אשיח בפקודיך

על התורה

מאמרים, ביאורים ודברי תורה
לפי סדר התורה, על דרך הפשט

איתי אליצור

ירושלים תשפ״ה

ירושלים תשפ״ה

מאת איתי אליצור
© כל הזכויות שמורות למחבר
(ניתן להדפיס, להעתיק ולצטט חלקים נרחבים מהספר
ובלבד שהציטוטים לא יהיו חלקיים ולא יוצאו מהקשרם)
ניתן להשיג את הספרים באתר https://dash.bookpod.co.il/product/3478/
או לחפש ברשת איתי אליצור אשיח בפקודיך
אפשר לקנות את הספר גם בחלוקה לשני כרכים

תוכן העניינים

תוכן העניינים ..... ג
בראשית ..... א
בראשית ..... ב
הבורא והבריאה ..... ב
צלם אלהים ..... ב
הדעת טוב ורע - טוב או רע ..... ג
הגלות מגן עדן ..... ד
הקריאה בשם והראיה כי טוב כחלק מהבריאה ..... ה
השם והראיה ..... ו
הבדלה ..... ח
מהי לקיחה מן האדמה, ומהו הגירוש ממנה ..... ח
צווי ה' ..... י
ארבעת הנהרות ..... יא
שיח השדה ..... יא
גדול מנשוא ..... יא
קין והבל והלכות קרבנות ..... יא
מה אפשר ללמוד מכאן לגבי המזבח ..... יב
מה בין אדם לבהמה ..... יד
אנוס לבחור ..... טו
האדמה והחיים ..... טז
פרשת בני האלהים ..... יז
נח ..... יט
אתה וכל ביתך ..... יט
למה צריך לשלוח שליחים ..... יט
המשכן ותבת נח ..... כ
המזבח והברית ..... כב
חטא החמס ..... כב
אדם ובהמה ..... כב
לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם ..... כג
האם נאסר על אדם הראשון לאכול בשר? ..... כד
שתי בריתות ..... כו
נח איש האדמה ..... כז
חטאו של חם ..... כז

תלמוד בבלי ..... כח
שם ויפת ..... כט
חטאם של אנשי בבל ..... כט
ה׳ והאדם ..... לא
עשרה דורות ועשרה דורות ..... לא
תולדות תרח ..... לג
לך לך ..... לד
מסע תרח ומסע אברם ..... לה
לך לך ..... לו
בעבר הנהר ישבו אבותיכם ..... לו
למען ייטב לי בעבורך ..... לו
האשה ..... לז
הרכוש ..... לז
תכנית החלוקה ..... לח
והאמין בה׳ ..... לט
אליעזר ..... מ
מזבחות ..... מ
על דברתי מלכי צדק ..... מג
אל עליון ..... מג
יסורים לפני הברית ..... מד
הבתרים ..... מד
במה יהיה ה׳ לנו לאלהים ..... מה
וירא ..... מו
אל מי מדבר אברהם ..... מח
הנביא המתפלל והמאמין העִוֵּר ..... מח
הדין והדברים ..... מט
כחו של צדיק בסדום ..... נא
מיהו הנָצול מן ההפכה ..... נב
עתיד העולם ..... נג
לְמודים מפרשת ההפכה ..... נד
עורך הדין ..... נד
ובלע בהר הזה פני הלוט ..... נה
היכן מקומן של ערי הככר ..... נו
לא ראיתי, לא שמעתי, לא ידעתי ..... נט
בין פרעה לאבימלך ..... ס
חטאה גדולה ..... ס
הנסיון ..... סא

העקדה לשעתה והקרבנות לדורות ..... סב
ראיה ובחירה ..... סג
חיי שרה ..... סו
שני נציגינו למשא ומתן עם הגוי ..... סו
כחו של קבר ..... סז
נשיא אלהים ..... סז
השבעת העבד ..... סח
בקרבו ..... סט
אלך ..... סט
תפלתו של עבד אברהם ..... סט
מדוע העבד מצפה לעזרה מה' ..... ע
על עבדים ואנשים ..... עא
האיש שבמרכז התורה ..... עב
על פני כל אחיו ..... עג
האיש שבמרכז ..... עד
בארבעת מקצועות החצר חצרות קטורות ..... עד
תולדות ..... עו
אלה תולדות ..... עו
האדום האדום ..... עז
בכורה וברכה ..... עח
איש שדה ..... עח
מה בין אברהם ליצחק ..... עט
ועוד על יצחק ..... פא
גור בארץ הזאת ..... פא
שני סוגי ברכה ..... פג
מלכים ומים ..... פד
מרעהו ..... פד
על כן שם העיר ..... פה
יצחק ורבקה ..... פה
תפקיד האמהות ..... פה
מטעמים ..... פו
עקדת יעקב ..... פז
גם ברוך יהיה ..... פז
ברכות מברכות שונות ..... פח
תכניותיו של עשו ותכניתו של יעקב ..... צ
ויצא ..... צב
היכן הוא בית האלהים ..... צב

סֻלָּם והעליה בו ..... צג
זרעך ..... צד
מחנה אלהים והגלות ..... צד
לאבא שלי יש סֻלָּם ..... צו
ארצי מולדתי ושער השמים ..... צז
יהיה אלהים עמדי ..... צח
עשרים שנה וימים אחדים ..... צט
ותקנא רחל ..... ק
רחל ולאה מול יעקב ועשו ..... ק
עקדים נקדים ..... ק
לבן ..... ק
התרפים ..... קא
שכר שכרתיך ..... קא
המקלות ..... קג
עתודים ..... קג
אלהי אברהם ופחד יצחק ..... קד
וישלח ..... קה
קטנתי ..... קה
קרב פנים אל פנים ..... קה
איך מגיעים לברכה ..... קו
אחותנו ..... קו
שמעון ולוי ..... קו
אלהים ואנשים ..... קז
על הפנים ..... קט
אם תהיו כמונו ..... קט
שלש קבורות ושתי מצבות ..... קי
ויקרא את שמו ישראל ..... קי
שכם ..... קי
אהובה היתה ונשנאה ..... קיא
שנים עשר ..... קיב
ממתי השעיר בשעיר ..... קיד
המלחמה בחורים ..... קיז
וישב ..... קיט
מיהי הירח ..... קיט
פתרון חלומות ..... קיט
פלגנות ..... קיט
למה כל כך הרבה אנשים? ..... קכ

היכן מקומם של יהודה ויוסף..... קכב
השקר והקשר, הבגד והבגד..... קכב
ירידה לצורך עליה..... קכג
הבחירה וההמשכיות..... קכה
צדקה ממני..... קכו
מיהו הממשיך של יעקב..... קכו
דמות נסתרת הכובשת בלט את הבמה..... קכח
מה החלום הזה אשר חלמת..... קכט
מה בין שר המשקים לשר האופים..... קלא
מקץ..... קלג
החלום ושברו..... קלג
וַיִּזְפֹּר יוֹסֵף אֵת הַחֲלֹמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם. ..... קלו
בגדי שש..... קלז
ועתה ירא פרעה..... קלז
הנמצא כזה..... קלח
השבר..... קלח
תסחרו..... קלט
שלש גרסאות לספור אחד..... קלט
המאבק העקרי מתנהל מאחורי הקלעים..... קמא
הכונה והמעשה..... קמג
שבע שנים..... קמג
מדוע אין שם שמים שגור בפי האחים..... קמד
המליץ..... קמו
שנים עשר בני יעקב ושנים עשר השבטים..... קמז
ויגש..... קנ
בן זקונים ובן האהובה..... קנ
שברו את הכלים..... קנ
החלק החסר בסִפור..... קנב
שלחני אלהים לפניכם..... קנב
אדון ועבדים..... קנג
מזבח בדרך..... קנד
שנים עשר ושבעים..... קנד
ויכוח על תפישת עולם..... קנה
תפישות עולם..... קנו
אשת יעקב..... קנו
מתי נולדה החמולה..... קנו
כלכלת מצרים: דוגמא לחיים בארץ ישראל..... קנח

כלכלה נבונה וזכויות האזרח ..... קנט
איזו תבואה מכר יוסף למצרים ..... קס
ויחי ..... קסב
שים נא ידך תחת ירכי ..... קסג
מי ינהיג את העם ..... קסג
פרשה בצל פרשה ..... קסה
האמנם התקיימו הברכות? ..... קסו
ברכת אבות ..... קסז
ויאחזו בה ..... קסט
איפה קברו המצרים את יעקב ..... קע
וינחם אותם ..... קעא
שמות ..... קעב
משה מול יעקב ..... קעג
ואלה שמות ..... קעד
האותות ..... קעו
וזה לך האות ..... קעח
המופתים והבן הבכור ..... קעח
וירכבם על החמר ..... קעט
לא ידעתי את ה' ..... קפ
הן רבים עתה ..... קפא
ירא ה' עליכם וישפט ..... קפא
וישב משה אל ה' ..... קפב
וארא ..... קפג
יציאת מצרים משתי נקודות מבט ..... קפג
יד חזקה של מי ..... קפד
אל מי נשלח משה? אל פרעה או אל בני ישראל? ..... קפה
תפקיד המכות ..... קפח
אל מי נועדו המופתים ..... קפט
איך ישמע פרעה ..... קצ
התהליך המדיני ולוח הזמנים של יציאת מצרים, וממתי חוגגים פסח ..... קצ
היד החזקה ..... קצב
האותות והשפטים ..... קצד
ויעזב את עבדיו ..... קצד
בא ..... קצה
התהליך המדיני של יציאת מצרים ..... קצה
עשרה מופתים והתגלות אחת ..... קצז
מתי אמר ה' למשה שתהיה מכת בכורות ..... קצט

אני ולא שרף ..... ר
מה חשבו המצרים וישראל ..... רב
פסח זה על שום מה ..... רג
יציאת מצרים ועשית הפסח ..... רד
למה בעשור ..... רה
נגף כואב ..... רה
לא יחרץ כלב לשונו ..... רה
ויחזק ה׳ את לב פרעה, והבחירה החפשית ..... רה
למה מדבר משה על חג לה׳ ולא על יציאה ..... רו
שפטים באלהי מצרים ..... רח
אלהי מצרים לוקים ..... רט
שה לבית אבות ..... רט
וידבר ה׳ אל משה לאמר ..... רי
איך מחנכים את הבן ..... ריא
כאשר דברתם ..... ריב
ערב רב ..... ריב
ישראל ומצרים ..... ריג
שלשים שנה וארבע מאות שנה ..... רטז
משפטים מורכבים בלשונו של משה ..... רטז
בשלח ..... ריט
מתי הבינו ישראל שהם יצאו ממצרים ..... ריט
המכה האחרונה ..... רכ
מה מראים לעם היוצא ממצרים ..... רכא
הענן, האש והים ..... רכב
ואכבדה ..... רכד
מהי השירה ..... רכה
איזה מקדש ..... רכז
איך אפשר לתאר במלים מראה אלהי ..... רכט
יחודה של שירה ..... רל
פן ינחם העם ..... רלא
ותען להם מרים ..... רלג
פרשיה מיוחדת המלמדת על ההתגלות ..... רלג
השבת והבריאה ..... רלה
בעבור נסות ..... רלה
למען אנסנו ..... רלח
לקטו לחם משנה ..... רלט
שבת לישראל ..... רלט

ראו כי ה׳ נתן לכם השבת ..... רמ
מחה אמחה..... רמ
מלחמה לה׳ בעמלק ..... רמ
ולא ירא אלהים.....רמב
מלחמה לה׳ בעמלק ..... רמג
מלחמה ללא הסבר ..... רמו
זכור..... רמו
המלחמה בעמלק..... רמז
מחית עמלק והמלוכה..... רמח
אשר קרך בדרך ..... רנב
יתרו .....רנד
כחו של הבא מבחוץ .....רנד
אל המדבר..... רנו
ויאמינו..... רנו
רד אל העם ..... רנז
מדרגה לא צפויה..... רנט
איזה נביאים.....רס
מדרגות מדרגות בהר סיני .....רסא
משמעותה של התגלות ..... רסג
שתי התגלויות .....רסד
אל תיראו .....רסה
דיני שמים ודיני בשר ודם בהר סיני ..... רסו
וירד ה׳ ..... רסז
יסוד האמונה..... רסז
יראני האדם וחי .....רסח
אתם ראיתם .....רע
משפטים.....רעב
הכאה, גניבה, קללה..... רעג
מה העִקר? לתקן או להעניש .....רעד
ובעל השור נקי ..... רעו
מאד מפתה .....רעח
גרים הייתם.....רעח
ראיה דו כוונית .....רעט
מלאכים וצרעות.....רפ
נעשה ונשמע.....רפא
ספר הברית.....רפב
חזו את האלהים, אכלו ושתו .....רפד

עליות אל ההר ..... רפה
הקרבנות המקדשים את ישראל ..... רפה
עליות להר ..... רפו
ביום השביעי ..... רפז
תרומה ..... רפט
מאת כל איש אשר ידבנו לבו ..... רפט
אל מי מדברת התורה ..... רפט
עושי המלאכה ..... רפט
כתבניתו, כאשר אתה מראה ..... רצ
עדות והתועדות ..... רצא
משכן העדות ..... רצב
חידת הכרובים ..... רצג
רוחות השמים במשכן ..... רצה
סדר הכלים ..... רצו
פנים ..... רצז
ועוד על הפנים ..... רצט
מה לא צריך לציין? ..... רצט
ועוד על המובן מאליו ..... רצט
עבי הקרשים ..... ש
סדר חלקי המשכן וחשיבותם ..... ש
העדות, הענן והבדים ..... שא
תצוה ..... שג
ואתה תצוה ..... שג
וזה ..... שד
תפקיד הבגדים ..... שה
מה הם אורים ותומים ..... שו
מה מכובד יותר, המשכן או הבגדים? ..... שו
מהו חשן משפט ..... שז
חשן ואפוד ..... שט
החשן, האפוד ושמן המשחה ..... שט
ונקדש בכבדי ..... שי
מזבח הקטרת ..... שיא
ארוע שנעשה פעם אחת ומשפיע לדורות ..... שיא
המלואים והקרבנות לדורות ..... שיג
כי תשא ..... שטו
איש כפר נפשו ..... שטו
בצלאל ואהליאב ..... שטז

שני סוגי שבת.....שיח
ארבעים יום וארבעים לילה.....שיט
יציאה ועליה.....שכ
משה ויהושע.....שכא
תפקיד העגל.....שכג
מה עשה לך העם הזה.....שכד
ואשליכהו באש ויצא העגל הזה.....שכה
לא יראני האדם.....שכו
רחום וחנון, ארך אפים.....שכט
הלא בלכתך עמנו.....שלב
ויקהל.....שלה
המקדש הראשי.....שלה
הפרשה של ישראל.....שלו
נדיבים ונשואים.....שלו
בגדי שרד ולחשוב מחשבות.....שלז
מי עשה את המשכן.....שלח
מראות משה ומראות הצובאות.....שלט
פקודי.....שמא
כסף פקודי העדה.....שמב
כסוי הארון והמשכן.....שמג
סדר הכנסת השכינה למשכן.....שמה
ביום החדש הראשון.....שמו
חִדושי פרשות ויקהל ופקודי.....שמח
ותכל כל עבודת משכן אהל מועד.....שמח
ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה׳ מלא את המשכן.....שמח
שכינת ה׳ על המשכן.....שנא
ויקרא.....שנג
ויקרא אל משה.....שנג
ונרצה לו לכפר עליו.....שנג
תפקיד הקרבנות.....שנד
אשה ריח ניחוח.....שנו
נדבה.....שנז
מנחת בְכורים.....שנח
לא תאפה חמץ.....שנט
עולה ויורד ואשם למי שהתחיב לה׳.....שס
אשם הוא.....שסב
צו.....שסג

תורת העולה ..... שסד
הדין המיוחד בכל קרבן, ומהותו של כל קרבן ..... שסה
התרומה והתנופה ..... שסו
מלואי יד המזבח ..... שסח
שמיני ..... שע
מתי היה היום השמיני ..... שע
שרפה מחוץ למחנה ..... שעא
כאשר צוה ה׳ ..... שעב
עגלו של אהרן ושעיר היום השמיני ..... שעד
מלואים לקדש את ישראל ..... שעו
השעיר שנשרף ..... שעז
שעיר היום השמיני והפרה האדמה ..... שעח
צווי ה׳ ורצון האדם ..... שפ
חטא נדב ואביהוא ..... שפב
ואכלתי חטאת היום ..... שפב
מי מטהר את הטמאים ומטמא את הטהורים ..... שפג
תזריע ..... שפה
קרבנות הטומאה ..... שפה
ארבע תורות הטומאה ..... שפו
תורות הטהרה והתורה החמישית ..... שפח
על המחיה ..... שפט
מחוץ למחנה ..... שצ
על מה נגעים באים ..... שצא
הטהרה ..... שצב
מצרע ..... שצד
שתי צפורים ..... שצד
האזוב והאצבע ..... שצה
קרבנות הטהרה ..... שצו
מצורע ונזיר ..... שצז
כפרה מטומאה ..... שצח
תזריע מצורע וגאולת ישראל ..... שצט
אחרי מות ..... תב
כפרה עליך ..... תג
סדר עבודת יום הכפורים ..... תד
וִדוי וכפרה ..... תו
כניסה וכפרה ..... תז
לשם מה נכנס אהרן ..... תח

סדר מעשי אהרן ..... תט
דם במדבר ולדורות ..... תי
מה בין עובד ה׳ לבין שופך דמים ..... תי
העריות כהרגל חברתי ..... תיא
בכל אלה נטמאו הגויים ..... תיג
המלך ..... תיד
קדשים ..... תיז
אחיך, רעך ועמיתך ..... תיז
קדושה ..... תיח
נלוים לעריות ..... תיט
והרגת את האשה ואת הבהמה ..... תכ
קדש לה׳ ..... תכא
אמר ..... תכג
קדושת הכהֻנה ..... תכג
אחות הכהן, בת הכהן ואשת הכהן ..... תכד
בלי מום ..... תכה
המטרה - קדושה ..... תכו
מום ..... תכז
וספרתם לכם ..... תכח
פרשיות התבואה ..... תכט
מועדי הארץ ..... תל
קדושת שם ה׳ ..... תלא
בהר ..... תלג
ברית הר סיני ..... תלג
מבט לדורות ..... תלו
האבות ..... תלז
גרים ותושבים ..... תלח
שבת שבתון לארץ ..... תלח
שויון והבדלי מעמדות ..... תמ
הארץ והבית ..... תמא
יש למי להשוות ..... תמא
בחקתי ..... תמג
הברכה והקללה ..... תמג
הפורענות ..... תמה
הברית ..... תמה
הערכך ..... תמו
פדיון הקדשות ..... תמז

ערך האדם וערך הארץ ..... תמט
במדבר ..... תנא
מספרים עגולים ומספרים מדויקים ..... תנא
הם נשיאי המטות ..... תנב
סדר השבטים בספר ..... תנד
הנשיאים והתרים ..... תנה
מחנה ה׳ ..... תנה
גלגלת, מספר, שם, בית אב, משפחה ותולדות ..... תנו
נשיאים, פקידים, סופרים, ממונים, הנושאים ופוקדים וסופרים ומונים ..... תנז
תולדות הכהֲנה ותולדות המלוכה ..... תנח
מה בין הלויים לבכורות ..... תס
משמרת ..... תס
החונים לפני המשכן ..... תסב
מחנה נייד ומשכן נייד ..... תסג
הכהן הממונה על הלויים ..... תסד
אל תכריתו ..... תסה
נשא ..... תסו
המחנה והעיר ..... תסו
מה קשורות לכאן המצוות האלה ..... תסח
הטהרה והשם ..... תעב
מה מר פה? ..... תעג
דרכי הנקיון ..... תעד
האם כל אדם יכול להיות כהן גדול? ..... תעו
טוב או רע ..... תעז
יזיר עצמו ..... תעט
וישם לך שלום ..... תפ
כֻּלנו ביחד וכל אחד לחוד ..... תפא
בהעלֹתך ..... תפג
בהעלתך את הנרות ..... תפג
ויתחטאו הלויים ..... תפד
בתוך בני ישראל ..... תפד
לעשות את דבר ה׳ ..... תפו
מהו פסח ..... תפז
ואם לא הייתי שואל ..... תפח
ויסעו מהר ה׳ ..... תפט
חֹבב בן רעואל ..... תצ
חֹבב והאספסוף ..... תצא

מי אסף רוח ..... תצא
התקדשו ..... תצד
מטבח צָבורי ..... תצד
היד ה׳ תקצר ..... תצד
הממעיט ..... תצה
את ואני והרוח ..... תצה
שלח ..... תצז
פרשיה שהופיעה באמצע הספור ..... תצז
ויבא עד חברון ..... תק
יהושע וכלב ..... תק
הוי, שני הטרדנים האלה ..... תקג
היתרון הפסיכולוגי ..... תקג
לשם מה נשלחו התרים ..... תקו
החטא היה צפוי? ..... תקו
מה אמרו מצרים לכנען ..... תקו
בין משה לה׳ ..... תקז
כאשר אדם מחליף את נְמוקיו ..... תקח
המעפילים ..... תקט
ממצרים ועד הנה ..... תקט
המצוות בסוף הפרשה וחטא המרגלים ..... תקט
מרכיב הארץ ומרכיב החטא ..... תקיא
השבת ושם ה׳ ..... תקיג
קרח ..... תקיד
מדוע צוה משה לקחת מחתות ..... תקיד
מה בין קרח לבין דתן ואבירם ..... תקטו
הבלועים, השרופים, ואיפה קרח ..... תקיז
הבדלה ..... תקיח
משה, קרח והשוויון ..... תקיט
רחש לבי דבר טוב ..... תקכא
נאצו האנשים האלה ..... תקכב
וירם את המחתות ..... תקכב
מאבק אישי, מחלוקת שלא לשם שמים ..... תקכב
תפקידו של כהן ..... תקכג
שתי בחירות ..... תקכד
כחה של קטֹרת בהבחנה בין זר לשאינו זר ..... תקכה
השקדיה פורחת לקרח יש קרחת ..... תקכו
שנים עשר מטות ..... תקכז

מי זוכה לגִלוי כבוד ה׳ ..... תקכז
תפקידו החדש של שבט לוי ..... תקכח
חקת ..... תקל
האִסור להטמא ..... תקל
כפרת הפרה ..... תקלא
מי מריבה ..... תקלב
הדִבור אל הסלע ..... תקלה
היכן החטא ..... תקלה
הצור והסלע ..... תקלה
המטה הגנוז ..... תקלו
כאשר צוהו ..... תקלז
בעירם ..... תקלז
תקון החטא הקדמון ..... תקלח
מות אהרן ומות משה ..... תקלח
לעיני כל העדה ..... תקלט
וכי נחש ממית ..... תקלט
הנחש והנחש ..... תקמ
קדש וחרמה ..... תקמא
ספר מלחמות ה׳ ושירת המושלים ..... תקמב
העמים האסורים ..... תקמג
בלק ..... תקמו
שלש פעמים, שלש רגלים, וראית העין ..... תקמו
האתון ..... תקנ
מה רע בבלעם? ..... תקנ
על מה הכית ..... תקנג
מחזה שדי ..... תקנג
המברך והמקלל, הברוך והארור ..... תקנד
האם פרשתנו היא מן הנסים שנעשו לישראל ..... תקנה
הסכנה שבקללה או התועלת שבברכה ..... תקנה
זקני מואב וזקני מדין ..... תקנח
מלאכים ..... תקס
הקצה והכל ..... תקס
אדום ומואב ..... תקסא
מה למד בלעם בפרשה ..... תקסא
האדם מול ה׳ ..... תקסג
חטא זמרי ..... תקסד
פינחס ..... תקסה

ברית כהֻנת עולם ..... תקסה
קנאת ה׳ ..... תקסו
הקללה והרֹמח ..... תקסו
לוחמי מנשה וזיקתם לארץ ..... תקסו
דן ..... תקסח
מפקד מדבר סיני ומפקד ערבות מואב ומטרותיהם ..... תקסח
השבטים החסרים ..... תקע
שיר מזמור לבני קרח ..... תקע
אבות המשפחות ..... תקעא
סִכום המדבר ..... תקעב
חֻקת משפט ..... תקעג
הפקודים ויהושע ..... תקעד
המוספים וקרבנות ספר במדבר ..... תקעה
שלשה תמידים ..... תקעה
האחד, השנים והשבעה ..... תקעז
מטות ..... תקפ
הבת הנודרת ובנות מדין ..... תקפ
טעותם של הלוחמים ..... תקפב
כחות הלוחמים ..... תקפב
מי אמר למי ..... תקפב
התרומה והמכס ..... תקפד
מלחמה על נְשואי תערובת ..... תקפד
התרומה והמעשר, המאית והאלפית ..... תקפה
נשיאת הראש ..... תקפו
תנאי בני גד ובני ראובן ..... תקפז
מוסבות שם ..... תקפז
מי כבש את כל חבל ארגוב? ..... תקפח
מסעי ..... תקצב
הלוך ושוב ..... תקצג
ארועים שהוזכרו במסעות ..... תקצד
הנחלה והנוחלים ..... תקצה
סדר הנשיאים ..... תקצו
מהי מטרתן של ערי המקלט? ..... תקצו
ונגרעה נחלתן, יגרע נחלתן ..... תקצח
האם הצווי כאן סותר את הצווי שם ..... תקצט
דברים ..... תרא
המסע אל הארץ ..... תרא

שני חלקי המסע ..... תרב
הכתובת היתה על הקיר ..... תרג
החטא והתקון ..... תרד
הנהגה צומחת מלמטה ..... תרד
אחריות החטא ואחריות הענש ..... תרה
מי רואה את המופתים ..... תרו
חטא המרגנים ..... תרו
ותמרו ..... תרז
הרפאים ..... תרז
מה הלעיט אותנו עשו ..... תרט
התגרות ..... תרי
רוחות הרפאים ..... תרי
ואתחנן ..... תריב
שא עיניך וראה ..... תריב
נקודת המוצא לאמונה ..... תריג
משה וחֲנוּךְ הדורות הבאים ..... תריד
אהבת ה׳ וירושת הארץ ..... תרטו
יוצר, קונה או מנהיג ..... תרטז
בלי תמונה ..... תריח
תמונה ..... תריט
קדושה אלהית ..... תריט
מי יתן ..... תרכ
הפתוי והפתרון ..... תרכא
מבנה נאומי ספר דברים ..... תרכב
עקב ..... תרכה
האמונה לפני המצוות ..... תרכה
הסכנה שבשׂבע ..... תרכו
כחו ועֹצם ידו של חסר יד ..... תרכז
הבוטח בה׳ והבוטח באדם ..... תרכח
במה זכינו לרשת את הארץ ..... תרכט
תוצאותיו של חטא העגל ..... תרכט
ישראל צריכים לתקן את ששברו ..... תרל
הסדר והעקב ..... תרלא
לא את בניכם ..... תרלג
דרשה לפרשת השבוע ..... תרלד
תדרוך כף רגלכם ..... תרלד
ראה ..... תרלה

חיי המדבר נמשכים בארץ ..... תרלה
ברכת ה'..... תרלח
איש כל הישר בעיניו ..... תרלח
מהי עבודת ה' ..... תרלט
מה כ"כ גרוע..... תרלט
לא העבודה הזרה אלא עובדֶיהָ..... תרמ
כי מנסה..... תרמב
איזו דוגמא מביאים..... תרמב
המלחמה בעיר הנדחת..... תרמב
עבד לוה ..... תרמג
הברכה שורה בארץ..... תרמו
הברכה במדבר ובארץ ..... תרמז
זכור את אלהיך ואת עניך..... תרמז
זו מצוה וזה שכרה?..... תרמח
שפטים ..... תרנ
תפקידים צבוריים..... תרנ
עבודה זרה ..... תרנא
על פרשת המלך ..... תרנא
ולא יסור לבבו..... תרנב
המעוננים, הקוסמים והנביא..... תרנד
מעמד הר סיני והנביא..... תרנה
ראשונים ..... תרנז
דם נקי..... תרנז
האחריות ומבחן התוצאה ..... תרנח
הדם והעץ ..... תרנט
סדר המצוות בנאום המצוות (שייך גם לפרשה הקודמת והבאה) ..... תרנט
כי תצא..... תרסד
יאריכון ימיך על האדמה ..... תרסה
האב והבנים, והשלכת מעשי דור אחד על הדורות הבאים ..... תרסו
הכלל והפרטים..... תרסט
קהל ה' ..... תרע
המחנה ..... תרעא
מה המחיר..... תרעא
הדרכה לימי ישיבת ישראל בארץ ..... תרעב
כי עבד היית..... תרעג
מחה תמחה..... תרעד
כי תבוא..... תרעה

למי הארץ ..... תרעה
מקרא בְכורים ..... תרעו
את ה׳ האמרת היום ..... תרעז
וה׳ האמירך ..... תרעח
ביום אשר תעברו את הירדן ..... תרעח
הכהנים והזקנים ..... תרפב
תפקידם של שני ההרים ..... תרפב
שנים עשר הארורים ..... תרפג
הברכה שכנגד הקללה ..... תרפד
לב לדעת ..... תרפה
לחם לא אכלתם ..... תרפה
נצבים ..... תרפו
ברית עם מי? ..... תרפו
ברית ואלה ..... תרפח
הנסתרות לה׳ אלהינו ..... תרפט
ומל ה׳ אלהיך את לבבך ..... תרצ
בשמים ובארץ ..... תרצ
בשמים? ..... תרצב
חייך ואֹרך ימיך ..... תרצג
וילך ..... תרצד
חזרה להר סיני ..... תרצד
הטף ..... תרצו
כל ספר דברים לא הועיל דבר? ..... תרצז
הבחירה והטבע ..... תרצח
הגלות ..... תרצט
ואנכי אהיה עמך ..... תרצט
חזק ואמץ ..... תש
כתבו לכם ..... תשא
האזינו ..... תשב
מותר השירה ..... תשב
משפט, כעס, רחמים וכפרה ..... תשג
ה׳ אלהי ישראל מלך ..... תשד
כי ידין ה׳ עמו ..... תשו
עד מתי קץ הפלאות ..... תשז
תשמע הארץ ..... תשח
הצד השני של שירת האזינו ..... תשח
וזאת הברכה ..... תשי

זבחי צדק ..... תשיב
ברכות השבטים ..... תשיב
הר נבו ..... תשיד
סיום התורה .....תשטו
ויתמו .....תשטו
ולא קם נביא עוד .....תשטז

בראשית

בפרשת הבריאה יש שני פסוקים מרכזיים. הפסוק הראשון והפסוק האחרון. הפסוק הראשון הוא בודאי הכותרת לפרק, ולכל התורה כֻּלה: "בראשית ברא אלהים את השמים ואת הארץ". זהו עִקר הפרשה. ה' הוא הבורא. אין עולם אלא ברצונו ובחסדו.

אבל אי אפשר להתעלם מהדבר הברור שמלמד מבנה הפרשה. כל הפרק, הבנוי לפי ימי השבוע, שואף וחותר אל הפסוק "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו".

הפרק, כמו גם הפרקים הבאים, אינו מתאר בה' הידיעה דבר שטרם הוזכר. מה שטרם הוזכר בתורה, לא די שעדין אינו ידוע אלא שעדין אינו קים, ולכן אי אפשר להזכירו בה' הידיעה. שום דבר אינו מובן מאליו, שום דבר אינו קים אפילו כרעיון עד שירצה ה' ליצור אותו, ושום דבר לא ידוע עד שיודיענו ה'. אין רקיע ידוע ואין ים ידוע. התורה מתארת דברים כהוויתם וכיצירתם, ולא כמו שהם נגלים לעיני בשר ודם. התורה לא כתובה מנקודת ראות של האדם הקורא בה ויודע שיש שמים וארץ וכעת הוא רוצה לשוב וללמוד למפרע מנין באו השמים והארץ. התורה מתארת דברים כהוויתם. ואין נברא עד שיעלה הרצון מלפני ה' לבראו. לכן לא כתוב "ויעש אלהים את הרקיע" אלא לאחר שאמר ה' "יהי רקיע". רק אחרי שאמר ה' יהי רקיע, יֵאמר בתורה "הרקיע" בה' הידיעה, הרקיע שהוזכר לעיל שנעשה במאמר ה'. רק אחרי שנאמר ללא ה' הידיעה "יהי מאֹרת", נאמר בה' הידיעה "ויעש אלהים את שני המארת הגדלים את המאור הגדל לממשלת היום ואת המאור הקטן לממשלת הלילה". רק אחרי שנאמר בלי ה' הידיעה "ישרצו המים שרץ נפש חיה", נאמר "ויברא אלהים את התנינם הגדלים ואת כל נפש החיה הרמשת", המיודעים מהפסוק הקודם. (ולא מהמציאות המוכרת לעין המסתכל בן זמננו. מציאות זו אינה מוכרת בשעת הבריאה). כך גם ימות השבוע. לא נאמר "ויהי ערב ויהי בקר יום ראשון" אלא "יום אחד". בינתים אין אלא יום אחד. הוא יהיה ראשון אם יעלה הרצון מלפני ה' לעשות יום שני. גם האדם הוזכר תחילה כ"נעשה אדם", ועל האדם הובהר הדבר בפירוש: שלא תחשוב שהאדם מובן הוא מאליו מוזכרת צורת אמירתו. כביכול אמר: אפשר שנעשה גם אדם? ולא אמר "את האדם". אלא בפסוק הבא, שבו האדם כבר ידוע מהפסוק הראשון. כלומר: הוי יודע שמכיון שהיה תפקיד לעשותו בעולם גזרה חכמתו שיש לברוא בעל חיים שיהיו לו שתי ידים, שתי רגלים, גוף ונשמה, וע"י כך יתמלא התפקיד. ואמנם כל הבריאה לא נבראה אלא כדי שתֵּעשה התורה, ומכיון שהיה צֹרך גזרה חכמתו שיש לברוא עולם, ובראשו אדם נזר הבריאה, אך כֻּלו אינו מובן מאליו ואינו קים אלא מפני שה' חפץ.

יחודה של הפרשה בכך שהיא לא מניחה מראש את קיומו של אף ברוא אלא מתארת את הבריאה מתחלתה. ללמדך ששום דבר אינו מובן מאליו, והכל אינו קים אלא משום שה' חשב לבראו. ורק ה' מובן מאליו. לכן לא נקרא היום הראשון יום ראשון אלא ויהי יום אחד. אי אפשר לקרוא לו ראשון אא"כ יש שני, ובאותו זמן שאנו עוסקים בו עדין אין שני. אח"כ עלה יום נוסף במחשבה להברא ונמצא זה ראשון, אך התורה אינו קוראת לו כך כי התורה מתארת את הוית הדברים כמו שהם ולא כמו שהם נגלים לעינינו. ללמדך שאין יום שני עד

שחשב ה׳ לבראו. ואין אדם עד שחשב ה׳ לבראו, ולא כמו שאתה רואה זאת מנקודת מבטך האנושית המצומצמת.
לא כן פסוק הכותרת. כיון שהוא כותרת לפרק, נאמר בו את השמים ואת הארץ. וכן הוא לגבי היום השביעי (וגם הששי), שמלכתחילה הוא בה׳ הידיעה, היום השביעי.
הכרה בקדושתו של היום השביעי היא הכרה בכך שה׳ ברא את השמים והארץ. שני דברים הם יסודות העולם: השמים והארץ מכאן, והיום השביעי מכאן.

בראשית

גם בעשרת הדברות נאמר שה׳ ברא את העולם בששת ימים ונח ביום השביעי, אך אילו התחילה התורה משם, הרי שהעולם מתחיל בעינו של האדם המסתכל. התורה פתחה בבראשית ברא אלהים כי העולם מתחיל באלהים. רק אלהים קיים באמת. אם ירצה אלהים יהיו קיימים עוד דברים.

הבורא והבריאה

חכמינו דרשו כמה דרשות על ההבדל בין לשונו של ה׳ במאמר הבורא לבין עשית הבריאה. כך הם דרשו את ההבדל בין עץ פרי לבין עץ עושה פרי. ואולי גם הדרשה על שני המאורות הגדולים מול המאור הגדול והמאור הקטן, אף ששניהם אמורים במאמר אחד, גם היא מכלל הדרשות האלה.
ואולם, יש עוד הבדל בין לשון ה׳ בצותו את הבריאה לבין הלשון שבה נעשה הדבר. ביום הרביעי מצוה ה׳: ״יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים: וְהָיוּ לִמְאוֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ״. תפקידם העִקרי של המאורות הוא להבדיל בין היום ובין הלילה ולהיות למועדים. ה׳ יצר כאן את הזמן ואת סדרו. זהו עִקר תפקידם. התפקיד להאיר הוא תפקיד שני במעלה. רק אחרי קביעת הזמנים. אבל הבריאה מתוארת אחרת: ״לְהָאִיר עַל הָאָרֶץ: וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ״. קודם להאיר, ורק אח״כ לקבוע את הזמנים.
האור הוא חמרי. חלק מהחֹמר וחלק מהיכולת החומרית לחיות בעולם. סדר הזמנים הוא יותר רוחני, או לפחות אנושי.
והדבר יקבע גם את פירוש הפסוק. נאמר שהמאורות נבראו לממשלת היום ולממשלת הלילה, או למשול ביום ובלילה. ויש לשאול האם ״ביום ובלילה״ הוא תאור זמן או מושא עקיף, האם המלים האלה מלמדות מתי מושלים המאורות, או במה מושלים המאורות. גם התשובה לשאלה זו תלויה בשאלה מהו תפקידם העִקרי של המאורות.

צלם אלהים

פירושים שונים נאמרו בשאלה מהו צלם אלהים. יש מי שפרש שצלם אלהים הוא יכולת בחירה. יש מי שפרש שצלם אלהים הוא שליטה. יש מי שפרש שצלם אלהים הוא יכולת לחדש וליצור. יש מי שפרש שצלם אלהים הוא היכולת לתת ולהשפיע ולא רק לקבל, יש

שפרש שצלם אלהים הוא הדעת, ועוד. וכל הפירושים חד הם. האדם הוא דבר יחיד במינו בעולם, יש לו תכונה אלהית שלפיה הוא לא כבול לכוחות הפועלים עליו ולא חוקי הטבע מושלים בו וקובעים מה יעשה, אלא יש לו יכולת לפעול לפי רצונותיו. יש לו בחירה חפשית, הוא יכול לחדש ולא רק לפעול ע״פ הכחות הקיימים, הוא שולט בעצמו וממילא יכול לשלוט גם באחרים. והוא לא נמשך כמו בעל חיים אל המקום שממנו הוא מקבל. הוא יכול גם לתת ולהשפיע החוצה. כל אלה שרש אחד להם.
(היכולת הזאת השתכללה עם האכילה מן העץ, אבל זו היכולת, כפי שנכתוב להלן לגבי הקריאה בשם והראיה כי טוב כחלק מהבריאה).
זוהי תכונה אלהית, השחרור מכחות הטבע והיכולת לפעול, ליצור ולהשפיע.
זאת יכולת בריאה. זאת יכולת בריאה. היכולת להגות דבר יש מאין, היא סוג של בריאה. גם אם אין האדם בורא יש מאין אלא מחשבה, וכדי לממש אותה הוא משתמש בחמר שנברא ע״י ה׳.

הדעת טוב ורע - טוב או רע

כבר עסקו רבים מן המפרשים בשאלה האם טוב או רע לדעת טוב ורע. האם האדם יצא מעולה יותר ממה שהיה, או שאין דבר טוב בחטא ואי אפשר להרויח ממנו דבר.
ומתוך כך יש לשאול עוד שאלה: האם צדק הנחש? הנחש אמר שהאדם לא ימות, אלא שאלהים חושש שהאדם יהיה כאלהים אם תפקחנה עיניו. והנה, מיד אחרי שאכל האדם מעץ הדעת טוב ורע, מיד נאמר ״ותפקחנה עיני שניהם״, ואם לא די בכך, הרי שהפרשה מסימת בפסוק ״ויאמר ה׳ אלהים הן האדם היה כאחד ממנו לדעת טוב ורע ועתה פן ישלח ידו ולקח גם מעץ החיים ואכל וחי לעלם״. ממש כדברי הנחש.
כדי לענות על השאלה הזאת מן הראוי שננסה להבין מהו גן עדן ומהם עצי החיים והדעת טוב ורע. את גן העדן עצמו אמנם לא זכינו להכיר, אבל גן העדן מזכיר בכל מרכיביו דבר אחר שאותו אנו מכירים היטב ממקומות רבים בתורה.

מהו גן עדן

במרכזו של גן עדן דעת ועץ חיים. גם התורה נמשלה לעץ חיים והיא מלמדת דעת, היא מלמדת להבחין בין טוב לרע. מקדם לגן העדן שומרים הכרובים. והקרב הקרב ימות.
כל אלה הם מאפינים של המקדש. ולא רק אלה. גם במקדש, המצב הרצוי לכתחילה והעתידי הוא, כנבואות יחזקאל וזכריה, שהמים יוצאים מן המקדש ומשקים את המזרח והמערב, ממש כנהרות גן עדן.
האדם שגורש מגן עדן גורש קדמה, והכרובים שומרים מקדם לגן עדן, אחר כך גורש קין עוד יותר, אל קדמת עדן. ממש כמו היציאה מן המקדש, דרך השער הראשי ממזרח. שהטמאים משולחים ממנו מחנה אחר מחנה. (וגם אברהם שלח את בני פילגשיו קדמה, כלומר הרחיקם מן הארץ).
נמצא שהאִסור להכנס אל הדעת טוב ורע אינו בכך שהדעת טוב ורע הוא רע, אלא בכך שאנחנו לא ראויים. אם נתקדש כראוי – ראוי לנו להכנס. אבל אם נכנס שלא כראוי חִללנו את הקדש. (ואם גן העדן הוא ארץ ישראל – הרי הזמן להכנס אליה הוא לאחר שיקחנו ה׳

לעם ויתן לנו את התורה. כפי שנבאר בסוף פרשת וזאת הברכה). בתיאור הנחש יש לשון נופל על לשון: "ויהיו שניהם ערומים... והנחש היה ערום" ערמה היא לאו דוקא דעת. אם אתה לא מבין שאתה ערום, לא תועיל לך ערמתך. (ובד"כ מי שחסרה לו מעלה כלל אינו יודע שחסרה לו מעלה, כי אינו מכיר אותה).

יש אנשים שאינם מבינים למה הם אינם ראויים להתקרב אל הקֹדש. הם אינם יודעים כי ערומים הם. רק אחרי שיהיו בקֹדש יוכלו לשמוע את קול ה' אלהים ולדעת כי עירומים הם. יש נחשים שאינם מבינים שהמיתה היא לא מידית, אלא לעולם שכֻּלו טוב ולעולם שכֻּלו ארוך. (וכפי שעוד נבאר את המדרש הזה בפרשת כי תצא (עמ' תרסה) – המיתה האמורה בתורה היא הרחקה וגלות ממקום הקדש, גֵרוש מגן עדן כלומר מהמקדש והארץ הקדושה). בכל דור יש נחשים שאינם יודעים אפילו כי עירומים הם, ונדמה להם שאין בינם לבין אלהים אלא ידיעת טוב ורע, ולא חסר להם דבר כדי לבא אל הקֹדש. רק משאכל האדם ידע שהוא ערום ושמע את קול ה' מתהלך ויירא. רק כשראו ישראל את הקולות והלפידים נעו ועמדו מרחוק ויראו פן ימותו. כאן וכאן שמיעת קול ה' והיראה באות רק אחרי שהאדם כבר קרב. אדם צריך לדעת שאינו נכנס לא כי הוא חושש למות אלא כי ה' אינו מתיר. ואם קרב אל הקדש כשאינו ראוי, ימות בידי שמים. הנחש אינו מבין שהמיתה אינה טבעו של העץ, העץ אינו רעל. המיתה היא פֹעל יוצא, היא עֹנש, כיון שחטא האדם מוטל עליו לבנות את העולם בעצמו, ולא לקבלו מאת ה'. לחיות עם לוחות מעשה ידי אדם, ולהיות רחוק יותר מן השכינה, מן החיים ומן הדעת.

הנחש אפוא צודק בכך שהאכילה תפקח את עיניהם ותתן להם תכונה אלהית כלשהי. ואולם, הנחש לא יכול להבין שיש עוד הבדלים רבים מאד בין האדם לבין האלהים, ושלא כל ההבדל הוא דעת טוב ורע.

ואולם, הדעת טוב ורע – טוב הוא. מי שנכנס כאשר הוא טהור וראוי – טוב לו וטוב לעולם. בארנו לעיל שסִפּוּר הבריאה מתאר דברים כהוויתם ולא כפי שהם נגלים לעינינו. לפי זה, אין קיום אלא ע"י הבורא. אבל הנחש לא רואה את הדברים כך. לכן, בעיניו אין הבדל מהותי בין ה' לבין הברואים. אלה ואלה גורמים הפועלים בעולם, וכל ההבדל הוא שלבורא יש יותר כחות. מי שזאת היא השקפתו – חטאו קרוב.

הגלות מגן עדן

אכילת עץ הדעת טוב ורע הביאה בדיוק לתוצאה שאמר הנחש: ותפקחנה עיני שניהם. אלא שהתברר שזה רע. מבחינה זאת דומה הדבר למגדל בבל. גם בוני מגדל בבל רצו להיות כאלהים. ונאמר עליהם ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות. רש"י אומר שם שזה נאמר בתמיה, אך אפשר שלאו דוקא. זה מה שרציתם? זה מה שתקבלו. חטא שלישי שדומה לחטאים האלה הוא חטא המרגלים שנאמר עליו אם לא כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם. רציתם? תקבלו. העֹנש על שלשת החטאים האלה הוא גלות. אמנם אין גלות מגדל בבל כיתר הגלויות. הגלות מגן עדן והגלות מארץ ישראל היא גלות ממקום הטוב, וכאן הגלות היא גלות מבבל, סמל הגלות. אך הצד השוה הוא התרחקות מעל ה'. הרוצה להיות רחוק מה' יהיה רחוק ממנו. לעתים אף אין צֹרך לגלות ממש לשם כך, שהרי האדם כבר בגלות. מי

שלא עולה אל ה׳ תדיר ישאר למטה. כאשר דִּבֵּר באזני ה׳. אבל שלא יחשוב שבכך יהיה כאלהים, להפך. מבחינה זאת גם מגדל בבל הוא מגדל הפוך. אינו כתחת רגליו כעצם השמים, אלא להפך, ראשו בשמים. כך אי אפשר להיות כאלהים אלא להפך: זה שרש הגלות, הדבקות באדמה החמרית. ומשם הפיצם ה׳ על פני כל הארץ. לא יבצר לא בתמיה, יהיה לכם שם בכל הארץ.
גן עדן היה מקדם, אדם גורש אל מקדם לגן עדן, אל קדמת עדן, גם חטא מגדל בבל היה בנסעם מקדם, וגם לוט שנסע וגלה נסע מקדם. החטא הוא המאיסה במקום השכינה, והוא הענש. גלות היא גם החטא וגם העֹנש. מי שאינו דבק בשכינה – הוא ענשו.

על שתוף מדת הדין עם מדת הרחמים ראה דברינו לפרשת כי תשא. עמ׳ שכח, של.

הקריאה בשם והראיה כי טוב כחלק מהבריאה

בכל פרשות הבריאה אלהים בורא דבר, קורא לו בשם, ורואה כי טוב. הקריאה בשם היא חלק מהבריאה, היא משלימה את הנברא.
ואת היכלת הזאת נתן אלהים לאדם. ״ויצר ה׳ אלהים מן האדמה כל חית השדה ואת כל עוף השמים ויבא אל האדם לראות מה יקרא לו וכל אשר יקרא לו האדם נפש חיה הוא שמו״. לכן קורא האדם שמות לכל הבהמה ולעוף השמים, וגם כשהוא מקבל את האשה, הדבר הראשון שהוא עושה הוא קריאתה בשם.
כיון שכך, בא הנחש ואמר לאשה שהדבר היחיד שעדין מבדיל בינה ובין אלהים הוא ידיעת טוב ורע. את היכֹלת לקרוא שם כבר קבלת, כל מה שחסר הוא שתוכלי לראות כי טוב, והיית כאלהים.
אכלו האדם ואשתו מעץ הדעת טוב ורע, ותפקחנה עיני שניהם. כיודעי טוב ורע, לא נאמר שהם ראו כי טוב, אלא להפך, וידעו כי עירמם הם. ידיעת הטוב והרע מאפשרת גם לראות מה רע. גם לא נאמר שהם היו כאלהים, זאת הבטחה מוגזמת של הנחש. הנחש הבטיח ״והייתם כאלהים״, אך ברור שאדם אינו יכול להיות כאלהים גם אם יֵדע טוב ורע.
ועם זאת, מדרגתו של האדם עלתה לא רק בענין הראיה כי טוב, אלא דוקא בענין קריאת השמות. האדם כבר קרא לאשה בשם, עוד לפני אכילתו מעץ הדעת טוב ורע, אלא שאז קרא לה אשה, על שם העבר. כי מאיש לקחה זאת. אחרי שהאדם ידע טוב ורע, הוא קרא שם אשתו חוה, על שם העתיד, כי היא היתה אם כל חי.
(ויש להעיר שלא רק יכולת לקרוא שמות היתה גם קודם. גם יכולת מצומצמת לראות כי טוב היתה אף לפני כן, שהרי נאמר ״ותרא האשה כי טוב העץ״, ולא בכדי נאמר שם ״ותרא האשה כי טוב״. ואולם, ברור שזו ראיה מצומצמת מאד. היא לא ראתה אלא שהוא טוב למאכל. ולא יותר).
וכאן אפשר לומר שהאדם כן קנה דמיון במדת מה לאלהים. היכלת להבחין במה שקרה בעבר ולכנותו בשם, אינה מצריכה אלא יכֹלת הסתכלות, אבל היכֹלת לצפות פני עתיד ולהבין שהעתיד בידו ואין הדבר תלוי אלא בו, מצריכה יכֹלת בחירה. והיכֹלת הזאת היא אלהית, היא דומה לבריאה, היא היכֹלת לשנות את העולם ולקבוע כיצד יתנהל, ולא רק

לתאר כמשקיף מבחוץ את אשר רואות העינים. (בדומה למה שכתבנו לעיל לגבי הבורא והבריאה, האדם קִבל יכולת לשנות דברים. מעין יכלת בריאה. ומשאכל מן העץ היא השתכללה).

לפני שידע האדם טוב ורע, יכול היה לתת שם קִבוצי לאשה. אשה היא כל שבאה מאיש. משידע האדם טוב ורע, הוטל עליו להוביל את העולם ולקבוע את ייעודו של כל דבר. בכלל זה להבדיל אדם מחברו ואשה מחברותיה, ולתת שם פרטי לאשה, על שם מה שתעשה מכאן ואילך. האדם קנה דעה שמאפשרת לו לא רק להכיר את מין הנשים, אלא גם לדעת להבדיל אשה אחת מחברתה ולקרוא לה בשם משלה. האדם אינו כאלהים, העבר איננו בידו, אבל יש לו שליטה על העתיד, הוא יכול לקחת את עתידו בידיו.

רבו המדרשים על מה׳ אשה לאיש, וכפי שעולה הדבר מכאן, כי מאיש לקחה זאת. ואולם יש להבחין, ששמה הפרטי אינו קרוי על שם לקיחתה מאיש בעבר, אלא על שם הוֹלדתה בעתיד. אמת שהאשה שהאיש נושא יועדה לו משׁשת ימי בראשית. ואולם כל אשה שיבחר היא אשה, מאיש לֶקחה, ויתברר למפרע שהיא האשה שיועדה לו. היכֹלת שלו היא לבחור מה יעשה בעתיד, מי תהיה אם כל חי של זרעו אחריו, ואת זה ראוי לו שיברר היטב, ושא עיניך וראה את מי אתה בוחר לך. אדם יכול לבחור לו את עתידו כי יש לו בחירה חפשית.

מכאן אנו למדים מדוע השלמת הבריאה נעשית בקריאת השמות ובאמירה כי טוב. אין לנו שליטה על הדבר הנברא, אבל כיודעי טוב ורע אין אנו צריכים להסתפק בצפיה ותיאור הדבר הברוא, אנו יכולים לקרוא לו שם, לשנות את עתידו, ולקבוע בהתיחסותנו אליו אם הוא יהיה טוב או רע.

אמנם, גם לפני שאכל היתה לו תחֻלתה של יכולת בחירה. וכך חטא.

השם והראיה

חלק מהותי מהבריאה הוא הקריאה בשמות והראיה כי טוב. זהו חלק מהבריאה. כשה׳ רואה כי רע הוא מוחה את האדם אשר ברא. ההכרה, ההבדלה והקריאה בשם היא חלק מהבריאה, היא יוצרת. לכן, אחרי שהאדם קִבל מאת ה׳ את היכֹלת לקרוא בשמות, (ולפי מה שכתבנו לעיל לגבי הבורא והבריאה, גם מדה מסויימת של יכולת בריאה). סובר הנחש שאם יֵדע בין טוב ורע ויוכל לראות כי טוב, יהיה כאלהים. כמובן שהנחש אינו מאמין או אינו מבין שיש כח ביד האלהים גם לומר את הדְבור היוצר יש מאין, כ״ש שאינו מכיר באלהותו של אלהים, ובהיותו מובדל מן הטבע ויוצר וקונה הכל. הנחש אינו מכיר בכל אלה, וסובר שאם יאכל האדם ויוכל לומר כי טוב, יהיה כאלהים. עוד דבר הנחש לא מבין: שההבחנה בין טוב לרע יכולה להביא את האדם לראות כי רע.

ממבטו של הנחש בגובה העפר, אין בעולם יוצר ויצורים, אדון ויצוריו. יש רק גורמים שונים הפועלים בכחם זה כנגד זה. בגובה העפר גם יכולת היצירה לא נחשבת. העִקר שם הוא היכולת לפעול בתוך העולם הקיים. מי שרואה את העולם בגבה העפר והחֹמר, סבור שאין בעולם אלא חֹמר. (בריאה היא לא רק קריאה בשם וראיה כי טוב אלא גם יצירת יש מאין. אבל כדרכו של כל מי שבטוח שאין דבר נעלם ממנו והוא כבר למד הכל ויודע הכל ומסוגל להסביר כל דבר בכח המדע – גם הנחש אינו מכיר בכח הבריאה יש מאין, ביכֹלת

לומר יהי אור יהי רקיע. כיון שהוא לא מכיר דרך ליצור יש מאין הוא מאמין שהעולם קדמון או במפץ גדול, וממילא אינו מכיר בכחו של הבורא ליצור יש מאין. לא נותר לפניו אלא הקריאה בשם והראיה כי טוב, שבעיניו גם היא מדע מדויק, והוא מאמין שאם ישיג האדם את שני אלה – יהיה כאלהים).

ואולם, למדנו שהעין הטובה או הרעה שבה מסתכל המסתכל על הבריאה, היא חלק מהבריאה, והיא המביאה את היצירה לידי גמר יצירתה. חלק מהיצירה היא עינו של המסתכל.

עוד חלק בבריאה הוא ההבדלה (על הבדלה ראה להלן), ואפשר שגם בכך הנחש אינו מכיר. תפקיד המאורות הוא להבדיל, שהרי אור כבר יש, אלא שהמאורות יוצרים את הזמנים.

הנחש לא רואה את אלהים כבורא שברואיו מחויבים לו, אלא (כדרך עובד ע״ז וכדרך פילוסופים) ככח שיש בעולם, שהאדם צריך ללמוד להסתדר אִתו. לפי השקפת עולמו של הנחש, ה׳ הוא הקורא בשם והרואה כי טוב, הוא לא בהכרח האומר יהי אור. זה ההבדל בין הנחש לאדם.

הנחש פִּתה את האשה בשִקולים של אמונה ואי אמונה בה׳ ובדבריו. האשה התפתתה בגלל התאוה. כל החוטאים חוטאים משום התאוה, אבל היצר שלהם לוחש באזניהם שִקולי אמונה והשקפה.

חז״ל אומרים שבא נחש על חוה. בפשט הדברים תמוה הדבר. אך אולי רמוז הוא בקללה שנתקלל הנחש שתהיה איבה בינו לבין האשה. הנחש הוא היצר. וכך מקללים אותו: האשה תשנא אותך. היצר הזה מביא אח״כ לש״ד (קין) וג״ע (בני האלהים). כך או כך, נראה שחז״ל באים לומר כאן שהנחש הוא היצר הרע. וסופו שהוא חושק באשה והיא שונאת אותו.

ועוד בענין קריאת השמות: חלק מהבריאה הוא הקריאה בשמות. ה׳ נתן לאדם יכולת מופלאה, שבאה לידי בִטוי בקריאת השמות, אך לא רק בה. נתן ה׳ לאדם יכֹלת לנהוג שלא ע״פ חוקי הטבע המניעים אותו כמו כל דבר אחר בבריאה, אלא בחירה חפשית. יכֹלת לחשוב על דבר שה׳ לא אמרו, וכפי שבארנו לעיל בפרק צלם אלהים. שלא ככל הברואים, יכול האדם לפעול מרצונו ולא רק להתנועע ע״פ חוקי הטבע המושלים בו וקובעים את מעשיו בכל רגע ורגע. לטוב ולרע. (וכפי שדורש הרמב״ם (תשובה ה א) את הפסוק ״הן האדם היה כאחד ממנו״). בפרשתנו בא הדבר לידי בטוי בקריאת שמות. בבריאה ה׳ קורא שמות, ובכך הוא מכריע שהיום יום והלילה לילה והיבשה ארץ וכו׳, הוא עשאם. האדם קִבל את היכֹלת לקרוא שמות וכל אשר יקרא לו הוא שמו. גם כשה׳ הביא לו את חוה, הדבר הראשון שעשה היה קריאתה בשם. (ואולם רק אחרי שאכל מעץ הדעת טוב ורע ידע לקרוא לה גם בשם פרטי. יכֹלת ההבחנה בין פרטי למשנהו וההכרה בכך שלא כל המין הוא אחד באה רק אז).

כל דבר בפרשת גן עדן עומד כנגד מרכיב בפרשת הבריאה, כמו שבארנו לגבי קריאת השמות והראיה כי טוב. ״הן האדם היה כאחד ממנו״ עומד כנגד ״בצלם אלהים״. הוא מוסיף על יכלתו של האדם לצאת מחוקי הטבע שנקבעו בבריאה. ולהיות לעניינים מסויימים מעל הבריאה.

ואולם, אם יש לאדם בחירה חפשית יש לו גם יצר רע. והאדם יכול לבחור גם ברע.

הבדלה

ה׳ לא רק קורא בשם ורואה כי טוב, הוא גם מבדיל.
מיד לאחר היצירה הראשונה, בריאת האור, נאמר: ״וַיַּבְדֵּל אֱלֹהִים בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ״.
גם לאחר הבריאה השניה, בריאת הרקיע נאמר: ״וַיַּבְדֵּל בֵּין הַמַּיִם אֲשֶׁר מִתַּחַת לָרָקִיעַ וּבֵין הַמַּיִם אֲשֶׁר מֵעַל לָרָקִיעַ וַיְהִי כֵן״, ואולם, יש להבדיל הבדלה ברורה בין ההבדלה הראשונה לבין ההבדלה השניה. להבדיל מההבדלה הראשונה, שבפשטות ענינה הבחנה, הרי ההבדלה השניה אינה עניין שבהכרה אלא עניין שבטבע: נוצרה כאן הפרדה בין המים לבין המים. יתר על כן, כלל לא ברור שהמלה ״ויבדל״ אמורה על ה׳. נראה לפרש שהיא אמורה דוקא על הרקיע. שהרי אמירתו של ה׳ היא ״יְהִי רָקִיעַ בְּתוֹךְ הַמָּיִם וִיהִי מַבְדִּיל בֵּין מַיִם לָמָיִם״.
ואולם, התורה מתיחסת לשתי ההבדלות באותה מלה, אולי משום שזה עצמו דברה של הפרשה. ה׳ יוצר את הבריאה באמירתו ובהכרתו, והבדלתו בהכרה היא הבדלה במציאות. כאשר הוא מכיר בהבדל בין ברואים, נוצר במציאות הבדל כזה.
שתי ההבדלות האלה באות לידי בטוי ביצירת המאורות: ״וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יְהִי מְאֹרֹת בִּרְקִיעַ הַשָּׁמַיִם לְהַבְדִּיל בֵּין הַיּוֹם וּבֵין הַלָּיְלָה וְהָיוּ לְאֹתֹת וּלְמוֹעֲדִים וּלְיָמִים וְשָׁנִים״. איזו הבדלה היא זו? הבדלה שבהכרה או הבדלה שבמציאות? בפשטות: הבדלה שבהכרה שהיא היא הבדלה שבמציאות. מעתה יבדילו המאורות בין היום לבין הלילה, וע״י כך יהיו לימים ושנים, שעתידים ישראל להיות מצֻוים להבדיל ביניהם בכח דעתם.
והפרשיה מסיימת: ״וְלִמְשֹׁל בַּיּוֹם וּבַלַּיְלָה וּלְהַבְדִּיל בֵּין הָאוֹר וּבֵין הַחֹשֶׁךְ״. לא עוד הבדלה בין היום ובין הלילה. ה׳ מסר למאורות גם את הבדלתו הראשונה, בין האור ובין החשך. (ויש לדון בפסוק הזה האם ״ביום ובלילה״ הוא מושא או תאור זמן. ומ״מ המאורות מבדילים ומושלים).
את היכולת לקרוא שמות מסר ה׳ לאדם כמו שבארנו לעיל. את היכולת להבדיל מסר ה׳ לישראל. אמנם, גם הראיה כי טוב היא סוג של הבדלה, שהרי אדם יודע טוב ורע הוא אדם המבדיל בין טוב לרע. אבל שם לא נאמרה המלה הבדלה. המלה הבדלה נאמרה בהמשך התורה כצווי לישראל.

מהי לקיחה מן האדמה, ומהו הגירוש ממנה

הפרשה מזכירה לקיחה ושיבה. האדם בוחר בחוה כִּי מֵאִישׁ לֻקָּחָה זֹּאת. מיתתו של האדם אחרי אכילתו מעץ הדעת טוב ורע היא: בְּזֵעַת אַפֶּיךָ תֹּאכַל לֶחֶם עַד שׁוּבְךָ אֶל הָאֲדָמָה כִּי מִמֶּנָּה לֻקָּחְתָּ כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב. היא נעשית ע״י הוצאת האדם מגן עדן אל האדמה: וַיְשַׁלְּחֵהוּ ה׳ אֱלֹהִים מִגַּן עֵדֶן לַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה אֲשֶׁר לֻקַּח מִשָּׁם: וַיְגָרֶשׁ אֶת הָאָדָם.
(שני גירושים נאמרו כאן. שניהם נאמרו בלשון הליכת האדם אל האדמה אשר לֻקח ממנה. אחד מהם נאמר כעֹנש על מעשהו של האדם. כפי שנענשו האשה והנחש. ואחד מהם לא

נאמר כעֹנש אלא כהגנה בפני לקיחה מעץ החיים. אבל שניהם נאמרו בלשון שיבה אל האדמה אשר לֻקח משם. הגלות כמוה כמיתה).

כך אומר ה׳ לאדם: לא נבראת מגן עדן. לֻקחת מכל פני האדמה. לקחתיך מכל העולם והבאתיך אל גני. עכשו תגורש ותשוב להיות חלק מהטבע, חלק מכל פני האדמה. תחיה מהאדמה ולא ממני. נכון שיש משמעות פשוטה יותר למלים כִּי עָפָר אַתָּה וְאֶל עָפָר תָּשׁוּב. אבל בסופו של דבר אומרת התורה בצורה ברורה ששובו של האדם אל אדמתו היא השבתו לעבוד את האדמה.

תגורש מגן העדן ותגלה בכל פני האדמה.

ואין זה סוף הגלות. הבל משֻלח אפילו מן האדמה. כאשר אמר לו ה׳ אָרוּר אָתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לָקַחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדֶךָ: כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תֹסֶף תֵּת כֹּחָהּ לָךְ נָע וָנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ, ענה קין: הֵן גֵּרַשְׁתָּ אֹתִי הַיּוֹם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה. לא די שהושבנו אל האדמה, כעת אתה מגרש אותי גם מעל פני האדמה. לאחר שגרשת את אבינו מגנך כאיש המגרש את אשתו מביתו, אתה מגרש אותי אפילו מעל פני האדמה.

קין מבין שהוא נענש בעֹנש גלות. וכשאדם גולה ואינו יושב באדמתו כעם המגן על עצמו — מה יכול למנוע מכל מוצאו להרגו מלבד עזרת ה׳? (ויש כאן עוד רמז לגלות ישראל: המגורש מעל פני האדמה נסתר מפני ה׳, כמו שמצאנו שכשה׳ כועס על ישראל הוא מסתיר מהם את פניו, ונגרם מכך והיה לאכול. כל מוצאי יהרגני).

קין יושב אפוא בארץ נוד ומפסיק להוציא את לחמו מן האדמה. הוא עוסק בבנין. צאצאיו כבר אינם עוסקים אפילו בבניין אלא נוודים הם. הם עוסקים בנגינה ומלאכה. יבל עוסק לכאורה באותו מקצוע של הבל, אך רק לכאורה. הבל היה רועה צאן אך היה לו כנראה מקום ישיבה. יבל הוא נודד. יושב אהל ומקנה. קין ובניו נוהגים כאנשים גולים, חסרי בית וארץ, שגורשו ממקומם.

פרשת בראשית מלמדת על עם ישראל לדורות. ה׳ לקחנו מבין העמים והביאנו אל ארצו, השוכנת בין ארבעת הנהרות. ארץ שעיני ה׳ בה. במרכזה המקדש שבו מתהלך ה׳ מאחורי הכרובים. אך הוא מזהיר אותנו שאם לא נְקַיֵם את מצוותיו נשוב אל האדמה והגויים אשר לֻקחנו משם, ונעבוד שוב את האדמה. הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן מַהֵר מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא תַאֲרִיכֻן יָמִים עָלֶיהָ כִּי הִשָּׁמֵד תִּשָּׁמֵדוּן: וְהֵפִיץ ה׳ אֶתְכֶם בָּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְנַהֵג ה׳ אֶתְכֶם שָׁמָּה: וַעֲבַדְתֶּם שָׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וָאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא יִרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֹאכְלוּן וְלֹא יְרִיחֻן. תֹאבדו מעל הארץ, אל מקום שבו כל מצאיכם יהרגוכם, ותעבדו את העץ והאבן. זוהי מיתתכם.

החִבּור לאדמה הוא אחד הדברים המרכזיים בהנהגת ישראל. אם הם עושים רצונו של מקום יאריכו ימיהם וימי בניהם על האדמה. אם אינם עושים רצונו של מקום לא תֹסף תת כחה להם ויִמָצאו נעים ונדים בארץ. עד שישאלו אם גדול עוונם מנשוא. בניהם יחדלו לשבת על האדמה ויהיו מתחֻלתם בוני ערים. הבניה קשורה לקרקע אך לא חלה עליה קדושת הקרקע ומצוות הארץ. עם הדורות יֹאבדו בניהם את הקשר לקרקע ויהיו גולים העוסקים במיני מלאכות, יושבי אהלים העוסקים במלאכת הנחשת והברזל או בכנור ועוגב. אך אם ישובו

אל ה׳ ישית להם ה׳ זרע אחר וישובו לשבת על האדמה ולקרוא בשם ה׳. (לפי הדורשים אותו לשבח).
ועוד: יש בפרשה הזאת מקום לקרבנות מנחה מפרי האדמה אשר נתן לנו ה׳, אבל גם מבכורות הצאן ומחלביהן. קרבנות הנוהגים גם במדבר. רק עם שתחלה היה מנֻתק מהקרקע וכך עבד את ה׳, וגם לדורות יש בו גרעין שאינו תלוי בקרקע ובשרו עולה לה׳, רק עם כזה יכול לקבל את הארץ ולהתחבר לקרקע. מי שלפני שיש לו שיכות לה׳ מתחבר לקרקע, עקר חִבורו הוא אל הקרקע ולא אל ה׳, הוא לא יוכל לרשת את הארץ. העם צריך להיות עובד ה׳ ומתוך כך ללכת לרשת את הארץ.
ואם לא יעבוד את ה׳ – יגורש מן הארץ.
אבל גם אז יש לו תקוה: וּבִקַּשְׁתֶּם מִשָּׁם אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ וּמָצָאתָ כִּי תִדְרְשֶׁנּוּ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ.
(גם פרשיות המבול והפלגה רומזים לגלות. לקללת הארץ ולברכת הארץ שאחריה. ולתפוצה על פני הארץ, כפי שנכתוב בפרשת נח).

צווי ה׳

כפי שבארנו, חטא קין וענשו הם המשך לחטא האדם וענשו. האדם גורש מגן עדן אל האדמה, קין גורש מעל פני האדמה. הרבה בְּטויים זהים נאמרו הן אצל אדם והן אצל קין כדי להדגיש את הדמיון. הפניה אל האדם היא איכה, ואל קין אי הבל אחיך. התשוקה והמשילה החוזרות בשני החטאים, ועוד.
אמנם, ההבדל בין שני החטאים בולט מאד. אדם עבר על צווי ה׳. קין לכאורה לא. הוא חטא. חטא בכך שלא היטיב את מנחתו, וחטא בכך שהרג את אחיו. אבל הוא מעולם לא הצטוה על אף אחד משני אלה.
ועם זאת, התורה משוה ביניהם. חלק מתפקידו של אדם הוא לעשות את רצון ה׳ גם אם לא הצטוה עליו בפירוש.
ומכאן אנו מגיעים אל הנושא שעסקו בו חכמים: הוספותיה של חוה על צווי ה׳. לכאורה, שני דברים הוסיפה חוה (ולפי חלק מהפירושים, אדם הוסיף לה): היא אסרה את הנגיעה בעץ, בעוד שבצווי לא נאסרה אלא האכילה, והיא אסרה את כל העץ אשר בתוך הגן, כלומר: גם את עץ החיים. בעוד שבצווי לא נאמר בפירוש אלא עץ הדעת טוב ורע.
כפי שבארנו לעיל, האִסור הוא קריבתו של מי שאינו ראוי אל תוך הגן, ומכאן לכאורה מקום לדבריה של חוה. אבל הצווי המפורש לא כלל אלא את האכילה מעץ הדעת טוב ורע.
מכאן נלמד מה מקום יש גם להבנתו של האדם.

לְקָחַנִי וְקִבְּצַנִי
מִכָּל פְּנֵי אֲדָמָה
מִכָּל אֲדָמָתוֹ רוֹמְמַנִי
וּמִכָּל לָשׁוֹן וְאֻמָּה

לְקָחַנִי גּוֹי מִקֶּרֶב גּוֹי
וַהֲבִיאַנִי אֶל גַּנּוֹ
רוֹמְמַנִי מִכָּל גּוֹי
קֵרְבַנִי לִרְצוֹנוֹ

גַּן נָטַע אֱלֹהִים
חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ
נָפַח רוּחַ חַיִּים
חָמַד לְשִׁבְטוֹ

הִבְדִּילַנִי מִכָּל אֲדָמָה
הִפְלַנִי מִכָּל עָפָר
אַף שַׁבְתִּי וְעָבַדְתִּי אֲדָמָה
כַּעֲצַת זוֹחֲלֵי עָפָר

שִׁלְחַנִי מִן הַגַּן
חֲזָרָה אֶל הָאֲדָמָה
לַעֲבֹד עֵץ וְאֶבֶן
וְאֶת הָאֲדָמָה

גַּן נָטַע אֱלֹהִים
חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ
נָפַח רוּחַ חַיִּים
חָמַד לְשִׁבְטוֹ

אֶת שְׁבוּתִי שַׁבְתָּ
בִּתְשׁוּבָה שְׁלֵמָה
וְשַׁבְתָּ וְקִבַּצְתָּ
מִכָּל הָאֲדָמָה

מִקְצֵה הַשָּׁמַיִם
קִבַּצְתַּנִי וְלָקַחְתָּ
אֶל גַּנְּךָ, אֶל הַמַּיִם
כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ

גַּן נָטַע אֱלֹהִים
חָמַד אֱלֹהִים לְשִׁבְתּוֹ
נָפַח רוּחַ חַיִּים
חָמַד לְשִׁבְטוֹ

ארבעת הנהרות

שֵׁם הָאֶחָד פִּישׁוֹן הוּא הַסֹּבֵב אֵת כָּל אֶרֶץ הַחֲוִילָה אֲשֶׁר שָׁם הַזָּהָב׃ וּזְהַב הָאָרֶץ הַהִוא טוֹב שָׁם הַבְּדֹלַח וְאֶבֶן הַשֹּׁהַם׃
וְשֵׁם הַנָּהָר הַשֵּׁנִי גִּיחוֹן הוּא הַסּוֹבֵב אֵת כָּל אֶרֶץ כּוּשׁ׃
וְשֵׁם הַנָּהָר הַשְּׁלִישִׁי חִדֶּקֶל הוּא הַהֹלֵךְ קִדְמַת אַשּׁוּר
וְהַנָּהָר הָרְבִיעִי הוּא פְּרָת
מנהר לנהר התיאורים הולכים ומתקצרים. ככל שהתיאור מתקרב אל ארץ ישראל, אין צֹרך בתיאור מפורט. הנהר מוכר וידוע.

שיח השדה

אחת הקושיות שמקשים על פרשת גן עדן היא מדוע שיח השדה לא היה בארץ, הלא למדנו לעיל שהצמחים נבראו לפני האדם. יש להשיב שצמחים ודאי היו, אבל גִדולי שדה, שאדם מגדל בשדה, הם שלא היו. שיח השדה ועשב השדה, שאדם מגדל בשדהו.
והפרשה מלמדת איך שלח ה׳ את האדם לעבוד ולאכול בזעת אפיו.

גדול מנשוא

קין שואל "גדול עווני מנשוא?" השאלה שהוא שואל היא חוצפה גדולה. אתה רצחת את אחיך ומה לך כי תתלונן שכל מוצאך יהרגך. מה לך כי תשאל אם גדול עוונך מנשוא, אם אתה לא חסת על אחיך, למה תסבור שראוי לך שיחוס עליך איש? לכן אמרו חז"ל ששאלתו של קין נסובה לא על העוון עצמו אלא על ה׳. אתה נושא את כל העולם ואת עווני אינך יכול לשאת?
וזה עִקר גדול בהנהגת העולם. אנו מצֻוִים להדבק במדותיו של ה׳ ולא לבקש ממנו לשאת אם אנו לא נושאים, אע"פ שברור שאין אנו יכולים לעשות כל מה שעושה ה׳. כי כשנתן לנו ה׳ כחות בחירה בעולם, גם נתן עלינו עול של עשית רצונו, ואכן אנו מצֻוִים לעשות כמדותיו בדברים רבים.
(גם אדם וגם קין אינם מתוודים על חטאיהם ומבקשים מחילה, אלא עושים פלילות עם קונם. אדם מנסה להכחיש את חטאו, ואח"כ להאשים את אשתו, וקין מתמקח ודורש מה׳ שיגן עליו מפני העֹנש המגיע לו. כמו כן גם אדם וגם קין משליכים את חטאיהם על אחרים. קין הורג את אחיו על כך שה׳ שעה אליו, ואינו שואל את עצמו מה חטאו. כך דרכם של בני אדם שכועסים על הטוב מהם).

קין והבל והלכות קרבנות

בפרשת קין והבל יש שרשים לכמה קרבנות. מנחה, בכור וחטאת נזכרו בפירוש. נזכרו גם חלבי צאן. ומכאן רמז לקרבנות שרק חלביהן קרבים. ואולם: אין כאן עולה ושלמים, ואין כאן מזבח. הראשון שבנה מזבח והקריב עולה היה נח.

יש כאן כמה רמזים לכמה ענינים הנוהגים לדורות. כפי שהזכרנו לעיל, קין תחִלתו כעובד אדמה. החִבור לאדמה הוא אחד הענינים המרכזיים בהנהגת ישראל. אם הם עושים רצונו של מקום יאריכו ימיהם וימי בניהם על האדמה. אם אינם עושים רצונו של מקום לא תסף תת כחה להם וימָצאו נעים ונדים בארץ. עד שישאלו אם גדול עוונם מנשוא. בניהם יחדלו לשבת על האדמה ויהיו מתחִלתם בוני ערים. הבניה היא פחותה מעבודת האדמה, היא אמנם קשורה לקרקע אך לא חלה עליה קדושת הקרקע ומצוות הארץ. עם הדורות יאבדו בניהם את הקשר לקרקע ויהיו גולים העוסקים במיני מלאכות, יושבי אהלים העוסקים במלאכת הנחֹשת והברזל או בכנור ועֻגב. לעמת זאת אם ישובו אל ה׳ ישית להם ה׳ זרע אחר וישובו לשבת על האדמה ולקרוא בשם ה׳. (לפי הדורשים אותו לשבח). יש בפרשה הזאת מקום לקרבנות מנחה מפרי האדמה אשר נתן לנו ה׳, אבל גם מבכורות הצאן ומחלביהן. קרבנות הנוהגים גם במדבר. רק עם שתחלה היה מנותק מהקרקע וכך עבד את ה׳, וגם לדורות יש בו גרעין שאינו תלוי בקרקע ובשרו עולה לה׳, רק עם כזה יכול לקבל את הארץ ולהתחבר לקרקע. מי שלפני שיש לו שיכות לה׳ מתחבר לקרקע, עקר חבורו הוא אל הקרקע ולא אל ה׳, הוא לא יוכל לרשת את הארץ. העם צריך להיות עובד ה׳ ומתוך כך ללכת לרשת את הארץ.

לדורות המנחה היא מפרי האדמה. מעין מנחה שמביא האריס לאדוניו. בפרשתנו המנחה היא מהצאן.

גם קרבנו של הבל נקרא כאן מנחה, אל הבל ואל מנחתו. וה׳ שעה אליהם, ולא נאמר במה. אין בפרשתנו מזבח. נח מקריב במזבח, עולה ולא מנחה, ונאמר בפירוש במה ה׳ שעה לו: וירח ה׳ את ריח הניחוח ויאמר וכו׳. את עִקר ענין הקרבנות נלמד בספר בראשית מפרשת העקדה וראה דברינו בפרשת וירא. שם ברור ליצחק שאם יש מזבח יש גם עולה. הנה האש והעצים ואיה השה.

מה אפשר ללמוד מכאן לגבי המזבח

בפרשת קין והבל אין עולה ואין מזבח. עולה ומזבח נזכרים לראשונה אצל נח. והם פועלים את פעולתם, ״וירח ה׳ את ריח הניחח ויאמר ה׳ אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וכו׳״. בנגוד לקין והבל שהביאו מנחה, העלה נח עולה. מנחה היא דורון שמביא אדם למלך, כמו שמצאנו אצל יעקב שאומר והורידו לאיש מנחה, וכמו אהוד שהביא מנחה לעגלון. אין כאן רצון ובקשת קרבה של האדם אל מלכו אלא מעין אמירת ״קח את מנחתי והנח לי, יצאתי ידי חובתך״. לכן הלשון אפילו אצל הבל היא לא רצון אלא שְעיה. לא כן עולה. עולה היא התמסרות מלאה לה׳. וראה דברינו על העקדה לשעתה והקרבנות לדורות, להלן עמ׳ סב. מזבח הוא קריאה בשם ה׳. אחרי מעמד הר סיני, ואחרי שבני ישראל ראו את הקולות ואת הלפידים ונעו, נאמר: ויאמר ה׳ אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך.

מה הקשר בין המשפטים האלה, ולמה הם נאמרו מיד אחרי מעמד הר סיני?

נראה שכך צריך להסביר את הקשר בין המשפטים האלה: כיון שדברתי עמכם מן השמים, הלא ראיתם שאין אלהים מן הארץ, כלומר: אלהי כסף ואלהי זהב. מעין זה אומר משה לבני ישראל בפרשת ואתחנן: ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה׳ אליכם בחרב מתוך האש פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל. כלומר: הלא ראיתם שלה׳ אין תמונה, לכן השמרו פן תעשו תמונה. התמונה אינה של ה׳.

ואולם, יש דבר אחד שכן אפשר ואף צריך לעשות מאדמה: מזבח אדמה תעשה לי. ועליו יִקָרא שם ה׳. כמו שמצאנו בכמה מקומות בתורה שבבנית מזבח קוראים בשם ה׳. מזבח קשור בקריאה בשם. קריאה בשם ה׳ או קריאת שם בשם ה׳, שכנראה היא היא. יעקב בנה בשכם מזבח וקרא לו אל אלהי ישראל, בבית אל הוא בנה מזבח וקרא למקום אל בית אל, משה בנה מזבח וקרא ה׳ נסי, גדעון בנה מזבח וקרא ה׳ שלום וכו׳. ובראש אלה גם ה׳ יראה, שקרא אברהם אחרי שהקריב קרבן על המזבח. אנו מוצאים גם בפרשת לך לך ובפרשת תולדות בכמה מקומות, שאברהם ויצחק בנו מזבח וקראו בשם ה׳. כלומר: מזבח הוא קריאה בשם, קריאת שם ה׳ על מקום. בבנית מזבח נקרא שם המקום בשם ה׳. במצרים בִקש משה מפרעה לצאת לזבוח במדבר, אך פרעה אמר לזבוח בארץ. בסופו של דבר כשעשו ישראל את הפסח במצרים, ודומה היה שמשה נכנע, לא בנו מזבח. פסח מצרים אינו קרבן. הוא נִתן על המשקוף והמזוזות. הוא בא לקדש את ישראל ולא את המקום. אי אפשר לבנות מזבח במצרים כי אי אפשר לקרוא שם בשם ה׳. (יש עוד קרבנות שנִתנים על המקריב, איל המלואים ואשם מצורע, אך הם נִתנים גם על המזבח). בפסח מצרים אין מזבח. המזבח יִבָּנה במדבר, שם אפשר לקרוא בשם ה׳, שם יִזָּרק חצי הדם על העם וחצי הדם על המזבח, כאיל המלואים ואשם מצורע. במצרים ינתן הדם ויסמן את בתי ישראל. חלק המזבח ינתן לדורות.

בנית מזבח לה׳ במקום מסוים היא קריאת המקום בשם ה׳. היא היא האמירה שכאן שורה שכינה ומקום זה קרוי על שם ה׳, כלומר שיך לה׳ ובו חונים עובדיו. (ואולי ״אז הוחל לקרוא בשם ה׳״ היינו שאז החלו לבנות מזבחות לשם ה׳). לכן אחרי הצווי על בנית מזבח נאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך.

ואם כך, לכאורה היה צריך לומר בכל המקום אשר תזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. אך לא היא. במקום שבו אנו בונים מזבח, אף שהמזבח בא מן האדמה ולא מן השמים, ה׳ מזכיר את שמו.

במקדש, כמו בהר סיני, יש חִבור בין שמים וארץ. ומכח אותו חִבור, יכול להקרא שם ה׳ בארץ.

במשכן יש עדות לשכינה ולפניה מזבח. את העדות אסור לנו לעשות בעצמנו, ואסור לעשות בה אלהי כסף ואלהי זהב. שם ה׳ נראה בענן. כנגד העדות עומד המזבח המיצג את ישראל. גם עליו שורה אש תמיד, אך הוא נעשה מאדמה, מתוך העולם הזה. המזבח הוא המייצג את הארץ במפגש בין הארץ ובין ה׳, במשכן. לכן הוא חלק מישראל העובדים. הקרבת קרבן תמיד והעלאת אש תמיד לפני ה׳ על המזבח, היא הבְטוי הגדול לכך שישראל אכן התקדשו לפני ה׳ והתקרבו אל ה׳. אם ישראל אכן יעשו את מה שמתחיב מצדם, כנגד אש התמיד של ישראל יהיה גם ענן שכינה תמידי של ה׳, וה׳ ישכון בתוך בני ישראל.

מה בין אדם לבהמה

פרשתנו מתארת ארבעה דברים שארעו לאדם והבדילוהו מן הבהמה: הדִבור, הדעת, הלבוש ועבודת האדמה. (ואפשר להוסיף: היות אשה לאיש).

בפשטות, הדִבור אמור בכך שכל אשר יקרא לו האדם הוא שמו, ואונקלוס תלה זאת דוקא במלים נפש חיה. אח״כ באה הדעת, שכבר עסקו גדולים וטובים בשאלה מה התחדש בה, ואף אנו עסקנו בה לעיל. עם הדעת בא הלבוש. ועבודת האדמה היא ענשו של האדם.

הגמ׳ בחגיגה טז. אומרת: ששה דברים נאמרו בבני אדם, שלשה כמלאכי השרת, שלשה כבהמה. שלשה כמלאכי השרת: יש להם דעת כמלאכי השרת, ומהלכין בקומה זקופה כמלאכי השרת, ומספרין בלשון הקדש כמלאכי השרת. ושלשה כבהמה: אוכלין ושותין כבהמה, ופרין ורבין כבהמה, ומוציאין רעי כבהמה.

את הגמ׳ הזאת מקובל להסביר שהאדם הוא רוח אלהית הנתונה בגוף חמרי, הגוף הוא חמרי והוא דומה לבהמה, הוא בנוי מבשר ועצמות, הוא זקוק למזון, לשֵנה וכו׳. אך הנשמה באה מאת ה׳, ובה נבדל האדם מהבהמה.

ואולם הסתכלות מעמיקה יותר תראה שלא זה מה שבא המדרש לומר. אילו זה היה דברו של המדרש, נראה שהתכונה הראשונה שהיה על המדרש לדמות בה את האדם לבהמה, התכונה הגרועה ביותר שיש לנו, שנובעת מכך שאנו חיים בגוף חמרי כבהמה, היא שאנחנו מתים. אבל המדרש אינו מונה את המות כאחת התכונות שבהן אדם דומה לבהמה. ומנגד, המדרש מונה כאחת התכונות שבהן האדם דומה למלאך, את התכונה שהאדם מהלך בקומה זקופה. תכונה גופנית לכל דבר.

נראה שהמדרש בא ללמד שאין לראות באדם גוף חמרי עם תוספת של רוח אלהית. האדם, הן בגופו והן ברוחו הוא בין בהמה למלאך. יש לו גוף של אדם ולא של בהמה, וגם במותו הוא אינו דומה לבהמה. נכון שכיון שהוא נתון בגוף, הגוף של האדם ככל יתר הגופים כלה ומת. אבל במותו פתוחה דרכו לשוב אל האלהים אשר נתנו, ואין מות זה כמות זה.

אין דברי חז״ל דומים לדברי הגישה המחקרית האפיקורסית. הגישה חסרת האמונה מנסה להציג את האדם כגוף ככל הגופים. את ההבדל בינו לבין הבהמה תולה הגישה הזאת בהבדלים הגופניים. העובדה שיש לאדם ידים, ויש בהן אגודל המאפשר תפישה, היא המשנה אותו מהבהמה ומאפשרת לו להתפתח לתיקון העולם. זאת גישה הכופרת ברוח, בדעת ובמחשבה. האמנם זה ההבדל בין אדם לבהמה? ! נגד הגישה הזאת היה צפוי שחז״ל יעדיפו את הדרך המבדילה בין גוף לנשמה. אבל חז״ל שתופשים שעִקר היותו של האדם אדם הוא מפני הנשמה והיכולת להכיר בערכים רוחניים ושכליים, עומדים גם על כך שגופו של האדם שונה מגופה של בהמה.

אם צִפינו שהמדע החילוני האבולוציוני יציג את האדם כבהמה משוכללת, ואילו חז״ל יציגו את האדם כרוח מלאכית שאך במקרה יושבת בתוך גוף, הרי התבדינו. חז״ל מעמידים את האדם במקום עצמאי. הוא גוף בפני עצמו, שאינו בהמה ואינו מלאך, אלא דבר בפני עצמו.

עוד אחת מהתכונות שהמדע מיחס להתפתחות האדם היא יכלתו לצבור רכוש. המדענים סוברים שהמהפכה שהיתה לפני כששת אלפים שנה, היא שהאדם למד לזרוע. מעתה אין הוא קם בכל בקר ויוצא ללקוט, אלא הוא זורע וצובר רכוש. אין הוא פותח את חייו כל יום

מחדש, אלא מוסיף כל יום על מה שכבר עשה אתמול. אדם שממלא תפקיד רוחני חיב להיות אדם המשכי. אדם שכל יום פותח את חייו מחדש, גם מאבד כל יום את חייו מחדש, וא״כ הוא לא יכול למלא את התפקיד של פְּתוח הדעת והרוח בעולם. רק יצור המשכי, היוצר רצף רוחני, יכול למלא את התפקיד הזה, שאל״כ מה יועיל מפעלו של אדם אם הוא כלה בסוף היום. ברור למה ברא ה׳ את האדם כחי חיי המשכיות, אך האם עושר והמשכיות רוחניים חיבים לבא יחד עם עושר והמשכיות חומריים?

הנקודה שהמדענים רואים בה בסיס להיות המין האנושי מה שהוא, היא הגֵרוש מגן עדן. היציאה ממקום שבו אדם אוסף מדי יום את מזונו, אל מקום שבו עליו לעבוד את האדמה. התורה רואה בכך קללה ולא ברכה. כך מתיחס גם המדרש המופיע בקדושין פב. ר׳ שמעון בן אלעזר אומר ראית מימיך חיה ועוף שיש להם אומנות? והם מתפרנסים שלא בצער, והלא לא נבראו אלא לשמשני, ואני נבראתי לשמש את קוני, אינו דין שאתפרנס שלא בצער? אלא שהרעותי את מעשי וקפחתי את פרנסתי. ויש לשאול: וכי הם מתפרנסים שלא בצער? והלא הם אינם עושים דבר כל היום מלבד לתור אחר מזונם? ואולם, הם אינם כאדם. האדם מרבה נכסים ומרבה דאגה. בעבר הוא חי בגן עדן, ואסף את פרנסתו בגן, אך משאכל מעץ הדעת טוב ורע גורש מגן עדן לעבוד את האדמה ולהפנות את הדעת לצבירת חיים חומריים. היום בעולם בד״כ מי שמפותח חומרית גם ישפיע רוחנית. אך אין זה בהכרח כן. אלמלא הרעונו את מעשינו, הרי שהיינו מתחילים ומסיימים את חיינו החמריים כל יום מחדש. אבל היינו צוברים רצף מוסרי ורוחני לדורות. בלי לפתח חיי חומר העוברים לדורות. אלה הם חיי גן עדן. משאכל האדם מעץ הדעת טוב ורע והפנה את הדעת לפיתוח החיים החומריים ולשכלול פרנסתו, הרע את מעשיו וקפח את פרנסתו והרי הוא מגורש מגן עדן ומתפרנס בצער. פעם אחת בתולדות ימי העולם חזר האדם לגן עדן למשך ארבעים שנה: במדבר. שם הוא יצא ולקט את מזונו דבר יום ביומו, ונאסר עליו ללקוט ליומים. ושם הוא בנה ופְּתח את התורה הרוחנית שלו. נמצא שהמבדיל אותו מהבהמה הוא לא הפְּתוח הדעתני החומרי אלא היכולת לדבר בלשון הקדש, כלומר: לבנות חיי רוח נכונים. לא הדִבור מבדיל אותו מהבהמה אלא הדבור בתורה. אם הוא מדבר על דרכים משוכללות להתפרנס, הרי שאינו אלא בהמה משוכללת. המדענים האפיקורסים שהוזכרו לעיל הם בהמות משוכללות, ולכן הם מפרשים את מעלתו של האדם ביכולת שלו לשרוד בטבע החומרי, באמצעות נתונים גופניים שונים. חכמים רואים בכך חסרון, ההבדלות של האדם מהבהמה היא מהותית ולא כמותית. הוא לא נבדל מהבהמה באמצעי השרדות משוכללים בטבע, אין היהדות רואה באדם גוף שיש בו דעת העוזרת לו לשמור על הגוף ולפרנסו. אין הוא גוף בהמה עם דעת משוכללת יותר. הוא אמנם גוף, ולכן הוא אוכל ושותה כבהמה ומוציא רעי כבהמה. אך הוא נבדל מהבהמה בדעתו ובדִבורו בלשון הקדש, וכיון שהוא עושה כן גם גופו גוף מלאכי הוא.

אנוס לבחור

האדם היודע טוב ורע, נבדל מבעלי החיים, או מהאדם שאינו יודע טוב ורע, בכך שהוא יודע אם הוא ערום, והוא לובש את בגדיו.

הוא בחר לעצמו מראה אחר. מראה המבדיל אותו הבדל רב מהאדם שאינו לבוש.
והוא אנוס לבחור.
לא רק הבגד מבדיל אותו. כל אדם משתייך לחברה, ומראהו וצלמו ודמותו הם כצלם החברה שהוא שייך אליה. תשוקותיו, תאוותיו ואופיו יהיו יצוקים בצלמה ובדמותה ובערכיה של החברה שהוא שייך אליה. האיש הוא קודם כל הערכים והחינוך של החברה. מתחת לכל אלה יש יצור בעל תאוות, יצרים והתנהגויות חייתיות. אבל כל אלה אינם האדם. האדם הוא מה שהוא בחר להיות. אף אחד לא רוצה להתחבר ליצור הפראי והמכוער שמתחת לכל לבושיו. ובכל מקרה: היצור הנ"ל אינו הוא. האיש הלבוש זה הוא.
האדם הוא בעִקר השתייכותו החברתית והתרבותית. ואף בגדיו הם חלק מזה.
ואף אדם לא יכול לומר לאף אחד אחר "לא עניינך מה החלטתי ללבוש" ואין קיום לאמירה "אני לא מביע שום מסר". בעל כרחך אתה נולד ובעל כרחך אתה מביע מסר. אתה חייב לבחור, ואינך יכול לשתוק. (וגם אם תחליט לא ללבוש דבר – אמרת אמירה גדולה). לא תוכל לצאת לרשות הרבים בלי לומר משהו לרשות הרבים. כי אתה אדם היודע טוב ורע, יש לך בחירה ואתה אנוס לבחור.

האדמה והחיים

כשהזהיר ה' את האדם לבל יאכל מעץ הדעת טוב ורע, אמר לו "כי ביום אכלך ממנו מות תמות". האדם לא מת באותו יום, אך הוא גורש מגן עדן והתקלל "כי עפר אתה ואל עפר תשוב".
עשרת הדורות שמאדם עד נח חיו כתשע מאות שנה ויותר. עד שחטאו ובא המבול.
הדורות שמנח ועד עבר חיו כארבע מאות וחמשים שנה, עד שחטאו בחטא מגדל בבל, ונפֹצו על פני כל הארץ.
הדורות שמפלג ועד אברהם חיו כמאתים שנה.
פרשות בראשית ונח מובילות את הקורא מחטא לחטא. כל חטא משנה את המצב בעולם, ומביא מיתה, מקצר את תוחלת החיים בחצי.
אבל העֹנש הוא לא רק מיתה, העֹנש הוא גם גרוש מן האדמה וקללה לאדמה:
בגן עדן חטא האדם באכילה מעץ הדעת טוב ורע, בכניסה אל העץ אשר בתוך הגן. ענשו היה גרוש מגן עדן.
לפני המבול מלאה הארץ חמס, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ. הענש היה השחתת הארץ.
במגדל בבל חטא האדם בכך שרצו לבנות מגדל וראשו בשמים פן יפוצו על פני כל הארץ, וענשם היה שיפוצו על פני כל הארץ.
גם במבול וגם במגדל בבל יש, מלבד האדם, שותף נוסף בחטא ובענש: הארץ. בגן עדן השותף הנוסף נקרא האדמה.
האדם בא מן האדמה. הוא נברא כדי להיות עליה, כלומר מעליה, החטא מחזיר אותו אליה, כלומר אל תוכה. אבל החטא גם מרחיק את האדם מעל האדמה. וגם האדמה מתקללת בעבורו. החֹבור לאדמה הוא חיים, החיים הם חִבור לאדמה. גרוש ממנה הוא מיתה. לא רק

לאדם, אלא גם לאדמה. כשחטא האדם, נאמר לו ארורה האדמה בעבורך, והוא גורש מהגן. קין טוען כלפי ה׳ ״הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה ... והייתי נע ונד בארץ״. גם דור הפלגה נענשו בהפצה על פני כל הארץ.

קללת האדמה באה בשלבים, האדם גורש מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לֻקח משם. עם זאת, התקללה גם האדמה בעבורו.

נח נקרא נח משום ״זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה׳״. ואכן, על נח אומר ה׳ ״לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי״. נח יוצא מן התבה ועובד את האדמה. ״ויחל נח איש האדמה ויטע כרם״, הוא למד שהאדמה לא תתקלל עוד בעבור חטאו, אבל הוא יתקלל בפירות שתתן לו האדמה.

וכאשר בנו בניו את מגדל בבל, ענשם היה דומה לענשו של אדם בחטא גן עדן, גֵרוש והפצה על כל הארץ. מעתה הם שבים ומופצים בכל הארץ, אבל הארץ איננה מתקללת במעשיהם. האדם הוא כבר חסר ערך, חטאיו אינם משפיעים על כל העולם. דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת.

אבל עם ישראל נכנס לארץ ישראל ע״מ לחיות בה במדרגה הראשונה, מדרגת גן עדן. עליו לעבדה ולשמרה. ואם יחטא, תתקלל האדמה בעבורו, והאדמה לא תתן את יבולה. אם ישמור את המצוות, ירבו ימיו וימי בניו על האדמה אשר נשבע להם ה׳, יאריכו ימיו על הארץ. אם ישוב ויחטא ויעבוד עבודה זרה, יפיץ ה׳ אותו בכל הארץ. גם הוא וגם הארץ יענשו. עם ישראל עדין חי במעלה של אדם שהארץ תלויה בו ומתקדשת בהתקדשו ומתחללת בהתחללו. ארץ ישראל עדין נמצאת במדרגה הראשונה, היא מקיאה ממנה את החוטאים ואסור לחלל אותה. לעם ולארץ מובטח שגם אם יחטאו ויפוץ העם מאדמתו, ישוב ה׳ ויקבצנו אל הארץ.

פרשת בני האלהים

פרשית בני האלהים העסיקה רבים מהפרשנים, שהתלבטו מאד בבאורה ואף העלו הסברים ופרושים שונים ומשונים, בשאלה מי הם בני האלהים ומה הם הולידו ולמה נענש האדם על חטא בני האלהים.

הקשי מהפרשה נובע מהבטוי הנזכר בה פעמים: בני האלהים. ואולם אם נשאל מי הם בני האלהים, ע״פ ההקשר הכללי של הפרשיה נראה שבני האלהים הם בני האדם, שהרי רק הם חיים ומדברים בעולם והם אלה שה׳ נִחם כי עשה אותם. ואכן, אם נחליף את המלים ״בני האלהים״ במלים ״בני האדם״ לא קשה דבר והפרשה מובנת היטב: בני האדם היו פרוצים בעריות, לקחו נשים מכל אשר בחרו, היתה מתירנות, והאדם התקלקל. הפרשיה ברורה. לא נותר אלא לבאר למה קראה התורה לבני האדם בני האלהים. וגם את הדבר הזה לא קשה לבאר ע״פ הקשר הפרשה. הפרשיה מתארת שה׳ ברא את האדם בצלם אלהים, אך האדם עשה מעשה בשר. לכן אמר ה׳ לא ידון רוחי באדם לעולם, כלומר: לא באדם כזה תשרה רוחי, בשגם-הוא בשר. (כמו: באשר גם הוא בשר). אני אמרתי אלהים אתם ובני עליון

כלכם, אך כעת התברר שגם הוא בשר ולכן לא ידון רוחי בו, ואינו ראוי להיות במדרגתו. אינו ראוי עוד להקרא בן אלהים באשר גם הוא בשר. יש כאן ירידת מדרגה של האדם, כמו שחטא ג״ע (גן עדן) גִלה שאין האדם ראוי למדרגת היושב בגן עדן והאדם עבר לחיות חיים אחרים, כך גם חטא ג״ע (גלוי עריות) גִלה שהאדם גם הוא בשר ויחיה מעתה חיי בשר, כפי שהיה אחר המבול. אך אז, באותה תקופה, עדין היו הנפילים בארץ ילידי בני האלהים, ואותם מחה ה׳. פרשתנו באה להציג את שתי המדרגות זו מול זו ולכן נקטה בשם ״בני האלהים״.

לפ״ז מובן למה פרשו חכמינו ש״אז הוחל״ הוא ע״ז. (לפי הדורשים אותו לגנאי). כך מתברר שאחרי שגורש האדם מג״ע חטא זרעו בע״ז, ג״ע וש״ד.

(לגבי ש״ד: ככל שזרע קין הולך ומתדרדר, כך הם יותר שופכי דמים. עם הזמן המצב מחמיר, עד ימי למך שמתהלל בכך שעל כל פצע שפוצעים אותו הוא הורג איש).

אמנם, יש שבארו שבני האלהים אינם בני האדם. גם פירוש זה מתישב על לשון הכתובים. לפי זה יש לבאר ששתי יצירות היו. יצירת העולם והאדם המתוארת בפרק הראשון, ואחריה היתה יצירה אחרת של האדם בגן עדן המתוארת בפרק השני. בני האלהים הם בני האדם הנעלים, בני גן עדן, אשר גורשו וגלו מגן עדן. ואילו שמרו הגולים על מעלתם ומדרגתם היו נותרים במעלתם האלהית. אבל הם התערבו בבנות האדם, ולכן אָבדו את מעלתם ונשמדו במבול, מלבד נח.

נח

פרשתנו פותחת במדה כנגד מדה ובקמח טחון טחנת בית חרוב החרבת. אלהים רואה את הארץ והנה נשחתה, ואומר: והנני משחיתם. הארץ כבר מושחתת, כעת אני משחיתה במובן החמרי.

אתה וכל ביתך

וַיֹּאמֶר ה׳ לְנֹחַ בֹּא אַתָּה וְכָל בֵּיתְךָ אֶל הַתֵּבָה כִּי אֹתְךָ רָאִיתִי צַדִּיק לְפָנַי בַּדּוֹר הַזֶּה: מִכֹּל הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה תִּקַּח לְךָ שִׁבְעָה שִׁבְעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ וּמִן הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר לֹא טְהֹרָה הִוא שְׁנַיִם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ: גַּם מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם שִׁבְעָה שִׁבְעָה זָכָר וּנְקֵבָה לְחַיּוֹת זֶרַע עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ.
מכל החיות והבהמות יש לקחת איש ואשתו. אבל מבני האדם – אתה וכל ביתך.
לבני האדם יש בית. הנכנס אל התבה נכנס בעדו ובעד ביתו. ויסגר ה׳ בעדו.
למה נח ואשתו היו צריכים לבא אל התבה? הלא אין להם תפקיד בהמשך קיום העולם. אין בהם תועלת כדי לְחַיּוֹת זֶרַע עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ. הם לא עתידים להוליד.
יש בהם תועלת, כי את העולם לא בונים בני אדם. את העולם בונה בית. בית נח.
בני אדם יכולים להיות בני אדם אם הם בית. הבית הזה הוא שיבנה את העולם.

למה צריך לשלוח שליחים

והרי התחזית (בשם יפת): יהיה חם, והים יהיה נֹחַ.
נח, שמקבל את תחזית מזג האויר זמן רב מראש בדִּוּוּר ישיר מאת ה׳, מעסיק לעזרתו שני חזאי משנה: עורב ויונה.
נח שלא נכנס לתבה אלא כשה׳ אמר לו, וגם לא יצא מהתבה עד שה׳ אמר לו, למה היה צריך לשלוח את העורב והיונה, ולמה התורה מספרת לנו זאת?
עצם הסִפור כתוב בצורה לא ברורה. לא כתוב למה נח שלח את העורב. אפשר להניח שהוא שלח אותו לאותה מטרה שלשמה שלח אח״כ את היונה. אבל הדבר לא אמור בפירוש. רק כאשר הוא משלח אח״כ את היונה נאמר שהטעם הוא לראות הקלו המים מעל פני האדמה. האם הוא קִבל תשובה לשאלתו? לא ברור. רק אחרי שבעת ימים, בפעם השניה שהוא שלח את היונה, נאמר ״וידע נח כי קלו המים מעל הארץ״. אם כך למה שלח אותה בפעם השלישית שוב? אפשר להניח שהוא רצה לראות אם קלו המים עוד יותר, עד אשר לא תשוב כלל, אבל זה לא כתוב. לעֻמת זאת, הכתוב מבחין בלשונו בין העורב ליונה: את העורב הוא משלח סתם, את היונה הוא משלח מאִתו, או מן התבה, והוא שולח ידו ולוקח אותה. רק בפעם השלישית הוא משלח אותה סתם.
ומה הועיל כל המידע הזה, אם נח לא יצא מהתבה עד שה׳ אמר לו?

נאמר כאן "ויחל עוד שבעת ימים אחרים", לא היו לפני כן שבעה ימים ראשונים. צריך להסביר ששבעת הימים האלה הם אחרים ביחס לארבעים הימים הראשונים. המלה "ויחל" מזכירה (אע"פ שהמובן שונה) את הפסוק "ויחל נח איש האדמה ויטע כרם".
ה' הורה לנח לעשות תבה ולהכנס אליה. הוא לא אמר לו דבר על היציאה. הוא אמר לו להביא אל התבה את כל החיות כדי לחיות זרע על פני כל הארץ, אך לא היתה שום הבטחה על כך. הברית כללה "והקמתי את בריתי אתך ובאת אל התבה" וכו'. כך עברו שבעת הימים, ואחריהם ארבעים ימי הגשם.
נח לא ידע עד מתי יצטרך להיות בתבה, והוא גם לא ידע אם ה' יגיד לו מתי לצאת. הוא הבין שכעת הכל תלוי בו. דוקא אם ישלח את היונה מאִתו, אם יעשה מעשים מאִתו, יֵצֵא מהתבה. העולם כעת תלוי בו. אחרי שעברו ארבעים יום משנגמר המבול, חִכה עוד שבעה ימים, כנגד השבעה והארבעים שבתחִלת המבול, וברר בעצמו ונודע לו שקלו המים מעל הארץ. כעת, הוא מסיק, הכל תלוי ביושבי התבה. הוא זה שצריך לבנות את העולם.
הברית שכרת אִתו ה' אחרי היציאה מהתבה, והאמירה צא מן התבה, היא אמירה אחרת. היא דִבור עם נח שלוקח אחריות לקיום העולם ולקשר שלו עם ה'. לכן, דוקא אחרי שנח מיזמתו בונה מזבח ומעלה עליו מכל הבהמה הטהורה ומכל העוף הטהור, ה' מריח את ריח הניחוח ואומר שלא יוסיף לקלל עוד את האדמה. יש כאן אדם אחר, שנושא בעצמו באחריות לבריאה כֻּלה. הברית שהוזכרה כאן היא לא הקמת ברית לביאה אל התבה, אלא הקמת ברית שלא יכרת כל בשר עוד ממי המבול. לא רק התבה נמסרה כעת ביד האדם, אלא העולם כֻּלו.

ועוד דבר שנלמד ממעשי העורב והיונה, ומן הבאים אל התבה, הוא שבעולם יש טמאים ויש טהורים. העולם מחולק לסוגים שונים של יצורים וסוגים שונים של קדושה. וכפי שנכתוב בפרשת וירא (עמ' סג) לגבי החמור והאיל המוזכרים בפרשת העקדה. אי הכרה בחלוקת המדרגות בעולם, היא המביאה את המבול ואת הפלגה.

המשכן ותבת נח

כבר כתבנו בפרשת בראשית שיש קשר בין פרשיות המשכן לבין גן עדן. גם בפרשת נח יש דמיון גדול לאותן פרשיות.
התבה והמשכן עשויים שניהם מעצים, והם וכליהם הם שני המבנים היחידים שהתורה מפרטת את מדותיהם בדיוק: ארכם רחבם וקומתם. בצווי ה'.
החזרה המרובה על המלים "כאשר צוה אלהים את נח", "כאשר צוה אותו אלהים כן עשה" וכו'. מזכירה את החזרות המרובות על המלים "כאשר צוה ה' את משה" במשכן.
הבטוי "וכפרת אתה מבית ומחוץ". מזכיר את הבטוי "מבית ומחוץ תצפנו".
לתבה הוכנסו בעלי חיים במספרים שנים ושבעה, הקרבנות תמיד באים באחד, שנים ושבעה.
המבול מתחיל בתקופה של "ארבעים יום וארבעים לילה" ואף מסתיים בתקופה של ארבעים יום. גם על המשכן צוה ה' את משה במשך ארבעים יום.
התבה נחה על ההר. גם המשכן הָראה למשה בהר, והמקדש עתיד להבנות על הר.

המבול מתחיל ונגמר בברית וב"והקמתי את בריתי" ו"זאת אות הברית".
הפסוק "והיה בענני ענן על הארץ ונראתה הקשת בענן" מזכיר פסוקים רבים במשכן. אבל במשכן ה' נראה בענן ואילו כאן הקשת נראית בענן. אמנם מצאנו שכמראה הקשת אשר יהיה בענן ביום הגשם כן מראה הנגה סביב הוא מראה דמות כבוד ה', אבל בכל זאת זו רק קשת.
היציאה מן התבה – גם האדם וגם הבהמה – למשפחותיהם. פעמים בפרשה.
ביציאה מן התבה נבנה מזבח וה' הריח את ריח הניחוח.
גם בתבה וגם במשכן ה' זוכר את בריתו.
גם כאן וגם במשכן יש שתי פרשיות, פרשית האדם הבא אל ה' ופרשת ה' הנראה אל האדם (הארכנו בכך בפרשת פקודי). גם כאן יש פרשיה אחת של נח היוצא מן התבה ובונה מזבח וה' מברך אותו, ופרשיה שניה של ה' הנראה אל נח בקשת שבענן. (וראה להלן).
יש מקום אחד שבו ה' נראה אל האדם אשר בעולם. בפרשתנו האדם הזה הוא נח. לעתיד יִבָּחֵר עם אחד מבין בניו של נח, והוא ורק הוא יעמוד לפני ה' במשכן ויראה אליו.
נח בנה מעצמו עולם מחודש אחרי חורבן העולם הקודם. השלמת בניינו של העולם היא בנית מזבח והעלאת עולה. הבונה מזבח ומעלה עולה אומר במעשהו: אני לא קים סתם, אני קים לשם ה'. כל שיש לי – לה' הוא. כשראה זאת ה', אמר שלא יוסיף לקלל עוד את האדמה. אם העולם הזה לה' הוא, פועלת מדת הרחמים. (וראה גם דברינו על יונה). (וכמו שכבר כתבנו בפרשת בראשית, בפרשת קין והבל אין עולה ואין מזבח. הם נזכרים לראשונה אצל נח. והם אלה שבעקבותיהם נאמר "וירח ה' את ריח הניחח ויאמר ה' אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וכו'". בנגוד לקין והבל שהביאו מנחה, העלה נח עולה. מנחה היא דורון שמביא אדם למלך, כמו יעקב שאומר והורידו לאיש מנחה, וכמו אהוד שהביא מנחה לעגלון. אין כאן רצון של האדם להתקרב אל מלכו אלא מעין אמירת "קח את מנחתי והנח לי, יצאתי ידי חובתך". לכן הלשון האמורה שם, אפילו אצל הבל, היא לא לשון רצון אלא לשון שעיה. לא כן עולה. בעקבות עולתו של נח ה' הריח את ריח הניחח ואמר שלא יקלל עוד. כאשר אדם מקדיש את עצמו לה', ה' סולח לו על פגמיו. האדם לא מושלם, יצרו רע מנעוריו, אך איך אפשר לאבדו כשכֻלו קדש לה'?).
ה' ברא עולם שלם, אבל בתוכו יש אדם נבחר אחד שמתקרב אל ה' ובונה תבה. ה' בחר ארץ ועם, אבל בתוכו יש מקום מקדש אחד ואנשים נבחרים הקרבים אליו.

בפרשת פקודי הארכנו לבאר שיש שני צדדים במשכן: צווי ה' ומעשי האדם. פרשות תרומה-תצוה באות ללמד את צווי ה', פרשות ויקהל-פקודי באות ללמד שגם אחרי שכעס ה' ובטל את צווי המשכן והשכינה מצדו, באים בני האדם ובונים משכן מתוך רצון אנושי.
כן הוא גם לגבי העולם כֻלו. פרשת בראשית מספרת שה' ברא את העולם. פרשת נח מספרת שה' מחה את העולם שברא. כעת לפנינו עולם חדש שבנוי בזכות נח. שהוא קִיֵּם אותו. (כמובן שנח לא יכול לברוא עולם יש מאין, ואינו יכול לברוא שמים וארץ, ים ויבשה, אבל לפחות החי חי בזכות נח). זהו עולם של האדם, והאדם הוא המצֻוֶּה לקים אותו. ה' מברך

אותו. אך האחריות לקיום העולם היא על האדם. ה׳ כורת עמו ברית לכך שהוא לא ישמיד את העולם.

המזבח והברית

אחרי שהסברנו שהתבה והמזבח שעמה דומים למשכן, אפשר להבין את שתי פרשיות הברית הבאות אחריה. הפרשיה הראשונה מלמדת את הצד של האדם: אחרי החטא, האדם מקריב קרבנות וה׳ מוחל לו. (וגם מצוה אותו מצוות ומלמדו לתקן).
ואז באה פרשיה שניה של ברית, שמביאה את הצד של ה׳. ה׳ מתגלה בענן. מראה דמות כבוד ה׳ מתגלה בענן.

חטא החמס

על מה נענש האדם? הלא טרם צִוָּהו ה׳ כל צווי?
יש לבאר שלפני המבול האדם עוד לא היה בדרגה שבה הוא חוטא ונענש. העולם היה אז בדרגה יותר פשוטה, שבה אם ה׳ רואה שהעולם מקולקל הוא מחריב אותו ובונה עולם חדש, כי מה הצורך בעולם מקולקל?
אחרי שיצא נח מן התבה והקריב קרבן – אז הגיע העולם לדרגה שבה אם הוא חוטא הוא נענש. לפני כן הוא פשוט מוחרב, או מגורש מלפני ה׳, כי אין בו צורך.
לכן, כשחטאו בבבל לא נענשו אלא רק הופצו על פני כל הארץ. הם רצו שלא לפוץ, וה׳ הפיצם.
(לפי זה, אפשר שכך הם דברי המדרש על ה׳ שברא עולמות והחריבם. כך עשה ה׳ עד המבול. אם לא היתה תועלת בעולם – החריבו וברא עולם חדש. לפי זה המבול לא היה ארוע יחיד, היו הרבה כמותו. והתורה הזכירה אותו משום שאחריו כבר כרת ה׳ ברית לארץ שלא יוסיף עוד להשמידה. שהרי מזבח מכפר על האדם. אחרי שיש כפרה לפני ה׳, יש מדת הרחמים. ועל כך ראה דברינו לפרשת כי תשא (עמ׳ של)).

אדם ובהמה

המבול השמיד את כל העולם, והאדם בתוכם: ״וַיִּגְוַע כָּל בָּשָׂר הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ בָּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבְכָל הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ וְכֹל הָאָדָם״. הפרשה מתמקדת לא באדם, אלא בשאר הבריאה, האדם מתואר אחרון. גם האדם מת.
הפסוקים האלה באים ללמד שהעולם חרב. העולם הוא הנושא המדובר בפסוקים אלה.
ומיד אומרת התורה: וַיִּמַּח אֶת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאָדָם עַד בְּהֵמָה עַד רֶמֶשׂ וְעַד עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּמָּחוּ מִן הָאָרֶץ וַיִּשָּׁאֶר אַךְ נֹחַ וַאֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה. מה מחדש הפסוק הזה על הפסוק הקודם? הפסוק הזה אומר אותם דברים, אבל כאן האדם קודם לכל היתר. כאן האדם הוא עִקר הבריאה. נקודת המבט הזאת הגיעה כאן.
ומיד נאמר: וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה. מעכשו, כל החיה והבהמה חיה בזכות נח.

אם לעיל הושמדו כל בעלי החיים בגלל חטאי האדם. עכשו חיים כל בעלי החיים בזכות האדם.

אח"כ אמר ה': "לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם". מאבי מורי למדתי שכאן אומר ה' שהאדם לא יהיה כעת כה חשוב עד שבגללו יושמד כל העולם. ה' כרת ברית עם כל חי ונשבע שלא יהרוג את כל חי בגלל חטאי האדם. אם כך, מדוע אחרי שהאדם למד את אשר היה עליו ללמוד אמר לו ה' שלא יהיה מבול? ואם יצר לב האדם רע מנעוריו, למה הביא מבול תחילה? התשובה היא שהאדם השתנה, הוא ירד בדרגה. כעת האדם הוא חלק מכל בעלי החיים. אחד מהם, שאוכל אותם ונאכל על ידם, ואינו נעלה עליהם. ולכן לא תקֻלל האדמה בגללו. האדצה לא תקֻלל בעבור האדם. הוא חי ככל בעלי החיים. עד אשר יבוא אברהם וישוב אל מעלת האדם.

ואולם מנגד, זה העולם שקים בזכות נח.

לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם

את הבריאה ברא ה' וברך כי ראה כי טוב והנה טוב מאד. את הבריאה השניה הבטיח ה' לקֵים כי ראה כי רע. כי יצר לב האדם רע מנעריו.

וה' כורת ברית. גם לפני המבול ה' כרת ברית עם נח. אבל אחרי המבול הוא כרת ברית עם כל נפש החיה. לפני המבול נאמר והקמתי את בריתי אתך, בטוי דומה לזה נאמר אחרי המבול. ושם שותפה לכך גם כל הארץ וזרעכם אחריכם. לפני המבול אמר ה' לנח: וַאֲנִי הִנְנִי מֵבִיא אֶת הַמַּבּוּל מַיִם עַל הָאָרֶץ לְשַׁחֵת כָּל בָּשָׂר אֲשֶׁר בּוֹ רוּחַ חַיִּים מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם כֹּל אֲשֶׁר בָּאָרֶץ יִגְוָע: וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתָּךְ וּבָאתָ אֶל הַתֵּבָה אַתָּה וּבָנֶיךָ וְאִשְׁתְּךָ וּנְשֵׁי בָנֶיךָ אִתָּךְ: וּמִכָּל הָחַי מִכָּל בָּשָׂר שְׁנַיִם מִכֹּל תָּבִיא אֶל הַתֵּבָה לְהַחֲיֹת אִתָּךְ זָכָר וּנְקֵבָה יִהְיוּ. אחרי המבול אמר ה': "וַאֲנִי הִנְנִי מֵקִים אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם: וְאֵת כָּל נֶפֶשׁ הַחַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם בָּעוֹף בַּבְּהֵמָה וּבְכָל חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכֹּל יֹצְאֵי הַתֵּבָה לְכֹל חַיַּת הָאָרֶץ: וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא יִכָּרֵת כָּל בָּשָׂר עוֹד מִמֵּי הַמַּבּוּל וְלֹא יִהְיֶה עוֹד מַבּוּל לְשַׁחֵת הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים זֹאת אוֹת הַבְּרִית אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם: אֶת קַשְׁתִּי נָתַתִּי בֶּעָנָן וְהָיְתָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ: וְהָיָה בְּעַנְנִי עָנָן עַל הָאָרֶץ וְנִרְאֲתָה הַקֶּשֶׁת בֶּעָנָן: וְזָכַרְתִּי אֶת בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין כָּל נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל בָּשָׂר וְלֹא יִהְיֶה עוֹד הַמַּיִם לְמַבּוּל לְשַׁחֵת כָּל בָּשָׂר". כאן הברית היא עם כל נפש חיה. לא רק עם נח. לפני המבול הברית היתה לחלץ את נח מהמבול. אחרי המבול הברית היא עם כל הארץ. אפשר שיש כאן ברית אחרת. אך אפשר שהברית היא אותה ברית, אלא שאחרי המבול כל הארץ הם יוצאי התבה וכלולים בברית הראשונה.

כך או כך, ה' רואה שאי אפשר לקים את העולם במדת הדין.

זה ינחמנו

בְּהֶאָרֵר וְהֶאָסֵף אֲדָמָה לְחָגָא
בְּהָשֵׁב אֱנוֹשׁ עַד דָּגָה
אֶת כָּל חַי, בְּכָל דַּרְגָּה וְדַרְגָּה
בְּתֵבָה אַחַת הוּא הָגָה

כַּאֲשֶׁר נֶאֶסְפוּ גַּם שְׁפָלִים גַּם רָמִים
מִקַּרְנֵי הַכְּנִים עַד בֵּיצֵי רְאֵמִים
אָסַף אָז אֵלָיו הַצַּדִּיק הַתָּמִים
אֶת כָּל הַנְּשָׁמוֹת הַחַמִּים

כְּשֶׁכָּל הַיְקוּם חָדַל לִצְמֹחַ
וְדֹם עָמַד מֵאֶרֶז עַד חוֹחַ
רַק הוּא עָמַד נֹחַ
וְהֶעֱלָה לֵאלֹהָיו רֵיחַ נִיחוֹחַ

וְכַאֲשֶׁר קוֹל בְּרִית נִשְׁמָע
וְשָׁבוּ הֶעָבִים אַחֲרֵי הַדְּמָמָה
שָׂבָה וְרָחֲשָׁה הַבְּרִיאָה הַנְּשַׁמָּה
רַק הוּא נֶאֱרַר מִן הָאֲדָמָה

לשם קיום העולם צריך להבטיח שלא יהיה עוד מבול. מה שמעורר את רחמי ה׳ הם מעשי נח, המקריב קרבנות לפני ה׳. העולה מכפרת על רוע לבו של האדם, ומעתה רוע לבו הוא טעם לא לקלל עוד את האדמה. יצר לב האדם רע ומדת הדין לא תאפשר לו לחיות (בדומה לטענה שתופיע בהמשך התורה ״כי עם קשה ערף הוא״), אבל הוא עובד את ה׳. (המבול וההבטחה שאחריו מלמדים את מה שמלמדים חטא העגל וחטא המרגלים: אמנם ה׳ לא יביא עוד מבול לעולם, אבל לא כי מגיע לנו בדין, אלא רק בגלל מדת הרחמים. בדין לא מגיע לנו. אין טעם בעולם שאינו ממלא את היעוד שלשמו נברא. אמנם, כאשר ה׳ רוצה עולם שממלא את יעודו מרצונו ובחירתו החפשית אי אפשר שלא יהיו דורות שבהם בני האדם יבחרו אחרת, ואז מאבד העולם את הטעם לקיומו. אבל ה׳ חפץ בקיומו. וכן קורה בדורות רבים. ואולי משום כך לא פרטה התורה בדיוק מה היה חטאם של אנשי דור המבול. כי לא חטאם של דור המבול הוא החשוב כאן אלא חטאינו שלנו. כאשר הדור אינו עסוק בעבודת ה׳ ובהבאת טוב לעולם אלא לבו רע. (בין אם עבר עברה שנצטוה עליה ובין אם לאו) הוא ממשיך לחיות לא בזכות ולא בדין, אלא במדת הרחמים ובבריתו של ה׳, ושידע שלא מגיע לו, לֹא לְמַעַנְכֶם אֲנִי עֹשֶׂה נְאֻם אֲדֹנָי ה׳ יְוֻדַּע לָכֶם).

ואז בא נח ומקריב קרבן, מכפר, ועובד את ה׳. לכן כורת ה׳ ברית נוספת עם נח. (בדומה לברית שהוא כורת עם ישראל ״כי עם קשה ערף הוא״). באותה ברית ה׳ אינו אומר דבר על כך שיצר לב האדם רע מנעוריו. הוא חוזר בהבדלים מסוימים על הברכה שברך האדם ביום הבראו. ה׳ כורת ברית לארץ לקימה.

הברית נכרתה מפני שנח העלה עולה. קרבן עולה, כפי שאנו למדים מפרשת העקדה (וכפי שנבאר בפרשת וירא), מלמד שהאדם נותן את כֻּלו לה׳. מקדיש את כֻּלו לה׳ ואומר לה׳ כֻּלי שלך. כעת, אם כֻּלו של ה׳, ה׳ מקבל את זה שהוא לא מושלם. יש בו גם חסרונות ויצרו רע מנעוריו. אבל כאן כבר יכול לבא החשבון שמעלה משה כאשר הוא מבקש מה׳ שיסלח לישראל: שלא כדאי להשמידו. כאן בא גם החשבון של למען תורא ואם עונות תשמר יה ה׳ מי יעמוד. עמך הם, עולמך הוא, האיש הזה לך הוא, ואל תאבדנו בגלל כמה חסרונות שיש בו. אבל אם אין מדובר על אדם ששיך כֻּלו לה׳ – אין בסיס לטיעון הזה ולחשבון הזה.

האם נאסר על אדם הראשון לאכול בשר?

האם נאסר על האדם הראשון לאכול בשר?

כך אמנם אומרת הגמ׳ בסנהדרין. בברכת ה׳ לאדם נאמר: ״הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה: וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל רוֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה״. לא נאמר כאן שמותר לאדם לאכול בשר אלא רק אֶת כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְּרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע. ואילו לנח אמר ה׳ ״כָּל רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא חַי לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל״. ולכן הוא צוה את נח ובניו כיצד לאכול בשר וכיצד לא לאכול.

אם כך, נשאלת השאלה לשם מה הבל ויבל רעו צאן.

אבל זאת לא השאלה היחידה שנשאלת. נשאלת כאן שאלה נוספת. אילו אמר ה׳ לנח ככל עשב זרע זֶרע נתתי לכם את כל, כי אז היה הדבר ברור. בפרשת בראשית אדם קִבל לאכלה את כל עשב זרע זֶרע אשר על פני כל הארץ, וכעת אני נותן לכם את כל. אלא שה׳ בפרשת נח נותן לנו את כל לא ככל עשב זרע זֶרע, שנתן כבר לאדם, אלא כירק עשב. כְּיֶרֶק עֵשֶׂב נָתַתִּי לָכֶם אֶת כֹּל. ירק עשב נתן בפרשת בראשית לא לאדם אלא לבעלי החיים. לאדם נתן עשב ופרי עץ זרע זרע.

התורה אומרת: ״וְהָיָה אִם שָׁמֹעַ תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹתַי אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם וּלְעָבְדוֹ בְּכָל לְבַבְכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם: וְנָתַתִּי מְטַר אַרְצְכֶם בְּעִתּוֹ יוֹרֶה וּמַלְקוֹשׁ וְאָסַפְתָּ דְגָנֶךָ וְתִירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ: וְנָתַתִּי עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ״. דרשות רבות נדרשו על המלים עֵשֶׂב בְּשָׂדְךָ לִבְהֶמְתֶּךָ. אך כבר הרמב״ן מעיר שע״פ הפשט, המלים וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ מתיחסות לדגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך. ואכלת ושבעת את דגנך תירושך יצהרך ובהמתך. כולם ירבו ע״י מטר ארצכם. גם הבהמה, כי ללא עשב בשדך היא לא תאכל. ואז, תאכל את דגנך, תירושך, יצהרך ובהמתך – ושבעת.

כך אפשר לבאר גם את ברכת ה׳ לאדם. ״פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ וּרְדוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיָּה הָרֹמֶשֶׂת עַל הָאָרֶץ: וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים הִנֵּה נָתַתִּי לָכֶם אֶת כָּל עֵשֶׂב זֹרֵעַ זֶרַע אֲשֶׁר עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ וְאֶת כָּל הָעֵץ אֲשֶׁר בּוֹ פְרִי עֵץ זֹרֵעַ זָרַע לָכֶם יִהְיֶה לְאָכְלָה: וּלְכָל חַיַּת הָאָרֶץ וּלְכָל עוֹף הַשָּׁמַיִם וּלְכֹל רוֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בּוֹ נֶפֶשׁ חַיָּה אֶת כָּל יֶרֶק עֵשֶׂב לְאָכְלָה״. שלטו בארץ, אכלו אותה, את הפירות בפיכם, ואת העשבים בבשר הבהמות.

אם כך, מה התחדש בברכת ה׳ לנח? מדוע רק כאן מצוה ה׳ את נח שלא יאכל בשר בנפשו דמו? מדוע לא אמר זאת כבר לאדם?

בפרשת נח יש חזרה על מעשה בראשית. העולם התחיל מחדש וה׳ שוב מברך את האדם בברכה דומה מאד לברכה שברך בה את האדם הראשון. פרו ורבו וכו׳.

הברכה של פרשת נח נאמרה כשה׳ הריח את ריח הניחוח ואמר אל לבו שלא יוסיף לקלל את האדמה. הרצון התעורר ע״י מעשיו של נח ולא רק בגזרה מלמעלה, ודוקא הקרבת הבהמות במזבח היא שעוררה אותו. בדומה למשכן שבא הן בצווי אלהי בפרשת תרומה והן ברצון אנושי בפרשת ויקהל, כך גם עצם קיום העולם. גם העולם נברא פעמַים, פעם אחת בבריאה שכֻלה דִבור אלהי, ופעם שניה ע״י נח, שעשה תבה ככל אשר צוהו ה׳, ועשה מזבח. וכבר עמדנו על הקשר בינה לבין המשכן.

(המבול בא משום שמצא ה׳ שהאנושות נכשלה. ה׳ נחם כי עשה את האדם. אדם כזה אינו נחוץ. אינו נחוץ, ממילא אין טעם לקיומו. לא בשביל אדם כזה נברא העולם. אחרי המבול, מעשהו של נח שבנה תבה והעמיד את העולם בעצמו, ומהעולם הזה העלה עולות לה׳, הוא שיצר עולם אחר שבו האדם שותף, ותכליתו הבאת קרבנות לה׳. כאן אומר ה׳ שלא יוסיף לקלל את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעוריו, או בלשון חז״ל, אין העולם יכול לעמוד במדת הדין. אם כאשר העולם חוטא ה׳ נחם עליו – ה׳ מי יעמוד. מבחינה זאת, מקבילות פרשות בראשית ונח לפרשות תרומה ויקהל. (וכן מהרבה בחינות אחרות, יש במשכן לשונות דומות מאד ללשונות בראשית). לוחות מעשה אלהים ומשכן במראה אלהים

לא עמדו במדת הדין. אבל לוחות מעשה אדם ומשכן שנעשה ברצון האדם עומדים במדת הרחמים).

כאשר ראה ה׳ שהאדם בונה ויוצר את העולם, ומעלה ריח ניחוח לפני ה׳, אמר ה׳ שאע״פ שהאדם גם חוטא לפעמים, כי יצר לב האדם רע, אין זו סִבה להכות את כל חי. בסופו של דבר, ריח ניחוחו של האדם עולה לפני ה׳. אז גם אם לפעמים הוא חוטא, לא ימחה. יצרו רע מנעוריו. ה׳ רוצה באדם שיש לו בחירה חפשית והוא עובד את ה׳ מרצונו. אדם כזה גם חוטא לפעמים, אבל בסופו של דבר, הוא מרצונו מעלה ריח ניחוח לפני ה׳. וַיָּרַח ה׳ אֶת רֵיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל לִבּוֹ לֹא אֹסִף לְקַלֵּל עוֹד אֶת הָאֲדָמָה בַּעֲבוּר הָאָדָם כִּי יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעָרָיו וְלֹא אֹסִף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת כָּל חַי כַּאֲשֶׁר עָשִׂיתִי.

ברכת ה׳ לאדם בפרשת בראשית היא שיאכל את העולם שנברא על ידי ה׳. העולם הוא עולמו של ה׳ והאדם אוכל את הפירות ואת עשב השדה. את עשב השדה הוא אוכל דרך בשר הבהמות, הבהמה אוכלת את העשב והאיש את הבהמה. האדם רודה בבהמות ומשתמש בהן לאכילת העשב. היא התכלית.

לעמת זאת, בפרשת נח האדם לא אוכל את עשב השדה דרך הבהמות. הוא אוכל את הבהמות. בְּכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בְּיֶדְכֶם נִתָּנוּ. לא רק שתִרדו בהם, אלא הם עצמם נִתנו בידכם. בתבה ישבו האדם ובעלי החיים יחד ונצלו יחד. נח שהקים את העולם החדש, הוא זה שהביא אליו גם את בעלי החיים. ממילא הם שלו. אותם הוא הקריב וכִפר על העולם, ע״י כך הבטיח לו ה׳ שלא יוסיף לקלל את האדמה. בידו הם ובידו נִתנו.

ועוד אפשר לפרש שעִקר דברי ה׳ לנח הוא לא ההתר לאכול בשר, אלא האִסור לאכול בשר בנפשו דמו, והאִסור לאכול בני אדם. הפסוק ״נתתי לכם את כל״ לא בא לחדש התר אלא להקדים הקדמה לפסוק האוסר. ועוד אפשר לפרש שאכן לא נתן ה׳ לאדם בפרשת בראשית אלא את הצומח, אלא שהם אכלו גם בשר, ולא היה הדבר רע בעיני ה׳ עד שאכלו גם בשר בנפשו דמו וגם את נפש האדם, ואז הביא עליהם את המבול. ואחר המבול צוה שלא יוסיפו לעשות כך.

שתי בריתות

שתי בריתות כורת ה׳ עם נח ובניו בצאתו מן התבה, הראשונה מעמידה אותו מול אדם, והשניה מעמידה אותו מול אברהם. כל בני נח שיכים לבריאת העולם ולברכת ה׳ לאדם, אבל הם לא הגיעו למדרגת אברהם.

נבאר את הדברים: הברית הראשונה שכרת ה׳ עם נח בצאתו מן התבה, מזכירה את פרשת בראשית, ונוקטת באותה לשון, פרו ורבו, צלם אלהים, ונתינת כל חי ביד האדם.

אבל אז באה ברית שניה. הברית הזאת כוללת בטויים רבים שבאים להזכיר את הברית שיכרות ה׳ עם אברם כאשר ישנה את שמו לאברהם. פרשת ברית הקשת ופרשת ברית המילה מקושרות זו לזו בבטויים רבים. הברית הזאת מלאה פסוקים המזכירים את הברית הזאת: והקמתי את בריתי, זאת הברית, ולא יכרת כל בשר (כנגד אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה), זרעך אחריך, לדורות עולם, הארץ, אות הברית, וזכרתי את בריתי (שמזכיר

פסוק בספר ויקרא שמדבר על ברית אברהם יצחק ויעקב), ועוד שלל בטויים המקשרים את ברית נח לברית אברהם.
וכאשר מתבוננים בדמיון בין הבריתות, מתגלה ההבדל הגדול. גם לנח וגם לאברהם נכרתת ברית אִתם ועם זרעם אחריהם. אלא שנח לא עומד לבדו, הוא עומד עם כל החיה וכל הבהמה. אברהם לעֻמתו עומד בברית כדי להבדל מכל מי שאינו הוא.
ועוד הבדל בולט: את הקשת עושה ה', את המילה עושה האדם.
ה' כורת ברית עם כל חי באשר הוא חי, אדם כבהמה. ה' נותן את אות בריתו, מראה דמות כבודו, בשמים. מעל כל בני האדם והחיה והבהמה אשר עמהם. אבל יש ברית שאדם מיוחד כורת עם ה', האדם נותן את ברית ה' בבשרו. כל חי אינו חי אלא בזכות ברית ה' בשמים, אבל יש אדם שבשרו מתעלה לגובה הברית של ה'. (הקשת היא אות הברית ביני ובין כל בשר. המילה היא בריתי בבשרכם). והוא זה שפועל בשם ה' בעולם.
(וראה עוד לעיל בבאור שתי הבריתות, כפי שבארנו לעיל בפרק המזבח והברית).

נח איש האדמה

אחרי המבול התורה קוראת לנח איש האדמה. בפשטות, כונת הדברים היא שהוא איש עובד אדמה. אבל נראה שיש כאן בטוי דו-משמעי. התורה מבקשת לרמוז כאן דבר נוסף.
לאֹרך כל פרשת המבול נזכרים שני גורמים, האדם והאדמה. (גורמים שעמדנו עליהם כבר בפרשת גן עדן, כמו שכבר כתבנו בפרשת בראשית, וכפי שנכתוב להלן בפרק עשרה דורות ועשרה דורות). ה' מעניש את האדמה בעבור האדם. ונשבע שלא יוסיף עוד לקלל את האדמה בעבור האדם.
כעת, אחרי המבול, נח הוא איש האדמה. כלומר: בעליה של כל האדמה, או: האיש שבאדמה. האיש היחיד של האדמה.

חטאו של חם

בפרשתנו נזכר המעשה של חם, שראה את ערות אביו, ובעקבותיו קִלל נח את כנען, בנו של חם.
מה היה חטאו של חם? בסנהדרין ע. נחלקו הדעות: חד אמר סרסו וחד אמר רבעו. הכל מסכימים שאי אפשר לפרשו כפשוטו, שחם רק ראה, כי לא סביר שעל דבר קטן כזה יתקלל הוא וזרעו. גם הלשון "אשר עשה לו בנו הקטן" מלמדת שהוא עשה מעשה.
גם בפרשת עריות נזכרה לשון גלוי ערוה וראית ערוה, ואין פירושה הגִלוי והראיה אלא המעשה, ולכן גם בפרשתנו יש לפרש שעשה מעשה, כלומר סרסו או רבעו.
אבל עדיין יש לשאול למה נח קִלל את כנען ולא רק את חם. אם חם חטא, למה קֻלל כנען? ולכן נראה לפרש שחטאו של חם היה שבא על אשת נח והוליד את כנען. ולכן קֻלל כנען.
את הפסוק "וירא... את ערות אביו" יש לפרש בדומה לפסוק "ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא". וכן פסוקים נוספים בפרשת עריות, שמשמע מהם שהבא על אשתו של קרוב, גִלה את ערות הקרוב.

בד״כ המלה ״אהלו״, כתובה באות ו. אבל כאן כתוב ״ויתגל בתוך אהלה״ באות ה. ואין דרך התורה לכתוב כן אלא בעניני נשים, כך נאמר לגבי יעקב ויט אהלה מהלאה למגדל עדר. עוד פעמַים נזכרה המלה באות ה׳ לגבי אהלו של אברהם בבית אל. ושם דרשו חז״ל שנטה את אהלה של שרה תחִלה, אבל אצל נח ויעקב לא היו צריכים לדרוש דבר כי ברור למה נכתב בה׳. וגם אצל אברהם אפשר לפרש שנכתב בה׳ כדי ללמדנו שאע״פ שלקחה פרעה לא נפגעה ושבה אל מקום אהלה בתחלה.
גם כאן יש לפרש, שאחרי ששתו נח ואשתו מן היין, עשה חם את המעשה שעליו נאמר ערות אביך לא תגלה, והוליד את כנען.

תלמוד בבלי

פרשת מגדל בבל פותחת בפסוק ״ויהי בנסעם מקדם״, הנסיעה מקדם איננה תאור רוחות השמים. היא חוזרת גם בפרשה הבאה, כאשר לוט עוזב את אברהם ויורד לסדום, נאמר שם ״ויסע לוט מקדם״, וברור שקדם איננו תאור רוחות השמים שהרי לוט נסע למזרח.
המלה מקדם מזכירה גם את מה שקראנו בפרשה שעברה: ה׳ נטע גן בעדן מקדם, ואח״כ גרש ממנו את האדם והשכין מקדם לגן עדן את הכרובים.
חששם של אנשי אותו דור, שאכן התגשם בסוף הפרשה, היה פן יפוצו על פני כל הארץ. לשם כך הם בנו להם מגדל וראשו בשמים. מגדל שבו יהיה די מקום לכֻלם במקום אחד.
ואולם, כמו נסיעתו של לוט מקדם שהסתימה ב״ארדה נא וארא הכצעקתה״, מסתימת גם הנסיעה הזאת בירידה של ה׳ לראות. לא התפרש בתורה מה ראה ה׳ שבגללו הפיצם על פני כל הארץ, אבל התוצאה ידועה: שם בלל ה׳ שפת כל הארץ ומשם הפיצם ה׳ על פני כל הארץ.
כבר כתבנו בפרשת בראשית על כך שגן עדן מקדם הוא מקום השכינה. מי שנסע מקדם גרש את עצמו ממקום השכינה. מסתבר שהוא גם נסה ליצר תחליף. מגדל אחר, שבו נעשה לנו שם, נפרסם את עצמנו, את עצמתנו ואת גדולתנו, ונבנה לנו מרכז חדש, שלא במקום השכינה.
כך גם מגדל בבל, הוא מתחיל בנסיעה מקדם. שרשו התבססות לא על ה׳, אלא על לבנים מעשה ידי אדם, שעשוים חֹמר. להבדיל מהלבנה שהראה ה׳ לישראל בהר סיני ״ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים״, מעדיפים בני האדם לבנה אחרת, עשויה מהאדמה החמרית. לא תחת רגליו כעצם השמים, אלא ראשו בשמים.
על זה אומר ה׳ ״ועתה לא יבצר מהם כל אשר יזמו לעשות״. רש״י אומר שהדבר הזה אמור בתמיה, אבל הלשון ״ועתה״ משמעה אחרת. הלשון ״ועתה״ מלמדת שיש כאן החלטה: עתה יהיה כך וכך. כמו דברי ה׳ בחטא המרגלים: ״ חי אני נאם ה׳ אם לא כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם״, רציתם לא להכנס לארץ, אכן לא תכנסו לארץ. גם כאן, רציתם לנסוע מקדם אכן תסעו מקדם. לא יבצר מכם כל אשר יזמתם לעשות. (ובמדה מסוימת גם חטא גן עדן כך הוא, רציתם להיות כאלהים ולשמור בעצמכם על הטוב והרע, צאו מגן עדן ולכו להיות עצמאיים, אתם כבר יודעים בין טוב לרע. שלשת החטאים האלה הם חטאים של מי שמאסו בחיים בצל השכינה, ואכן גלו ממקום השכינה. כמו שכבר כתבנו בפרשת בראשית).

בבל היא שרש הגלות וההפצה על פני כל הארץ. לדורות. משם הפיצנו ה׳ על פני כל הארץ, ושם בלל ה׳ את שפתנו. מי שמסיע את עצמו מהשכינה, אכן יגלה ממקום השכינה. זוהי מהותה של בבל.

שם ויפת

הפרשיה שאחרי מגדל בבל מתארת את תולדות שם. אבל בפרשית תולדות בני נח מתקטן שם שם. הפרשיה הזאת מפרטת במיוחד דוקא את תולדות חם. תוך כדי תולדות חם מתארת התורה בפרוטרוט את גבול הכנעני. (וקל להבין מדוע), ואת מעשי נמרוד. (לא קל להבין מדוע. חז״ל דרשו על כך מדרשים רבים).

גם כשעוברת התורה לתאר, בסוף, את בני שם, היא תולה אותו ביפת: ״וּלְשֵׁם יֻלַּד גַּם הוּא אֲבִי כָּל בְּנֵי עֵבֶר אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל״. שם הוא ״גם הוא״. הוא לא עומד מצד עצמו, הוא ״אֲחִי יֶפֶת הַגָּדוֹל״. את המשפט הזה אפשר לפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש שהוא האח של יפת הגדול, ואפשר לפרש שהוא האח הגדול של יפת. בעלי הטעמים העדיפו את האפשרות הראשונה. אבל כך או כך, מכאן משמע ששם טפל ליפת.

גם כאן, וגם במעשה חם. עומדים שם ויפת מול חם. וכאן לכאורה משמע שחם הוא המפורט. הוא זה שאת תולדותיו מבארת התורה ומפרטת, יותר משני אחיו.

בפרשיה הקודמת עומדים שם ויפת כשותפים שוים. הם פועלים כאיש אחד. אבל נח מברך אותם שלא כאיש אחד. הוא אומר: ״בָּרוּךְ ה׳ אֱלֹהֵי שֵׁם וְיִהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ: יַפְתְּ אֱלֹהִים לְיֶפֶת וְיִשְׁכֹּן בְּאָהֳלֵי שֵׁם וְיִהִי כְנַעַן עֶבֶד לָמוֹ״. בפסוק השני אפשר לפרש את המלה ״למו״ כמתיחסת לשם ויפת. כנען יהיה עבד לשניהם. אבל בפסוק הראשון יפת לא נזכר. למי אפוא מתכוון נח באמרו ״למו״? מי הם הרבים שנזכרו בפסוק הזה? בעל כרחנו — שם ואלהיו.

נח לא מברך את שם, הוא מברך את ה׳ אלהי שם.

נח עצמו התהלך את האלהים. בנו, שם, כבר עובד את ה׳, בשמו. ה׳ הוא זה שמנחה אותו במעשיו נגד חם.

בינתים, חם הוא זה ששולט בעולם. הוא זה שיושב מִצִּידֹן בֹּאֲכָה גְּרָרָה עַד עַזָּה בֹּאֲכָה סְדֹמָה וַעֲמֹרָה וְאַדְמָה וּצְבֹיִם עַד לָשַׁע, והוא זה שהחל להיות גבור בארץ. והוא מושל בבבל, המקום המרכזי באותו אזור.

ומה עושה שם? שם נטפל ליפת הגדול. הוא לא ממש יכול למנוע את מעשיו של חם. כל מה שהוא יכול לעשות הוא לכסות את ערות נח אחרי שחם עושה מה שעושה. וגם כאן הוא תלוי ביפת.

אבל לא לעולם ימשול החשך. סופו של המושל בבבל שיפוץ על פני כל הארץ, ויתברך ה׳ אלהי שם.

חטאם של אנשי בבל

מלשון הפרשה לא כ״כ ברור מה היה חטאם של אנשי בבל. הפרשה אומרת: ״וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים: וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם:

וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ הָבָה נִלְבְּנָה לְבֵנִים וְנִשְׂרְפָה לִשְׂרֵפָה וַתְּהִי לָהֶם הַלְּבֵנָה לְאָבֶן וְהַחֵמָר הָיָה לָהֶם לַחֹמֶר: וַיֹּאמְרוּ הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ: וַיֵּרֶד ה' לִרְאֹת אֶת הָעִיר וְאֶת הַמִּגְדָּל אֲשֶׁר בָּנוּ בְּנֵי הָאָדָם: וַיֹּאמֶר ה' הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת: הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ".

מפרשים שונים חִפשו את החטא בכך שהיו שפה אחת ודברים אחדים. אבל מבנה הפרשה מלמד שיש לחפש את החטא במקום אחר. משמע שהתאור "וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים: וַיְהִי בְּנָסְעָם מִקֶּדֶם וַיִּמְצְאוּ בִקְעָה בְּאֶרֶץ שִׁנְעָר וַיֵּשְׁבוּ שָׁם" אינו אלא הרקע לפרשה. כך משמע גם מדברי ה': "הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת", משמע שיש כאן "זה" כלשהו. מעשה שהם עושים כתוצאה מכך שהם עם אחד ושפה אחת לכֻלם. האחדות איננה החטא אלא מצב הדברים המאפשר את המעשה.

ממבנה הפרשה נראה שאת החטא יש לחפש במלים "הָבָה נִבְנֶה לָּנוּ עִיר וּמִגְדָּל וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם וְנַעֲשֶׂה לָּנוּ שֵׁם פֶּן נָפוּץ עַל פְּנֵי כָל הָאָרֶץ".

נראה שהחטא היה בכך שהם חִפשו דרך לאלץ את האנשים להשאר בבקעה שלהם. הם חִפשו דרך שעל פיה כל האנשים ישארו כבולים למקום, ולא יוכלו לנטוש אותו. ובכך יהיו כבולים לשליט.

ה' צוה על האדם: "פְּרוּ וּרְבוּ וּמִלְאוּ אֶת הָאָרֶץ וְכִבְשֻׁהָ". שליטי בבל העדיפו לכבוש את עמם במקום את הארץ. להצטמצם בשטח מדינת בבל רבתי בגבולות מצומצמים, בעיר של מגדלים הנבנית לגובה ואינה מתפשטת לרוחב, כי לא רצו לכבוש את הארץ. ה' בלל שם את שפתם והפר את עצתם.

הם לא רצו לפוץ על פני כל הארץ, ורצו להתרכז כולם יחד בגוש עירוני בבלי אחד, ולהניח את הארץ שממה. ובנו מגדל וראשו בשמים, גורד שחקים. ובכל מקום שבו בונים לגובה אין מתפשטים לרוחב. לכן ה' הפיץ אותם משם על פני כל הארץ.

אחרי שהסברנו כך, אפשר לשוב גם אל הפסוק "וַיְהִי כָל הָאָרֶץ שָׂפָה אֶחָת וּדְבָרִים אֲחָדִים". ולהסביר מדוע יש בו חטא. השפה האחת אולי אינה חטא, אבל כשכל הארץ דברים אחדים – אין חרות. ואין חשיבות לשאלה האם כל הארץ דברים אחדים מפני שהשלטון כופה זאת עליהם, או מפני שהלחץ החברתי כופה זאת עליהם, ואין מי שמעז לדבר אחרת, או כי הוא חושש פן יהיה לבוז, או כי הוא נסחף בזרם. בזמן כזה כל העם כבול. הם מתרכזים במגדל אחד, מגדל שן שאולי מתהדר בפתיחות אך כובל מחשבתית. מגדל אחד שעושה לו שם שראשו בשמים ואיש אינו רוצה שלא להיות חלק ממנו, הוא מגדל שמצמצם את כל בני האדם למקום אחד, לחשיבה אחת, לדברים אחדים. המגדל הזה סופו לקרוס.

יש אומרים שחטאם היה שכיון שגִלו שהם יכולים ליצר אבן בעצמם וללבון לבנים, חשבו שהם אלהים ורצו לעלות לרקיע. תמיד מי שמתקדם ביכולותיו המדעיות והתעשייתיות מרגיש שהוא שולט ומבין את כל הבריאה, והוא יכול להשתחרר מאמונה באלהים. הנה, פִצחתי את הכל ואני מבין את כל רזי הבריאה, אפילו אבן אני מסוגל לייצר בעצמי. ונראה שהתורה מלמדת כאן עוד דבר: הלבנה היא אבן גרועה. אבל הם נִסו ליצור דוקא ממנה

מגדל וראשו בשמים. כלומר: הם סברו שיכולים הם לעלות לשמים ולא שמו לב שהם אינם אלא עפר מן האדמה. על כן גרש אותם ה׳ משם והפיצם שוב על האדמה אשר לֻקחו משם.
מלכים גדולים נותנים לבם כלב אלהים. ואף בבבל מצאנו כן בזמן נבוכדנצר כשעמד על ראש ביתו. מלך גדול שרוצה להוסיף ולמלוך על כל העולם שואף להגיע לשמים ולעשות לו שם. שידע כל העולם שהוא אדון העולם ובצלו הם חוסים ואינם רוצים לסור ממנו. כל המעצמות עושות כך, ובבל היתה הראשונה. לכן הפיץ ה׳ אותם משם על פני כל הארץ.

הַפֹּל בְּעַד עִיר
הַפֹּל בְּעַד מִגְדָּל
הַפֹּל גֶּגֶד הֶעָשִׁיר
הַפֹּל בְּעַד הַדָּל
הַפֹּל בְּעַד הַפֹּל
הַפֹּל גַּם מִתְנַגְּדִים
הַקּוֹל קוֹל קוֹל
וְכָל הָעָם הֵדִים
שֵׁם לְכָל הַמַּמְלָכָה
וְרֹאשׁוֹ בַּשָּׁמַיִם
שָׂפָה לָהֶם חֲתוּכָה
וְאֵין לָהֶם שְׂפָתַיִם
כְּשֶׁהַפֹּל דְּבָרִים אֲחָדִים
הַמְבֻרְךְ נִמְצָא מְקֻלָּל
כְּשֶׁכָּל הָעָם הֵדִים
סוֹפָם לְהִבָּלֵל

ה׳ והאדם

בשלשה מקומות ה׳ מדבר עם עצמו בלשון רבים. או כלשון חז״ל: נמלך בבית דינו.
ה׳ ברא אדם אחרי שאמר: ״נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ וְיִרְדּוּ בִּדְגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הָרֶמֶשׂ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ״.
ה׳ גרש את האדם מגן עדן, אחרי שאמר: ״הֵן הָאָדָם הָיָה כְּאַחַד מִמֶּנּוּ לָדַעַת טוֹב וָרָע וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ וְלָקַח גַּם מֵעֵץ הַחַיִּים וְאָכַל וָחַי לְעֹלָם״.
והוא הפיץ את האדם על פני האדמה ובלל את לשונו אחרי שאמר: ״הֵן עַם אֶחָד וְשָׂפָה אַחַת לְכֻלָּם וְזֶה הַחִלָּם לַעֲשׂוֹת וְעַתָּה לֹא יִבָּצֵר מֵהֶם כֹּל אֲשֶׁר יָזְמוּ לַעֲשׂוֹת: הָבָה נֵרְדָה וְנָבְלָה שָׁם שְׂפָתָם אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמְעוּ אִישׁ שְׂפַת רֵעֵהוּ״.
חז״ל אומרים שהוא נמלך בבית דינו, אבל קשה להתעלם מהמכנה המשותף שבין שלש הפעמים האלה: בכֻלן עלתה על הדעת מחשבת דמיון כלשהו בין האדם לבין אלהים, על מחשבה אלהית המדמה אליו את האדם או על מחשבה אנושית המבקשת להדמות לאלהים.
אולי אפשר לפרש שבכל הפעמים האלה, אלהים מדבר עם האדם. לשון הרבים באה משום שהנושא הוא אני והאדם. נתתי לאדם חופש בחירה ושִׁתפתי אותו במעשה הבריאה. הוא גם ישא באחריות. אבל במקומות האלה נמצאים אני והוא. הוא יִבָּרא בצלם אלהים, הוא יצא לעבוד את האדמה, והוא יופץ כדי למשול בכל הארץ.

עשרה דורות ועשרה דורות

כשהזהיר ה׳ את האדם לבל יאכל מעץ הדעת טוב ורע, אמר לו ״כי ביום אכלך ממנו מות תמות״. האדם לא מת באותו יום, אך הוא גורש מגן עדן והתקלל ״כי עפר אתה ואל עפר תשוב״, וגורש אל האדמה אשר לֻקח משם.
עשרת הדורות שמאדם עד נח חיו כתשע מאות שנה ויותר. עד שחטאו ובא המבול.
הדורות שמנח ועד עבר חיו כארבע מאות וחמשים שנה, עד שחטאו בחטא מגדל בבל, ונפֹצו על פני כל הארץ.
הדורות שמפלג ועד אברהם חיו כמאתים שנה.

התורה מדגישה את ההבדל בין הדורות גם בענין נוסף. את עשרת הדורות עד נח (ובכללם נח, אחרי המבול), התורה לא רק מתארת כמה חיו לפני שהולידו וכמה אחרי, אלא גם מסכמת. לאמר: כל דור כזה חשוב מצד עצמו, ולא רק כמוליד הדור הבא. לעֻמת זאת, את עשרת הדורות שאחרי המבול התורה לא מסכמת. לאמר: אין בו חשיבות אלא כמוליד הדור הבא. וגם בתוך הדורות האלה, התורה משנה בלשונה בין הדורות שלפני עבר לבין הדורות שאחריו.

פרשות בראשית ונח מובילות את הקורא מחטא לחטא. כל חטא משנה את המצב בעולם, ומביא מיתה, מקצר את תוחלת החיים במחצית.

אבל העֹנש הוא לא רק מיתה, העֹנש הוא גם גֵרוש מן האדמה וקללה לאדמה:

בגן עדן חטא האדם באכילה מעץ הדעת, בכניסה אל העץ אשר בתוך הגן. ענשו היה גרוש מגן עדן.

לפני המבול מלאה הארץ חמס, כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ. העֹנש היה השחתת הארץ.

במגדל בבל היה חטא הדור בכך שרצו לבנות מגדל וראשו בשמים פן יפוצו על פני כל הארץ, וענשם היה שיפוצו על פני כל הארץ.

גם במבול וגם במגדל בבל יש, מלבד האדם, שותף נוסף בחטא ובענש: הארץ. בגן עדן השותף הנוסף נקרא האדמה.

האדם בא מן האדמה. הוא נברא כדי להיות עליה, כלומר מעליה, החטא מחזיר אותו אליה, כלומר אל תוכה. כפי שכבר כתבנו בפרשת בראשית. אבל החטא גם מרחיק את האדם מעל האדמה. וגם האדמה מתקללת בעבורו. החֲבור לאדמה הוא חיים, החיים הם חֲבור לאדמה. גרוש ממנה הוא מיתה. לא רק לאדם, אלא גם לאדמה. כשחטא האדם, נאמר לו ארורה האדמה בעבורך, והוא גורש מהגן. קין טוען כלפי ה׳ ״הן גרשת אתי היום מעל פני האדמה ... והייתי נע ונד בארץ״. גם דור הפלגה נענשו בהפצה על פני כל הארץ.

קללת האדמה באה במדרגות מדרגות, האדם גורש מגן עדן לעבוד את האדמה אשר לֻקח משם. עם זאת, התקללה גם האדמה בעבורו.

נח נקרא נח משום ״זה ינחמנו ממעשנו ומעצבון ידינו מן האדמה אשר אררה ה׳״. ואכן, על נח אומר ה׳ ״לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם כי יצר לב האדם רע מנעריו ולא אסף עוד להכות את כל חי כאשר עשיתי״. נח יוצא מן התבה ועובד את האדמה. ״ויחל נח איש האדמה ויטע כרם״, הוא למד שהאדמה לא תתקלל עוד בעבור חטאו, אבל הוא יתקלל בפירות שתתן לו האדמה.

וכאשר בנו בניו את מגדל בבל, ענשם היה דומה לענשו של אדם בחטא גן עדן: גֵרוש והפצה על כל הארץ. מעתה הם שבים ומופצים בכל הארץ, אבל הארץ איננה מתקללת במעשיהם. האדם הוא כבר חסר ערך, חטאיו אינם משפיעים על כל העולם. דור הולך ודור בא והארץ לעולם עומדת.

עם ישראל נכנס לארץ ישראל ע״מ לחיות בה במדרגה הראשונה, מדרגת גן עדן. עם ישראל הופקד על הארץ לעבדה ולשמרה. ואם יחטא, תתקלל האדמה בעבורו, והאדמה לא תתן את יבולה. אם ישמור את המצוות, ירבו ימיו וימי בניו על האדמה אשר נשבע להם ה׳, יאריכו

ימיו על הארץ. אם ישוב ויחטא ויעבוד עבודה זרה, יפיץ ה׳ אותו בכל הארץ. גם הוא וגם הארץ יענשו. עם ישראל עדין חי במעלה של אדם שהארץ תלויה בו ומתקדשת בהתקדשו ומתחללת בהתחללו. ארץ ישראל עדין נמצאת במדרגה הראשונה, היא מקיאה ממנה את החוטאים ואסור לחלל אותה. לעם ולארץ מובטח שגם אם יחטאו ויפוץ העם מאדמתו, ישוב ה׳ ויקבצנו אל הארץ.

תולדות תרח

זכה תרח להמנות על אלה שתולדותיהם נמנו בספר בראשית. התורה אומרת: ״וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נָחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט: וַיָּמָת הָרָן עַל פְּנֵי תֶּרַח אָבִיו בְּאֶרֶץ מוֹלַדְתּוֹ בְּאוּר כַּשְׂדִּים: וַיִּקַּח אַבְרָם וְנָחוֹר לָהֶם נָשִׁים שֵׁם אֵשֶׁת אַבְרָם שָׂרָי וְשֵׁם אֵשֶׁת נָחוֹר מִלְכָּה בַּת הָרָן אֲבִי מִלְכָּה וַאֲבִי יִסְכָּה: וַתְּהִי שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ וָלָד: וַיִּקַּח תֶּרַח אֶת אַבְרָם בְּנוֹ וְאֶת לוֹט בֶּן הָרָן בֶּן בְּנוֹ וְאֵת שָׂרַי כַּלָּתוֹ אֵשֶׁת אַבְרָם בְּנוֹ וַיֵּצְאוּ אִתָּם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אַרְצָה כְּנַעַן וַיָּבֹאוּ עַד חָרָן וַיֵּשְׁבוּ שָׁם: וַיִּהְיוּ יְמֵי תֶרַח חָמֵשׁ שָׁנִים וּמָאתַיִם שָׁנָה וַיָּמָת תֶּרַח בְּחָרָן״.

נכון שהתורה מונה גם תולדות של אנשים לא כשרים ולא נבחרים. לפני ״אלה תולדות שם״ נאמר ״אלה תולדות בני נח״. לפני ״אלה תולדות יצחק״ הוזכרו תולדות ישמעאל, ולפני תולדות יעקב הוזכרו תולדות עשו. אבל תרח לכאורה אינו אחד מאלה. הוא נזכר דוקא כצדיק. תֶּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נָחוֹר וְאֶת הָרָן. בדומה לתולדות יצחק.

יתר על כן, תרח יוצא מאור כשדים ללכת ארצה כנען.

ואולם, יהושע אומר: ״בְּעֵבֶר הַנָּהָר יָשְׁבוּ אֲבוֹתֵיכֶם מֵעוֹלָם תֶּרַח אֲבִי אַבְרָהָם וַאֲבִי נָחוֹר וַיַּעַבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים״. מכאן למדו חכמים שתרח עובד ע״ז היה. ורשע היה. ומכאן דרשו חכמים את המדרש על אברהם המנפץ את פסלי אביו.

תרח אוהב ארץ ישראל היה, ולכן ראוי להזכיר אותו ב״אלה תולדות תרח״. אבל הוא לא בהכרח היה אוהב ה׳.

תרח היה אוהב ארץ ישראל. אך הוא יצא לדרך ולא הגיע. אחרי הדור של אוהבי ארץ ישראל שלא לשמה, צריך לבוא הדור של אלה שבאים לארץ ישראל בגלל צווי ה׳. הם ינחלו את הארץ וישבו בה.

לך לך

פרשת וירא נראית כחוזרת על פרשת לך לך. בשתי הפרשות באה פורענות על סדום ועמורה ולוט נִצל בזכות אברהם. בשתי הפרשות שרה נלקחת אל המלך כי אברהם אמר שהיא אחותו, וה׳ מנגע את המלך על דבר שרה אשת אברהם. בשתי הפרשות הגר יוצאת אל המדבר בעקבות מריבה עם שרה, ומלאך אומר לה שם על הבאר שירבה זרעה. שתי הפרשות נפתחות בבשורה מאת ה׳ ויציאה לדרך, ומסתימות בצווי ה׳ המקדש את הכל. ועוד. מהו אפוא ההבדל בין אברם לאברהם?

בפרשת לך לך אברם אינו יוזם, הוא מגיב למציאות ומתפשר עם המציאות. למצרים הוא יורד בגלל הרעב, וחוזר ברכוש גדול כי פרעה גרש אותו ונתן לו רכוש גדול. הוא לא יורד לשם מרצונו ולא חוזר משם מרצונו. לעֶמת זאת, אל אבימלך הוא הולך לא מפני רעב אלא מרצונו, ואבימלך אינו מגרש אותו. (למרות שהוא עוד עתיד לגרש את יצחק שירד אליו מפני הרעב). אברם יוצא למלחמה רק אחרי שלוט ורכושו כבר נפלו בשבי והמלחמה היא מלחמת תגובה, מלחמת אין ברירה. שלא כמו בפרשת וירא שבה אברהם מקדים את הפורענות, והמלאך מנוע מלהפוך את סדום עד שיבא לוט לצֹֹער. אברם ושרי לא מסוגלים לקום ולגרש את ישמעאל. הם חיים בתקופה שבה חושבים שאולי אם נֶענה אותם הם ילכו מאליהם. אברהם ושרה מגרשים את ישמעאל. כדי למנוע מלחמה אברם מוכן אפילו לחלק את הארץ, ויתר על כן: הוא אפילו מוכן לתת לצד השני לבחור את חלקו. (וטוב שלוט דחה את תכנית החלוקה והלך לסדום. בזכות דחית תכנית החלוקה מצד לוט, זכה אברם בכל הארץ, כמו שאומר לו ה׳ מיד: לא תחלק אלא את כל הארץ לך אתננה. סופה של יזמת השלום של אברם במלחמה של אברם נגד המעצמות).

אברם, בנגוד לאברהם, מתפשר עם המציאות ומגיב לה. כיון שהוא מתפשר עם המציאות, ובמציאות אין לו בן, הוא מחפש תחליפים מציאותיים. לוט, אליעזר, ישמעאל.

אברם מאמין שכל המציאות הקשה שהוא רואה היא דרך לגאולה, אבל החלום עוד רחוק. בפעל הוא צריך להאבק עם עיט שטוען שגזרי הברית אינם אלא פגרים.

בפרשת לך לך אברם חי בצל הבטחות של ה׳. כל הפרשה מלאה הבטחות על זרע רב שיירש את כל הארץ. בפרשת וירא הבטחות אלה נעדרות, מלבד השבועה שאחר העקדה שהארץ לא נזכרה בה. הבטחות אלה באות בפרשת לך לך אחרי כל פעם שאברם מחפש תחליף לזרעו. ההבטחה ״קום התהלך בארץ״ אחרי הפרידה מלוט, ברית בין הבתרים אחרי שאמר הנה בן ביתי יורש אותי, וההבטחה שבראש פרשת ברית המילה, אחר ישמעאל. (אמנם אחר י״ג שנה, אבל בתורה זה כתוב מיד אחר פרשת ישמעאל).

אברם ושרי חיים בצל אמונה גדולה והבטחות רבות. הפרשה היא פרשה של חזון גדול, חלום גדול, אמונה גדולה בה׳ והחשבת צדקה. אבל היא לא פרשה של הגשמה. כדי להתקדם משם אל המעשה, אברם צריך למול את ערלתו, להסיר את המעכבים, להיות תמים. המילה עושה אותו אברהם, הקם ועושה את רצון ה׳ בשלמותו. אברהם צריך לחתום באות ברית קדש את כל מה שעשה אברם, לקדש אותו ולהסיר את החמריות. אחר כך,

יצטרך לעשות בצורה טובה יותר חלק ממה שכבר עשה, ויצטרך להפטר מהתחליפים שלקח לו. את כל זה אברם לא יכול לעשות, אברהם התמים, כלומר: השלם, יכול לעשות זאת אחרי שמל. וכפי שנקרא בע״ה בשבוע הבא בפרשת וירא. שם אברהם מבין שעליו להגשים את כל ההבטחות והחלומות של פרשת לך לך.

בפרשת לך לך יש אוירה חלומית, של מי שעדין לא נשא אשה והוא חושב עליה מבקר עד ערב. לכן הפרשה מלאה בהבטחות עתידיות על הזרע והארץ וכו׳, וכֻלה חלומית ובאוירה של נעורים ושל התחלה. פרשת וירא היא כבר תחילת המימוש. וכאמור נאריך בכך בפרשת וירא.

בפרשת וירא אין הבטחות של ה׳ על הארץ. אחרי שנמול אברהם הוא צריך להשיג את הדברים בכחות עצמו. ה׳ כביכול הפך אותו לשותף במעשה בראשית, או לפחות לבעלים על הארץ. כעת, כביכול ה׳ לא יכול להפוך עיר בארץ בלי לבקש רשות מאברהם. כעת, אם תלקח שרה ע״י אבימלך – אבימלך זקוק לאברהם כדי שיתפלל עליו. ואברהם הוא הפועל והוא היוזם, גם בגרוש ישמעאל. מה שהפך את אברם לאברהם הוא המילה, שכפי שכתבנו כבר בפרשת נח, היא ברית שמכילה את אותם מרכיבים של ברית הקשת. והקמתי את בריתי, זאת הברית, ולא יכרת כל בשר (כנגד אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה), זרעך אחריך, לדורות עולם, הארץ, אות הברית, ועוד. אלא שהקשת היא מראה דמות כבוד ה׳ בשמים ממעל. ה׳ עושה אותו למעלה והאדם עומד הרחק למטה. את המילה עושה האדם, ומתעלה לגובה הברית. והיתה בריתי בבשרכם. לכן גם מדרגתו עולה.

ואולם, כנגד הברית שנכרתת בסוף פרשת לך לך, עומדת בסוף פרשת וירא ברית חזקה הרבה יותר, וכפי שנאריך בפרשת וירא, היא ברית המלמדת על כך שהאדם כֻלו קדש לה׳, וכֻלו מסור לה׳ ושיך לה׳. עד כדי נתינה מוחלטת. אלמלא הברית הזאת – כל עבודת ה׳ אינה ממש עבודת ה׳.

אִישׁ הוֹלֵךְ לוֹ
בַּיָמִים וּבַלֵילוֹת
אִישׁ חוֹלֵם לוֹ
וְחוֹוֶה גְדוֹלוֹת
וְנוֹטֶה הוּא אָהֳלוֹ
וְקוֹרֵא בֵּאלֹהָיו
וְהוֹלֵךְ הוּא בִּשְׁבִילוֹ
וְהוֹלֵךְ הוּא בִּדְרָכָיו
וְהוֹלֵךְ לְקוֹל הֲרִים
וּפוֹסֵעַ בִּגְדוֹלוֹת
וְשׁוֹמֵעַ קוֹל הָרִים
וְרוֹאֶה אֶת הַקוֹלוֹת
וּמַשִׁיב הוּא אֶת הָעַיִט
וּמַשִׁיב הוּא אֶת הָרוּחַ
וְנוֹשֵׂא הוּא אַת הָעַיִן
וְצוֹפֶה הוּא לְכָל רוּחַ
מִתְהַלֵךְ הוּא בָּהּ לָאֹרֶךְ
וּמְהַלֵךְ לְכָל רָחְבֵּיהֶם
וְדָן הוּא וְרוֹדֵף הַדֶּרֶךְ
וְסוֹפֵר כּוֹכְבֵי שָׁמַיִם
וּמוֹנֶה עֲפַר אַרְצוֹ
בְּרַגְלוֹ הֵן יְהַלְכֶנָּה
וּמְהַלֵךְ בְּכָל חֶפְצוֹ
וְיֵדַע כִּי יֵרָשֶׁנָּה
לַחָכְמָה יֹאמַר אֲחֹתִי אָתְּ
וְהוֹלֵךְ הוּא וּמַחְכִּים
וְהוֹלֵךְ בְּצַעַד אַט
וְצוֹפֶה לַמֻּרְחָקִים
וְנוֹשֵׂא עָנָף וּפְרִי
וּפוֹסֵעַ בִּיקָרוֹת
וְהוֹלֵךְ הוּא עֲרֵירִי
וְנוֹשֵׂא חֲזוֹן דּוֹרוֹת

מסע תרח ומסע אברם

תרח יצא מאור כשדים ללכת ארצה כנען, אך לא הגיע אליה. אברם יצא ללכת למקום לא ידוע, והגיע לארץ כנען. תרח יצא, אברם הגיע.

אמנם, אפשר שגם אברם ידע לאן הוא הולך. הרד״ק מפרש שתרח יצא מאור כשדים משום שה׳ אמר לאברם ללכת לארץ כנען, אלא שהוא נעצר בחרן. גם אם כן הוא, הרי שהתורה מציגה את דבר ה׳ לאברם כלך לך אל הארץ אשר אראך, בלי לציֵן היכן. התורה באה ללמד על מסעו של אברם. תרח הלך אל הארץ. אברם הלך אחרי ה׳. אל הארץ שמעלתה היא בכך

שזאת הארץ שיראהו ה׳. אברם לא הולך אחר הארץ אלא אחר ה׳ ואחר דבריו. הוא מגיע ונוחל את הארץ.

לך לך

מדתו של אברהם היא ההליכה. פעמַים נאמר לו לך לך. פעמַים נאמר לו התהלך. ובשמו אומר עבדו ה׳ אשר התהלכתי לפניו. אבל לא רק ההליכה היא עִקר במסעו של אברם. גם היציאה. ההליכה מארצך וממולדתך ומבית אביך. זו שנאמר עליה אני ה׳ אשר הוצאתיך מאור כשדים. דוקא יעד המסע צפון. אברם הולך מבלי לדעת אנה הוא הולך. תפקידו של אברם הוא לצאת. לצאת מעבר הנהר בו עבדו אלהים אחרים, וללכת אחר ה׳ אל אשר יראה לו. אל המקום שה׳ יראה. לעזוב את בית אביו ולהתהלך לפני ה׳. ״ה׳ אשר לקחני מבית אבי״ הוא ״ה׳ אשר התהלכתי לפניו״.

בעבר הנהר ישבו אבותיכם

התורה איננה מספרת לנו על מעשי אברם בטרם אמר לו ה׳ לך לך. תולדות עם ישראל מתחילות בלך לך אל הארץ אשר אראך. מה שהיה לפני כן אינו חשוב לתורה. אבל חז״ל שואלים מה עשה אברם ומדוע דוקא אליו נגלה ה׳.
הפסוק בספר יהושע האומר שתרח עבד אלהים אחרים מלמד שאברם מאס באלילים, ומכאן מדרש חז״ל. (אלמלא הפסוק בספר יהושע מן הסתם היו חז״ל דורשים שתרח אבינו היה צדיק גדול. וכי תעלה על דעתך אחרת? איך אפשר לומר על אביו של אברהם אבינו שלא היה צדיק? הלא ראשונים כמלאכים. אבל מהפסוק בספר יהושע למדו חכמים כפי שלמדו).
וכיון שבספר דניאל מצאנו את מלך בבל שמטיל לכבשן האש את מי שלא משתחוה לצלם, וה׳ עושה נס ומציל אותו. דרשו חכמים כך גם על המלך שמלך בבבל בימי אברהם.

למען ייטב לי בעבורך

אברם אמר לשרי ״למען ייטב לי בעבורך״. אברם רוצה שייטב לו בעבורה, ואכן לאברם היטיב בעבורה. האם זה מה שאברם רצה? ששרה תלקח אל המלך? ולמה הוא חוזר על מעשהו זה אצל אבימלך?
אברם לא רצה שייטב לו בעבורה בממון, הוא רצה שלא יהרגוהו.
אבל אם זה לא מצליח, למה הוא חוזר על זה?
התשובה היא שבד״כ זה כן מצליח.
אברהם אמר לאבימלך שאמר לשרה ״אל כל המקום אשר נבא שמה אמרי לי אחי הוא״.
אפשר לומר שאברהם שִקר לאבימלך כדי לחפות על עצמו, אבל אפשר שזאת האמת. בכל מקום שאליו הם הגיעו, כך הם נהגו. הם הציגו את עצמם כאחים. כיון שברוב המקומות שאברהם הגיע אליהם התכנית הצליחה, התורה לא מספרת לנו על כך. בהרבה מקומות אברהם הציג את שרה כאחותו. ואז באו אליו אנשים והציעו מחיר בעבורה, והוא סרב. הם הסיקו מכך שהוא רוצה יותר כסף, הציעו יותר והוא אמר לא, וחוזר חלילה. גם כשהם הבינו

שהם לא יכולים לעמוד בדרישות המחיר, הם לא הרגו אותו, כי זה טבע האדם. זה נראה להם הוגן שהם לא מקבלים אשה יפה כי אין להם כסף. אולי הם אפילו התעצבנו עליו ואמרו "זה המחיר שהוא דורש בשביל האחות המכוערת שלו? חצוף, אפילו אם הוא יציע לי אותה בחנם אני לא לוקח". ואולי הם חִכו שאברהם יוריד את המחיר. בינתים אברהם ושרה כבר עברו למקום הבא. בשני מקומות זה לא הצליח, כי שם המלך לקח אותה. ונגד המלך הדרך הזאת לא מצליחה.

והתורה משתמשת בבְטוי "ולאברם היטיב בעבורה" כדי למתוח עליו בקורת מרומזת. רצית שייטב לך בעבורה? זה מה שרצית? זה מה שתקבל.

האשה

בכמה מקומות התורה קוראת לאיש שמדברים עליו לא בשמו אלא בשם "האיש". כך לגבי יצחק "ויגדל האיש". לגבי יעקב: "ויפרץ האיש מאד מאד". לגבי יתרו "ויואל משה לשבת את האיש".

כמובן שהלשון הזאת מופיעה בדבריהם של הדוברים כאשר אינם יודעים את שמו של האיש. כגון יעקב ובניו המדברים על יוסף ואינם יודעים שהוא יוסף, יתרו המדבר עם בנותיו על משה ואינו יודע את שמו, ועוד. אבל התורה קוראת לאנשים "האיש" גם כאשר הוא ידוע. (בפרשת מקץ גם אחי יוסף נקראים "האנשים", וגם האיש אשר על הבית נקרא "האיש").

"האיש" הוא האיש שבו אנו עוסקים.

העבד הלוקח את רבקה, שממילא שמו לא נזכר כלל, החל מפסוק אחד הוא מפסיק להיות "העבד" ומתחיל להיות "האיש". אפשר שהתורה מבקשת לומר שהוא נוהג כאיש ולא כעבד. אך אפשר שהתורה רוצה לומר: זהו האיש שכעת התורה עוסקת בו ומספרת את מעשיו. אברהם כבר אינו האיש המדובר, יצחק עדין לא. האיש הוא זה.

בפרשתנו, כשבא אברם מצרימה, אברם נקרא בשמו, אך שרי נקראת "האשה". אפשר שהתורה באה לומר שהמצרים לא רואים בה את שרי. הם רואים בה אשה. כזכר הרודף אחר הנקבה ואינו רואה את אישיותה. אך אפשר שהתורה באה לומר שכעת לא אברם הוא הנושא אלא שרי. היא האשה שבה אנו עוסקים. היא "האשה".

הרכוש

אין עוד פרשה בתורה שבה מוזכר הרכוש שוב ושוב כמו בפרשתנו. עם הליכתו של אברם לארץ כנען טורחת התורה ומדגישה: "את שרי אשתו ואת לוט בן אחיו ואת כל רכושם אשר רכשו ואת הנפש אשר עשו בחרן". הרכוש תופש כאן מקום חשוב וקודם לנפש. הרכוש הזה הוא הגורם לפרידה בין אברם ללוט: "ולא נשא אתם הארץ לשבת יחדו כי היה רכושם רב ולא יכלו לשבת יחדו". והוא המניע את מלחמת ארבעת וחמשת המלכים: "ויקחו את כל רכש סדם ועמרה ואת כל אכלם וילכו", והוא מודגש במיוחד אצל לוט, בפסוק הבא: "ויקחו את לוט ואת רכֻשו בן אחי אברם וילכו והוא ישב בסדם". הרכוש הוא חלק מהאדם.

התאר "בן אחי אברם" לא אמור על לוט, אלא על לוט ורכושו. לכן הוא חוזר גם בסִכום השגי אברם במלחמה: "וישב את כל הרכֻש וגם את לוט אחיו ורכֻשו השיב וגם את הנשים ואת העם". הרכוש קודם לנשים והעם. ולוט בא יחד עם רכושו. כך אפשר להבין גם את סרובו של אברהם לקבל את רכוש סדום ועמורה: "ויאמר מלך סדם אל אברם תן לי הנפש והרכש קח לך ויאמר אברם אל מלך סדם הרימתי ידי אל ה' אל עליון קנה שמים וארץ אם מחוט ועד שרוך נעל ואם אקח מכל אשר לך ולא תאמר אני העשרתי את אברם".

בברית בין הבתרים אמר ה' לאברם שבניו יהיו גֵרים בארץ לא להם, והוסיף: "ואחרי כן יצאו ברכש גדול".

המלה רכוש אינה מופיעה עוד בקשר לאברהם, אך תיאור דומה מאד נזכר אצל יעקב. אצל יעקב החוזר מפדן ארם נאמר: "וינהג את כל מקנהו ואת כל רכֻשו אשר רכש מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם לבוא אל יצחק אביו ארצה כנען". לעֻמתו, נאמר על עשו "ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנתיו ואת כל נפשות ביתו ואת מקנהו ואת כל בהמתו ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו כי היה רכושם רב משבת יחדו ולא יכלה ארץ מגוריהם לשאת אתם מפני מקניהם". יעקב לוקח את רכושו ובא לארץ, עשו לוקח את רכושו והולך מהארץ. הליכתו מהארץ מתוארת במלים דומות מאד להליכתו של לוט.

גם בהמשך הספר, יעקב ומשפחתו יורדים למצרים, עם רכושם: "ויקחו את מקניהם ואת רכושם אשר רכשו בארץ כנען ויבאו מצרימה יעקב וכל זרעו אתו".

מלבד המקומות האלה, ומלבד עוד פעמַים בספר במדבר, לא נזכרת בתורה המלה רכוש. לא ביציאת מצרים של אברם בפרשתנו ולא ביציאת מצרים של בני ישראל בפרשת בא. לא בתיאור התעשרותו של יצחק, ולא בתיאור התעשרותו של יעקב. היא אמורה בהקשרים האלה, ובעִקר בפרשתנו.

הליכה ממקום למקום עם הרכוש, משמעותה עקירה ממקום אחד והתישבות במקום אחר. הרכוש מלמד על קביעת מקום. הליכה עם הרכוש אינה סתם מסע, היא עקירה ומציאת מקום חדש. ארץ שאינה יכולה לשאת שני אנשים מחמת רכוש, איננה בהכרח ארץ שאין בה מקום לרכוש של שני אנשים. ודאי שלא אם מדובר בארץ ישראל. ארץ שאינה יכולה להכיל רכוש של שני אנשים היינו שאין שניהם יכולים לשבת עליה יחד מבלי לריב עליה. הפרשה באה ללמד מי ישתרש בארץ ומי לא.

תכנית החלוקה

בשעת המריבה בין אברם ללוט אמר אברם ללוט "אַל נָא תְהִי מְרִיבָה בֵּינִי וּבֵינֶיךָ וּבֵין רֹעַי וּבֵין רֹעֶיךָ כִּי אֲנָשִׁים אַחִים אֲנָחְנוּ: הֲלֹא כָל הָאָרֶץ לְפָנֶיךָ הִפָּרֶד נָא מֵעָלָי אִם הַשְּׂמֹאל וְאֵימְנָה וְאִם הַיָּמִין וְאַשְׂמְאִילָה". אברהם מניח שהארץ כבר בידו, ולמען השלום הוא מוכן לחלק את הארץ בינו ובין לוט. אלא שלוט דוחה את תכנית החלוקה: "וַיִּשָּׂא לוֹט אֶת עֵינָיו וַיַּרְא אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן כִּי כֻלָּהּ מַשְׁקֶה לִפְנֵי שַׁחֵת ה' אֶת סְדֹם וְאֶת עֲמֹרָה כְּגַן ה' כְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בֹּאֲכָה צֹעַר: וַיִּבְחַר לוֹ לוֹט אֶת כָּל כִּכַּר הַיַּרְדֵּן וַיִּסַּע לוֹט מִקֶּדֶם וַיִּפָּרְדוּ אִישׁ מֵעַל אָחִיו: אַבְרָם יָשַׁב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְלוֹט יָשַׁב בְּעָרֵי הַכִּכָּר...".

מלשון הפסוקים אנו למדים שדוקא אברם ישב בארץ כנען. הככר אינה כארץ כנען אלא כארץ מצרים, שכֻּלה משקה. שלא כמה שנאמר על ארץ ישראל בספר דברים: "כִּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ **לֹא כְאֶרֶץ מִצְרַיִם** הִוא אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִשָּׁם אֲשֶׁר תִּזְרַע אֶת זַרְעֲךָ וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק: וְהָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ אֶרֶץ הָרִים וּבְקָעֹת לִמְטַר הַשָּׁמַיִם תִּשְׁתֶּה מָיִם". לוט העדיף את הארץ הדומה לארץ מצרים שכֻּלה משקה, על פני הישיבה בארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה.

לוט דוחה את תכנית החלוקה של אברם.

אחד הבְטויים שהתקשו בהם הפרשנים הוא הבטוי "ויסע לוט מקדם", הלא לוט לא נסע מקדם אלא קדמה. נראה שהבטוי בא להזכיר את גלותו של אדם מגן עדן אל מקדם לגן עדן, ואח"כ את גלותו של קין משם אל קדמת עדן. ארץ ישראל דומה לגן עדן, היושב בה יושב לפני ה' ונזון מיד ה'. עיני ה' בו תמיד. החומד מקום שכלו משקה, גולה מעדן ומתרחק מלפני ה'.

ה' דוחה את חלוקת הארץ. כנגד "וישא לוט את עיניו", אומר ה' לאברם שא נא עיניך וראה. ומבטיח לו את כל הארץ.

ויאהל

אחרי פרידת אברם ולוט, נאמר על שניהם "ויאהל". לוט נדד באהלים מהככר עד סדום, במקביל אליו, נדד אברם באהלים על ההר, עד אלוני ממרא אשר בחברון.

בפרשה הבאה אברהם עדין יושב באהל באלוני ממרא. לוט, לעֻמתו, כבר יושב בבית. הוא כבר נעשה חלק מאנשי סדום הכנענים. ביתו, וישיבתו בארץ כנען, נשמדו יחד עם סדום. לוט מוצא את עצמו חסר כל מעבר לירדן.

והאמין בה'

שלש פעמים בפרשה מתגלה ה' לאברהם ומבטיחו על הארץ ועל הזרע. הפעם הראשונה: "וַה' אָמַר אֶל אַבְרָם אַחֲרֵי הִפָּרֶד לוֹט מֵעִמּוֹ שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה: כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם:וְשַׂמְתִּי אֶת זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת עֲפַר הָאָרֶץ גַּם זַרְעֲךָ יִמָּנֶה" בפעם השניה: "וַיֹּאמֶר אַבְרָם הֵן לִי לֹא נָתַתָּה זָרַע וְהִנֵּה בֶן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי.וְהִנֵּה דְבַר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֵּעֶיךָ הוּא יִירָשֶׁךָ וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ... וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲנִי ה' אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֶת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ", הפעם השלישית היא אחרי שאברם נושא את הגר וגולד ישמעאל. שם נאמר: "וְהִפְרֵתִי אֹתְךָ בִּמְאֹד מְאֹד וּנְתַתִּיךָ לְגוֹיִם וּמְלָכִים מִמְּךָ יֵצֵאוּ: וַהֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי בֵּינִי וּבֵינֶךָ וּבֵין זַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ לְדֹרֹתָם לִבְרִית עוֹלָם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ: וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים".

ה' הבטיח לאברהם את הארץ, לו ולזרעו אחריו לדורותם. ואולם, אברהם מתקשה למצוא את הזרע המדובר, אין לו זרע. לכן הוא מחפש תחליפים בדרך הטבע, תחֻלה לוט, אח"כ

אליעזר ואח״כ ישמעאל. אחרי כל אחד מהנסיונות האלה מתגלה אליו ה׳ ושולל את האפשרות המדוברת. הוא מבטיח לו זרע משלו, ואברהם מאמין בה׳.
בפעם הראשונה, אחרי שאברהם מסכים לתכנית חלוקת ארץ ישראל, מראה לו ה׳ את כל הארץ, וההדגשה היא על המלים ״כל הארץ״. לא תהיה שום חלוקה.
בפעם השניה, אחרי שאברהם מציע אפשרות לקבלת כל הארץ, אך לא לזרעו, הדגש הוא על הזרע. הוצאתיך מאור כשדים לתת לָךְ את הארץ הזאת. לך ולזרעך ולא לזרים.
בפעם השלישית באה הדגשה נוספת. לא די בכך שאנו מדברים על כל הארץ, לא די בכך שאנו מדברים על זרע אברהם, צריך מרכיב שלישי: הברית. הארץ כולה תנתן לאברהם ולזרעו, ע״פ ברית בין אברהם וזרעו לבין ה׳, רק ע״פ ברית זו ורק למי שנכנס בברית זו, יכולה הארץ להנתן לזרעו של אברהם.

אליעזר

דברי אברהם והנה בן ביתי יורש אותי הם ברורים דים, למה היה צריך להקדים ולומר ״ובן משק ביתי הוא דמשק אליעזר״?
הזכרתו של אליעזר בהקשר הזה יכולה להיות מובנת רק אם נפרש שאליעזר עבדא בישא הוא, כך מובנים דברי אברהם שאומר: ראה מי יורש אותי. לא די שלא יצא ממעי, אלא שאליעזר הוא. אם נפרש שהיה אליעזר טב כטבי, אי אפשר להבין את הפסוק הזה.
ומסתבר שנקרא דמשק אליעזר כי הצטיין בקרב בדמשק. אמנם, אפשר שהטעם הוא אחר. הוא בא מדמשק. אנו מוצאים שבדמשק היה בשמוש השם הדדעזר (אמנם בתקופה מאוחרת יותר, ואצל מלכים, אבל יתכן שכך היה כבר אז), יתכן שגם אליעזר נקרא תחילה הדדעזר, וכשקנאו אברם שִנה את שמו לאליעזר. הפריד אותו מהעבודה הזרה שהיתה בשמו וקראו על שם ה׳.

מזבחות

בפרשתנו אנו מוצאים את אברהם הבונה מזבח לה׳ וקורא בשם ה׳. בנית המזבח באה יחד עם קריאה בשם ה׳, הדבר בא לידי בטוי בשני מקומות בפרשה: כשאברם בא לבית אל בפעם הראשונה נאמר: ״וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה׳ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה׳״, ואף כשהוא שב למקום נאמר שוב: ״אֶל מְקוֹם הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר עָשָׂה שָׁם בָּרִאשֹׁנָה וַיִּקְרָא שָׁם אַבְרָם בְּשֵׁם ה׳״.
קריאה בשם ה׳ נזכרת יחד עם בנית מזבח גם אצל יצחק: ״וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה׳״.
במקומות אחדים קריאת שם ה׳ הנקרא בסמוך למזבח משתנה ע״פ הנסבות. כמו למשל: וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: , או: וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם אֵל בֵּית אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו: וכן אצל משה: וַיִּבֶן מֹשֶׁה מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא שְׁמוֹ ה׳ נִסִּי:. ועל גדעון נאמר: וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי אלהים כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה׳ פָּנִים אֶל פָּנִים: וַיֹּאמֶר לוֹ ה׳ שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָמוּת: וַיִּבֶן שָׁם גִּדְעוֹן מִזְבֵּחַ לַה׳ וַיִּקְרָא לוֹ ה׳ שָׁלוֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה עוֹדֶנּוּ בְּעָפְרָת אֲבִי הָעֶזְרִי.

לעֻמת זאת: קין והבל הביאו מנחה לה׳ ולא בנו מזבח. הדבר הזה היה עוד בטרם הוחל לקרוא בשם ה׳, וגם המזבח לא נבנה.

הגויים הקדמונים היו בונים מזבח ומציבים לידו פסל או תמונה. הם היו אומרים שזאת תמונתו של האליל. לא כן עובדי ה׳. לה׳ אין צורה ודמות. ואולם, שמות רבים יש לו. לא אל כל אדם התגלה ה׳ בשמו, כבר בפרשה אנו מוצאים את מלכיצדק האומר לאברם ״ברוך אל עליון״, ואילו אברהם אומר: ״הֲרִימֹתִי יָדִי אֶל ה׳ אֵל עֶלְיוֹן קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ״. הוא אלהי אברהם, הוא האל הגדול הגבור והנורא, והוא קונה שמים וארץ. אין לו דמות הגוף, והוא איננו מצומצם, כל אדם מכיר אותו בשם אחר, כי כל אדם מכיר גבורה אחרת שלו, ובלבד שכֻּלָּם מסכימים שהוא הוא בורא העולם קונה שמים וארץ. (וראה להלן, בפרק ״אל עליון״ נעסוק בכך בהרחבה). אם מנסים לערוך לו דמות, זה אינו הוא וזו עבודה זרה. אנו לא מעמידים דמות אלא קוראים בשם. אם קוראים אותו בשם, אפשר לבנות מזבח.

בברית בין הבתרים אברם מבתר בהמות אך לא בונה מזבח. ה׳ יורד באש כמו בפרשת שמיני, אך בינתים צריך להאבק בעיט. תמיד כשבונים מזבח לה׳ צריך להאבק במי שאומר שהקרבנות אינם אלא פגרים, אבל אחרי כן יצאו ברכוש גדול ונקבל את הארץ.

בנית המזבח היא קריאה בשם ה׳. היא הכרזה ששם ה׳ חל על המקום הזה. כך אנו מוצאים אצל אברהם: אברהם בונה מזבח בכל מקום שבו הוא מתישב. בשכם, בין בית אל ובין העי, ובחברון. אברהם יכול לשבת במקום אחרי שהקים שם אהל ובנה מזבח לה׳. אלה שני התנאים הנחוצים למגורים. את האהל אברהם נוטה, את המזבח הוא בונה. מזבח הוא מבנה הבנוי על הקרקע ואינו נייד כמו האהל. לכן במקום הבא יש לבנותו מחדש. יש לתת את הדעת לקריאה בשם ה׳ האמורה בין בית אל ובין העי: ״וַיַּעְתֵּק מִשָּׁם הָהָרָה מִקֶּדֶם לְבֵית אֵל וַיֵּט אָהֳלֹה בֵּית אֵל מִיָּם וְהָעַי מִקֶּדֶם וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה׳ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה׳״. בנית המזבח היא קריאה בשם ה׳, וכך מוצאים אנו גם אצל יצחק: ״וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא בְּשֵׁם ה׳ וַיֵּט שָׁם אָהֳלוֹ״, וכן אצל יעקב: ״וַיַּצֵּב שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לוֹ אֵל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל״, וכן: ״וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם אֵל בֵּית אֵל כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו״. הקריאה למזבח בשם ה׳ נזכרת במקומות נוספים בתנ״ך. יעקב, כאמור כאן, קורא למזבח אל אלהי ישראל, ואל בית אל. משה בונה מזבח וקורא לו ה׳ נסי וגדעון בונה מזבח וקורא לו ה׳ שלום. בנית מזבח במקום, היא בטוי לכך ששם ה׳ נקרא על המקום. במקום זה יש חניה לעובדי ה׳.

גם בפרשת העקדה נזכרת קריאה בשם ה׳. אמנם לא מיד אחרי בנית המזבח אלא רק אחרי הקרבת האיל, אך שם נאמר: ״וַיִּקְרָא אַבְרָהָם שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא ה׳ יִרְאֶה אֲשֶׁר יֵאָמֵר הַיּוֹם בְּהַר ה׳ יֵרָאֶה״.

ואולם, בפרשתנו לא הוזכר הקרבן אלא עצם המזבח. מסתבר שאם אברהם בנה מזבח גם הקריב עליו קרבן. שאל״כ מדוע בנהו. ועוד, אילו בנה מזבח ולא הקריב קרבן – למה תמה יצחק ושאל הנה האש והעצים ואיה השה לעולה? אבל על הקרבנות התורה לא מספרת בפרשתנו. מה שהתורה באה ללמד בפרשתנו הוא עצם בנית המזבח.

בבנית מזבח נקרא שם המקום בשם ה׳. משה בקש מפרעה לצאת לזבוח במדבר. פרעה אמר לזבוח בארץ. בסופו של דבר כשהקריבו ישראל את הפסח במצרים, ודומה היה שמשה נכנע, לא בנו מזבח. פסח מצרים אינו קרבן. הוא נתן על המשקוף והמזוזות. הוא בא לקדש

את ישראל ולא את המקום. יש עוד קרבנות שנִתנים על המקריב, איל המלואים ואשם מצורע, אך הם נִתנים גם על המזבח. בפסח מצרים אין מזבח. המזבח יִבָּנה במדבר, שם אפשר לקרוא בשם ה׳, שם יזרק חצי הדם על העם וחצי הדם על המזבח, כאיל המלואים ואשם מצורע. במצרים ינתן הדם ויסמן את בתי ישראל. חלק המזבח ינתן לדורות.

בנית מזבח לה׳ במקום מסוים היא קריאת המקום בשם ה׳. היא היא האמירה שכאן שורה שכינה ומקום זה קרוי על שם ה׳, כלומר שיך לה׳ ובו חונים עובדיו.

אחרי שבני ישראל ראו את הקולות ואת הלפידים ונעו, נאמר: ויאמר ה׳ אל משה כה תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. ממקום המזבח שתעשה לי הוא מקום שבו אזכיר את שמי.

וזה הדבר שאנו למדים מהפסוקים האלה, שאמורים מיד לאחר מעמד הר סיני: כיון שדברתי עמכם מן השמים, הלא ראיתם שאין אלהים מן הארץ, אין אלהי כסף ואלהי זהב. מעין זה אומר משה לבני ישראל בפרשת ואתחנן: ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה׳ אליכם בחרב מתוך האש פן תשחתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל סמל. כלומר: הלא ראיתם שלה׳ אין תמונה, לכן השמרו פן תעשו תמונה. התמונה אינה של ה׳.

ואולם, יש דבר אחד שכן אפשר ואף צריך לעשות מאדמה: מזבח אדמה תעשה לי. ועליו יקרא שם ה׳. מזבח קשור בקריאה בשם. קריאה בשם ה׳ או קריאת שם בשם ה׳, שכנראה היא היא.

בנית מזבח לה׳ במקום היא קריאת המקום בשם ה׳. היא היא האמירה שכאן שורה שכינה ומקום זה קרוי על שם ה׳, כלומר שיך לה׳ ובו חונים עובדיו. לכן אחרי הצווי על בנית מזבח נאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך.

ואם כך, לכאורה היה צריך לומר בכל המקום אשר תזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. אך לא היא. במקום שבו אנו בונים מזבח, אף שהמזבח בא מן האדמה ולא מן השמים, ה׳ מזכיר את שמו.

במקדש, כמו בהר סיני, יש חִבור בין שמים וארץ. ומכח אותו חִבור יכול להקרא שם ה׳ בארץ. המזבח מיצג את אנשי הארץ, הוא עשוי מן הארץ ומקדש מקום בארץ. השכינה שורה בקדש הקדשים, ובו אסור לבנות גוף מן הארץ. שום דבר ארצי אינו יכול ליצג את ה׳.

בפרשת קין והבל אין עולה ואין מזבח. מזבח ועולה נזכרים לראשונה אצל נח. והם פועלים את פעולתם, ״וירח ה׳ את ריח הניחח ויאמר ה׳ אל לבו לא אסף לקלל עוד את האדמה בעבור האדם וכו׳״. בנִגוד לקין והבל שהביאו מנחה, העלה נח עולה. מנחה היא דורון שמביא אדם למלך, כמו יעקב שאומר והורידו לאיש מנחה, וכמו אהוד שהביא מנחה לעגלון. אין כאן רצון לקרבת המלך אלא מעין אמירת ״קח את מנחתי והנח לי, יצאתי ידי חובתך״. לכן הלשון האמורה שם, אפילו אצל הבל, היא לא רצון אלא שעיה. לא כן עולה.

במשכן יש עדות לשכינה ולפניה מזבח. את העדות אסור לנו לעשות בעצמנו, ואסור לעשות בה אלהי כסף ואלהי זהב. שם ה׳ נראה בענן. כנגד העדות עומד המזבח המיצג את ישראל.

גם עליו שורה אש תמיד, והוא כן נעשה מאדמה, מתוך העולם הזה. הוא המייצג את הארץ במפגש בין הארץ ובין ה׳, במשכן. לכן הוא חלק מישראל העובדים. הקרבת קרבן תמיד והעלאת אש תמיד לפני ה׳ על המזבח, היא הבטוי הגדול לכך שישראל אכן התקדשו לפני ה׳ והתקרבו אל ה׳. אם ישראל אכן יעשו את מה שמתחיב מצדם, כנגד אש התמיד של ישראל יהיה גם ענן שכינה תמידי של ה׳, וה׳ ישכון בתוך בני ישראל.

נח בנה מעצמו עולם מחודש אחרי חורבן העולם הקודם. השלמת בניינו של העולם היא בנית מזבח והעלאת עולה. כלומר: אני לא קים סתם, אני קים לשם ה׳. כל שיש לי – לה׳ הוא. כשראה זאת ה׳, אמר שלא יוסיף לקלל עוד את האדמה. אם העולם הזה לי הוא, פועלת מדת הרחמים.

כמובן שפרשת העקדה מבטאת זאת יותר מכל. פרשת העקדה מלמדת שהאדם שיך לה׳ ומוכן לתת לה׳ את כל אשר לו אם יבקש זאת ה׳. האיל, העולה שהועלתה, מלמד שזאת מה שמלמדת העולה. האדם נותן את כל אשר לו לה׳.

בנית אהל ולידה מזבח מלמדת שזה לא סתם אהל אלא השגרירות של ה׳ בעולם. כאן נקרא שם ה׳. וכאן מתחברים שמים וארץ.

על דברתי מלכי צדק

הפרשה מזכירה את בנית המזבחות והקריאה בשם ה׳. והיא מזכירה גם כהן. כהן שנותנים לו מעשר מכל.

מלכיצדק מלך שלם הוא מלך ירושלים, כך למדו חז״ל ומסתבר שלמדו זאת מכך שמלך ירושלים בספר יהושע נקרא אדניצדק. מכאן שמלכי העיר הזאת נשאו את השם צדק. על כך מתבסס גם ישעיהו שאומר שבעבר צדק ילין בה, ולעתיד לבא יקרא לך עיר הצדק.

מלכיצדק הוא כהן לאל עליון. במה כהֲנתו? בעצם היותו הממונה על ירושלים. שהרי גם על דוד נאמר שבני דוד כהנים היו. ונאמר ״נִשְׁבַּע ה׳ וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה כֹהֵן לְעוֹלָם עַל דִּבְרָתִי מַלְכִּי צֶדֶק״. כלומר: אתה כהן כמלכיצדק. לעולם תשב בירושלים. על זה אמר אביה בהר צמרים שה׳ נתן ממלכה לדוד ולבניו ברית מלח. ברית מלח ככהֲנה. מזמור קי מציג את מלכות דוד כמטה מציון למלך היושב מימין ה׳. ״לְדָוִד מִזְמוֹר נְאֻם ה׳ לַאדֹנִי שֵׁב לִימִינִי עַד אָשִׁית אֹיְבֶיךָ הֲדֹם לְרַגְלֶיךָ: מַטֵּה עֻזְּךָ יִשְׁלַח ה׳ מִצִּיּוֹן רְדֵה בְּקֶרֶב אֹיְבֶיךָ: עַמְּךָ נְדָבֹת בְּיוֹם חֵילֶךָ בְּהַדְרֵי קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחָר לְךָ טַל יַלְדֻתֶיךָ: נִשְׁבַּע ה׳ וְלֹא יִנָּחֵם אַתָּה כֹהֵן לְעוֹלָם עַל דִּבְרָתִי מַלְכִּי צֶדֶק: אֲדֹנָי עַל יְמִינְךָ מָחַץ בְּיוֹם אַפּוֹ מְלָכִים...״.

בפרשה יש מזבחות וקריאה בשם ה׳ בכל הארץ, מלבד במקום ישיבתו של הכהן. המטרה היא לאחד אותם למקום אחד.

אל עליון

אברם חוזר מהמלחמה וכלל אינו טורח לעבור דרך סדום. מלך סדום עולה ופוגש אותו בירושלים. (וכבר בארנו לעיל מדוע בארו חז״ל ששלם זו ירושלים).

שם אנו פוגשים את מלכיצדק המאמין באל עליון קונה שמים וארץ, אשר מִגן צריך בידך.

מלכיצדק אינו יודע את שמו של ה׳. אבל הוא מאמין שיש אל עליון, שהוא קונה שמים וארץ, ויש לו דעה ורצון והוא שולט בעולם, וממגן את צרי אברם בידו.
אל עליון כזה, גם אם לא מכירים אותו בשמו, הוא המולך בירושלים.
אברם אינו עונה ואינו אומר דבר למלכיצדק, אבל למלך סדום הוא נשבע באותו תאר שמשתמש בו מלכיצדק. אלא שהוא מוסיף את שם ה׳: ה׳ אל עליון קונה שמים וארץ. בו נשבע אברם.
(והפרשה מציגה את מלך סדום מול מלכיצדק. אברם מנהל עם מלכיצדק שיחה. לחם, יין ומעשר. וכנגד זה בולט יחסו מול מלך סדום. מלך סדום רוצה לנהל אתו מו״מ שבה נקודת הפתיחה היא שכל הנפש למלך סדום, והוא מניח שאברם ידרוש את כל הנפש לעצמו, ובסופו של דבר נקודת הסיום תהיה שחלק מהנפש לאברם. אבל אברם מפתיע אותו. הוא לא רוצה כלום. גם לא את הרכוש. אבל לא מפני שהוא אוהב את מלך סדום אלא להפך: לא ידבק בידי דבר מכל אשר לך).

יסורים לפני הברית

אברם מבתר את כל הבהמות, השמש עומדת לבוא, הבשורה עומדת להשמע. הכל ממתינים לברית.
אלא שאז יש תקלה.
וַיְהִי הַשֶּׁמֶשׁ לָבוֹא וְתַרְדֵּמָה נָפְלָה עַל אַבְרָם וְהִנֵּה אֵימָה חֲשֵׁכָה גְדֹלָה נֹפֶלֶת עָלָיו׃ וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה׃ וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָּן אָנֹכִי וְאַחֲרֵי כֵן יֵצְאוּ בִּרְכֻשׁ גָּדוֹל׃ וְאַתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה׃ וְדוֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה כִּי לֹא שָׁלֵם עֲוֹן הָאֱמֹרִי עַד הֵנָּה.
לפני הגאולה יש גם יסורים.

הבתרים

פרשו המפרשים בעקבות המדרש, שהבתרים האמורים כאן הם כנגד הקרבנות והם סוג של קרבנות.
ואני תמה. הלא אין כל דמיון בין הבתרים האלה לבין הקרבנות אלא בכך שגם כאן וגם כאן הורגים בהמות. בזה נגמר כל הדמיון. ועִקר חסר מן הספר. הלא קרבנות אינם נעשים קרבנות בכך שהם בהמות מתות אלא בכך שהם קרבים לה׳. ואלה לא קרבו ואינם קרבנות. הלא לא בנה אברם מזבח ולא זרק דם ולא העלה. ואברם הלא ידע כבר מהו מזבח וכבר בנה שלשה מזבחות. ואילו היו בהמות אלה קרבנות – מדוע לא בנה מזבח.
וגם תנור העשן ולפיד האש לא אכל את הבתרים אלא עבר ביניהם.
לכן נראה שאין אלה קרבנות אלא אות ברית. מעשה קניין על ארץ ישראל. כי אין הארץ נקנית בדברים אלא במעשה קניין.
ואם קנויה ארץ ישראל לזרעו במעשה ברית וקניין, ממילא בכלל הדברים שיהיה לו זרע.

במה יהיה ה׳ לנו לאלהים

ה׳ אומר לאברם: ״אֲנִי ה׳ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָתֶת לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ״. הפסוק הזה מזכיר מאד את הפסוק שעתיד להאמר לבניו ״אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים״. לדורות האמירה תהיה אני ה׳ אשר הוצאתיך מארץ מצרים להיות לכם לאלהים. ההוצאה ממצרים נועדה להיות לנו לאלהים. ההוצאה מאור כשדים נועדה לתת לנו את הארץ הזאת לרשתה. גם זה סוג של להיות לך לאלהים. אם כי בינתים זה לא אמור בפירוש. (יש עוד קוי דמיון בין ברית בין הבתרים לבין מעמד הר סיני: עשן ואש, בְתור בהמות לשנים, ברית, ועוד).

ה׳ נשבע לאברם להיות לו לאלהים רק לאחר מכן. בברית המילה, המילה נועדה ״לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ״, וגם היא כוללת את ההבטחה ״וְנָתַתִּי לְךָ וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֵת אֶרֶץ מְגֻרֶיךָ אֵת כָּל אֶרֶץ כְּנַעַן לַאֲחֻזַּת עוֹלָם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים״.

נתינת הארץ לעם ישראל היא חלק בלתי נפרד מהליכתנו אחרי ה׳, ה׳ כאיש הלוקח אשה ומביאה אל ביתו, מביא אותנו אל ארצו. אחרי ברית המילה, אפשר לומר שהלקיחה הזאת היא לקיחה להיות לנו לאלהים. לפני ברית המילה, אלוהותו עלינו מתבטאת ע״י נתינת הארץ לנו. החיים בארץ בצל ה׳ הם קבלת ה׳ לאלהים.

על ההבטחה הזאת נאמר והאמין בה׳ ויחשבה לו צדקה. כנגד אמירתו של אברם והִנה בן ביתי יורש אותי, באה תשובת ה׳ אף היא בלשון והִנה, והִנה דבר ה׳ אליו לאמר. (ובהמשך: והנה תנור עשן ולפיד אש). אברהם מאמין בדבר ה׳ כמו במה שהוא רואה בעין. דבר ה׳ בא אליו בלשון הנה. הוא רואהו כמו שהוא רואה את המציאות. הנה. על זה נאמר והאמין בה׳.

כשה׳ אומר לאברם שירבה זרעו הוא מאמין בה׳ ואינו שואל במה אדע, אבל כשה׳ מבטיח לו את הארץ, הוא שואל במה אדע. יכלתנו לרשת את הארץ נראית על פניה תמוהה יותר מכך שיקרה נס והעקרה תלד. לפעמים נדמה לנו שה׳ עושה נסים ומרפא חולים ופוקד עקרות. אבל לתת לנו את הארץ? במה? וה׳ אומר לו שאכן יירש את הארץ, אלא שיהיה הדבר בתהליך ארוך, וזמן רב נצטרך להיות גרים ולהשתעבד, עד שישלם עוון האמורי. אך אם יהיה עוונם שלם, הלא כבר ידוע מימי המבול והפלגה שדור שעוונו שלם נענש, הארץ תקיא אותו ויוכל זרע אברהם לירשו.

הנושא העִקרי בהבטחת ה׳ הוא ירושת הארץ. הוא גם הנושא הקשה. אנשים רגילים שה׳ מתערב בתהליך הלידה ומרפא עקרות. ה׳ מלמד את אברם שהוא גם מעלה ומוריד מלכים ועמים. ואת הארץ יתן לאברם. בכך יהיה לו לאלהים.

וירא

כבר הזכרנו בפרשת לך לך, שבפרשתנו אברהם חוזר בצורה מושלמת יותר על כל מה שעשה אברם בפרשה הקודמת. אם בפרשה הקודמת חי אברם, כפי שהוא, והתמודד עם המציאות כפי שהיא, מתוך קבלת עצמו כפי שהוא והמציאות כפי שהיא, הרי בפרשתנו בא אברהם של לכתחילה ועושה את כל המעשים כפי שהם צריכים מלכתחילה להֵעשות.
בפרשה שעברה אברם חי בצל חזון גדול, אך בינתים הוא מחפש תחליפים לזרע: לוט, אליעזר, ישמעאל. הוא מסתפק במה שיש. הוא מוכן לחלק את הארץ בינו ובין לוט. בפרשתנו הכל נעשה בדרך של לכתחילה. של אדם מבוסס.
גם ה׳ בפרשת וירא מתיחס לאברהם כאל מי שצריך להוביל ולא רק להגיב. הוא משתף אותו בתכניותיו ושואל לדעתו. הוא אומר שלא יכסה מאברהם את אשר הוא עושה. כלומר: אברהם הוא כבר לא רק אדם מבוסס, אלא בעל הארץ. כביכול ה׳ צריך את רשותו כדי להפוך את סדום.
לכן גם המבחן של מפעל כזה גדול בהרבה. אברם מתנסה בסיום פעלו בשאלה האם יוכל לקחת את אברם ולתקן אותו. לחתום אותו בחותמו של ה׳ ולתת אותו לה׳ בתמימות, ולקבל אותו בחזרה שלם יותר. לעֵמת זאת, המבחן של אברהם בסוף התהליך הוא קשה הרבה יותר. המבחן הוא לראות האם כל התהליך אכן נעשה לשם שמים. האם אתה יכול לקחת את כל מה שעשית ולתת אותו בשלמות לה׳ שלא על מנת לקבל אותו בחזרה בתמימותו. האם אתה מכיר בכך שכל מה שעשית שיך לה׳ ולא לך. גם בנסיון הזה עומד אברהם, ובכך הוא מראה שכל מה שעשה עד כה עשה בתמימות ולשם שמים.
לפי זה, נסיון העקדה הוא יכלתו של אברהם להחזיר את הכל לה׳ וללכת בלא כלום. אחרי שעשה זאת, הוא מקבל את יצחק מחדש בדרך של לכתחילה. של בנין מחדש מהיסוד. כמו שכתבנו בפרשת לך לך, שבפרשת וירא אברהם מתחיל את הכל מחדש, אבל הפעם הוא מבצע את התהליך בשלמותו ובתמימותו, כמו שהוא ראוי להיות מלכתחילה.
מעשה אבות סימן לבנים. כל מה שנאמר על האבות הוא סימן לבנים. יש דרכים שונות של הנהגת ה׳ את עמו, ודרכים אלה קימות כבר אצל האבות. התורה רומזת לכך ברמז גדול כשהיא מתארת את אברם יוצא ממצרים ברכוש גדול מחמת שפרעה גרש אותו אחרי שנִגע אותו ה׳ נגעים גדולים, ואחרי ששעבד בארצו את אברם, שירד אליה מחמת רעב בארץ. (וכדברי רמב״ן שם). יש תקופות בחיי העם שבהם המציאות דוחקת אותו אל הארץ, אך הוא עדין לא תמים. הוא עדין לא לוקח את היזמה לעשות את רצון ה׳ בשלמותו. תקופת לך לך. אדם חי בצל חזון גדול ותשוקה גדולה, אך בפעל הוא מתפשר עם המציאות ומוצא תחליפים במה שיש. התקופה הזאת היא צעד בדרך לארץ. ההשתרשות בארץ כוללת שלב של פירות ערלה. אברם מצמיח בערלתו שלשה פירות ערלה: לוט, אליעזר וישמעאל. תחלת ההשתרשות בארץ מתחילה בהשתרשות מתוך המציאות. יש זמן בתולדות העם שהוא עדין לא יכול לצאת למלחמת ברירה על ארצו. שהוא מסכים לתכנית חלוקת הארץ כדי למנוע מריבה (כמו שכתבנו בפרשת לך לך), שהוא עדין לא מסוגל לקום ולגרש את ישמעאל. אך

יש זמן שבו העם צריך למול את עצמו ולהיות תמים. לקום ולשנות את המציאות ולהטותה לרצון ה׳. לצאת מאצטגנינות. לחתום את כל מה שהוא עשה עד עכשו באות ברית קדש, לקדש את כל מה שהוא בנה עד עכשו בחול. זאת תקופה עם פחות חזון ויותר עשיה. ולפעמים צריך לחזור ולעשות בה את כל הדברים שעשינו בשלב המקדים. להלחם מחדש כל מיני מלחמות שנלחמנו כי לא היתה לנו ברירה, ומתוך גאוה בכך שלא יזמנו אותן, כעת לקום וליזום אותן ולעשות אותן מתוך ברירה כי ה׳ מצוה. ואז לחיות כמו שצריך באמת ולא לחפש תחליפים.

תקופה זאת היא הנושא המדובר בפרשתנו, ובעִקר בפרשת העקדה, המלמדת להאמין שהכל מאת ה׳ ואין לאדם שום דבר משל עצמו. תקופה זו היא הבסיס לחיים הנכונים בארץ ישראל, ולשבועת ה׳ לנו.

כאמור, פרשתנו חוזרת על דברים רבים שהיו בפרשת לך לך. בשתי הפרשות באה פורענות על סדום ועמורה ולוט נִצל בזכות אברהם. בשתי הפרשות שרה נלקחה אל המלך כי אברהם אמר שהיא אחותו, וה׳ נִגע את המלך על דבר שרה אשת אברהם. בשתי הפרשות הגר יוצאת אל המדבר בעקבות ריב עם שרה, ומלאך אומר לה שם על הבאר שירבה זרעה. שתי הפרשות נפתחות בבשורה מאת ה׳ ויציאה לדרך, ומסתימות בצווי ה׳ המקדש את הכל.

בפרשת לך לך מעשי לוט והגר חוזרים לאיתנם, בפרשת וירא בא סופם. בפרשת לך לך, לוט נִצל ממלחמת המלכים ושב לסדום. הגר שבה אל גברתה. לעֻמת זאת בפרשת וירא חרבה סדום, וגם הגר כבר לא שבה. אך לעֻמת זאת בפרשת לך לך מגורש אברם ממצרים, בפרשת וירא הוא נשאר בארץ פלשתים. בפרשת לך לך נשארת הברית בבשרו של אברהם לעולם, מהעקדה הוא חוזר בשלום.

בפרשת לך לך אברם הוא נודד חסר כל, מגרשים אותו, לוחמים בו. והוא חי בצל הבטחות עתידיות. בפרשת וירא הוא כבר איש מכֻבד, שצריך לעשות בעצמו את אשר מצוה ה׳, ולא לחכות להבטחות ה׳.

פרשת לך לך ספוגה אוירה חלומית, של מי שעדין לא נשא אשה והוא חושב עליה מבקר עד ערב. לכן הפרשה מלאה בהבטחות עתידיות על הזרע והארץ וכו׳, וכֻלה חלומית ובאוירה של נעורים. פרשת וירא היא כבר תחֻלת המימוש.

בפרשת וירא אין הבטחות של ה׳ על הארץ. אחרי שנמול אברהם – הוא צריך להשיג כל דבר בכחות עצמו. ה׳ כביכול הפך אותו לשותף במעשה בראשית, או לפחות לבעלים על הארץ. כעת, כביכול ה׳ לא יכול להפוך עיר בארץ בלי לבקש רשות מאברהם. כעת, אם תלקח שרה ע״י אבימלך – אבימלך זקוק לאברהם כדי שיתפלל עליו. ואברהם הוא הפועל והוא היוזם, גם בגרוש ישמעאל. מה שהפך את אברם לאברהם הוא המילה, שכפי שכתבנו כבר בפרשת נח, עמ׳ כו, היא ברית שמכילה את אותם מרכיבים של ברית הקשת. והקמתי את בריתי, זאת הברית, ולא יכרת כל בשר (כנגד אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה), זרעך אחריך, לדורות עולם, הארץ, אות הברית, ועוד. אלא שהקשת היא מראה דמות כבוד ה׳ בשמים ממעל. ה׳ עושה אותו למעלה והאדם עומד הרחק למטה. את המילה עושה

האדם, ומתעלה לגובה הברית. והיתה בריתי בבשרכם. (הקשת היא אות הברית ביני ובין כל בשר. המילה היא בריתי בבשרכם). לכן גם מדרגתו עולה.
ואולם, כנגד הברית שנכרתת בסוף פרשת לך לך, עומדת בסוף פרשת וירא ברית חזקה הרבה יותר, וכפי שנאריך להלן, היא ברית המלמדת על כך שהאדם כֻּלו קדש לה׳, וכֻלו מסור לה׳ ושיך לה׳. עד כדי נתינה מוחלטת. אלמלא הברית הזאת – כל עבודת ה׳ אינה ממש עבודת ה׳.

אל מי מדבר אברהם

הפרשה פותחת במלים ״וַיֵּרָא אֵלָיו ה׳ בְּאֵלֹנֵי מַמְרֵא וְהוּא יֹשֵׁב פֶּתַח הָאֹהֶל כְּחֹם הַיּוֹם: וַיִּשָּׂא עֵינָיו וַיַּרְא וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אֲנָשִׁים נִצָּבִים עָלָיו וַיַּרְא וַיָּרָץ לִקְרָאתָם מִפֶּתַח הָאֹהֶל וַיִּשְׁתַּחוּ אָרְצָה: וַיֹּאמַר אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ אַל נָא תַעֲבֹר מֵעַל עַבְדֶּךָ״. רש״י, בעקבות המדרש, מפרש שיש כאן שני עניינים שונים. ה׳ נראה אל אברהם, וחוץ מזה באו שלשה אנשים. לכן, כאשר הוא אומר ״אֲדֹנָי אִם נָא מָצָאתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ״, אם נפרש שהוא מדבר אל המלאכים השם הוא חול. אם נפרש שהוא מדבר אל ה׳ השם הוא קדש. (ואז נצטרך לשאול למה לא נאמר אח״כ ״ויאמר אל האנשים״ וכד׳. היכן עוד מצאנו שב״ויאמר״ אחד יש שני דְבורים אל שני נמענים שונים). לעֶמת זאת, הרשב״ם מפרש שקרה כאן דבר אחד: ה׳ נראה אל אברהם. כיצד? ע״י המלאכים. לפי זה אברהם מדבר אל המלאכים שהם התגלות של ה׳.
כך הוא גם כאשר מגיעים המלאכים אל סדום, שם אומר להם לוט: ״הִנֵּה נָא אֲדֹנַי סוּרוּ נָא אֶל בֵּית עַבְדְּכֶם וְלִינוּ וְרַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם״. אלא שאברהם, גם כאשר הוא פונה בשם אדנות, הוא מדבר בלשון יחיד. הוא מבין שלפניו התגלות של ה׳. לוט מדבר בלשון רבים. הוא לא רואה התגלות של ה׳, הוא רואה אנשים. רק בהמשך הפרק, כאשר הוא כבר מתבשר על ההפיכה, הוא עובר ללשון יחיד. יתכן שרק אז הבין שזו התגלות של ה׳ ולא אנשים סתם.
אברהם מדבר אל ה׳, המתגלה ע״י המלאכים, בשם אדנות. בלשון המספר הוא תמיד נקרא בשם הויה. אברהם מדבר בלשון אדנות, אך בלשון יחיד, כי הוא מבין שהוא מדבר אל ה׳ ולא אל המלאכים. לכן, יתכן שהוא קדש, אע״פ שכוונתו למלאכים. (כנראה שכדי לקשר בין המעשה הזה למעשה אבימלך, התורה כותבת את פניתו של אבימלך לקב״ה גם היא בשם אדנות).

הנביא המתפלל והמאמין העִוֵּר

הפרשה מציגה את אברהם ושרה העומדים מול ה׳, כנגד לוט ומשפחתו העומדים מול המציאות.
שרה צוחקת: ״אַחֲרֵי בְלֹתִי הָיְתָה לִּי עֶדְנָה וַאדֹנִי זָקֵן?״. לכן היא תמהה אם תוכל ללדת. התשובה של ה׳ היא היפלא מה׳ דבר. בנות לוט מתמודדות עם אותה בעיה: ״אבינו זקן״, הן פותרות את הבעיה בדרכן שלהן.

גם אברהם וגם לוט עומדים מול סכנת הפיכת סדום ועמורה. אברהם עומד ומדבר עם ה׳. לוט לא. לוט מחנך את אנשי סדום שלא ירעו לאורחיו, אך הוא אינו מנסה לעמוד מול ה׳ ולשנות את רוע הגזרה.

(ולשם השוואה עם שניהם, מביא לנו הפרק הבא את אבימלך. גם אברהם וגם אבימלך פונים אל ה׳ בטענה שלא ימית צדיק עם רשע, או עם גוי. אלא שאברהם דן עם ה׳ על הצלת אחרים, ואבימלך מנסה להציל את עצמו. אברהם מדבר על צדיקים אחרים, אבל כשאבימלך אומר ״צדיק״ הוא מדבר על עצמו. ללוט נאמר ״מַהֵר הִמָּלֵט שָׁמָּה כִּי לֹא אוּכַל לַעֲשׂוֹת דָּבָר עַד בֹּאֲךָ שָׁמָּה״, והא אכן ממהר, כפי שהתבקש, כדי לאפשר למלאך להשחית את סדום. הוא אולי מתמהמה, אבל לא נראה שנסה להציל את שכניו. רק את חתניו).

ובפשטות, הפסוק ״וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה׳״ מתאר את אברהם חוזר אל המקום שבו הוא עמד אתמול ודן עם ה׳ על מספר הצדיקים. חז״ל תלו בפסוק הזה את תפלת שחרית. הם מצאו בפסוק הזה את אברהם המשכים בבקר אל המקום שבו היה רגיל לעמוד את פני ה׳, ומכאן שהתפלל שחרית. אך אפשר שהדרש אינו רחוק מהפשט. דרכו של אברהם להתפלל היא לדבר עם ה׳ ולבקש ממנו לשנות את המציאות. שרה שאיננה מבינה את המשמעות הזאת ננזפת.

יש המאמינים שהמציאות בטבע איננה נתנת לשנוי. אמונתו של אברהם היא שיש לפעול לבטול הגזרות משמים, ויש בשמים מי ששומע ואפשר לדבר אתו. הדרך לדבר אתו היא אפילו לומר לו השופט כל הארץ לא יעשה משפט. כל זה אפשרי, כמובן, בתנאי שהאיש באמת רואה את יד ה׳ ואת רצונו בכל דבר בחייו, והוא חש ומרגיש זאת בכל מעשיו. איש המודע לקיומו, צוויו ואדנותו של ה׳ על הכל, ונוהג בהתאם לכך בכל ענין בחייו (כולל עמידה בנסיון המילה והעקדה), הכרה בכך שה׳ הוא אכן אדון כל הארץ ושופט כל הארץ ועיניו תמיד בארץ, היא המאפשרת לפעול בדרך של דִבור עם ה׳.

לוט מייצג את המדרגה שלפני כן. הוא פועל למען ה׳ בארץ, לא בשמים. הוא יודע מה נכון, אבל הוא לא ממש מאמין שהוא יכול לדבר עם ה׳ ולקבל תשובה.

התכונה המיוחדת הזאת של אברהם היא הבסיס לנבואה. אבימלך יכול לדון עם אלהים בחלומו ולהצדיק את עצמו, אבל להתפלל בעדו יכול אברהם כי נביא הוא. כפי שאומר ה׳ לאבימלך. והוא אכן מתפלל וה׳ מרפא את אבימלך ואת אשתו ואמהותיו.

הדין והדברים

אברהם מרשה לעצמו לנהל משא ומתן עם הקב״ה. ואף לומר משפטים קשים כמו ״הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט״. מדוע מרשה אברהם לעצמו לעשות כך?

התשובה נתנת מתוך הפרשה. וַה׳ אָמָר הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה: וְאַבְרָהָם הָיוֹ יִהְיֶה לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם וְנִבְרְכוּ בוֹ כֹּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ: כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה׳ לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הָבִיא ה׳ עַל אַבְרָהָם אֵת אֲשֶׁר דִּבֶּר עָלָיו. בפסוקים אלה למדים אנו דבר חשוב על תפקידו ומקומו של אברהם. אברהם, בהיותו גוי גדול ועצום השומר דרך ה׳, בהיותו העם הממונה על דרך ה׳ בארץ, מונה ע״י הקב״ה כשותף בדין. כביכול יש שני דיינים: האלהים בשמים ואתה על הארץ. (בדומה למעלה

המיוחדת במינה שניתנה לאדם בקריאת שמות, כפי שכתבנו בפרשת בראשית עמ׳ ה). אברהם הוא כה שותף עד כדי שה׳ שואל את עצמו ״הַמְכַסֶּה אֲנִי מֵאַבְרָהָם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה״. איני יכול לעשות זאת בלי להתייעץ עם אברהם.

וכאן פותח אברהם את הדיון בחמשים צדיקים. אברהם רוצה לפתוח את הדיון בהשגת אישור לכלל שהוא מבקש לקבוע: ״הַאַף תִּסְפֶּה צַדִּיק עִם רָשָׁע... חָלִלָה לְךָ מֵעֲשֹׂת כַּדָּבָר הַזֶּה לְהָמִית צַדִּיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כַצַּדִּיק כָּרָשָׁע חָלִלָה לָךְ הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט״. אברהם כמובן לא מתווכח חלילה עם בעלותו המוחלטת של ה׳ על העולם (ותוכיח פרשת העקדה). (השאלה איך אברהם מרשה לעצמו להתווכח עם ה׳ על סדום איננה קושיה. בעניין סדום לא צוה ה׳ את אברהם דבר. יתר על כן, גם את אנשי סדום הוא לא צוה להפך. ההפיכה היא לא מצוה על אנשי סדום ולא היעוד של אנשי סדום, היא העֹנש שלהם. היא החריגה מהסדר האלהי. מצוה היא הסדר האלהי ואותה יש לקבל באהבה. עֹנש הוא בְטול הסדר האלהי ועליו יש לבקש רחמים ולבטלו. לכן אברהם פונה אל ה׳ ומבקש צדק ומבקש רחמים. ועוד יתר על כן, ה׳ ממש שאל את אברהם לדעתו). אבל, אומר אברהם, אם במשפט עסקינן, אם אנו לא מדברים על יעודם של אנשי סדום ועמורה אלא על שפיטתם על מעשיהם וחריגה מן הסדר, הרי שאין להמית צדיק עם רשע. כדי לבאר את הכלל הזה פותח אברהם בחמשים צדיקים. בהנחה שמספר כזה ודאי יהיה מוסכם. (אמירה מעין זו, אך לצד השני, מוצאים אנו בדברי משה: ״וְהָיָה בְּשָׁמְעוֹ אֶת דִּבְרֵי הָאָלָה הַזֹּאת וְהִתְבָּרֵךְ בִּלְבָבוֹ לֵאמֹר שָׁלוֹם יִהְיֶה לִי כִּי בִּשְׁרִרוּת לִבִּי אֵלֵךְ לְמַעַן סְפוֹת הָרָוָה אֶת הַצְּמֵאָה: לֹא יֹאבֶה ה׳ סְלֹחַ לוֹ כִּי אָז יֶעְשַׁן אַף ה׳ וְקִנְאָתוֹ בָּאִישׁ הַהוּא וְרָבְצָה בּוֹ כָּל הָאָלָה הַכְּתוּבָה בַּסֵּפֶר הַזֶּה וּמָחָה ה׳ אֶת שְׁמוֹ מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם״. וגם שם הוזכרו סדום ועמורה אדמה וצבויים).

אחרי שהסכים ה׳ לכלל של אברהם, לכאורה הולך אברהם ובודק עד היכן יחזיק הכלל מעמד. אמנם, הוא מרגיש שעליו להתנצל ולומר ״הנה נא הואלתי״ ו״אל יחר״, ואולי משום כך הוא לא ממשיך את הדיון אחרי העשרה. (ואולי משום שהניח שודאי יש שם עשרה). אחר כל ההתנצלויות הוא הולך ופוחת את מספר הצדיקים. אבל הוא מתנצל ומבקש רחמים. אילו היה מדובר על מדת הדין – למה התנצל?

תחִלה יוצא אברהם מתוך המספר חמשים. כלומר: אם הסכמנו על המספר חמשים, התשחית בחמשה את כל העיר. השאלה של אברהם תמוהה. שהרי המספר חמשים אינו אלא משום ששאל אברהם על חמשים. אז מהו התשחית בחמשה את כל העיר. העיר תושחת לא בגלל החמשה, אלא בגלל שאין בה מספיק צדיקים. אבל ה׳ מקבל את טענתו של אברהם. ושוב אברהם פוחת בחמשה.

מכאן והלאה אברהם פוחת עשרה עשרה בכל פעם, ומתנצל. אברהם שוב לא מטיח בקב״ה ״הַאַף תִּסְפֶּה צַדִּיק עִם רָשָׁע... חָלִלָה לְךָ מֵעֲשֹׂת כַּדָּבָר הַזֶּה לְהָמִית צַדִּיק עִם רָשָׁע וְהָיָה כַצַּדִּיק כָּרָשָׁע חָלִלָה לָךְ הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט״. אברהם מבקש ומתחנן בפני הקב״ה.

אברהם מנצל את היכולת שלו להיות שותף עם ה׳ בדין פעם אחת. הפעם הזאת הספיקה כדי ללמד שעל השמדת העיר כשיש בה חמשים צדיקים אפשר לומר הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט. על פחות מזה אברהם לא בא כשופט. לאברהם ברור שכאשר מדובר על חטא

ציבורי, אי אפשר להציל את הציבור החוטא בזכות מיעוט שלא חטא. הלא הציבור חטא. הזכות שנתן ה׳ לאברהם להיות שותף בדין נגמרת בחמשים.

רק בפעם הראשונה טוען אברהם בשם מדת הדין, מכאן והלאה הוא מבקש רחמים. אמנם, המעבר מדין לרחמים לא חד. אפשר לומר שטענת ״התשחית בחמשה את כל העיר״ עוד מכילה צליל כלשהו של דין. אבל אי אפשר להתעלם מכך שיש בה בקשה לפנים משורת הדין. הבקשה הזאת מושתתת על ההנחה שבשורת הדין חמשים צדיקים מצילים את העיר. ואומר אברהם: לפנים משורת הדין, התשחית את העיר כי חסרים רק חמשה? וה׳ משיב שלא. מכאן והלאה עובר אברהם בהדרגה לבקשת רחמים. ומעבר לעשרה הוא מרגיש שאינו מסוגל עוד לבקש.

אברהם, כשותפו של ה׳ לדין, קבע את המספר חמשים כשורת הדין. וה׳ הסכים אתו. הצלה בארבעים וחמשה היא לפנים משורת הדין. אפשר לומר על זה התשחית בחמשה את כל העיר. המספרים הנמוכים יותר הם אפילו לא לפנים משורת הדין. הם מדת הרחמים.

כלומר: גם לפי מדת הדין צדיק יחיד אינו מציל עיר שלמה. שהרי אם בדין אנו עוסקים, כשם שלוקה מדת הדין אם יִסָּפֶה הצדיק בעוון הרשע, כך תלקה מדת הדין אם לא יִסָּפֶה הרשע בגלל הצדיק. הלא הדין מחייב שהרשע יִסָּפֶה ואם לא יִסָּפֶה הרשע לקתה מדת הדין. יתר על כן, עִקר הדין הוא על הכלל. המקומות שנאמר בהם שאיש בעוונו ימות ולא ימות איש בעוון אחר, הם מקומות שעוסקים בחטאים של יחידים. אבל כשהצָּבור חוטא כצָבור, הצָּבור יענש כצָבור, ואין בודקים כל אדם כשלעצמו. גם כשירדו המלאכים לחפש צדיקים בסדום הם לא בדקו כל איש ואיש, אלא כיון שאיש לא מחה ולא השמיע את קולו כשכל העם נסבו על הבית – הרי שאין כאן צדיקים. וכך הוא במיוחד במדת הרחמים (כמו שבארנוה בכמה מקומות וראה דברינו בפרשת כי תשא (עמ׳ של). מדת הרחמים הוא רצונו של ה׳ שיתקיֵם העולם כרצונו. הפועלים בעולם כרצון ה׳ הם הכללים ולא הפרטים. העמים ולא היחידים. צדיק צריך לפעול כדי שהכלל יעבוד את ה׳, זו היא צדקתו של הצדיק. לכן אין יחיד מציל את הכלל. העולם מורכב מעמים. וכן אין היחיד שלא חטא מציל את הכלל אא״כ קם ומחה, שאל״כ הלא לא נעשה רצון ה׳ בעולמו ולמה ירחם?

(אנו רגילים לקרוא את הסִפור על הבשורה לשרה כסִפור אחד, שהוא העִקרי כאן, ואחריו היה סִפור אחר: ההפכה. אבל אולי אפשר לפרש אחרת: המלאכים נשלחו לבחון את סדום ולהפכה. אלא שבדרך הם צריכים לעבור אצל אברהם ולבקש את רשותו. על הדרך הם גם מבשרים על הולדת יצחק, אבל לא לשם כך נשלחו, שהרי עִקר הבשורה על יצחק נאמר כבר בפרשת לך לך. הם עוברים אצל אברהם כדי להשוות את אשר נעשה אצל אברהם לאשר נעשה אצל לוט. שניהם רצים ומארחים אותם ומכניסים אותם ונותנים להם כל אשר נצרך. שרה מכחשת ואשת לוט מביטה אחורה. אלה ואלה מתבשרים על בנים. ואולם, אברהם מתבשר על הולדת בן, בעוד שלוט מאבד בשל דחיפות המנוסה, תחלה את בנותיו הנשואות וחתניו, ואח״כ את אשתו).

כחו של צדיק בסדום

שלשה אנשים עומדים מול ה׳ ודנים אתו על משפטיו: אברהם, לוט ואבימלך.

גם אברהם וגם אבימלך מעלים את טענת המשפט והצדק. אברהם טוען מול ה׳ ״האף תספה צדיק עם רשע״, והוא אף עומד מולו ואומר: ״חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חללה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט״. בדומה לטעם ״האף תספה צדיק עם רשע״, אומר גם אבימלך ״הגוי גם צדיק תהרג״, וגם הוא מבאר את דבריו ומסנגר על עצמו ״הלא הוא אמר לי אחתי הוא והיא גם הוא אמרה אחי הוא בתם לבבי ובנקין כפי עשיתי זאת״. בתום לב ונקיון כפים לקחתי אשה בלי הסכמתה. אני צדיק וישר.
ההבדל ביניהם הוא שאברהם מלמד זכות על סדום ואבימלך על עצמו. אבימלך מרבה לסנגר על עצמו, גם בהמשך הפרשה וגם אצל יצחק. הוא תמיד בטוח שהוא צדיק.
לעֻמתו, אברהם מבקש מה׳ שיבדוק, אולי יש צדיקים בתוך העיר. ה׳ אומר לו ״ארדה נא ואראה״, וה׳ עם אברהם קובעים מה הוא יראה ואיך ירחם על סדום. וה׳ יורד לראות. ה׳ שולח אנשים לבדוק האם כצעקתה והאם יש צדיקים בתוך העיר. ה׳ יורד לבחון את סדום.
המבחן נערך, סדום נבחנת ונכשלת בבחינה. לא נמצאו צדיקים בתוך העיר שהרי הם נסבו על הבית מנער ועד זקן כל העם מקצה. ולא היו שם עשרה אנשים שלא נסבו על הבית אלא מחו. אילו היו עשרה מוחים לא היתה העיר נהפכת. אבל לא היו. כל העם מקצה נסבו על הבית. בתוך העיר היה צדיק אחד שמחה ואף הגן בגופו על האנשים. (בגופו ואולי גם בגוף בנותיו, למרות שמסתבר יותר לפרש שהוא לא באמת התכַּוֵן להוציא אליהם את בנותיו, הוא התכַּוֵן להטיף להם מוסר ולומר להם: ״לאורחים אתם עושים דברים כאלה? ומה עוד? אולי גם לבנותי?״ תגובתם של אנשי העיר מלמדת שגם הם ראו בדברי לוט הטפת מוסר ותו לא. גם העובדה שלוט רק מדבר ולא מוציא את הבנות, מלמדת שהוא לא באמת התכַּוֵן להוציא אותן אליהם).
לוט מנסה להציל את המלאכים, הוא לא מנסה להציל את אנשי העיר. כל המו״מ שלו עם המלאכים הוא על הקלת הצלת עצמו. גם כשהמלאכים מגלים לו את הסוד, שלא יוכלו לעשות דבר עד שיברח, הוא לא מנצל זאת כדי להציל את העיר, אלא ממהר ובורח. (הוא מנסה להציל רק את חתניו, וגם זה רק אחרי שהמלאכים אמרו לו זאת בפירוש).
גם אברהם, שפותח בהטחת דברים: ״האף תספה ולא תשא למקום למען חמשים הצדיקם אשר בקרבה חללה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חללה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט״, עובר לבקשת רחמים ותחנונים כשמספר הצדיקים הולך ופוחת. פחות מעשרה אינם מספיקים לו אפילו כדי לבקש רחמים. אברהם לא חולק על כך שעיר חטאה דינה להיהפך. וגם אם יש בה תשעה צדיקים. הוא רק מבקש רחמים בזכות עשרה צדיקים. ה׳ מלמד שהעיר לא תהפך כל עוד הצדיק בקרבה, אבל אפשר להוציא את הצדיק החוצה ולהפוך את העיר. הצדיק לא יעמוד בדרכו.

מיהו הנִצול מן ההפכה

פרשת הפיכת סדום ועמורה דומה בעניינים רבים לפרשת המבול. בשתי הפרשות ה׳ משחית מקום, הוא ממטיר עליו מן השמים חֹמר שהורג ומשחית את כל תושביו ומוחה את הכל. במבול נאמר **ויזכר אלהים** את נח ובהפיכה נאמר **ויזכר אלהים** את אברהם וישלח את לוט.

נח מסיר את מכסה התבה, **וירא והנה** חרבו פני האדמה. אברהם משכים בבקר, **וירא והנה** עלה קיטר הארץ.
אחרי שני הארועים שותה הנִצול יין, ואז באים צאצאיו ורואים את ערותו.
ומתוך הדמיון אפשר לראות את ההבדלים בין שני המקרים, או בין שלשת הגבורים של הפרשיות: נח אברהם ולוט.
נח הוא איש צדיק תמים, שנִצל בזכות צדקתו. אברהם ולוט הם שני אנשים שונים: הצדיק והנצול בזכותו.
גם אברהם ונח אינם שוי דרגה. מסתבר שהמדרש המבקר את נח שלא עשה דבר למניעת המבול, מתבסס על ההשוואה בינו לבין אברהם. אברהם מנהל מו״מ ארוך עם הקב״ה על הצלת סדום ועמורה, ומבקש להציל בזכות הצדיקים לא רק את הצדיקים עצמם אלא את כל אנשי המקום. לאור זאת זועקת שתיקתו של נח, שאינו עושה דבר, אלא מביט באדישות וירא והנה חרבו פני האדמה.
נח עולה לתבה עם בניו וכלותיו, ועם זכר ונקבה מכל בשר. נח נכנס לתבה עם יעוד: לקַיֵם את העולם. לוט בורח עם שתי בנות בתולות, ללא חתנים. אמנם, ביכלתו לקַיֵם את העולם והוא אכן עושה זאת, אך בתו הבכירה יודעת היטב שהנִמוק ההשקפתי והאמוני שבו היא משכנעת את אחותה לא ישכנע את אביה, ועליה להשקותו יין. להבדיל מחם שמספר לשני אחיו מתוך רשע בלבד, נעזרת בתו הבכירה של לוט בטענה השקפתית רעיונית: עתיד העולם על כתפינו. לכן, להבדיל מחם שלא הצליח לשכנע את אחיו, מצליחה בתו הבכירה של לוט לשכנע את אחותה.
נכון אמנם, שלוט לא היה צריך להציל את כל העולם, אך מסתבר שבנותיו חשבו שכל העולם נמחק והן נותרו היחידות בעולם. הן ראו את הככר נהפכת, וישבו במערה בהרים כמה שנים אחרי שכדרלעמר הִכה שם את כל הזוזים והאמים וכנראה לא השאיר מהם זכר. הן באמת חשבו שעתיד העולם עומד על כתפיהן. עם זאת, לוט שלמד מאברהם להכניס אורחים ונוהג בפרשתנו בצורה דומה לאברהם (כמובן בהבדלים רבים, אברהם נותן לאורחיו בשר, חמאה וחלב, לוט נותן מצות ויין. יש גם הבדלים שנובעים מהנסִבות, אברהם לא היה צריך להגן על אורחיו וגם לא להלין אותם, עם זאת קשה להניח שהיה נוהג בכל דבר כלוט). כשאומרים לו המלאכים להמלט ההרה, כונתם כנראה מערבה. ההר שמעל סדום הוא הר חברון. הם אומרים לו לעזוב את הככר ולעלות למקום בטוח. לוט מעדיף לברוח מזרחה, לצֹער (הנמנית מאוחר יותר בין ערי מואב). משם הוא עולה להרים המזרחיים, שמעל צֹער, ומוליד שם את מואב ואת בני עמון. נראה שעל כך התבססו חז״ל באמרם שלא רצה לעלות אל אברהם. כאן הושלמה פרידתו מאברהם וסופו שנגזר על בניו שלא יבאו בקהל ה׳ עד עולם.

עתיד העולם

שתי בנות בטוחות שעתיד המין האנושי על כתפיהן.
יש הגיון בטענתן שבנסִבות כאלה, כאשר עתיד המין האנושי עומד על הפרק, מותר לגלות עריות.

אם הן בטוחות בכך, מדוע אינן משכנעות בכך את אביהן?
יתכן שהן לא מעזות.
אבל יתכן שאביהן אמר להן שיש עוד אנשים בעולם. אלא שהן אינן מאמינות לו.
לכן הן פותחות ואומרות "אבינו זקן". הוא עוד זקן ומאמין באמונות תפלות. אנחנו יודעות שאין ברירה.

לְמודים מפרשת ההפכה

סדום ועמורה וחטאיהם משמשים למשל ולשנינה במקומות רבים בתנ"ך. אבל פרק ההפכה, כשלעצמו, משמש דוגמא לפחות לשני פרקים בנביאים.
אין צורך לומר שפרשת פילגש בגבעה כתובה כֻּלה בהשראת פרשת ההפכה. הדברים ברורים וכל הארכה אך למותר. (וגם פרשת העקדה מרומזת שם היטב).
גם פרשת המרגלים ביריחו משתמשת בפרק של ההפכה בסדום. שני אנשים באים לבדוק את יריחו (עיר שנמצאת בככר הירדן). אשה אחת מכניסה אותם אליה הביתה. מלך יריחו אומר לה הוציאי האנשים הבאים אליך אשר באו לביתך, והמה טרם ישכבון, היא אומרת להם להמלט ההרה, שני האנשים מצילים אותה. הם מזכירים את דלתי ביתה. היא נצלת בזכות העובדה שהיא החביאה בביתה את שני האנשים.
כמובן שישנם הבדלים רבים. אנשי יריחו לא נקהלים בהמוניהם על בית רחב, המרגלים אכן נמלטים ההרה, ועוד. אבל אנו למדים משם שהמרגלים באו אל יריחו לאו דוקא כדי לבחון את ביצורי העיר, אלא כדי לבחון את אנשי העיר. כמו המלאכים שירדו לראות הכצעקתה. דוקא העובדה שנמס לב אנשי העיר והם לא הקיפו את הבית, היא העובדה שאותה מבקשים המרגלים לבחון. (וכפי שבארנו בפרשת שלח עמ' תקו).

עורך הדין

המו"מ של אברהם עם הקב"ה על סדום מעורר כמה שאלות: א. אברהם לא מבקש רחמים על סדום, הוא דן עם הקב"ה במדת הדין, כעורך דין, מעז פניו ואומר השופט כל הארץ לא יעשה משפט. ב. אם משפטו של הקב"ה נוגד ענישה צְבורית, למה יש הבדל בין חמשים לבין עשרה, ולמה אברהם מתחיל בחמשים ולא פותח מיד בעשרה? ג. ה' לא אומר דבר על הפיכת אדמה, צבויים וצער. הפיכתם נזכרת עם סדום ועמורה רק בפרשת נצבים, (בפרשתנו הן כלולות בביטוי הסתמי "כל הככר"), אבל את עמורה ה' מזכיר. למה אברהם מסתפק בחִפוש הצדיקים בסדום, ולא מבקש שהמלאכים יבקרו גם בעמורה לחפש צדיקים? ד. אברהם לא מצליח להציל את סדום, אבל לוט מצליח די בקלות ברגע האחרון להציל את צֹער. למה?
בשעת ההפכה נאמר: "וַיְהִי בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכִּכָּר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם וַיְשַׁלַּח אֶת לוֹט מִתּוֹךְ הַהֲפֵכָה בַּהֲפֹךְ אֶת הֶעָרִים אֲשֶׁר יָשַׁב בָּהֵן לוֹט". אפשר לפרש את הפסוק הזה בשני פירושים: אפשר לפרש שה' זוכר את אברהם ולכן הוא מציל את אחיינו. אפשר לפרש שה'

זוכר את בקשתו של אברהם מאתמול, שלא לספות צדיק עם רשע. האמנם יש הבדל בין הפירושים?

נאמר שם: "וַיַּשְׁכֵּם אַבְרָהָם בַּבֹּקֶר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עָמַד שָׁם אֶת פְּנֵי ה': וַיַּשְׁקֵף עַל פְּנֵי סְדֹם וַעֲמֹרָה וְעַל כָּל פְּנֵי אֶרֶץ הַכִּכָּר וַיַּרְא וְהִנֵּה עָלָה קִיטֹר הָאָרֶץ כְּקִיטֹר הַכִּבְשָׁן". חז"ל דורשים את הפסוק שאברהם קם בבקר אל המקום שבו הוא נהג לעמוד את פני ה' (מבחינה לשונית ותחבירית הפירוש הזה אפשרי), ומכאן הם למדו שהוא התפלל שחרית. אבל מההקשר נראה לפרש שהוא קם בבקר אל המקום שבו אתמול עמד אל פני ה' ובקש רחמים על סדום. לכן מתבקש לפרש שהפסוק הבא "וַיְהִי בְּשַׁחֵת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכִּכָּר וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם" כוונתו לזכירת בקשתו של אברהם.

אך למעשה נראה שאין הבדל בין הפירושים.

אברהם יודע שאנשי סדום ועמורה רעים וחטאים. הוא רדף אחרי המלכים כדי להציל את לוט, אבל בהתנהגותו הוא מלמד שמלך סדום כלל אינו ראוי להתייחסות. אברהם יודע שסדום לא צריכה להתקיֵם, ואולי יש לו גם רגשי אשמה על כך שבאשמתו סדום עדיין קיימת.

אברהם לא רוצה להציל לא חמשים צדיקים ולא ארבעים צדיקים. הוא רוצה להציל צדיק אחד ויחיד. רק הצדיק הזה מעניין אותו.

לכן, אברהם לא מבקש להציל את עמורה. גם המלאכים לא בקרו בעמורה לבחון אותה ולחפש צדיקים. כל הדיון הוא אך ורק על סדום, שבה יושב לוט.

אבל אברהם לא יכול לבקש להציל את כל סדום בגלל לוט. הוא כבר עשה את זה פעם אחת, והתוצאה: סדום עוד קיימת ולוט עוד שם.

לכן שואל אברהם: זה כ"כ נורא? אולי יש עוד כמה צדיקים חוץ מלוט, שלא יהיו לי יסורי מצפון על כך שסדום עוד קיימת.

ה' זוכר אותו ומציל את לוט. אם אי אפשר להוציא אותו לגמרי מהככר – ה' מוכן לא להפוך את צער, ובלבד שלוט ינצל.

אברהם נשאר כל הזמן באותו מקום שבו עמד את פני ה', ה' שלח משם את לוט מזרחה, לצֹער ואח"כ להר בעבר הירדן. אברהם נסע משם ארצה הנגב. פרידה נוספת ארעה בין אברהם ללוט, אחרי שסדום נהפכה. כמו בפרדתם הראשונה – המשיך לוט מזרחה ואברהם דרומה.

ובלע בהר הזה פני הלוט

כאשר המלאך מזרז את לוט להמלט ההרה. הוא מאיץ בו למהר. הוא אומר לו: "המלט על נפשך, אל תביט אחריך ואל תעמד בכל הככר. ההרה המלט פן תספה". משמע שלוט צריך למהר מאד, משום שהרעה עלולה לפגוע גם בו.

והצווי החבוי כאן, "אל תביט אחריך", נראה בהקשרו הכללי לא כצווי בעל ערך בפני עצמו, אלא כזרוז. אל תתעכב אפילו כדי מבט לאחור.

אלא שלוט מבקש לשנות את התכניות. לא להמלט ההרה אלא לצער. ולפתע מתברר שהסכנה לא באמת מאיימת על ראשו של לוט. המלאך לא יכול לעשות דבר עד שיגיע לוט לצער.
מנגד, מתברר שכאשר המלאך מצוה על לוט שלא יסתכל אחריו, הוא מתכוון לגופו של צווי. לא רק כזרוז. מבט אחורה יצרף אותך לנציבות המלח.
ומתברר שהסכנה אכן מאיימת על לוט.
לוט ירד לסדום משום שהוא עמד בהר ונשא את עיניו לסדום. לוט מוגן מפני ההפכה אם הוא נושא את עיניו מסדום והלאה. אם הוא בורח ממנה ונס על נפשו, עד כדי אי הסתכלות אחריו. אם עיניו נשואות למקום אחר.
הזֵרוז ואי ההסתכלות אחורה – חד הם. לוט צריך להמלט כל עוד רוחו בו. הוא צריך להמלט לא מההפיכה. הוא צריך להמלט מסדום. אם עיניו עוד נשואות לסדום, לדעת את שלומה ומה יֵעשה בה, יסָפה.

היכן מקומן של ערי הככר

פרשת מלחמת ארבעת וחמשת המלכים מעוררת כמה שאלות: למה תקפו ארבעת המלכים את הככר מדרום, והלא הם באו מצפון? במלחמה השניה הדבר ברור, שהרי המסע כלל מלחמה בעבר הירדן, אך במלחמה הראשונה, שלא כללה מסע בעבר הירדן, הדבר תמוה. עוד קשה למה באו המלכים מיד בתוך שנה כדי לדכא מרד של חמש ערים קטנות (אם נפרש כמקובל שערי הככר היו ערים קטנות שהרי המרחק בין סדם לצער הוא מרחק רגלי בין עמוד השחר לזריחה (בראשית יט כג)). יש אומרים שארבעת המלכים לא באו מעבר הנהר כדי לדכא את המרד של ערי הככר הקטנות אך כיון שהם באו להלחם ברפאים והזוזים הם כבר נצלו את המסע גם לענין זה, אך קשה למה אין מלחמה ברפאים והזוזים במלחמה הראשונה. ועוד – איך הגיעו המלכים לדרום ים המלח במלחמה הראשונה ללא מלחמה עם הרפאים והזוזים?
אפשר לתרץ שגם במלחמה הראשונה היתה מלחמה עם הרפאים והזוזים אלא שהתורה לא מספרת לנו על כך. אך אם כך יש לשאול למה במלחמה הראשונה אין צֹרך לספר על כך ובמלחמה השניה יש צֹרך. ואפילו אם נכון הדבר, ודאי שיש הבדל גדול בין המלחמה הראשונה בעבר הירדן לבין המלחמה השניה שהרי במלחמה השניה הֻכה עבר הירדן מכה מוחצת עד שבנות לוט היושבות שם אומרות שאיש אין בארץ (בראשית יט לא), וכן נראה גם מדברים פרק ב. בעוד שבמלחמה הראשונה ודאי נשארו הרפאים והזוזים במקומם.
עוד יש לשאול למה נפלו המלכים המקומיים, המכירים את עמק השדים מזה עשרות בשנים, בבארות החמר. ואילו המלכים הזרים לא נפלו.
אפשר להשיב על השאלה על פי הנעשה בים המלח בימינו. מזה עשרות שנים התיבש חלקו הדרומי של ים המלח כתוצאה מנְצול מקורותיו להשקיה, ובעִקר בגלל הסכר בדגניה המונע מהים את מקורו העִקרי. במשך שנים הים נסוג בכל שנה מעט, באפן בלתי מדאיג לכאורה, עד שבשנת תשל״ז כל חלקו הדרומי התיבש בבת אחת. גם בעת כתיבת דברים אלה, עשרים

שנה אחרי התיבשות הים, עדין חלק גדול מהשטח שהתיבש הוא בְצה טובענית גדולה שאינה נתנת למעבר וכל העובר בה טובע.
מדוע נקרא עמק השדים? אונקלוס מתרגם מלשון שדות. העמק התמלא שדות. ואפשר שהוא נובע גם מהמלה שיד. באזור הים היבש יש מצבורים רבים שנראים כמצבורי שיד. (המלה שיד כתובה בתנ"ך תמיד באות ש').
מהו "עמק השדים הוא ים המלח"? יש שפרשו שאחרי ההפיכה הוא הפך לים המלח. לפי פירוש זה אין אנו יכולים ללמוד דבר מתוך השטח על אותה תקופה שהרי נתוני השטח השתנו לגמרי. אך ע"פ התאור האמור בפרשת נצבים (דברים כט כב) "גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמח ולא יעלה בה כל עשב כמהפכת סדם ועמרה אדמה וצביים" נראה שהפיכת סדום ועמורה אינה הפיכה לים אלא הפיכה לאזור צחיח, שאינו ראוי לגִדול צמחים. אזורים רבים כאלה ישנם בסביבות ים המלח. כך נראה גם מתיאור ההפיכה: "וה' המטיר על סדם ועל עמרה גפרית ואש" (בראשית יט כד), זה אינו תיאור של הפיכה למים אלא של הפיכה לאזור מלוח וצחיח.
מה היתה ההפיכה? מהמראה הנשקף לעיני לוט בעמדו עם אברהם בין בית אל ובין העי אנו למדים שהוא ראה ארץ שכֻלה משקה, "כגן ה' כארץ מצרים" (בראשית יג י), כלומר: תושבי המקום נְצלו את המים הזורמים במקום והפכו את "כל ככר הירדן" לארץ משקה כארץ מצרים. פסוק זה מזכיר את הפסוקים בספר דברים (יא י): "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה לא כארץ מצרים הוא אשר יצאתם משם אשר תזרע את זרעך והשקית ברגלך כגן הירק: והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים". להבדיל מהרגיל בארץ, שבה יש גִדולי בעל, הצליחו יושבי הככר להפוך את ארצם לארץ משקה כארץ מצרים. אך לאחר ההפיכה הפכה הארץ לארץ מלחה ולא תשב.
נוכל ללמוד במקצת על חזקם וחסנם הכלכלי של יושבי הככר מתוך העיר שלא נהפכה. לוט ברח אל צער והמלאך נשא את פניו לדבר הזה ולא הפכה. צער נזכרת כאחת ערי מואב (ישעיהו טו ה, ירמיהו מח לד) ולכן יש לחפשה בארץ מואב, היינו ממזרח לים המלח, מדרום לנחל ארנן, סמוך לים המלח (שהרי היא אחת מערי הככר). מקובל לזהות את צער עם הכפר הירדני א-צאפי העונה על הדרישות הנ"ל. כפר זה הוא אי ירוק במרחבי השממה והוא נְכר היטב גם לעינו של המתבונן בו מן הצד המערבי של ים המלח במרחביו הירוקים. כֻלו משקה.
לאור נתונים אלה נראה שתושבי הכִכר למדו לנצל את המים הזורמים בשטחם אל ים המלח ועקב כך התעשרו עֹשר גדול. כך עולה גם מיחסם של אנשי סדום ועמורה לאורחים, כפי שהוא בא לידי בְטוי בבראשית יט (ובעקבותיו ביחזקאל טז), וכפי שלמדו משם חז"ל על סדם ועמרה, שהם גזרו גזר דין מות על מי שנותן אֹכל לעני (סנהדרין קט:, ב"ר מט, פדר"א כה), גזרה כזאת יכולים לגזור רק אנשים עשירים מאד שעשרם מעביר אותם על דעתם. אפשר להבין מה הביא את אנשי סדם לגזור גזרות כאלה (מלבד רשעם הגדול, כמובן). אנו רואים מהמקרה של לוט שעשרם של אנשי הככר משך את עיניהם של אנשי ההר בהיותו בולט מאד. אנשי ההר ירדו להתישב בככר כדי להתעשר. כאשר בא לשם אדם כלוט שיש לו צאן ובקר ואהלים (בראשית יג ה) קבלוהו אנשי הככר בשמחה, שהרי הם נהנו מעשרו כשם

שהוא נהנה מעשרם, אך צרות עינם מנעה מאנשים אחרים לבא להנות עמהם מעשרם. הם חששו שעריהם תהיינה מקום מפלט לעניים רבים, וכך תרד רמת החיים והאוכלוסיה. לכן הם הטילו הגבלות על ההגירה כפי שעשו ממלכות עשירות אחרות בדברי ימי העולם.

לא רק אנשי ההרים שסביבם התקנאו בעשרם. גם מלכי עבר הנהר לטשו את עיניהם אל עשרם הגדול של אנשי הככר והם באו וכבשו אותו.

בקבץ "שומרון ובנימין" ח"ב פורסם מאמרו של ר' יואל בן-נון העוסק בשאלה היכן היו ערי הככר, בצפון ים המלח או בדרומו. הוא מביא נְמוקים שונים לשני הצדדים ולא אביא כאן את כֻּלם. מ"מ הוא אומר שא"א לזהותם בדרום משום שלוט לא יכול לראות את דרום ים המלח מאזור בית אל. אך יש סבירות לזהות אותן בדרום כי אברהם משקיף עליהן מאזור חברון (בראשית יט כח). יש סבירות לזהותן בצפון כי כך מוסבר למה יש קשר בין מלכיצדק לבין מלך סדם וכך הם יושבות על הדרכים הראשיות, אך ברור שמקום ישיבתו של לוט בסדם היה קרוב לצער שהרי הוא הלך אליה ברגל מעמוד השחר עד הנץ החמה. ויש עוד שִקולים לכאן ולכאן והרוצה להרחיב יעיין במאמר הנ"ל.

לאור האמור כאן נראה לבאר שערי הככר היו מפוזרות על כל השטח של בקעת הירדן וים המלח. אין לראות בערי הככר חמש עירות קטנות אלא מעצמה כלכלית גדולה שמהוה מוקד משיכה לארבעה מלכים גדולים מעבר הנהר. סדום וצֹער היו קרובות זו לזו (וראה לקמן הסבר גם לכך), אך שאר הערים היו רחוקות מהם ושלטו על שטח גדול שכֻּלו משקה. בשם מקום לא נזכר שאפשר לראות את סדם מאזור בית אל. מאזור בית אל צפה לוט על הככר, לא על סדום ועמורה. אחרי שירד לככר התמקם בסדם, הדרומית שבככר. לעֻמת זאת אברהם הצופה מאזור חברון משקיף על סדם ועמרה, ואח"כ על כל פני ארץ הככר (בראשית יט כח), הרחוקה יותר ממנו אך נראית ממקומו. (בפרשת וירא נאמר שנהפכו סדם ועמרה והככר. בפרשת נצבים נאמר שנהפכו סדם ועמרה אדמה וצבויים. מכאן נראה שאדמה וצביים יושבות בככר, אך סדם ועמרה יושבות לחוף ים המלח עצמו). חמשת המלכים שלטו בכל אזור הירדן וים המלח, ולכל אחד היתה ארץ גדולה ומשגשגת, שנִצלה היטב את כל מקורות המים הזורמים אליה.

לאור זאת יש להניח שמה שקרה לנו כשנצלנו את מימי הירדן קרה גם להם: חלקו הדרומי של ים המלח התיבש לפתע, וכך נוצר עמק השדים הוא ים המלח, המלא בארות בארות חמר. הנחה זאת מחיבת את תאור הככר כמעצמה גדולה מאד, שמשתמשת במים בכמות גדולה מאד. סכר בדגניה לא היה להם, אך היה גם היה מפעל גדול המושך את הירדן ושאר מקורות ים המלח להשקאת כל הככר, כמו במצרים.

כך יובן גם למה היה כדאי לארבעת המלכים לבא במיוחד לאזור כדי לכבוש את חמשת המלכים, שכן הם היו ממלכה עשירה מאד.

אין להביא ראיה לקטנותן של הערים ושטחן מקרבתה של צער לסדם. צער וסדם שלטו על שטחים גדולים ונבנו כערים קרובות בקו אוירי, אך רחוקות, מפאת הים המפריד ביניהן. לוט הגיע במהירות מסדם לצער אחרי שיבש הים. ומלבד זאת: אין הכרח לומר שלוט הגיע עם הזריחה לעיר צער עצמה. בהחלט אפשר לפרש שהוא הגיע עם הזריחה לשדותיה של צער.

למעשה נראה שלוט כלל לא עבר בעיר צער, כי אם היה עושה כן איך יכלו בנותיו לומר שאיש אין בארץ?
חמשת המלכים היו ממלכה גדולה מאד של אנשים עשירים השומרים איש איש על עשרו. מצב זה מקשה על הקמת צבא חזק. נראה שחסנם הכלכלי היה גדול בהרבה מחסנם הצבאי.
מה מנע מצבאות האזור לבזוז את עשרם הגדול?
לאור הפסוקים נראה שגם כאן עמד לאנשי הככר עשרם הגדול והם שכרו את שרותיהם של האימים, הרפאים והזוזים שישבו על ההרים מעליהם. בדרום הם הרגישו די בטוחים גם ללא צבא המגן עליהם, שהרי הים חסם את דרכו של כל אויב. אלא שבאחד הימים התיבש המחסום הזה וארבעת המלכים מהרו לנצל את ההזדמנות שנקרתה להם וכבשו את ערי הככר. שתים עשרה שנה נמשך שלטונם של ארבעת המלכים בככר, עד שמלכי הככר התאוששו ומרדו, כנראה על בסיס קשר מחודש עם הרפאים והזוזים. (כנראה מלבד הרפאים הצפוניים ביותר, ממלכת הבשן, שמלכי הככר לא ראו בהם צֹרך ולא ראו צֹרך לשלם להם, ולכן רק הם נשארו מיתר הרפאים ולא הושמדו (דברים ג יא)) הפעם בנו המלכים גם הגנה בדרום. לכן הפעם היו ארבעת המלכים צריכים להכות גם אותם. במלחמה הראשונה לא היה בכך צֹרך כי ההסכם שהיה לרפאים והזוזים עם מלכי הככר חיב אותם למנוע את תקיפת הככר משטחם, אך לא חיב אותם למנוע את מעבר המלכים בשטחם לצרך תקיפת הככר מדרום. במלחמה השניה היה להם הסכם עם מלכי הככר שחיב אותם למנוע גם את זה. כמו כן יתכן שהמלחמה הראשונה כלל לא הושתתה על ברית עם מלכי ההר המזרחי, אלא על כחם העצמאי ועל המכשולים הטבעיים. רק בפעם השניה הושתתה ההגנה על הברית עם מלכי המזרח. ואולם מלכי המזרח נפלו במלחמה השניה והושמדו כליל. ואח״כ, כשעלו לוט ובנותיו מצער והתישבו בהריהם, סברו הבנות שאיש אין בארץ.

לא ראיתי, לא שמעתי, לא ידעתי

פעמַים מואשם אבימלך בכך שלקח משהו מאברהם. בפעם הראשונה את שרה, ובפעם השניה את הבאר.
תגובתו של אבימלך זהה בשני המקרים. הוא מצדיק את עצמו ואומר שלא ידע.
בפעם הראשונה, אבימלך לוקח צאן ובקר ונותן לאברהם. בפעם השניה אברהם לוקח צאן ובקר ונותן לאבימלך.
מדוע צריך אברהם לתת לאבימלך תמורה על באר שלו? מימינו בכסף שתינו?
אולי אברהם משיב צאן ובקר כנגד הצאן והבקר שנתן לו אבימלך כשהשיב לו את שרה.
התורה מסבה את תשומת לבנו לדבר נוסף: בפעם השניה ה׳ לא אומר דבר לאבימלך. אבימלך מקבל את דברי אברהם עצמו, כנציגו של ה׳, שאלהים עמו בכל אשר הוא עושה. אולי את הדברים האלה הוא לא ממש מקבל. צריך עוד לתת לו צאן ובקר.

בין פרעה לאבימלך

התורה משוה את פרעה לאבימלך, ומתוך כך מתברר גם ההבדל ביניהם. פרעה מנוגע נגעים גדולים ופוחד מאברהם. אולי רמוזה כאן איזו אמונה ומוסר ב"למה לא הגדת לי וכו'" ואולי לא. אל אבימלך ה' בא בחלום הלילה. אבימלך ועבדיו יראים את ה', והם מדברים על חטאה גדולה. יש להם אמונה ויש להם מוסר. אמנם גם כאן עצר ה' בעד כל רחם, אך הדבר הזה כתוב רק בסוף ורק בדרך אגב. אבימלך מוצג כמי שלא רוצה לחטוא. צא וראה מה בין מי שחי בארץ ישראל למי שחי במצרים.
ואת זה לא עושה ירא אלהים. את זה עושה מי שאין במקומו יראת אלהים. הוא לא ירא אלהים, אבל יש לו מוסר ואמונה. (אמנם, מפרשים רבים פרשו שאברהם סבר בטעות שאין יראת אלהים במקום הזה. אבל אפשר גם לפרש אחרת: יש אמונה והכרה באלהים, אבל אין יראה מפניו. רשמית הם מתנגדים לנָאוף, אבל בפעל הם חוטאים. עד שבא אליהם אלהים בחלום הלילה).

רש"י מפרש שכאן אברהם אמר על שרה שהיא אחותו בעל כרחה. אמנם, אפשר לפרש גם אחרת. אפשר שכיון שכבר אמר לה כך פעם אחת, הסכמתה מתמשכת גם לפעמים הבאות. ואפשר שאמר לה זאת גם כאן, אלא שהכתוב לא ראה צֹורך לומר זאת, שהרי כבר סֵפר על כך בפרשה הקודמת.

חטאה גדולה

אבימלך לוקח את שרה, מעשה שנראה לו הגיוני וכשר לגמרי. כיון שהוא חושב שהיא איננה אשת איש, לתפישתו אין שום חטא בלקיחתה. אבל את אברהם הוא מאשים: "מֶה עָשִׂיתָ לָּנוּ וּמֶה חָטָאתִי לָךְ כִּי הֵבֵאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חֲטָאָה גְדֹלָה מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יֵעָשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי". אבימלך עוד מאריך את שאלתו, ואברהם משיב שהוא חשש מהעם שאינו ירא אלהים. אברהם התפלל אל ה' בעד אבימלך.
שאלה דומה עתיד משה לשאול את אהרן: "מֶה עָשָׂה לְךָ הָעָם הַזֶּה כִּי הֵבֵאתָ עָלָיו חֲטָאָה גְדֹלָה". משה לא מאריך כמו אבימלך, שצריך להאריך כדי להעביר את האשמה אל אברהם, אבל תשובתו של אהרן דומה מאד. גם הוא אומר שעשה את מה שעשה בגלל שלא סמך על העם. (ואולי משום כך דורשים חז"ל שהעם הרגו את חור ואהרן חשש שיהרגו גם אותו, מעבר לטעם הפשוט שמשה השאיר את אהרן וחור עם העם, ואח"כ חור לא נזכר). גם כאן משה התפלל אל ה' בעד העם.
מעשי אברהם כאן דומים למעשי אהרן. הוא לא בא ומביא תורה ליושבי הארץ. הוא חושש מפני יושבי הארץ, ומתפשר. בסופו של דבר, דוקא אבימלך הוא זה שמטיח בו מדוע הבאת על העם חטאה גדולה. (אפשר שמיראה ולא מאהבה, כפי שנציין להלן, אבל הוא מטיח).
וכאן אברהם הוא זה שמתפלל עבור אבימלך.
אברהם מתפלל עבור אבימלך, וה' כועס על אבימלך, משום שאבימלך הוא לא אחד מל"ו צדיקים. הוא חושש ממה שאמר לו ה' בלילה, אבל אלמלא כן – אולי לא היה כה חושש.

לכן הוא צריך לשאול את שאלתו בלשון ארוכה, כדי להעביר את האשמה לאברהם. ישראל במדבר דוקא הודו, ולא נִסו להאשים את אהרן.

הנסיון

שלא כמו בכל פרשה בתורה, פרשת העקדה פותחת בפסוק כותרת המהוה הצהרת כוונות לפרק "והאלהים נסה את אברהם".
אי אפשר לקרוא את הפרשיה בלי לפתוח בפסוק הזה, המלמד על מהותה.
כל מה שה׳ אומר לאברהם, הוא אומר משום שמה שהוא אומר הוא מה שראוי לעשות. כך גם כל מה שמצוה ה׳ בתורה. חוץ מהמקום הזה. כאן מצוה ה׳ דבר שאינו ראוי מצד עצמו, ולא נאמר אלא משום הנסיון שיש בו. ה׳ רוצה לבחון את אברהם. המלאך מראש כבר עומד מוכן לעצור את אברהם ברגע שבו ישלח את ידו אל המאכלת. נבחר כאן מעשה שנועד לנסות את אברהם, אך הוא מעולם לא נועד שאברהם יעשה אותו. כיון שהמטרה היא לבחון את אברהם, נבחר לצורך הבחינה המעשה הכי קשה. הוא קשה מכל הבחינות. ראשית, מהטעם שהתורה עצמה מזכירה: בנך יחידך אשר אהבת. שנית: מעשה זה הוא בִטול כל החזון העתידי של אברהם. שלישית: זה נגד כל מה שאברהם עצמו מטיף לו. זה הדבר הכי קשה והכי בלתי אפשרי, ולכן זה המבחן שבו נבחן אברהם.
וכעת נשאל: במה נבחן אברהם. ויחד עם זה נשאל: מה אנו למדים מכאן?
המדה שעליה נבחן אברהם היא מדת מחוייבותו לה׳ ולדבריו.
וזו הנקודה העִקרית: האם אנו מקיימים מצוות רק משום שזה נחמד, זה חביב עלינו, זה מתאים לנו, אנחנו מתחברים לזה, אנחנו אוהבים את זה, זה נכון בעינינו, או שאנחנו מקיימים מצוות משום שאנחנו מבינים שהעולם שייך למי שיצר אותו, שאנחנו שייכים למי שיצר אותנו, ושאנחנו מחוייבים למה שהוא אומר וכותב. ולא חשוב אם אנחנו מתחברים ואוהבים את זה וזה מתאים לנו ונראה לנו נכון. כלומר: כן חשוב: אנחנו מחוייבים למה שה׳ מצוה בתורתו, ואת זה אנחנו צריכים לאהוב, ולזה אנחנו צריכים להתחבר.
זהו המבחן של העקדה, והמבחן הזה ומסקנתו חשובים מאד לכל ישראל לדורותיהם.
בדרך כלל רוב מה שה׳ מצוה הוא גם טוב ונחמד ומשמח. וזה טוב מאד, אבל זה לא העִקר. העִקר הוא לדעת שבין אם זה מוצא חן בעינינו ובין אם לאו – שום דבר לא יכול לגבור על המחוייבות המוחלטת שלנו למי שיצר אותנו ואנו שייכים לו.
עובד ה׳ עושה את צווי ה׳. למה אנחנו לא רוצחים? כי ה׳ צוה לא לרצוח. למה אנחנו יושבים בסֻכה? כי ה׳ צוה. למה אנחנו מניחים תפלין? כי ה׳ צוה. למה נולדנו ולמה אנחנו חיים ולמה העולם קיים? כי ה׳ צוה עליו להתקיֵם. כי הוא אמר ויהי הוא צוה ויעמוד. והכל שלו. לכן, אם ה׳ אומר להקריב את יצחק – זה מה שצריך לעשות. וכשה׳ חוזר ומצוה שלא להקריב אותו – זה מה שצריך לעשות. כמובן, אחרי שברור לנו שמה שאמר ה׳ אנו עושים צריך גם לנסות להבין למה ה׳ צוה, ולהזדהות עם הצווי. אבל כל זה לא יכול לבוא בלי הבסיס: מה שאמר ה׳ צריך לעשות. אלמלא כן – אין זו עבודת ה׳.

מדי פעם אנו מתנסים בנסיונות בהם ה׳ דורש מאתנו דבר שלא קל לנו, ואנו לא מבינים. אם אנו עושים גם אז את רצון ה׳ – משמע שעבודת ה׳ שלנו היא אכן עבודת ה׳. אם אנו עובדים את ה׳ רק כשנחמד לנו וכשאנו מבינים – אז כנראה לא את ה׳ אנו עובדים.

העקדה לשעתה והקרבנות לדורות

מטרת העקדה היתה לנסות את אברהם, ואברהם עמד בנסיון. עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה. וכו׳. נמצא אפוא שלא היה צֹרך בקרבן. היה רק צֹרך לראות האם יעשה אברהם את צווי ה׳ במלואו. האלהים נסה את אברהם, אברהם עמד בנסיון, ואם כך לכאורה אפשר לסיֵם את הענין. אברהם נבחן, קִבל ציון מלא, כעת אפשר להוריד את יצחק מהמזבח וללכת הביתה, הלא כן? למה היה צֹרך להקריב איל? למה לדורות אנו מזכירים את אותו איל כדי להזכיר ולעורר בר״ה?

מלשון הפרשה משמע שהאיל הוא פדיונו של יצחק, רק ע״י האיל יכול היה אברהם להוריד את יצחק מהמזבח. יש לו במה לפדות את יצחק. ולכאורה לא ברור למה, אם כל מטרת הפרשה היא הנסיון, מדוע יש צֹרך באיל. המטרה היתה לנסות ולראות האם אברהם ירא אלהים עד כדי שיקריב את בנו. התברר שכן. כעת אפשר לפרק את המזבח וללכת הביתה, לא? למה אברהם לא יכול להוריד את יצחק מהמזבח אם לא יעלה תחתיו איל? בשביל מה בכלל נחוץ האיל הזה?

מכאן אפשר ללמוד מה משמעותו של קרבן.

הקרבן עצמו מבטא את מקומו של מביאו. כל המקריב קרבן כאילו הקריב את עצמו. וכן כתב רמב״ן (ויקרא א ט) שכל המקריב קרבן כאילו העלה את עצמו, ושיתן האדם אל לבו שמה שנעשה לקרבן ראוי שיֵעשה לו, וראוי לו שישפך דמו וישרף גופו לולי חסד הבורא שלקח ממנו תמורה וכִפר הקרבן הזה שיהיה דמו תחת דמו. כלומר: כל קרבן הוא כאיל העקדה. הוא בא במקום האדם כדי להודיע שהאדם עצמו הוא קרבן והוא עושה רצון וצווי בוראו עד כדי הקרבת עצמו. כל מי שמקריב קרבן מוסר את עצמו מסירה מלאה לה׳. אמנם, כדי שינוצל האדם לצרך רצון ה׳ לא טוב שישרוף את עצמו. טוב יותר שיהיה עבד לה׳ וכך יעשה את רצונו בעולמו. אבל האדם מוסר את עצמו לה׳.

האיל של העקדה מלמד לדורות מה תפקידו של קרבן. יצחק הוא קרבן. עולה תמימה. וכך הוא נשאר לדורות. הוא לא נשחט ותחתיו נשחט איל. אך הוא נשאר קרבן. לדורות הוא קִדש לה׳ והוא עבד לה׳. הוא עבד ויעשה כל צווי ה׳, כי ה׳ עשהו והוא כלי לה׳. כך צריך להרגיש כל מקריב קרבן לדורות.

המדרש (ב״ר סה י) מדמה את שני שעירי יום הכפורים ליעקב ועשו, אך נראה יותר שהם דומים ליצחק וישמעאל. גֵרוש ישמעאל ועקדת יצחק אמורים בלשון קרובה מאד: ה׳ דבר אל אברהם. וישכם אברהם בבקר, כמעט מיתה, ויקרא מלאך אלהים אל... מן השמים ויאמר. פקיחת עינים או נשיאת עינים וראית ההצלה. הצלה והבטחה להיות לגוי. כיון שהאחד שֻלַח למדבר והאחד הוקרב לה׳, מתבקשת ההשואה לשני שעירי יוה״כ. הבחירה בין יצחק וישמעאל היא היא הבחירה בין יעקב לעשו. ה׳ בוחר לו את העובד אותו. ה׳ בחר

בכל אחד מהאבות על פני האחרים. כיון שכֻּלנו עבדיו ה׳ בוחר את הקדוש והקריב אליו ואת אשר יבחר בו יקריב אליו.
גם כאן צריך האדם לתת אל לבו שמה שנעשה לקרבן ראוי להֵעשות לו. ומה שעשה אברהם צריך הוא לעשות. בכל אדם יש טוב ורע. בכל אדם יש חלק שהוא צריך להשליך ולשלח המדברה, ולא קל לו לשלחו, ורע בעיניו על אודות בנו, כי הוא חלק ממנו. כפרת יום הכפורים היא ע״י שישליך האדם את החלק הרע שבו ויקריב את הטוב שבו לה׳. כפי שעשה אברהם.
הבחירה בין השעירים נעשית אך ורק ע״י ה׳ בגורל. ה׳ הוא הבוחר מי טוב ומי רע, והוא הקובע מה טוב ומה רע. כלומר: הוא המצוה אותנו איזה מעשה לעשות. (וזאת תמצית העקדה). ה׳ הוא הבוחר את הטוב. הוא הקובע את הקרבן, את המקריב ואת מקום ההקרבה. והוא הבוחר בנו, ואנו, גם לדורות, נִרְאה לפניו שלש פעמים בשנה, כמו שאמר אברהם ליצחק אלהים יראה לו השה לעולה בני, ועל כך עד היום נאמר על המקום הזה בהר ה׳ יראה. כלומר: הוא יבחר את הקרבן, את המקריב ואת הקרב אליו.
מצות ראיה רמוזה בפרשית העקדה. יצחק עולה אל ה׳ על מנת שאלהים יראה לו השה לעולה. הוא עולה אל המקום שה׳ יאמר, כלומר אל המקום אשר יבחר ה׳, והוא עולה לְהֵראות אל ה׳, שהרי הוא רק נראה, ואלהים ראה לו שה אחר. לכן יאמר היום בהר ה׳ יֵראה; על שם הפסוק אלהים יראה לו השה לעלה, קרא אברהם למקום ה׳ יראה, והיום יאמר בהר ה׳ יראה. המטרה היא לְהֵראות. לבא לפני ה׳ ולומר הריני לפניך.

ראיה ובחירה

הפסוק ״אלהים יראה לו השה לעולה בני״ הוא פסוק עִקרי בפרשת העֲקֵדה. האמירה הזאת מביאה בסופו של דבר את אברהם לקרוא למקום ה׳ יראה, הוא המקום אשר יאמר היום בהר ה׳ יראה. כלומר: הפסוק הזה קבע את המקום למקום הבחירה, ובו באה לידי בְּטוי לא רק בחירת המקום להשראת השכינה לדורות, אלא גם בחירת ה׳ בזרעו של יצחק. זהו המקום שאליו יבוא זרעו לְהֵראות את פני ה׳.
פרשת העקדה מבטאת בחירה. כאן יש רמז ראשון, ולמעשה יחיד בתורה, מהו המקום אשר יבחר ה׳. המקום הזה לא נזכר בתורה, התורה משאירה אותו בבחינת ״המקום אשר יבחר ה׳״, וכאן הוא רמוז. ועוד: בדומה לפרשת לך לך, שנפתחת בצווי ללכת אל ״הארץ אשר אראך״, ארץ עלומה, שהדבר היחיד המאפין אותה הוא שהיא הארץ שאותה יראה ה׳, נפתחת פרשת העקדה ב״לך לך ... על אחד ההרים אשר אמר אליך״. ה׳ יאמר היכן המקום. ייחודה של פרשת העקדה הוא בכך שה׳ אומר, ה׳ בוחר, ה׳ מצוה, ומה שה׳ בוחר הוא הקדוש, ואותו אנו צריכים לעשות. לכן, כשאומר אברהם ליצחק ״אלהים יראה לו השה״, ה׳ לא רק יבחר באיל, הוא יבחר ביצחק, וזרעו של יצחק יֵראה לפניו באותו מקום לעולם.
וכבר הזכרנו כאן את ההקבלה שבין עקדת יצחק וגירוש ישמעאל, ואת ההקבלה בינם לבין שעירי יום הכפורים. שתיהן פותחות ב״ויאמר אלהים אל אברהם״, וממשיכות ב״וישכם אברהם בבקר״; כאן נאמר ״על אודות בנו״ וכאן נאמר ״ואת יצחק בנו״. אחר כך בשתיהן מגיע אותו בן אל סף מיתה, ואז בשתיהן באה ההצלה: ״ויקרא מלאך אלהים אל הגר מן

השמים" וכנגדו "ויקרא אליו מלאך ה' מן השמים". "כי שמע אלהים אל קול הנער" כנגד "אל תשלח ידך אל הנער". "ויפקח אלהים את עיניה ותרא באר מים" אצל הגר, "וישא אברהם את עיניו וירא והנה איל", אצל אברהם. ואחרי ההצלה באה ההבטחה: אצל ישמעאל "כי לגוי גדול אשימנו" ואצל יצחק "כי ברך אברכך והרבה ארבה את זרעך ככוכבי השמים וכחול אשר על שפת הים..." כיון שהאחד שֻלח למדבר והאחד הועלה על המזבח לה', מתבקשת ההשואה לשני שעירי יום הכפורים, שבהם רק ה' קובע מי יוקרב ומי ישֻלח לעזאזל, כשם שרק ה' קובע איזה מעשה הוא טוב ונבחר, ואת מי הוא מקרב אליו והיכן. בחירה שמגיעה לפעמים עד כדי הקרבה עצמית על יחוד שמו הגדול. ה' הוא הבוחר והקובע, ומלכותו בכל משלה.

לפי זה צריך לבאר שמלבד בחירת המקום האמורה כאן, יש כאן בחירה ביצחק. והדבר בא לידי בְטוי בכמה מקומות בפרשה:

א. הפרשה באה מיד לאחר גֵרוש ישמעאל, המדגיש "כי ביצחק יקרא לך זרע".

ב. למה טרחה הפרשה לספר שאברהם לקח חמור ושני נערים? יתכן מאד שגם בארועים אחרים שאברהם נזכר בהם, הוא רכב על חמור או שלַוו אותו נערים. אבל התורה מצאה לנכון לספר לנו את זה דוקא כאן. ללמד שרק אברהם ויצחק יכולים להתקרב אל מקום הקדש, הנערים נשארים מאחור עם החמור. (ומכאן מובן למה דרשו חז"ל מהפסוק הזה שהגויים הרי הם כחמורים, הם אינם יכולים להתקרב עם אברהם ויצחק אל השכינה). משעזבו אברהם ויצחק את הנערים, לא נזכר עוד החמור. נזכר איל, שהוא בהמה טהורה וקרב בשם יצחק. יצחק מיוצג ע"י בהמה טהורה, והגויים ע"י בהמה טמאה. ה' בוחר את יצחק, ורק הוא רשאי להתקרב.

ג. בחירת ה' ביצחק וזרעו, וההבטחה לדורות, מלמדת שהעקדה קבעה לדורות את מקומו של יצחק כבן הנבחר, הבן שה' יראה לו, אשר עד היום, יֵרָאה לפני ה' באותו מקום.

"אלהים יראה לו השה לעלה", התקיים לא רק בכך שאלהים הביא איל, אלא בכך שהוא בחר ביצחק. ועל שם הפסוק הזה נקרא המקום ה' יראה.

מלבד הנסיון, יש אפוא לעקדה עוד מטרה. המטרה כמובן היא ללמד כמה חשובים דברי ה', וכמה יש לשמוע לדברי ה' בכל דבר. אבל בכלל זה למדים אנו שבעניינים רבים ה' הוא הבוחר: ה' בוחר איזה מעשה ראוי ואיזה לא, ה' בוחר גם את המקום הקדוש, ואת האיש הקדוש. ה' יודע את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו, ואת אשר יבחר בו יקריב אליו.

העקדה צריכה להֵעשות על אחד ההרים אשר אמר אליך, כלומר: במקום שבו ה' יבחר. המקום שלדורות יקרא המקום אשר יבחר ה'.

אחד הפסוקים המרכזיים בפרשה הוא הפסוק אלהים יראה לו השה לעלה בני. זהו פסוק עִקרי בפרשת העקֵדה. האמירה הזאת מביאה בסופו של דבר את אברהם לקרוא למקום 'ה' יראה', הוא המקום 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה'. כלומר: הפסוק הזה קבע את המקום למקום הבחירה, שבו באה לידי בְטוי לא רק בחירתו כמקום השראת השכינה לדורות, אלא גם בחירת ה' בזרעו של יצחק. אלהים ראה לו את השה. את יצחק. באותו מעמד קדש לו ה'

את יצחק וזרעו לדורות. האיל קרב במקומו, אבל אלהים ראה את יצחק. לכן נקרא גם המקום כך, ולדורות מצֻוִּים כל ישראל לעלות ולהראות באותו מקום לפני ה׳.

האיל הוא בהמה טהורה. הוא נבחר לקרבן לפני ה׳, במקום אשר יבחר ה׳, ומאת האיש אשר יבחר ה׳. יש בפרשה גם בהמה טמאה. החמור. החמור הוזכר כדי להראות שיצחק נבחר מבין אחרים. הנערים נשארים מרחוק, עם החמור. ולא בכדי דרשו חכמים על הפסוק הזה שהגויים הם עם הדומה לחמור. זה הדבר שמלמד הפסוק הזה. אל מקום הבחירה רשאים להתקרב רק הנבחרים. השאר צריכים להשאר מרחוק. הנבחרים יעלו ויראו שלש פעמים בשנה בהר ה׳ יראה.

פרשת העקדה באה ללמד על הבחירה. היא מלמדת שה׳ בוחר את המקום, את העובד, את תפקידו, ואת המעשה הנכון. אלהים יראה לו השה הינו ה׳ יבחר את הקרבן, וידע ה׳ את אשר לו ואת הקדוש והקריב אליו. ה׳ הוא הבעלים והוא יבחר מה נעשה והרי אנו קרבן לפניו, זוהי פרשת העקדה וזוהי מצות ראיה. גם אם בסופו של דבר אנו מקריבים איל, הרי אנו עצמנו עולים ונראים לפניו בעזרה. אנו באים לפני ה׳ ויעשה הוא כאשר יבחר. על זה יאמר היום בהר ה׳ יראה. זוהי מצות ראיה. וגם אם אין אנו שוחטים את עצמנו, לא נֵראה ריקם ונביא איל.

יחודה של פרשת העקדה הוא בכך שה׳ אומר, ה׳ בוחר, ה׳ מצוה, ומה שה׳ בוחר הוא הקדוש, ואותו אנו צריכים לעשות. לכן, כשאומר אברהם ליצחק "אלהים יראה לו השה", ה׳ לא רק יבחר באיל, הוא יבחר ביצחק, וזרעו של יצחק יראה לפניו באותו מקום לעולם.

פרשת העקדה באה ללמד על הבחירה. היא מלמדת שה׳ בוחר את המקום, את העובד, את תפקידו, ואת המעשה הנכון.

חיי שרה

שני נציגינו למשא ומתן עם הגוי

שני ארועים נזכרים בפרשתנו בסמיכות זה לזה. אברהם מנהל מו״מ עם בני חת על מערת המכפלה, ועבדו מנהל מו״מ עם לבן ובתואל על רבקה. יש הרבה קשר בין שני הארועים ונראה שהתורה סמכה אותם זה לזה כדי ללמוד מזה לזה.

בני חת מכבדים את אברהם, הם אומרים לו ״נשיא אלהים אתה בתוכנו״, ואולם, אברהם כנשיא אלהים אינו מזכיר את הקב״ה אפילו פעם אחת לאורך כל המו״מ. להבדיל מעבדו אשר כל מטרתו היא להביא את לבן ובתואל לומר ״מה׳ יצא הדבר לא נוכל דבר אליך רע או טוב״. ברור שגם העבד איננו משליך את יהבו על אמונתם הפתאומית של הגויים בקב״ה בגלל מופתיו. הוא מרחיב בתאור עשרו של החתן המיועד. אבל הוא מרבה לדבר על ה׳ ומשאיר בידי לבן ובתואל את האפשרות לנמק את חמדת הממון שלהם בנִמוק אמוני השקפתי.

העבד משתחוה ארצה לה׳ תוך כדי המו״מ, פעמַים. פעם אחת אחרי שיחתו עם רבקה, ופעם אחת אחרי שיחתו עם לבן ובתואל. תוך כדי שהוא מנהל מו״מ הוא פונה אל ה׳, הוא מאמין שה׳ מכוֵן אותו ואינו מתבייֵש להראות זאת. לעֻמתו אברהם משתחוה לעם הארץ, פעמַים. (ומי שחִלק את הפרשה לעליות הדגיש זאת. בשבת מסתיימות שתי עליות בהשתחויתו של העבד לה׳, בשני וחמישי מסתימות שתי עליות בהשתחויות של אברהם לעם הארץ, וזאת אע״פ שמבחינת הענין היה מקום דוקא לפתוח בהשתחויה את העליה הבאה, כי השתחויתו של אברהם היא הפתיחה לדבריו הבאים אחריה).

אפשר שההבדל איננו נובע מהבדל באישיות של אברהם ועבדו, אלא מהבדל בקהל היעד. בני חת הם רשעים ואי אפשר לפנות אליהם בשם ה׳. אפשר שטיב המשימה הוא שהכתיב את היחס השונה. כאמור לעיל, העבד בא אל לבן ובתואל בהצעה שגם הם מעונינים בה לא פחות ממנו. אלא שהם עדין זקוקים לצִדוק האמוני וההשקפתי למעשיהם, ואת הצִדוק הזה מספק להם העבד בשפע. לעֻמת זאת, אברהם מנהל מו״מ מדיני מול עם שאינו מעונין בעסקה כמו שאברהם מציע אותה. לכן, כאן הזכרת שם ה׳ לא תועיל.

אבל נראה שאין די בהסבר זה. התורה סומכת את שתי הפרשיות זו לזו ומשוה ביניהן וע״י כך מראה לנו שבשני המקרים היה גורם-על שהאיש השתמש בו לטובתו. אברהם נִהל מו״מ מול עפרון. בד״כ אין מנהלים מו״מ על מכירת קרקע בנוכחות כל עם הארץ. אבל כאן מדבר אברהם אל עם הארץ, משתחוה לעם הארץ, ובפעמים הראשונות אינו מדבר כלל אל עפרון, הוא מדבר אל עם הארץ שידברו אל עפרון. עפרון זקוק להסכמה, לפחות הסכמה שבשתיקה, מכל באי שער עירו. הם אדוני הארץ ואי אפשר למכור קרקע לזר אלא בנוכחותם. כך, ממלאים עם הארץ מקום, שבפרשיה השניה הוא שמור לה׳: הסמכות העליונה שעומדת מעל המו״מ ומגויסת להשלים את השכנוע.

קל יותר לשכנע את הגוי הממוצע שהקב״ה נמצא בחתונה, מאשר לשכנע אותו שהקב״ה נמצא בחוקי המסחר. בעצם, גם את היהודי. נטית הלב של האדם הממוצע היא לומר שהחוק והשוק הם עניני חולין.
עם זאת, מסתבר שגם העבד למד את דרכו מאברהם, ובכל מקום שבו אפשר ללמד את הגויים שמה׳ יצא הדבר, הוא מלמד.

כשאברהם עצמו מנהל מו״מ בארץ ישראל הוא מדבר כאברהם. הוא אינו משדל את הגויים בשפתם וחלקלקותם אלא אומר דברים ברורים: אני רוצה לקנות את המערה. הגוי מנסה להערים ומציע נתינה שאינה מכירה. אמנם, יש בהצעתו של עפרון יתרון על בקשתו של אברהם, אברהם בִּקש רק את המערה (שבקצה השדה), עפרון כבר מדבר על השדה והמערה (אברהם לא בִּקש את השדה). אברהם דבק בשלו ובע״ה הגוי עושה שגיאה ואומר ארץ ארבע מאות שקל כסף. אמנם, נוח לו להציג זאת לא כמכירה אלא כנתינה לא מחייבת, אך הסחורה הוגדרה כעת בצורה הרבה יותר רחבה. לא רק השדה והמערה, אלא ארץ ששוה ארבע מאות שקל כסף. ובהמשך מתברר מה היא: לא רק השדה והמערה, אלא גם כל העץ אשר בשדה אשר בכל גבולו סביב. שהרי עפרון הגדיר שהוא נותן ארץ ששוה ארבע מאות שקל כסף. (ואפי׳ למ״ד אין הדמים מודיעים, כאן הדמים מודיעים שהרי אמר בפירוש שזוהי ארץ ארבע מאות). הוא לא אמר שהוא מוכר, הוא אמר שהוא נותן במתנה, או בהשאלה, או נותן רשות לקבור (כלומר: ארץ כזאת שבסך הכל שוה ארבע מאות שקל – ביני ובינך מה היא. מה אכפת לי לתת? קח במתנה) אך אברהם קונה וזוכה לא רק בשדה והמערה אלא גם בכל העץ וכל גבולו סביב. זה אינו כמו״מ של העבד אלא מו״מ בעזרת ה׳.

כחו של קבר

האחֻזה הראשונה של עם ישראל בארץ ישראל היא אחֻזת קבר. אחֻזת קבר שנזכרת כאן ובהמשך ספר בראשית כמה פעמים. אברהם אינו קונה קרקע עד שקנה קבר.
האחֻזה הראשונה של ישראל בארץ היא אחֻזת קבר. אמנם, בסופו של דבר היא גם אחֻזת עץ השדה. מדוע? מה כחו של קבר?
בכל מקום בתנ״ך אדם נקבר ב.... רק כאשר מדובר במערת המכפלה, הוא נקבר אל. אל המערה. שמה ולא שם. אולי מכאן לקחו חכמים את הדרשה שאדם קבור שם. ששב אל אדמתו.
בקברו, אדם שב אל אדמתו אשר לֻקח משם. מתברר שזה מקומו.

נשיא אלהים

אברהם אומר ״גר ותושב אנכי עמכם״. אין לי קרקע. אינני קבוע כאן. לכן אני מבקש שתמכרו לי קרקע.
משיבים בני חת ״נשיא אלהים אתה בתוכנו״. אינך גר ותושב אלא נשיא אלהים. לכן אין צֹרך שתהיה לך קרקע, קבור במבחר קברינו.

יתכן שכמו במקומות רבים בספר בראשית, גם כאן יש רמז להלכה שעתידה התורה ללמד את ישראל. מי שה׳ הוא נחלתו, לא צריך שתהיה לו קרקע.
אבל אברהם אומר: אין תפקידי להיות נשיא אלהים של בני חת. בני חת עתידים להשמד מן הארץ. בני יקבלו הן את הארץ והן את התפקיד של אלה שה׳ הוא נחלתם.

השבעת העבד

הפרשיה שבה אברהם משביע את עבדו מעלה שאלות ותמיהות רבות: ראשית, יש לשאול מה היה עִקרה של השבועה. השבועה כללה שני מרכיבים: תחִלה מרכיב הלא-תעשה: לא תקח אשה מבנות הכנעני, ושנית מרכיב העשה: כי אל ארצי ואל מולדתי תלך ולקחת אשה לבני ליצחק. על מה השבועה? על שלא יקח מהכנעני, או על שיקח ממשפחתו? וכאן יש להעלות גם את הצד השני של השאלה: כשאברהם אומר "ואם לא תאבה האשה ללכת אחריך ונקית משבעתי זאת", מה הכונה? שבמקרה כזה יקח אשה כנענית, או שבמקרה כזה העבד פטור לגמרי מהחיוב לקחת אשה ליצחק?
מלשון השבועה נראה שהעִקר הוא לא לקחת אשה כנענית.
ועוד יש לשאול: מלשון השבועה משמע שהשבועה לא כללה חיוב להביא אשה מסוימת דוקא. השבועה אמרה רק לא לקחת מהכנעני אלא מארצו ומולדתו של אברהם. גם לא נאמר שם שהיא חיבת להיות ממשפחתו ומבית אביו. אם אברהם הצטוה ללכת "מארצך וממולדתך ומבית אביך" הרי שבשליחתו את העבד הוא מזכיר רק "אל ארצי ואל מולדתי", ולא "בית אבי". אמנם כשהעבד מספר למשפחתה של רבקה על השבועה, הוא איננו מזכיר לא "ארצי" ולא "מולדתי", אלא רק "ממשפחתי ומבית אבי", אבל הוא מסַיֵם את דבריו במלים "ואם לא – הגידו לי ואפנה על ימין או על שמאל". כלומר: אני לא מחויב דוקא לכם, אני יכול לקחת מימין ומשמאל. כך משמע גם מהשבועה: אם מדובר באשה מסוימת או משפחה מסוימת, למה צריך להשביע שלא יקח מבנות הכנעני? ישביענו שיביא את רבקה, שעל לידתה הֻגד לו בסוף פרשת וירא. גם הדרך שבה ברר לו העבד את האשה, מלמדת שהוא לא מצֻוֶה להביא אשה מסוימת דוקא, כי אילו היה הדבר כן, היה עליו פשוט לגשת ולשאול היכן בית בתואל. רק כאשר הוא מגלה שהנערה שהוא בחר היא בת המשפחה, הוא שמח ומשתחוה לה׳ ומברך. ואם כך, יש לתמוה למה שואל העבד מה הדין אם לא תאבה האשה ללכת אחריו. אם לא תאבה – קח אשה אחרת.
שלישית: למה בכלל נצרכה כל השבועה הזאת? למה לא אמר לו פשוט: "לך לארם נהרים והבא אשה לבני"?
ועוד: למה כאשר אברהם משביע את העבד, יצחק איננו שם? אם הוא בן ארבעים, לא צריך לשאול את דעתו? ומנגד – למה כאשר העבד שב אברהם אינו שם? אם אברהם הוא המשביע, למה לא שב העבד אל אברהם לומר לו הנה קיימתי שבועתך? למה יצחק אינו נוכח בשעה שאברהם משביע את העבד, ואברהם אינו נוכח בשעה שהעבד שב?
נראה לבאר שלמעשה האמור כאן היו שני חלקים. ראשיתה של השבועה בעוד יצחק קטן, ועדין לא הגיע לפרקו, אבל אברהם כבר זקן בא בימים, כאמור בתחלת הפרק. והוא חושש שמא לא יזכה לראות את יצחק מגיע לפרקו, ולכן הוא משביע את עבדו שלא יקח אשה

מבנות הכנעני. החלק השני: כשיצחק מגיע לפרקו, וגם האשה כבר ידועה. מצד השבועה, העבד עוד יכול לקחת אשה אחרת מימין או משמאל, אבל יש עדיפות לאשה ממשפחתו של אברהם, ואברהם מבקש לשלוח את העבד לקדש את האשה (או לקנותה מיד אביה), ואח״כ להביאה. שם מלמד אותו אברהם את הכלל החשוב השני: אין להוציא את יצחק מהארץ, ואפילו במחיר בְטול השבועה.

אם כך, למה הזכירה התורה את השבועה כמו שהזכירה? כי מה שחשוב לתורה הוא לתאר את הכללים והחוקים המחיבים את העבד בבאו להביא אשה: אין צווי להשיא אשה ליצחק, אבל זה ברור ומובן מאליו, כשיצחק מגיע לפרקו יש להשיאו אשה. יש שבועה לא לשאת אשה כנענית, ויש אִסור, האמור בלשון ״השמר לך״, שלא להוציא את יצחק מהארץ. האִסור הזה מבטל את השבועה. הכללים האלה הם בעלי חשיבות עצמית, ועומדים בפני עם ישראל לדורותיו. התורה אסרה לדורות לשאת נשים מבנות הכנעני. (אמנם יהודה נשא בת איש כנעני, אבל נראה שנענש על כך). יש כללים שמבטלים את השבועה. יעקב יצא מהארץ כדי לשאת נשים, אך הוא עשה זאת ע״מ לשוב ארצה עם הנשים לאחר מכן. הוא קרא להן השדה אל צאנו ודבר על לבן שן תאבינה ללכת אחריו אל הארץ הזאת. הכללים שלוקח עמו העבד באמתחתו בבאו להביא את רבקה, הם בעלי חשיבות עצמית ועומדים לדורות.

בקרבו

אחד ההבדלים בין דברי אברהם לשיחת עבדו, היא שאברהם אומר שהוא יושב בקרבו, ולא בארצו. אפשר שאברהם לא רצה לומר שהארץ היא ארצו של הכנעני. אבל אפשר שזה נמוק לשאלה למה לא לקחת מהם אשה. המלה ״בקרבו״ או ״בקרבך״ אמורה פעמים רבות בתורה כנמוק למה צריך לבער מקרב המחנה ומה לא יהיה בקרב מחננו. ומה יהיה למוקש בקרבנו. כעת לא הם יושבים בקרבי אלא אני יושב בקרבו, אך לא תקח מהם אשה כדי שלא ישבו הם בקרבי.

אלך

בתחלת פרשת לך לך נאמר לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך. שלשת אלה מוזכרים גם בדברי אברהם אל העבד. (העבד בדבריו מזכיר גם משפחה, אבל אברהם הזכיר את שלשת אלה). אברהם אומר שהוא רוצה אשה שהלכה משם אל הארץ הזאת. והיא אכן אומרת את המלה אלך. יש למצוא אשה מארצו, מולדתו ובית אביו של אברהם, אבל היא צריכה לצאת משם וללכת אל הארץ אשר הראה ה׳ לאברהם. ההליכה משם אל הארץ היא חלק מהתכונות הנדרשות מהאשה.

תפלתו של עבד אברהם

חז״ל עסקו בשאלה האם עבד אברהם שאל כהוגן או שלא כהוגן. כך או כך, אפשר ללמוד ממעשיו על אמונתו ועל תפישתו את התפלה.

עבד אברהם בְקש בקשה. אלא שהוא ידע שהבקשה עלולה לא להתקבל. בעוד רבקה שואבת לגמליו הוא משתאה. וְהָאִישׁ מִשְׁתָּאֶה לָהּ מַחֲרִישׁ לָדַעַת הַהִצְלִיחַ ה' דַּרְכּוֹ אִם לֹא. הוא בְקש בקשה, והוא בודאי יֵדע מה לעשות אם ה' לא יֵענה לבקשתו. משנודע לו שהצליח ה' דרכו, הוא מודה: וַיִּקֹּד הָאִישׁ וַיִּשְׁתַּחוּ לַה': וַיֹּאמֶר בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ מֵעִם אֲדֹנִי אָנֹכִי בַּדֶּרֶךְ נָחַנִי ה' בֵּית אֲחֵי אֲדֹנִי. הוא מבין שתפלתו יכולה היתה להֵענות ויכולה שלא להֵענות, והוא מבין שעליו גם להודות לה' ולא לחשוב בפשטות שדרך הטבע היא שמתפללים ונענים. יתר על כן. הוא מבין שעִקר העבודה עוד לפניו, ושהוא צריך לעשות אותה.

וכאן עליו לפנות אל לבן ובתואל באותן מלים שבהן הוא פנה אל ה': חסד ואמת. העבד מתפלל לה' ואומר: "ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם הַקְרֵה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם: הִנֵּה אָנֹכִי נִצָּב עַל עֵין הַמַּיִם וּבְנוֹת אַנְשֵׁי הָעִיר יֹצְאֹת לִשְׁאֹב מָיִם: וְהָיָה הַנַּעֲרָ אֲשֶׁר אֹמַר אֵלֶיהָ הַטִּי נָא כַדֵּךְ וְאֶשְׁתֶּה וְאָמְרָה שְׁתֵה וְגַם גְּמַלֶּיךָ אַשְׁקֶה אֹתָהּ הֹכַחְתָּ לְעַבְדְּךָ לְיִצְחָק וּבָהּ אֵדַע כִּי עָשִׂיתָ חֶסֶד עִם אֲדֹנִי". פעמַים הוא מזכיר כאן את חסדו של ה', ואפילו לא פעם אחת את האמת. הוא לא בא אל ה' בדרישה ובטענה שמגיע לו, אלא בבקשת חסד. אבל כאשר הוא מודה לה' הוא מזכיר את החסד והאמת: "בָּרוּךְ ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר לֹא עָזַב חַסְדּוֹ וַאֲמִתּוֹ מֵעִם אֲדֹנִי". בהודאה יש מקום להתיחס גם לחסד וגם לאמת. את הסִפור הזה הוא מספר גם ללבן ובתואל, אלא ששם הוא לא מזכיר את החסד שבקש מה', ולא את החסד שהודה עליו לה'. הוא רק מזכיר שהוא הודה לה' על האמת: וָאֶקֹּד וָאֶשְׁתַּחֲוֶה לַה' וָאֲבָרֵךְ אֶת ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר הִנְחַנִי בְּדֶרֶךְ אֱמֶת לָקַחַת אֶת בַּת אֲחִי אֲדֹנִי לִבְנוֹ. את בקשת החסד והאמת הוא מפנה אל לבן ובתואל: וְעַתָּה אִם יֶשְׁכֶם עֹשִׂים חֶסֶד וֶאֱמֶת אֶת אֲדֹנִי הַגִּידוּ לִי וְאִם לֹא הַגִּידוּ לִי וְאֶפְנֶה עַל יָמִין אוֹ עַל שְׂמֹאל.

העבד יודע ששאלתו אינה בהכרח כהוגן. הוא מבין שה' לא עובד אצלנו אלא אנחנו עובדים אצלו. הוא מבקש מה' חסד. אחרי שה' נענה לבקשתו, הוא רואה במעשי ה' לא רק את החסד אלא גם את האמת. הענותו המהירה של ה' לבקשתו היא הוכחה להתערבותו של ה' במעשיו ונתינת גמול של אמת לצדקותו של אברהם. כעת הוא יכול לבוא אל לבן ובתואל עם הוכחות מוצקות, ולדרוש מהם לא רק חסד אלא גם אמת. זוהי דרישה שאפשר לדרוש מבני אדם.

מדוע העבד מצפה לעזרה מה'

למדנו אפוא שהעבד מבקש מה' ויודע שאפשר שלא יֵענה. ובכל זאת יש לשאול מדוע הוא מצפה לעזרה.

כמדומה שהתשובה כתובה כמעט בפירוש: אברהם הבטיח לעבד מראש: "ה' אֱלֹהֵי הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לְקָחַנִי מִבֵּית אָבִי וּמֵאֶרֶץ מוֹלַדְתִּי וַאֲשֶׁר דִּבֶּר לִי וַאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לִי לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת הוּא יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ לְפָנֶיךָ וְלָקַחְתָּ אִשָּׁה לִבְנִי מִשָּׁם". לכן אומר העבד: "ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם הַקְרֵה נָא לְפָנַי הַיּוֹם וַעֲשֵׂה חֶסֶד עִם אֲדֹנִי אַבְרָהָם". את הקישור הזה עושה העבד כמעט בפירוש כשהוא מספר על כך ללבן ובתואל: "וַיֹּאמֶר אֵלַי ה' אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי לְפָנָיו יִשְׁלַח מַלְאָכוֹ אִתְּךָ וְהִצְלִיחַ דַּרְכֶּךָ ... וָאָבֹא הַיּוֹם אֶל הָעַיִן וָאֹמַר ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם

אִם יֶשְׁךָ נָא מַצְלִיחַ דַּרְכִּי אֲשֶׁר אָנֹכִי הֹלֵךְ עָלֶיהָ ... וָאֶקֹּד וָאֶשְׁתַּחֲוֶה לַה' וָאֲבָרֵךְ אֶת ה' אֱלֹהֵי אֲדֹנִי אַבְרָהָם אֲשֶׁר הִנְחַנִי בְּדֶרֶךְ אֱמֶת...". הצלחת הדרך חוזרת שוב ושוב בדבריו של עבד אברהם. הוא רואה בכך התגשמות דברי אברהם שברכו בשם ה'.

על עבדים ואנשים

העבד הולך להביא את רבקה. הוא לוקח עשרה גמלים וכל טוב אדוניו בידו והולך לארם נהרים. שם הוא מפסיק להיות עבד ומתחיל להיות איש.
רבקה משקה אותו ואת גמליו. ומתקבל הרושם שכעת כולם שתו לרויה, ולא נותר אף צמא במחנהו של עבד אברהם.
לבן מכניס אותו הביתה, ונותן תבן ומספוא לגמלים ומים לרחוץ רגליו. עד כאן הכל ברור. הוא גם נותן מים לרחוץ רגלי האנשים אשר אתו.
מי האנשים האלה? מאיפה הם צצו פתאום? מתי הם נולדו? איפה הם היו כל הזמן? למה רבקה השקתה את הגמלים ולא אותם?
למה הם לא שאבו את המים?
לאחר משא ומתן ממושך מקבל העבד את רבקה. בני משפחתה משלחים את רבקה אחותם ואת מיניקתה, ואת עבד אברהם ואת אנשיו.
בלי לשים לב, מתברר שגם לרבקה יש נספחת אלמונית. היא לא נזכרת עוד ונותרת באלמוניותה עד פרשת וישלח. שם מתברר שיש לה שם, ומותה וקבורתה מצריכים בכי. עוד מתברר שהיא מלוה את יעקב במסעו. היא דמות משמעותית. אז למה היא רק נספחת?
אבל בזאת לא תמה הפמליה. השיירה מתחילה ללכת ומתברר שלרבקה יש גם נערות.
אין מדובר כאן רק בעבד אברהם המייצג את הצד העשיר הבא לקחת בת מן המעמד הבינוני. מתברר שמדובר על שתי משפחות מבוססות, שבשתיהן מלֻוָּה כל אחד מבני הבית בפמליה מכובדת, ליתר דיוק: בפמליה גדולה אך לא מכובדת. אנשים שאינם אלא טפלים, ולא צריך להזכיר אותם כלל. בקצור: עבדים.
ואם כן נשאלת השאלה, אם מדובר במשפחה כ"כ מכובדת שיש לה כ"כ הרבה עבדים, למה הם שולחים את בתם לשאוב מים?
חז"ל עומדים על מסירותה של רבקה ששאבה לעשרה גמלים ונשאה את הכד מן הבאר אל השקת. אבל למה איש לא תמה על כך שהעמיסו על רבקה כד גדול, שעליה לשאת לא עד השׂקת הקרובה, אלא עד הבית, קרוב לודאי במעלה ההר?
וכמה מים היו בכד? מקריאה פשוטה אנחנו מקבלים את הרושם שהכד אמור לפרנס משפחה קטנה, הכוללת אב, אם, בן ובת. פחות ממשפחה תלאביבית ממוצעת (כי לא נזכר שהיה להם כלב). כמה מים צריכה משפחה כזאת? משפחה תלאביבית ממוצעת יכולה להסתדר בלילה עם שני בקבוקי מי עדן, בתנאי שמי הרחצה שלהם זורמים בברזים, ובתנאי שאין להם צבא של עבדים שאמנם משרתים אותם, אבל הם צריכים גם לשתות. אבל אם צריך שיהיו בבית גם מים לרחוץ את רגלי האורחים, מסתבר שהעול על שכמה של רבקה גדול וכבד. מה גם שמאד יתכן שהיו בבית עוד אחים, אלא שהם לא נזכרו. ואולי בכל זאת

היה להם כלב, או חמור. אז למה להעמיס את הכד על הבת המסכנה, כשיש בבית כ״כ הרבה עבדים? (אמנם, אפשר שהנערות נקנו רק למחרת, כנדוניא לרבקה. ולא היו עבדים בבית).
השאלות חזקות וכל תשובה שנענה לא תהיה יותר מאשר השערה. אנחנו לא מכירים את המציאות המדוברת, אנחנו לא יודעים מה משמעות עבד שהוא טפל לאדוניו ולא צריך להזכיר אותו בכלל. אבל יתכן שבארם נהרים הגישה אל המעיין היתה מותרת למיוחסים בלבד. לא נאה לאדון לשתות ממעיין שנגע בו עבד. רמז לכך אפשר למצוא אולי באבן שעל פי הבאר בפרשת ויצא, המבטיחה שזר לא יקרב אל המים. עבד אברהם יכול להתקרב ולבקש מרבקה שתשקה אותו, כי הוא לא נראה עבד, הוא נראה איש. יש לו עשרה גמלים ועבדים המשמשים אותו. אבל הוא לא יכול לגשת בעצמו אל הבאר, כי הוא זר ואינו מאנשי העיר. (עוד אפשר לומר, כיון שבארם נהרים אנו עומדים, שאכן מי הרחצה זורמים בברזים. באזור העיר זורמות תעלות מים מן הנהר. אבל אלה מים שלא ראויים לשתיה, לפחות לא לבני חורין. המיוחסים צריכים מי עדן. הגישה אל מי העדן מותרת למיוחסים בלבד ולגמליהם, לא לעבדים). לפי זה מובן למה הוא צריך לבקש טובות מרבקה. רבקה משקה את גמליו, בעבדים נטפל אח״כ. כך הוא יוצר רושם של איש מכֻבד ולא של עבד. כאיש הוא יכול להכנס לחדר האוכל בבית בתואל. אז, כשהוא פותח ואומר ״עבד אברהם אנכי״ עולה מאד קרנו של אברהם, שעבדו הוא איש ולא עבד.
(רמז נוסף לשאלת המעמדות בארם נהרים הוא תשובתה החריגה של רבקה לשאלה בת מי את. בת בתואל בן מלכה אשר ילדה לנחור. בד״כ בתורה לא מציגים אדם בשם אמו. אמנם העבד מתקן זאת כשהוא מספר על כך למשפחתה: בת בתואל בן נחור אשר ילדה לו מלכה. אבל גם הוא מזכיר את מלכה. כנראה בארם נהרים מי שמתיחס למשפחת נחור – כדאי שיציין שהוא בן מלכה, לבל יחשדו בו שבן פילגש הוא).
לכן, אין להתפלא על כך שהרגע שבו רבקה שואבת לעבד את המים, הוא הרגע שבו התורה מפסיקה לקרוא לו עבד ומתחילה לקרוא לו איש.

האיש שבמרכז התורה

בכל פרשה ופרק וזמן בתורה יש איש אחד שהוא הנושא של התורה. בו מתמקדת התורה, וכל מי שסביבו הוא דמות משנה.
במעבר בין אברהם ליצחק יש זמן קצר מאד שבו הדמות המרכזית בתורה הוא העבד.
בתחלת הפרק האיש שבו מתמקדת התורה הוא אברהם. הוא עדין הדמות המרכזית. העבד אינו אלא עבד אברהם.
בסוף הפרק, הדמות המרכזית של התורה הוא יצחק. (יחד עם רבקה כמובן).
מכאן והלאה יצחק הוא הנושא. גם פרשית קטורה לא נכתבה אלא בשביל הפסוק ״ויתן אברהם את כל אשר לו ליצחק״.
באמצע הפרק יש זמן שבו העבד הוא מרכז התורה. שם הוא לא עבד אלא איש.
ועוד אפשר להסביר שהוא נקרא איש כי בבית בתואל התיחסו אליו כאל איש ולא כאל עבד. ברגע שרבקה החליטה ללכת אתו הוא חזר להיות עבד.

נראה שההבדל בין ההסברים נובע מהשאלה למה התורה עברה לקרוא לו האיש. האם התורה קוראת לו האיש לומר שאינו עבד, כלומר שאז אינו עבד. או שהוא נקרא כאן האיש כמו "ויגדל האיש", "ויפרץ האיש", "שאל שאל האיש" (אם כי שם זה מסבה אחרת, הם אמרו כך כי לא ידעו מי הוא), "ויבא האיש את האנשים", "ויראו האנשים", "לשבת את האיש", ועוד. כלומר: ההוא.
(לפי זה יש לשאול גם למה במצרים שרה נקראת "האשה". האם כדי להדגיש את היותה אשה, או מהסבה השניה שהזכרנו. וכבר עסקנו בכך בפרשת לך לך).

על פני כל אחיו

בפרשת לך לך יצאה הגר אל עין המים במדבר על העין בדרך שור, שם הבטיח לה המלאך שיִוָּלֵד לה בן "והוא יהיה פרא אדם ידו בכל ויד כל בו ועל פני כל אחיו ישכן". הבטחה זו התקיימה בפרשת חיי שרה שבה נאמר "וישכנו מחוילה עד שור אשר על פני מצרים באכה אשורה על פני כל אחיו נפל".
הגר קראה לבאר באר לחי ראי. בפרשתנו אנו מוצאים שדוקא יצחק יושב עם באר לחי ראי, וכבר לפני כן הוא בא מבוא באר לחי ראי והוא יושב בארץ הנגב.
ואפשר שאותה עין המים שבמדבר, היא הבאר (או קרובה לבאר) שממנה מלאה הגר את החמת והשקתה את הנער. עין המים היתה על העין בדרך שור, ועליה נאמר על כן קראה לבאר באר לחי ראי הנה בין קדש ובין ברד. גם הבאר שאליה יוצאת הגר כשאברהם מגרש אותה, קרובה למקום ישיבתו של אברהם באותו זמן, שהוא בין קדש ובין שור. (וגם אם למעשה אין זו אותה באר, ודאי שהתורה מקשרת ביניהן).
שור, המקום שור, כמו קדש, חוזר בכל הפרשיות האלה. וגם ישמעאל יושב מחוילה עד שור. אבל בבאר לחי ראי יושב דוקא יצחק. נראה שישב יצחק מצד אחד של שור, וישמעאל משם ועד מצרים. הוא אמנם שכן עד אשור, אך ממזרח.
ישיבתו של יצחק במקום המזוהה ביותר עם ישמעאל, מלמדת על הצלחתו של יצחק בישיבה בארץ הנגב. אמנם ישמעאל נפל על פני כל אחיו, אך הוא נפל, הוא לא יושב ולא שוכן, הוא נופל. הוא שוכן עד שור, אך משם והלאה שוכן יצחק. יצחק הצליח להתישב בארץ הנגב, הגר וישמעאל גורשו משם. ישיבתו של יצחק במקום המזוהה עם הולדת ישמעאל, מופיעה בפרשת חיי שרה בפרשית שִלוח בני הפילגשים וירושת יצחק. יצחק יורש לא רק את בני קטורה, אלא גם את המקום המזוהה ביותר עם ישמעאל.
ומי עוד יושב, בתקופה מאוחרת יותר, מחוילה בואך שור אשר על פני מצרים? עמלק. עם חדש נכנס לזירה, וגם על כך אין אנו שומעים אלא כאשר הוא יוצא ממנה, נופל. ויך שאול את עמלק מחוילה בואך שור אשר על פני מצרים.
השלמת ישיבתו של ישראל בארצו היא בכִבוש הנגב, בהניח ה׳ אלהיך לך מכל אויביך מסביב, זה הזמן להתפנות לטפל באויב הרוחני שלנו, היושב בארץ הנגב, ולהתישב במקומו. אחרי שיושב אברהם בארץ כנען, באלוני ממרא אשר בחברון ובבאר שבע, יכול יצחק לרשת גם את ארץ הנגב.

האיש שבמרכז

בתורה, יש איש אחד שבו עוסקת התורה. עד קנית מערת המכפלה האיש בו עוסקת התורה הוא אברהם. אברהם הוא האיש העקרי גם כאשר הוא משלח את העבד. אלא שאז העבד תופש את מרכז הענין ונעשה איש. כשהעבד חוזר, האיש שבמרכז הענין הוא יצחק.
נכון שאח״כ התורה עוד עוסקת באברהם שנשא את קטורה, אבל מטרת הפרשיה ההיא היא ללמדנו שאברהם נתן את כל אשר לו ליצחק, ושִלח את שאר בניו. נושא הפרשיה שם, אפוא, הוא יצחק.

בארבעת מקצועות החצר חצרות קטורות

לקראת סוף הפרשה אנו למדים שאברהם נשא אשה נוספת. ובתכלית הקִצור אנו שומעים שהיא גם ילדה לו ששה בנים, וגם הם הולידו בנים ובני בנים רבים. אברהם, שפרשות ארוכות עסקו במאמציו הרבים להוליד בן, מוליד לפתע ששה בנים שהתורה מספרת עליהם בקִצור ובדרך אגב בשני פסוקים.
יתר על כן, מקריאת הפרשה נראה שהטעם העִקרי לכך שהתורה מלמדת אותנו את כל הפרשה הזאת הוא כדי ללמד שאברהם נתן את כל אשר לו ליצחק ושִלח מאתו את כל בני פילגשיו קדמה אל ארץ קדם. (כלומר: הוציא אותם מהארץ, ממקום השכינה. כמו שבארנו בפרשת בראשית ובפרשת נח (עמ׳ ג, ה, כח) שהליכה קדמה היא גרוש ממקום השכינה, כמו שנאמר לגבי גרושם של אדם ושל קין). ואולם, גם כאן נשאלת אותה שאלה: התורה הקדישה לעיל פרשיה מפורטת כדי ללמדנו על צווי ה׳ לגרש את הגר ובנה המצחק, ועל הקִשי של אברהם לעשות זאת. והנה לפתע קם אברהם ובקלות רבה מגרש ששה בנים, שהם בני אשתו ולא בני אמתו ולא נאמר שהם צָחקו, והכל מוזכר בקצור בשני פסוקים. ברגע קטן הם באו וברגע קטן הם הלכו. ששה בנים.
וגרושם של בני קטורה גדול מגרושו של ישמעאל. כשאברהם מת, קוברים אותו יצחק וישמעאל בניו. בני קטורה אינם נזכרים כלל. ישמעאל אמנם גורש אך שמר על קשר. בני קטורה נעלמו לגמרי. התורה מיד שבה לפרט את תולדות ישמעאל, התורה אינה מקדישה פרשה לתולדותיהם של בני קטורה.
אברהם עובר תהליך קשה וארוך בדרכו להיות אבי העם הנבחר. אחד השלבים בתהליך הוא הקִשי להגיע להכרה כי ביצחק יקרא לך זרע. להגיע להכרה שכל האמור בהבטחה שהבטיח לו ה׳ אינו מתקַיֵם אלא ביצחק. אברהם הוליד את ישמעאל ואהב אותו, ולכן בשתי הפעמים שמדובר בהן על יצחק וגדולתו, אברהם מבקש על ישמעאל ומקבל מה׳ הבטחה שישמעאל יגדל. גם להגר הבטיח מלאך ה׳ פעמַים על גדולת ישמעאל. לכן ישמעאל נשאר קשור לאברהם. אבל בניה של קטורה מלמדים, שבסופו של התהליך אברהם שלם בנפשו עם דבר ה׳, שאין ה׳ בוחר לו בעולמו אלא את יצחק. את כל השאר משלח אברהם בקלות קדמה אל ארץ קדם.
שִלוחם של בני קטורה קדמה קדם להליכת העבד לארם נהרים. שהרי העבד אומר למשפחת בתואל ״ותלד שרה אשת אדוני בן לאדוני אחרי זקנתה ויתן לו את כל אשר לו״. כלומר:

העבד כבר יודע את האמור בפרשית בני קטורה: שאברהם נתן את כל אשר לו ליצחק. אבל בני קטורה נזכרו כאן, בפרשית מות אברהם, כדי לסכם את חיי אברהם ולומר שאברהם בסוף חייו כבר שלם לחלוטין עם דבר ה׳ שאין לו זרע אלא יצחק, ושרק יצחק נבחר לעמוד לפני ה׳. לכן שוב אין לו קשי לשלח את האחרים. הוא כבר שלם עם הקביעה שההמשך שלו הוא רק מי שה׳ בוחר, והוא עושה זאת בקלות מתוך בחירה ולא מתוך אין ברירה. לכן מסימת הפרשה במלים ״ויהי אחרי מות אברהם ויברך אלהים את יצחק בנו וישב יצחק עם באר לחי ראי״.

לפי מקום הפרשיה נראה שמטרת הפרשיה היא ללמד שאברהם שִלח את בני הפילגשים. ולא די לנו בגֵרוש ישמעאל. את גֵרוש ישמעאל אפשר לבאר שלא היה אלא מפני רשעו, שהיה מצחק. באה התורה ללמדנו שלא רק את ישמעאל הרשע יש לגרש, אלא גם את מדין ואחיו, שאינם רשעים, כי לא נִתנה הארץ אלא ליצחק, ואת כל אשר לו נותן אברהם רק ליצחק. ה׳ בחר יצחק ונתן לו את הארץ, ואת הזרים יש לשלח לא מפני שהם רעים אלא מפני שלא להם הארץ.

תולדות

אלה תולדות

ספר בראשית בנוי פרקים פרקים, כשכל פרק פותח במלים "אלה תולדות". מיד אחרי שתוארו שבעת ימי בראשית והעולם שנברא בהם, פותחת התורה ואומרת: אֵלֶּה תוֹלְדוֹת הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ בְּהִבָּרְאָם בְּיוֹם עֲשׂוֹת ה׳ אֱלֹהִים אֶרֶץ וְשָׁמָיִם: בהמשך אנו מוצאים: זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם בְּיוֹם בְּרֹא אֱלֹהִים אָדָם בִּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ, ובסוף ספר תולדות אדם (עשרת הדורות שמאדם עד נח ומותו של כל אחד מהם): אֵלֶּה תוֹלְדֹת נֹחַ נֹחַ אִישׁ צַדִּיק תָּמִים הָיָה בְּדֹרֹתָיו וכו׳.

הדור שאחרי נח מתחלק לשני פרקים מקבילים. מיד אחרי תאור מותו של נח נאמר: וְאֵלֶּה תוֹלְדֹת בְּנֵי נֹחַ שֵׁם חָם וָיֶפֶת וַיִּוָּלְדוּ לָהֶם בָּנִים אַחַר הַמַּבּוּל: ובהמשך נאמר: אֵלֶּה תוֹלְדֹת שֵׁם שֵׁם בֶּן מְאַת שָׁנָה וַיּוֹלֶד אֶת אַרְפַּכְשָׁד שְׁנָתַיִם אַחַר הַמַּבּוּל: בסיום תיאור תולדות שם, כלומר עשרת הדורות שמנח ועד אברהם, נאמר: וְאֵלֶּה תוֹלְדֹת תֶּרַח תֶּרַח הוֹלִיד אֶת אַבְרָם אֶת נָחוֹר וְאֶת הָרָן וְהָרָן הוֹלִיד אֶת לוֹט:

גם הדור שאחרי אברהם מתחלק לשני פרקים מקבילים, אחרי תיאור מות אברהם נאמר: וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת יִשְׁמָעֵאל בֶּן אַבְרָהָם אֲשֶׁר יָלְדָה הָגָר הַמִּצְרִית שִׁפְחַת שָׂרָה לְאַבְרָהָם: ואחרי תיאור מות ישמעאל נאמר: וְאֵלֶּה תוֹלְדֹת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם אַבְרָהָם הוֹלִיד אֶת יִצְחָק:

גם הדור שאחרי יצחק מתחלק לשני פרקים מקבילים. אחרי תיאור מות יצחק נאמר: וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם, וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו אֲבִי אֱדוֹם בְּהַר שֵׂעִיר, ובהמשך: אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב יוֹסֵף בֶּן שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה הָיָה רֹעֶה אֶת אֶחָיו בַּצֹּאן וְהוּא נַעַר אֶת בְּנֵי בִלְהָה וְאֶת בְּנֵי זִלְפָּה נְשֵׁי אָבִיו וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת דִּבָּתָם רָעָה אֶל אֲבִיהֶם:

בכל פעם שמת דור שנאמר עליו "אלה תולדות", נזכרים תולדות בניו. תחילה תולדות הבן שלא נבחר, ואחריו תולדות הבן הנבחר.

תולדות השמים והארץ מתחלקים לפרקים רבים. לכל תולדה יש תולדות משלה, אך תמיד יש איש אחד שהוא במוקד דברי התורה. לפעמים כבר מסופר עליו רבות עוד בתוך תולדות אביו, כגון יצחק שכבר למדנו עליו רבות בפרשה שעברה, ובעקר יעקב שמסעו לפדן ארם ונשיאת רחל ולאה, עוד נזכרים בתוך תולדות יצחק. לעולם לא יֵאמר על אדם "ואלה תולדות", לפני שנזכר בפירוש מותו של בעל הפרק הקודם. תמיד יש איש אחד, שהוא הנבחר לפני ה׳, והוא הוא תולדות השמים והארץ של זמנו.

לכן, בולט מאד בחסרונו הפסוק "אלה תולדות אברהם". אין פסוק כזה בספר בראשית. חז"ל מצאו את הפסוק החסר ואמרו: "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם אל תקרי בהבראם אלא באברהם, באברהם מתקיים עלמא". העולם כֻּלו אינו אלא תולדותיו של אברהם וזרעו, שהוא עִקר העולם. כל העולם הוא תולדות אברהם. לכן, מצאו חז"ל את אברהם כבר ב"אלה תולדות" הראשון. תולדות השמים והארץ.

האחרון שנאמר עליו בספר בראשית "אלה תולדות", הוא יעקב. אחרי יעקב, כל בניו הם העם הנבחר והם עִקר העולם. ובכל זאת, הבטוי "אלה תולדות" נמצא עוד בשני מקומות נוספים, בספרים אחרים בתנ"ך. במנין בני ישראל בפרשת במדבר נאמר: וְאֵלֶּה תּוֹלְדֹת אַהֲרֹן וּמֹשֶׁה בְּיוֹם דִּבֶּר ה׳ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי, ובמגלת רות נאמר: וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת פָּרֶץ וכו׳. גם הכהֲנה והמלוכה הן בחירה ויצירה מיוחדת של ה׳, והן קובעות פרקים לעצמן בתולדות השמים והארץ. (ונבאר זאת באריכות בפרשת במדבר (עמ׳ תנח).

האדום האדום

שני זוגות תאומים יש בספר בראשית, והמאפינים של לידתם דומים מאד בתאורם:
בפרשתנו נאמר: "וימלאו ימיה ללדת והנה תומם בבטנה ויצא הראשון אדמוני כלו כאדרת שער ויקראו שמו עשו ואחרי כן יצא אחיו וידו אחזת בעקב עשו ויקרא שמו יעקב".
ואילו בהולדת פרץ וזרח נאמר: "ויהי בעת לדתה והנה תאומים בבטנה ויהי בלדתה ויתן יד ותקח המילדת ותקשר על ידו שני לאמר זה יצא ראשנה ויהי כמשיב ידו והנה יצא אחיו ותאמר מה פרצת עליך פרץ ויקרא שמו פרץ ואחר יצא אחיו אשר על ידו השני ויקרא שמו זרח".
בשני זוגות התאומים האלה, בהגיע העת הנה תאומים בבטנה. בשתי הפרשות קריאת השמות נזכרת כחלק מהלידה. בשתי הפרשות יש מעין תחרות בין תאום אחד לרעהו. בשתי הפרשות היתה הוזכרה ידו של אחד התאומים, ובשתי הפרשות התאום המתאמץ להשיג נקרא על שם מעשהו. בפרשת פרץ וזרח הצליח פרץ לפרוץ ולהשיג את זרח. בפרשתנו לא, יעקב יצא אחרי עשו, ורק ידו אוחזת בעקב עשו.
ואולם, הפרשה ממשיכה ואומרת שבסופו של דבר הושלם תהליך העקיבה של יעקב: "ויזד יעקב נזיד ויבא עשו מן השדה והוא עיף ויאמר עשו אל יעקב הלעיטני נא מן האדם האדם הזה כי עיף אנכי על כן קרא שמו אדום ויאמר יעקב מכרה כיום את בכרתך לי...".
יעקב הצליח להשיג את בכורתו של עשו, האדמוני כמו השני הקשור על ידו של זרח, בזכות האדום האדום. וגם שמו השתנה ונקרא אדום. ולעתיד לבוא, ה׳ יפרע ממנו בלבוש אדום. בזכות האדום האדום השיג יעקב את הבכורה שלא הצליח להשיג בעת הלידה. גם לאחר זמן, עוד לא מאוחר לשנות את השם ואת הדרוג שנִתנו בשעת הלידה.
הצעיר הנוטל את בכורת אחיו הוא ארוע החוזר לכל אֹרך תהליך הבחירה, וכבר כתבנו על כך בכמה מקומות (ראה למשל דברינו בפרשת וישב עמ׳ קכה). ואולם בשני מקרים נעשה הדבר בתאומים. ההבדל בין שני זוגות התאומים מלמד שגם מי שלא נולד כבן הנבחר, עוד יכול למצוא את הדרך אל התפקיד, וגם מי שנולד בכור יכול לאבד את בכורתו. וגם לאהבת ההורים יש תפקיד בתהליך. הפסוק "ויאהב יצחק את עשו כי ציד בפיו ורבקה אהבת את יעקב", וכן הנזיד המופיע מיד אח"כ, מרמזים מראש על הציד והמטעמים העתידים להעביר את הברכה מעשו ליעקב. ומסתבר שגם הצַיִד הבא מן השדה, שציִד בפיו, עלול לאבד את מה שיש לו בגלל נזיד עדשים אדום.
וגם לעתיד לבא סופו של אדום האדמוני ליפול ביד חמוץ בגדים שלבושו אדום.
האיש האדום והשעיר, הוא זה שמוליד את אדום היושב בהר שעיר.

הצבע האדום מלמד על בחירה. בתנ״ך אדרת שער היא בגד שנועד להבדיל את הלובש אותה משאר בני האדם ולהדגיש את חשיבותו. ודאי שהשֵני האדום נועד לציין בו את הבכור. (הוא גם מציין את השעיר שעלה בגורל, וכידוע הבחירה בין השעירים היא כנגד הבחירה בין יצחק לישמעאל או בין עשו ליעקב (וראה לעיל עמ׳ סב)). עשו יצא מן הבטן לבוש אדרת שער. (ודאי לפי הטעמים שחִלקו כך שהאדרת סמוכה לשער וזה דבר אחד, ואפילו לפי המפרשים שפרשו שכֻלו כאדרת שער הוא כמו כֻלו שער כאדרת, לא בכדי נִסחה התורה את דבריה כך שתִשָמע כאן המלה אדרת שער. והפשט נראה כבעלי הטעמים. המפרשים פרשו כפי שפרשו כי כשיגדלו הנערים יהיה עשו שעיר ויעקב חלק, אך למה לומר שהיה שעיר כבר כשנולד? וגם אם כן – למה לא לפרש שכֻלו שעיר כאדרת שער). עשו יצא לבוש אדרת שער מן הבטן. יעקב, שלא כפרץ, לא הצליח לעקוף אותו תוך הלידה. מלמדים אותנו רבקה ויעקב שאעפ״כ לא ננעלו שערי תשובה ותיקון, ואפשר עוד לקנות את הבכורה ולקחת את הברכה אף אם נדמה שהפסדת את אדרת השער. את אדרת השער האדומה תוכל לקנות בנזיד עדשים אדום. ויעלו מושיעים שבגדיהם כדורך יין אדום, וידרכו את עשו ויז נצחם על בגדיהם ויז עליהם דם עשו האדום, וישפטו את הר עשו, והיתה לה׳ המלוכה.

בכורה וברכה

התחרות בין יעקב לעשו מחולקת בפרשתנו לשתי פרשיות, פרשית הבכורה ופרשית הברכה. יש קשר בין הפרשיות. פרשית הבכורה מכילה כבר כמה פסוקים שאין בהם צֹרך כאן, והם נכתבו כדי להודיע לנו את אשר נצטרך לדעת כדי להבין את פרשית הברכה. כמו ״ויאהב יצחק את עשו... ורבקה אהבת את יעקב״, היות עשו שעיר ויעקב חלק, וכן היותו של עשו איש ציד. גם הפתיחה ״אחות לבן הארמי״ היא מקבילה לסיום ״אחות נביות״ והיא מלמדת למה בסופו של דבר נשלח יעקב אל לבן. אבל למרות הפסוקים האלה, עִקרה של הפרשיה הראשונה הוא הבכורה. לידת התאומים, שאצל פרץ וזרח נגמרת עם הלידה, נמשכה אצל יעקב ועשו זמן רב יותר כי רק משגדלו הצליח יעקב לעשות את אשר רצה לעשות כבר בלידה: לזכות בבכורה.

לפי זה עלינו לברר מאיזה טעם הזכירה התורה כאן ש״כלו כאדרת שער״. אם נפרש כמו חלק מהמפרשים שכֻלו כאדרת שער הוא כמו כֻלו שער כאדרת, הרי שגם הפסוק הזה הוא מידע מוקדם לפרשית הברכה, כדי שנדע מדוע דאג יעקב. אבל אם נפרש שגם כאן מופיע הבטוי ״אדרת שער״ השכיח בתנ״ך, הרי שגם הדִמוי הזה הוא דִמוי לאדמוניותו של עשו, שהיא חלק מהאמירה בפרשיה, שעשו מסומן כבכור כמו השֵני של זרח, אבל יעקב פורץ ומשיג אותו.

איש שדה

בספר בראשית יש שני אנשי ציד. וכבר חז״ל הזכירו את הקשר ביניהם: עשו ונמרוד.

נמרוד היה גִבור ציד לפני ה׳, והפסוק ממשיך ואומר: ותהי ראשית ממלכתו בבל וכו׳׳. כלומר: המלים גבור ציד לא באות ללמד על הצטיינותו בציד חיות השדה. ועוד: המלה גבור לא מתאימה לתיאור כזה, ובפרט שהפסוק הבא בא לציין את מלכותו. גבורת הציד של נמרוד היא השתלטות על ממלכות גדולות.

על עשו לא נאמר שהיה גבור ציד. נאמר שהיה איש יודע ציד איש שדה. הוא עסק בציד חיות השדה, שהרי את פירות הציד שלו הוא הביא ליצחק כדי שיאכל, ויצחק שלח אותו לשדה להביא לו ציד כדי שיאכל ויברכהו.

ואעפ״כ מסתבר שגם הציד של עשו מלמד על הצטיינות בשדה הקרב. כפי שנבאר להלן, יצחק שולט על שטח גדול, וודאי יש מי שמנהל את השלטון ואת הבטחון בשטח הזה. אבימלך ופיכל יראים מפני יצחק.

אהבתו של יצחק לעשו מן הסתם לא נובעת רק מהצטיינות בציד חיות השדה.

בודאי שמאוחר יותר אנו מוצאים את עשו בראש צבא גדול ומטיל אימה. משום כך, למדו חכמים מהציד של נמרוד גם על הציד של עשו.

אמנם, לפי הפשט את נמרוד הכתוב דוקא משבח. הוא לא היה סתם גבור ציד, הוא היה גבור ציד לפני ה׳. חז״ל דרשו אותו לגנאי, אבל הבטוי לפני ה׳ אמור בתורה בד״כ לשבח.

מה אפוא היו מעשיו של עשו? עשו היה איש שדה. המלה שדה חוזרת בפרשתנו פעמים רבות. יצחק מברך את האיש שהוא חושב שהוא עשו אחרי שהריח את ריחו כריח שדה אשר ברכו ה׳. גם יצחק הוא האיש היוצא לשוח בשדה. יצחק מאמין שהאחזות בארץ היא שליטה בשדה. בשביל זה הוא מחפש איש שדה. איש שדה הוא איש ששולט בשדה. שהשדה בידו.

עשו חי על קשתו עוד הרבה לפני שנגזר עליו לחיות על חרבו. קשתו משמשת אותו גם לציד חיות השדה, וגם לקרב. יתכן שכך גם חרבו. ממנה הוא חי. ובזה הוא דומה לנמרוד.

יצחק אוהב את עשו כי ציד בפיו. יצחק שנִסה לזרוע ולחפור בארות וסופו שגורש, מצליח בסופו של דבר להאחז בבאר שבע. אולי משום שבינתים יש בביתו מצביא שרוממות המלחמה והציד בפיו יומם ולילה. יצחק רואה שאי אפשר להאחז בארץ בלי איש מלחמה גדול המדבר השכם והערב על ציד. הוא אוהב את איש המלחמה הזה ורוצה לברך אותו. אחרי שהוא ברך את יעקב ברכת השדה ורוב דגן ותירוש בא עשו מצידו. כאשר הבין יצחק שהוא ברך את איש הדגן והתירוש ולא את איש הציד, הוא הבין גם שיש מעלה לאיש הדגן והתירוש על פני איש הציד. ובצד ״על חרבך תחיה״ יש גם ״את אחיך תעבד״. אתה תשמור על הדגן והתירוש של יעקב.

מה בין אברהם ליצחק

בפרשתנו אנו מוצאים פרשיה ארוכה המתארת באריכות את ירידתו של יצחק אל ארץ פלשתים, את אמירתו על רבקה שהיא אחותו, את שִלוחו מעם הפלשתים בגלל הצלחתו, את הבארות שהפלשתים רבו עמו עליהם, את עליתו לבאר שבע ואת בואם של אבימלך ופיכל אליו לבאר שבע בבקשה לכרות ברית.

רוב הדברים האלה כבר נזכרו לעיל בקִצור רב ביותר, בתאור חיי אברהם. גם אל אברהם באו אבימלך ופיכל ובקשו שאברהם ישבע להם כיון שה׳ מברך אותו. גם שם, מתוך השיחה מתברר שעבדי אבימלך גזלו מאברהם באר, וגם שם הם כורתים ברית. ואפשר להוסיף: גם שרה היתה עקרה תחִלה, גם אברהם שב ברכוש גדול, גם אצל אברהם רכושו הגדול הביא למריבה בין רועים לרועים והמריבה הביאה לפרידה. וגם המלים ויעתק משם מועתקות מאברהם.

ומתוך כך מתגלים ההבדלים שבין אברהם ליצחק. אצל אברהם לא נאמר שרועי גרר גזלו ממנו באר, נאמר רק שאברהם מחה בפני אבימלך ודרש את הבאר בחזרה. אצל יצחק להפך: לא נאמר שיצחק בִקש את הבאר בחזרה. נאמר רק שרועי גרר רבו אתו על הבאר והוא חפר לו באר אחרת.

גם אל אברהם וגם אל יצחק באו הפלשתים בדרישות. אל אברהם אומר אבימלך כחסד אשר עשיתי עמך תעשה עמדי ועם הארץ אשר גרתה בה. אבימלך רומז לחסד מסוים שעשה עם אברהם, והחסד הוא ככל הנראה אי גרושו של אברהם מארצו. יצחק מונע מאבימלך מראש את האמירה הזאת באמרו ״מדוע באתם אלי ואתם שנאתם אותי ותשלחוני מאתכם״, אבל אבימלך לא מתבלבל ודורש שבועה תמורת ״כאשר לא נגענוך וכאשר עשינו עמך רק טוב ונשלחך בשלום״. תגיד לנו תודה שהשארנו אותך חי ותשבע.

גם אברהם וגם יצחק נשבעים לאבימלך כבקשתו.

אברהם, אחרי הברית עם אבימלך, נוטע אשל בבאר שבע וקורא שם בשם ה׳. לעֵמת זאת יצחק עושה זאת מיד בבואו, אחרי שבלילה הראשון שלו בבאר שבע ה׳ נגלה אליו. ואולם, גם אצל יצחק הברית עם אבימלך אינה סוף הסִפור. הסִפור מסתים בכך שאחרי לכת אבימלך, בו ביום מצאו עבדי יצחק מים, ויצחק קרא לה שבעה. אצל אברהם נאמר שהוא קרא למקום באר שבע כי שם נשבעו שניהם. אצל יצחק הטעם הזה לא כתוב, ויתכן שהוא קרא לה שבעה על שם ההבטחה מאת ה׳ ולא על שם הברית עם אבימלך. הוא רואה במציאת המים התגשמות הבטחת ה׳.

אפשר שההבדלים מתחילים עוד הרבה קודם. כשאברהם הלך אל אבימלך, מיד שלח אבימלך ולקח את שרה. אצל יצחק הוא לא הגיע לידי כך. רבקה לא נלקחה אל בית אבימלך. אמנם הוא הלך והשקיף לתוך חלונם של יצחק ורבקה, ולכן כנראה כשהוא אומר ״כמעט שכב אחד העם את אשתך״, הוא ידע על מה הוא מדבר, אבל יצחק נִצל מידו של אבימלך בשלב מוקדם יותר מאברהם. ועוד: יצחק לא אמר שהיא אחותו עד ששאלוהו.

אברהם מתמודד עם אבימלך. לעֵמתו יצחק מקפיד לנתק כל מגע מאבימלך, אפשר לומר: לנער מעליו את אבימלך. הוא יכול היה להתקרב אל אבימלך, הוא יכול היה להלחם באבימלך, אילו רצה בכך, כפי שמשמע מהפסוק ״וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום״. שמשמע ממנו שאילו רצה לא היה משלחם בשלום. אבימלך ופיכל יראים ממנו ולכן הם באים לכרות אתו ברית. אבל הוא כורת ברית כדי לצאת ידי חובה ולהִפטר מהם. הוא מוכן לעזוב בידם את הבאר שחפר, ובלבד שלא יהיה לו אִתם שום מגע. את המו״מ שלו הוא מנהל ישירות עם הקב״ה, הוא אינו רואה צורך להתמודד בעצמו עם אבימלך, וה׳ אכן נגלה

אליו פעמים רבות ומצליח בידו את מעשיו. יצחק אינו צריך הכרה והסכמה מן הגוי. הוא אינו צריך קשר עם הגוי.
אבל הקשר שלו עם ה׳ גדול מאד. על אברהם לא נאמר שהוא עתר לה׳ על שרה, ולא נאמר שה׳ נעתר לו. אברהם, הנביא המתפלל, לא בא אל ה׳ לבקש זרע. ה׳ דִבר אליו והבטיח לו. יצחק מבקש. יצחק לא נשא את שפחת אשתו ולא חִפש זרע אחר. יצחק עומד רק מול ה׳. את אבימלך הוא שואל למה באת.

ועוד על יצחק

לכאורה, הפרשיה היחידה שהגִבור שלה הוא יצחק היא פרשת הבארות. פרשת הברכה היא כבר הפרשה של יעקב.
ומה עושה יצחק בפרשת הבארות? חוזר על מעשי אביו.
ואולם, יש הבדל. אברהם משתחוה לעם הארץ. אברהם מדבר וחי בשלום וכורת בריתות עם כל סביביו. יצחק עוזב כל אדם אחר.
הדור הראשון לבשורה תמיד חושב שהוא יכול להביא את הבשורה בתנאי שהוא יודע לדבר עם כל העולם בשפה ובכללים של העולם. לתוך השפה הזאת הוא גדל. מי שמקים מדינה, מבטיח לכל העולם שהוא מקים מדינה רק ברשות האו״ם והגויים ותנהג לפי כל החוקים המקובלים בעולם בזמנו. גם לעצמו הוא מבטיח כך כי הוא גדל על כך שאלה חוקי העולם.
הדור הבא כבר לא צריך את זה. יש לו תורה משלו. הוא לא צריך את הקשר עם העולם, ולא את ההכרה שלהם. הוא יכול לומר להם מדוע באתם אלי. כלומר: אני לא צריך אתכם. (וזאת אם הדור הבא הוא יצחק או יעקב, אם הדור הבא הוא ישמעאל או עשו הוא עובר תהליך הפוך: הדור הראשון אמר שהוא יקים מדינה חילונית אבל יהודית. הוא לא יכול לחשוב אחרת כי הוא גדל יהודי. הדור הבא כבר לא מבין למה צריך את זה).
אברהם הביא בשורה לעולם, והביא אותה להמון גויים. אבל ה׳ אמר לו שרק ביצחק יקרא לו זרע.
יצחק חי רק על תורת ה׳. בגלל זה אין לו קשר עם הגויים סביבותיו. הם לא מבינים אותו. גם בניו ואשתו הולכים מאחורי גבו. אבל בסוף הכל מבינים שרק אצל יצחק נמצאים התורה והחכמה וברכת ה׳. אבימלך הולך אליו מגרר לחלות את פניו, ויעקב ועשו מבינים שהברכה בידי יצחק.

גור בארץ הזאת

את כל האבות צוה ה׳ על הארץ, את אברהם בראש פרשת לך לך, את יצחק בזמן הרעב, ואת יעקב בפרשת ויצא: שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך. אצל יעקב מלמדת התורה שא״י היא ארץ מולדתו, בנִגוד לאברהם שהולך ממולדתו אל הארץ. לשם כך יש שלשה אבות, כדי שהראשון ילך מארץ מולדתו אל א״י, והשלישי ילך אל מולדתו והיא א״י. לראשון אומר ה׳: ״לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ״. אור כשדים היא מולדתו. לשלישי אומר ה׳: ״שׁוּב אֶל אֶרֶץ אֲבוֹתֶיךָ וּלְמוֹלַדְתֶּךָ וְאֶהְיֶה עִמָּךְ״. ארץ ישראל היא

מולדתו. לאן שיך יצחק? אברהם אמר על יצחק "את בני לא תשב שמה". כלומר: גם אצל יצחק ההליכה לארם נהרים נקראת שיבה. אבל יעקב – תשובתו הנה והליכתו שמה. ארץ ישראל היא ארצו ומולדתו. כדי להגיע לכך שיהיה אב שארץ ישראל תהיה מולדתו, צריך שיצחק לא יצא ממנה.

וכבר עמדו חז"ל על כך שיצחק אינו יוצא מהארץ. אמנם, יש הבדל בין צווי ה' בפרשתנו לבין צווי אברהם את עבדו בפרשה הקודמת. השאלה ששואל העבד בפרשה הקודמת היא האם להשיב את יצחק לארם נהרים בקביעות. כדי שיֵשב שם עם אשתו שלא על מנת לחזור. ואילו בפרשתנו, מבקש יצחק לרדת למצרים כאביו, לשנות הרעב בלבד, ולחזור. גם את זה אוסר ה' עליו. וגם כאן, מעשי יעקב יכולים ללמד שלפעמים הדבר הפוך: אצל יעקב יציאה לצפון לשאת נשים היא יציאה זמנית, ואילו ירידה למצרים מפני הרעב היא ירידה לדורות. ולכן לא כדאי לצאת למצרים אפילו לזמן קצר.

לכן אומר ה' ליצחק שיגור בארץ פלשתים שהיא א"י. אעפ"כ ארץ פלשתים היא במעלה פחותה יחסית למקום בו היה יצחק לפני כן. שהרי ה' לא נראה אל יצחק בארץ פלשתים. ה' נראה אל יצחק בדרכו אליה, ונראה אליו שוב רק בבאר שבע, בשובו ממנה. רק בשבת יצחק בבאר שבע מתגלה ברכת ה'. ואז באים אליו אבימלך ופיכל, כאשר באו אל אברהם, ואומרים שראו שהיה ה' עמו. וכאברהם הוא נשבע להם, ואז מוצאים עבדיו את המים.

גם יעקב זובח בבאר שבע זבחים לאלהי אביו יצחק ערב צאתו מן הארץ, ושם נגלה אליו ה' ומבטיח להשיבו. שתי הנבואות שנאמרו לאבות בבאר שבע פותחות ב"אל תירא", אך הן נבדלות זו מזו הבדל גדול: ליצחק נאמר אל תירא כי אתך אנכי, ולכן שב בארץ. ליעקב נאמר לרדת למצרים, גם שם מבטיח לו ה' אנכי ארד עמך וכו'. כך או כך, באר שבע היא מקום התגלות השכינה, יותר מארץ פלשתים.

בארץ כנען לא נלקחו אמותינו, רק בארץ מצרים ובארץ פלשתים.

יצחק הולך לגרר מפני הרעב. אברהם הולך לשם אע"פ שלא נאמר דבר על רעב, הוא גר שם, ובסוף יושב בבאר שבע. אזור גרר גם הוא הארץ, אך כנראה שמעלתו פחותה.

ריב בין הרועים יש גם אצל אברהם וגם אצל יצחק. אצל אברהם, שהיה הריב בהר, מביא הדבר לידי כך שלוט קם והולך. אצל יצחק, שהיה בארץ פלשתים, מביא הדבר לידי כך שהוא קם והולך, ובסופו של דבר אבימלך עולה אליו. לוט קם והלך ואברהם נשאר בהר. יצחק קם והלך והתישב בהר. סוף הדבר הוא שכאשר הוא יושב בהר (או לפחות, מחוץ לשפלה), בא אליו אבימלך וכורת עמו ברית.

נראים פני הדברים שפרשית ויהי רעב בארץ (שנגמרת ב"על כן שם העיר באר שבע עד היום הזה"), היא פרשית מעשי יצחק והיא היתה בזמן מקביל לשתי הפרשיות על יעקב ועשו. בשעה שבא יעקב אל אבימלך עדין לא נולדו יעקב ועשו. אין איש יכול לומר על אשתו שאחותו היא אם יש להם בנים. מקצת המפרשים פרשו אחרת, ולכן התקשו.

שני סוגי ברכה

יש בפרשתנו שני סוגי ברכה: ברכה במובן האמירתי וברכה במובן המעשי. כלומר: ברכה אחת שמשמעה שה׳ מברך אדם ואומר לו היה ברוך, או אדם המברך אדם אחר ואומר לו היה ברוך ה׳, וברכה שניה במובן של שפע כלכלי. ה׳ מבטיח ליצחק בתחלת הפרשה ואהיה עמך ואברכך, ובהמשך וברכתיך והרביתי את זרעך, ואכן בהמשך הפרשה נאמר ויברכהו ה׳, אתה עתה ברוך ה׳, ועוד. השרש ב.ר.ך. חוזר שוב ושוב בפרשה ההיא, ומשמעותו עֹשר והצלחה.

יש גם ברכה אמירתית, כמו רוב הברכות שבתורה. כמו ברכת אברהם שבסוף הפרשה.

איזו ברכה מנסה יצחק לתת לעשו? נראה שהוא מנסה לתת לו את הברכה המעשית, הממומשת. מטרתו של יצחק היא לממש את ברכת ה׳, ולהתחיל את החיים כעם. יש כמה דרכים לכך. אחת הדרכים היא לזרוע, יצחק מנסה ללכת בדרך הזאת עד שאבימלך מגרש אותו. יש דרך נוספת לממש את הברכה, והיא דרכו של עשו. להיות איש שדה, השולט בשדה. זה שמסתובב בשדה עם קשתו וחציו ושולט בשטח. זה האיש שיצחק רוצה להעביר אליו את הברכה. את הברכה במובן המעשי הממומש: שדה אשר ברכו ה׳, טל השמים, שמני הארץ ורוב דגן ותירוש. הוא רוצה לתת לו את השלטון על הארץ. הברכה הוה גביר לאחיך (ובמיוחד ההמשך), היא מסוג הברכות שיעקב העביר מאוחר יותר ליהודה. היא יוצאת מתוך הנחה שברכת ה׳ החלה להתממש ומעתה כל הזרע יירש את הארץ, וצריך למנות אחד מהם שיהיה הגביר. ויש למנות את זה ששולט בשדה. שמביא מטעמים מהשדה, וריחו כריח שדה אשר ברכו ה׳.

את הברכה הזאת אפשר לברך על ציד הבא מן השדה, אי אפשר לברך אותה על שני גדיי עזים מן הצאן.

לכן נאלץ יצחק לדחות את קיום הברכה הממומשת לדור הבא. בינתים עליו להסתפק בנתינת הברכה העקרונית, הרוחנית, ברכת אברהם, ליעקב. לצַיֵּד אותו בברכה הזאת עם צאתו לגלות הארוכה בפדן ארם, כשבאמתחתו חלום למימוש רחוק, וברכה שכך אכן יהיה.

אמנם אפשר לפרש גם אחרת. אפשר לפרש שיצחק מבקש להעביר כאן את ברכת אברהם. את ברכת הארץ. את הברכה שברך ה׳ את אברהם ואברכה מברכיך ומקללך אאר. אבל כשעשו שואל אותו ״הברכה אחת היא לך אבי״, יצחק רואה שעשו לא מבין את הענין. יצחק אומר לעשו: ״מאה שערים אני יכול לתת לך, אבל את הברכה המיוחדת של גביר לעולם, לא אוכל לתת לך״. לפתע מתברר שעשו לא מבין מהי בכורה ומהי ברכה. בעיניו הן בכורה והן ברכה אינן אלא רכוש.

בסוף פרשתנו באה עוד ברכה. ברכת אברהם. שהיא עִקר הברכה. גם אותה חומד עשו. התורה חוזרת ומזכירה את הברכה הזאת ״וירא עשו כי ברך יצחק את יעקב.... בברכו אותו״. עשו נושא את מחלת מרצונו לזכות גם בברכה הזאת. ונראה שהיא עִקר הברכה.

מלכים ומים

אצל שלשת האבות באר שבע היא תחנה כמעט אחרונה של החיים בארץ. כמובן שהתחנה הסופית ממש היא חברון. גם יעקב, בשובו מפדן ארם, מוצא את יצחק בחברון. אבל אברהם מתישב בסופו של דבר בבאר שבע, וגם יעקב מקבל את הנבואה שלו על שובו לארץ בבאר שבע. (וכבר הזכרנו לעיל שאצלו הברכה אמורה בהקשר הפוך: גם יעקב זובח בבאר שבע זבחים לאלהי אביו יצחק ערב צאתו מן הארץ, ושם נגלה אליו ה׳ ומבטיח להשיבו. שתי הנבואות האלה פותחות ב״אל תירא״. ובהבדל גדול: ליצחק נאמר אל תירא כי אתך אנכי, ולכן שב בארץ. ליעקב נאמר לרדת למצרים, גם שם מבטיח לו ה׳ אנכי ארד עמך וכו׳.) התהליך המתואר בפרשתנו מסַיֵם בהתישבות מוצלחת ומבורכת בבאר שבע. ובארוע שבו מוצבים אבימלך ופיכל מצד אחד ועבדי יצחק מצד שני, מול ברכת ה׳.

ה׳ מברך את יצחק בליל הגיעו לבאר שבע. גם אבימלך ופיכל מכירים בכך שיצחק התברך, והם עולים אליו מגרר. לכאורה יצחק אמור להרגיש מכֻבד, שמלכים ושרים משכימים לפתחו ועולים לכבודו מגרר לבאר שבע. אבל יצחק לא מתרגש. הוא שואל אותם מדוע באתם אלי ואת שנאתם אותי ותשלחוני מאתכם. הוא כורת אִתם ברית ומשלח אותם. כמו שהם שלחוהו בשלום, כך גם הוא משלח אותם בשלום.

הברכה מגיעה באותו יום לא ע״י מלכים ושרים אלא ע״י עבדים. אמנם עבדים, אבל עבדי יצחק. הם מבשרים את בשורת הברכה. מצאנו מים. בשורה שיכולה לבוא רק אחרי שיצחק שִלח מאתו את אבימלך ופיכל שר צבאו.

גם אצל אברהם וגם אצל יצחק יש ריב בין רועיהם לרועים אחרים. אצל אברהם התוצאה היא שהוא ישב בהר ולוט ירד לעמק. אצל יצחק התוצאה היא שאבימלך נשאר בגרר והוא עלה לבאר שבע. בסופו של דבר מוצאים את עצמם אברהם ויצחק על קו פרשת המים, בעוד שהרב עמם מוצא את עצמו למטה, בבקעה או בשפלה. רק אחרי הפרידה הסופית באה ברכת ה׳. רק אחרי הפרד לוט מעמו אמר ה׳ אל אברם שא נא עיניך וראה, ורק אחרי שמשלח יצחק את אבימלך הוא מתבשר בבשורה המבשרת ישוב בארץ ישראל – מצאנו מים.

שִׁבְעָה

בְּמַרְאוֹת אֱלֹהִים, בַּמִּדְבָּר הַצָּחִיחַ
לִי נִגְלָה אֱלֹהִים וְעִמּוֹ בֵּרָכָה
שִׁכְשֵׁם שֶׁבֵּרָכָה לְאָבִי הוּא הִבְטִיחַ
בַּעֲבוּרוֹ יְבָרְכֵנִי, בִּגְבוּלוֹת הַבְטָחָה

וּלְפִתְחִי הִשְׁכִּימוּ מְלָכִים וְשָׂרִים
כָּל מְגַרָשַׁי וְעוֹשְׁקֵי וּמַשְׁטִינָי
בְּפִיהֶם חֲלַקְלַק, דְּבַשׁ הֲדָרִים
רָאוֹ רָאֵינוּ כִּי הָיָה יי

מַדּוּעַ בָּאתֶם, וְאַתֶּם שְׂנֵאתוּנִי
שִׁלַּחְתָּנִי, אַף אַתָּה תִּשֶּׁלַח, תְּשׁוּחָרֵר
בִּבְרָכָה פֹּה נֵעַשְׂתִּי, מִפֹּה לֹא תְּגָרְשׁוּנִי
מִפֹּה לֹא תַּעֲקְרוּנִי אִפִּילוּ בִּגְרָר

הוּא יָצָא וַעֲבָדַי בָּאוּ
לֹא מֶלֶךְ לֹא שָׂר, אַף עֲבָדַי
מְלָכִים נִרְעָדוּ, נִבְהֲלוּ, תָּמָהוּ:
עַבְדֵי הַנִּבְחָר בְּמַלְכוּת שַׁדַּי

בְּפִיהֶם לֹא דְּבַשׁ וְלֹא הֲדָרִים
אַךְ בְּרָכָה בְּפִיהֶם מְתוּקָה שִׁבְעָתַיִם
בְּשֶׁבַע יי, הַבְטָחוֹת וּנְדָרִים
בְּזֶה הַמִּדְבָּר מָצָאנוּ מָיִם

מרעהו

נחלקו המפרשים מהו מרעהו, ומי שאומר שהמ׳ היא חלק מהמלה מביא ראיה משמשון. ואולם, מסתבר שספר שופטים הביא את המלה מרעהו כדי להזכיר את פרשתנו, כיון שגם שמשון עמד מול הפלשתים.

(וכמו שספר תהלים קרא לאכיש אבימלך). ועוד, אותו איש היה אחד מהרעים שחרשו בעגלת שמשון.

על כן שם העיר

יצחק קרא לבאר שבעה, ועל כן שם העיר באר שבע. הוא לא קרא למקום באר שבע, וגם אברהם לא קרא כך למקום. "על כן קרא", בלי להזכיר מי קרא, אין פירושו שהוא קרא אלא שעל כן נקרא כך המקום. כמו בפרשתנו "על כן קרא שמו אדום", ולא נקרא שמו אדום אלא לאחר כמה וכמה דורות. הוא אינו אלא אבי אדום. כלומר אבי העם האדומי. וכן "למקום ההוא קרא נחל אשכול", ולא נאמר מי קרא. אלא המקום נקרא נחל אשכול. מעתה יתבאר ששם נשבעו אברהם ואבימלך ושם נשבעו יצחק ואבימלך, ועל כן קרא למקום ההוא באר שבע. על שם אלה ועל שם אלה, אבל לא אברהם ולא יצחק קראו כך למקום אלא לאחר זמן כך נקרא המקום, וכשהכתוב מספר שהאבות היו בבאר שבע, כונתו שהאבות היו במקום שבימי נתינת התורה שמו באר שבע.

יצחק ורבקה

תמוה הדבר שרבקה אינה אומרת ליצחק את דעתה, אלא מלבישה את יעקב כעשו. התורה לא מתארת שום שיחה בין יצחק לרבקה. המשפט היחיד שנאמר ביניהם ונזכר בתורה הוא קצתי בחיי. כשהם נפגשים – היא מדברת עם העבד והוא מדבר עם העבד. אין שיחה ביניהם. כשהיא עקרה, הוא מתפלל לנכח אשתו, אין שיחה ביניהם. היא הולכת לדרוש את ה', ולא נאמר שדִברה עם יצחק. הם הולכים לגרר, ולא נאמר שיצחק אומר לה הנה נא ידעתי. הוא מדבר ממושכות עם אבימלך, את רבקה הוא רק מצחק. רק כאשר סוף סוף היא אומרת לו קצתי בחיי, הוא נותן ליעקב את ברכת אברהם ומברך אותו.
רבקה גורמת ליצחק לעשות מעשים. לא רק היא. לכל אורך הספר הכל פועלים ויצחק נפעל. העבד שואל את אברהם אם ישיב את יצחק אל הארץ אשר יצא. העבד הוא הפועל ולא יצחק. אבימלך מגרש אותו. הוא בורח כשיש מריבה עם רועי גרר. רבקה שולחת את יעקב לקחת את הברכה. אבל יצחק גובר ומדבר בגבורה כאשר אבימלך בא אליו לבאר שבע.
אמנם, יש להניח שיצחק ידע שרבקה אוהבת את יעקב. והם דִברו על כך, אלא שהכתוב אינו מצַיֵן זאת. כשיצחק מבין שיעקב הוא הבא במרמה ובמרמה לקח את הברכה, יצחק אינו מעניש את יעקב ואינו מבטל את ברכתו. מדוע? אולי מפני שכאשר יצחק מבין שברך את יעקב, הוא מבין גם מי שלח את יעקב לקחת את הברכה. והוא מקבל את דעתה של רבקה. מאותה שעה מבינים יצחק ורבקה יחד שיעקב הוא הבן הנבחר, ולכן עתה מתאר הכתוב את השיחה בין יצחק לרבקה אודות יעקב.

תפקיד האמהות

אחד הנושאים המרכזיים בספר בראשית הוא שאלת הבן הנבחר, וכאן יש לאמהות תפקיד מרכזי.

שרה היא זו שאומרת לאברהם שיגרש את האמה ובנה.
שאלת הבחירה בין בניו של יעקב היא בחירה בין רחל ללאה. לאה ודאי מעורבת מאד בדבר. היא שוכרת את יעקב ואומרת אלי תבוא.
האם היחידה שהיתה צריכה להכריע בין שני בניה שלה, היא רבקה. ומכל האמהות, היא המעורבת ביותר בבחירה.
רבקה לא מדברת, רבקה עושה. בנִגוד לשרה שדִברה עם אברהם, רבקה לא מדברת. לפחות לא עם יצחק. היא מדברת עם יעקב. היא שולחת את יעקב לקחת את הברכה.
יצחק מאמין בבנו בכורו, שהוא גם ציד וגבור חיל, ויוכל להחזיק את הארץ. הוא איש מעשה. גם רבקה עושה מעשה.
מבין האמהות, רבקה היא הפעילה ביותר. היא זו שנבחרה בשל השקייתה את גמלי העבד. היא זו שנשאלה ואמרה אלך, והיא זו שסובבה את בחירת יעקב.

מטעמים

מי שכבר מכר בכורה בעד נזיד, לא אמור להיות מופתע לשמוע שאת הברכה יקבל בעד מטעמים. הוא גם לא אמור להיות מופתע כשהוא שומע שמי שכבר קנה בכורה בנזיד, קנה ברכה במטעמים. הוא מבין שאם הוא הקדים את המטעמים – גם ברוך יהיה.
אמנם, לפתע הוא נזכר שהיה צריך להשאיר גם איזו ברכה לאח השני. ספק אם היה חושב כך גם אילו היה הוא מקבל את הברכה. אבל עם כל זאת, ברור לו שאכן מי שהביא מטעמים זכה.
האמנם ברכתו של יצחק תלויה במטעמים?
אפשר כמובן להשיב שלא בכך תלויה הברכה. את הברכה בחר יצחק לתת לעשו כי הוא הבכור, כי ציד בפיו, וכי הוא הבן האהוב. המטעמים הם רק לכבוד הדבר. ובכל זאת, ריח המטעמים ממלא את פרשתנו הרבה יותר מהצפוי.
אלה לא סתם מטעמים, אלה "מטעמים כאשר אהבתי". גם רבקה יודעת להכין ליצחק מטעמים כאשר אהב.
אולי בא הדבר ללמד אותנו שאהבתו של יצחק לעשו היא כאהבתו את המטעמים. בסופו של דבר, הזוכה הוא יעקב. שאינו יודע להכין מטעמים.
התורה מציגה את רעתו של עשו כשהיא מספרת על עשו הבז לבכורה. דברי עשו "הנה אנכי הולך למות ולמה זה לי בכורה" מלמדים על השקפתו. לא מעניין אותו מה יהיה אחרי מותו, ואין לו צֹרך במעמד שיבא לידי בטוי בזרעו אחרי מותו. הוא חי את השדה ואת האֹכל של עכשו. לעזאזל הבכורה, דבר אתי על מה שיש לי כאן ועכשו. אדם כזה ימכור את בכורתו בעד נזיד עדשים. ואולם, לכאורה נראה שמהחטא הזה שב עשו כבר בפרשתנו, כאשר הוא מכין מטעמים כדי לקנות את ברכת אביו, שגם היא תבוא לידי בטוי בזרעו אחרי מותו. למרות זאת נותר עשו ברשעו. כפי שלמדים אנחנו מרצונו להרוג את יעקב. בדומה לקין שהרג את הבל על ששעה ה׳ למנחתו. לא את עבודת ה׳ הוא מחפש אלא את כבודו שלו.

עקדת יעקב

"וַיָּבֹא אֶל אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הִנֶּנִּי מִי אַתָּה בְּנִי".
הפסוק הזה בא כמובן כדי להזכיר את פרשת העקדה: "וַיֹּאמֶר יִצְחָק אֶל אַבְרָהָם אָבִיו וַיֹּאמֶר אָבִי וַיֹּאמֶר הִנֶּנִּי בְנִי", אותו פסוק שבו תוהה יצחק לפני אביו איה השה. (בשתי הפרשות חוזרת שוב ושוב המלה בני).
כאן יעקב מביא ליצחק את השה, אבל הוא עצמו חושש מפני הקללה שעלול אביו לקללו אם יגלה מיהו.
גם כאן יצחק הוא השואל. ויעקב משיב, כאברהם בשעתו.
ובסוף הפרשה שוב מתקבלת הברכה, כמו בפרשת העקדה.

גם ברוך יהיה

יצחק מברך את יעקב כשהוא סבור שהוא עשו. איזו מין ברכה היא זו? הלא היא טעות, למה היא תחול?
מסתבר שעִקר ברכתו של יצחק היא באמרו "גם ברוך יהיה". גם כאשר הוא כבר יודע שבא יעקב במרמה, והוא יודע שיעקב היה זה שהביא לו את המטעמים, הוא מסכים שהברכות יחולו על יעקב ולא על עשו.
מדוע הסכים לכך יצחק בדיעבד? אין לדעת. אולי כשהוא ברך את יעקב הרגיש וידע שהוא מברך את הבן הנכון, שה' בוחר בו. ואפשר גם שהוא הבין בחכמתו שיעקב לא עשה את מה שעשה על דעת עצמו, אלא בשליחותה של אמו. ולכן הוא סמך על כך את ידו.
בכתוב אין רמז לכך שיצחק הבין זאת. אבל יתכן שהוא הבין.
יתר על כן. יש מקום להניח שיצחק הבין כבר בשעת הברכות שהוא מברך את יעקב. יעקב חושש שאביו ימשש אותו, וכפי שאומר הרמב"ן, לא משום שהוא חושב שאביו יחשוד בו, אלא ממילא. אבל אביו אומר לכל אֹרך הדרך שהוא חושד בו שהוא יעקב. יצחק כנראה הבין שיעקב הוא העומד לפניו והחליט לברך אותו בכל זאת. הוא לא הבין זאת לגמרי, אבל הוא גם לא הבין לגמרי את הצד השני. וכשהוא הבין זאת לגמרי – הוא הסכים בדיעבד לברכת יעקב, ואמר לעשו "הֵן גְּבִיר שַׂמְתִּיו לָךְ וְאֶת כָּל אֶחָיו נָתַתִּי לוֹ לַעֲבָדִים וְדָגָן וְתִירֹשׁ סְמַכְתִּיו", "וְעַל חַרְבְּךָ תִחְיֶה וְאֶת אָחִיךָ תַּעֲבֹד". (ואפשר שעל הברכה הזאת נאמר "וַיְשִׂטֵם עֵשָׂו אֶת יַעֲקֹב עַל הַבְּרָכָה אֲשֶׁר בֵּרֲכוֹ אָבִיו", למרות שלפי פשוטו יותר נראה שזה נאמר על הברכה שברך את יעקב).
יעקב קִבל את הברכות לא במרמה, אלא משום שיצחק הסכים בסופו של דבר לתת לו אותן, ועוד נתן לו אחריהן את ברכת אברהם.
ואולם, כנגד רבקה שהחליפה את הבנים והביאה ליצחק את יעקב במרמה, בא אחיה, לבן, והחליף את הנשים, והביא ליעקב את לאה במרמה.
כנגד "בָּא אָחִיךָ בְּמִרְמָה", "וְלָמָּה רִמִּיתָנִי"
כנגד "בָּרֵכְנִי גַם אָנִי אָבִי", "וְנִתְּנָה לְךָ גַּם אֶת זֹאת".
כנגד ברכה שנִתנה עבור שני גדיי עזים מן הצאן, נשים שנִתנו עבור רעית הצאן.

ואפשר שגם המלים "לֹא יֵעָשֶׂה כֵן בִּמְקוֹמֵנוּ לָתֵת הַצָּעִירָה לִפְנֵי הַבְּכִירָה" באות לרמז על מעשה יעקב. ואמנם, שם עשה את הדבר בצווי אמו, והסכים עמו אביו והסכים עמו הקב"ה. אבל כאשר הוא בא ומבכר את הבת הצעירה של לבן, נוזף בו לבן.

גם אם יצחק הסכים בסופו של דבר לברכת יעקב, יעקב נענש על כך שרִמה את אביו, ובסופו של דבר מוצא עִמו את לאה כאשתו העִקרית, אם הכהֶנה והמלוכה, הקבורה עמו במערת המכפלה. הוא נאלץ להסכים לרמאות.

(בפרשת תולדות התורה מתארת לא רק את מעשי רבקה אלא גם את מעשי יעקב, היא אומרת שיעקב חשש שיצחק יחשוד, ושיצחק אכן חשד, ורבקה הלבישה את יעקב בהתאם. בפרשת ויצא התורה כלל לא מתארת את תחושות ומעשי לאה באותו לילה, היא לא אומרת ולא רומזת שיעקב חשש מראש שלבן עלול לרמות אותו, מן התורה נראה שיעקב לא העלה על דעתו שלבן עלול לרמות אותו, אלא האמין ללבן. אבל חכמים דרשו שיעקב חשש שלבן ירמה אותו ולכן מסר לרחל סְמנים, ואולי דרשו כך בגלל הדמיון לפרשתנו (ואולי גם חז"ל לא התכוונו אלא שרחל לִמדה את לאה איך להתחפש לרחל באופן שיעקב לא ירגיש, ולא משום שיעקב מסר לה סְמנים, אלא משום שרחל ידעה שיש דברים שיעקב ודאי יגלה אותם מיד, ואם כך הדבר ממש דומה לפרשתנו)).

ברכות מברכות שונות

ה' אמר ליצחק בתחלת הפרשה "כי לך ולזרעך אתן את כל הארצת האל והקמתי את השבעה אשר נשבעתי לאברהם אביך". המלים "לך ולזרעך" מתיחסות לכל הפסוק. לך ולזרעך את את כל הארצות, לך ולזרעך אקים את השבועה אשר נשבעתי לאברהם אביך. מכאן שיש יורש לשבועה, וה' מבטיח ליצחק שהוא היורש. השאלה מי היורש של ברכת אברהם והשבועה לאברהם, היא השאלה העומדת בבסיס הפרשה.

וה' מבטיח ליצחק עוד הבטחות: "והרביתי את זרעך ככוכבי השמים ונתתי לזרעך את כל הארצת האל והתברכו בזרעך כל גויי הארץ" גם הבטחות אלה מזכירות את דברי ה' לאברהם בראש פרשת לך לך. גם אצל אברהם וגם כאן יש גויים שמתבוננים בברכת ה' וחומדים אותה או חוששים מפניה. אבימלך ועשו.

אבימלך חושש מפני יצחק, לכן הוא מגרש אותו כיון שהיתה עמו ברכת ה'. אבל ברכת ה' מוסיפה וגדלה, ואבימלך חושש מיצחק אע"פ שהוא רחוק ממנו. בשני המקרים שבהם בא אבימלך אל יצחק הוא חושש מפניו בגלל הצלחתו, והוא מנסה להטיח בו טענה מוסרית. הוא בא אליו בשם הטובה שעשה אתו. "ונשלחך בשלום", אמנם גרשנו אותך אך צוינו את העם שלא יגעו לא בך ולא באשתך. לא נגענוך. יצחק משיב להם במדה כנגד מדה: וישלחם יצחק וילכו מאתו בשלום. אבימלך שִלח את יצחק ויצחק שִלח את אבימלך, ושניהם בשלום. יש כמובן הבדל גדול בין שני השִלוחים: אבימלך גרש את יצחק, ואילו יצחק לִוָּה את אורחיו ושִלחם כמו שאברהם שִלח את אורחיו. ועם זאת, מתוך שהתורה מספרת שהוא שִלח אותם בשלום, למדנו שהיה לו כח שלא לשלח אותם בשלום. ליצחק כבר היתה אחוזת נחלה גדולה בבאר שבע. עבדיו שלטו בשטח (אולי בהנהגת עשו), ולממלכה השפלתית בגרר היה מה לחשוש ממנו. (יתכן שאת הממלכה הזאת, על הצאן והבקר הרבים שלה, קִבל

יעקב כשקִבל את ברכת אביו. זהו רכושם הרב של יעקב ועשו שמאלץ את עשו ללכת אל ארץ מפני יעקב אחיו, הליכה שהיתה עוד בטרם הלך יעקב לפדן ארם כפי שנכתוב בפרשת וישלח (עמ׳ קטו)) זוהי ברכת ה׳ האחרת, זוהי לא ברכת אברהם אלא ברכה אחרת, שמעוררת את קנאת אבימלך.

איזו ברכה מעוררת את עשו? גם הברכה שבה מברך יצחק את יעקב, וגם דבריו אל עשו, מדברים על ברכת ה׳ שבשדה. טל השמים ושמני הארץ (ובדבריו אל עשו בסדר הפוך), ורוב דגן ותירוש. מתוך כך – יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים, ומתוך כך אף הוה גביר לאחיך. הברכה נגמרת באוריך ומברכיך כמו הברכה לאברהם בראש לך לך וכמו ברכת בלעם (בכלל, כל הפרשה מזכירה את בלעם, שגם שם היה מעשה שנועד להשיג ברכה), אבל לא מוזכרת כאן המלה זרעך, שהיא המאפיין המרכזי של הברכה הנצחית. והיא נזכרת תמיד בהעברת ברכת אברהם. לכן אפשר לפרש שגם יעבדוך עמים וישתחוו לך לאומים, כוונתו שכיון שיהיה לך הרבה מטל השמים ומשמני הארץ, יבאו אליך אבימלך ופיכל. זוהי הברכה הגשמית.

את הברכה הזאת רוצה עשו. אבל בסוף הפרשה באה ברכה נוספת, ברכת אברהם. היא הברכה שה׳ מבטיח ליצחק בראש הפרשה. שם אמר ה׳ ליצחק כי לך ולזרעך... והקמתי את השבעה אשר נשבעתי לאברהם. בסוף הפרשה מברך יצחק את יעקב ונותן לו את ברכת אברהם. גם את הברכה הזאת רוצה עשו: וירא עשו כי ברך יצחק את יעקב ושלח אתו פדנה ארם לקחת לו משם אשה בברכו אתו ויצו עליו לאמר לא תקח אשה מבנות כנען ... וירא עשו כי רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו וילך עשו אל ישמעאל ויקח את מחלת בת ישמעאל בן אברהם אחות נביות על נשיו לו לאשה. אם רעות בנות כנען, מה מועילה האשה הזאת אם הוא נושא אותה על נשיו? הלא לכאורה לא לשאת את בת ישמעאל הוא צריך, אלא לגרש את הכנעניות. מעשהו זה של עשו יהיה מובן לנו אם נזכור שעשו רוצה לרשת את הברכה. הוא מבין שהבנים שיש לו מבנות כנען אינם ראויים לברכת אברהם, אך הוא מצפה שאם יהיה לו גם בן שלא מכנענית – יוכל הבן הזה להקדים את יעקב ולרשת את ברכת אברהם.

ומכאן נוכל להבין מתי רוצה עשו להרוג את יעקב. אם עשו רוצה להרוג את יעקב אחרי מות יצחק, כמו שמקובל לפרש, למה שולחת רבקה את יעקב בעוד יצחק חי, ולמה הוא חוזר בעוד יצחק חי? יש לפרש (וראה להלן) שעשו רוצה להרוג את יעקב כאשר יקרבו ימי אבל אביו, ולעמוד בשעת מות אביו כיורש יחיד. אצל יצחק לא נאמר שקרבו ימיו למות כמו שנאמר על יעקב בפרשת ויחי. יצחק אומר רק ״הנה נא זקנתי לא ידעתי יום מותי״. הוא לא אומר קרבו ימי למות. עשו מבין שהכל עוד פתוח, אם יֵדע להעמיד יורש מתאים ביום מות אביו, ולסלק את המתחרים מהדרך. רבקה מבינה את הלך מחשבתו של עשו, ולכן היא מרחיקה בינתים את יעקב, כדי לתת לעשו את האשליה שהוא נִצָּח. הוא נשאר עם יצחק בעוד יעקב בחרן. בכך, אומרת רבקה, תשוב חמת אחיך, ועם הזמן הוא ירשה לעצמו להתבסס בהר שעיר. הפרשה נגמרת כך שעשו יכול להשיב לאט לאט את חמתו ולהרגיש בטוח. יעקב ברח והוא כאן.

עשו נוהג כאבימלך, כמו אבימלך שראה שה׳ ברך את יצחק ולכן הלך אליו מגרר וכו׳, גם עשו שראה שיצחק ברך את יעקב, הלך גם הוא ולקח אשה שאינה כנענית.
בטעות הוא חושב שבשביל להצליח כל מה שהוא צריך הוא להעמיד בן ראוי, שאינו מבני בנות כנען. הוא לא מבין למה רעות בנות כנען בעיני יצחק אביו. הוא חושב שאין חשיבות לאשה אלא משום הבנים שהיא יולדת. ודי לו באשה אחת שאינה כנענית כדי להעמיד את היורש, האחרות אינן מעלות ואינן מורידות. לכן, סובר עשו שאינו צריך לגרש את הכנעניות, ודי לו בכך שבנוסף עליהן ישא גם את בת ישמעאל. אילו למד את הפרשה בעיון, היה רואה מה כחה של אשה, עד כמה גדולה הבנתה בהעברת הברכה והירושה, ומה ביכלתה לעשות.

תכניותיו של עשו ותכניתו של יעקב

עשו אומר בלבו ״יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי״.
הפירוש המקובל הוא אחרי מות אבי אהרוג את יעקב. אבל הפירוש הזה קשה. אם כך למה ״יקרבו״. ועוד: אם כך הם הדברים – למה על יעקב לברוח עד שוב אף אחיו, ולשוב בטרם מת יצחק, בטרם סכנה ברח ובטרם סכנה שב? משמע שרבקה חוששת שיהרגהו עשו מיד, ויפוג חששה רק כשישוב אפו. ואמנם יצחק ברכו מפני שחשש שמותו קרוב, אבל לפי הפירוש הרגיל אין ליעקב סִבה לחשוש בטרם מת יצחק.
אפשר לפרש שאם יראה עשו שאין יעקב יושב בבית אביו כראוי למבורך ישוב אפו.
אך אפשר גם לפרש שברכת יצחק היא הבטחת הבכורה והירושה, ולכן מברך יצחק כאשר זקן ולא ידע יום מותו. הברכה היא העברת הירושה והסגולה המשפחתית. לכן אומר עשו שעוד לפני מות יצחק, כשיקרבו ימי יצחק למות, אז יהרוג את יעקב וישאר יורש יחידי במות יצחק. עשו אומר בלבו שאין טעם להרוג את יעקב עכשו. אבי עוד עלול להעניש אותי בדרך כלשהי. כאשר יקרבו ימי אבל אבי, אז אהרגה את יעקב אחי.
גם יצחק מברך את בניו בדיוק מהטעם הזה. הוא חושש שמותו קרוב. אלא שהוא לא חושש ממות קרוב ממש, החשש שלו הוא שלא יספיק לברך את בנו לפני שימות. אבל הוא לא חושש ממות קרוב. לכן מרשה לעצמו גם עשו לחכות. רבקה איננה מחכה. היא שולחת את יעקב אל לבן.
כך נוצר הרֹשם שעשו זכה. יעקב עזב את הארץ ועשו נשאר יחיד לרשת אותה. התכנית של רבקה שנפתחה ב״ועתה בני שמע בקולי״, נכשלה כשלון חרוץ הפותח אף הוא ב״ועתה בני שמע בקולי״ (ליתר דיוק: הנה... עשו אחיך.... ועתה בני שמע בקלי״), התקפל בפני עשו. רק אחרי שעשו התרגל לרעיון שהוא יושב בהר שעיר ויעקב פה, אפשר להתחיל להרגיל את עשו אט אט שיעקב הולך ומתקרב לארץ.
הסכנה המרחפת על יעקב הולכת וגדלה ככל שמתקרב מותו של יצחק. בינתים הולכת ומבשילה השנאה שעשו שונא את יעקב. חז״ל חִשבו ומצאו שהיו ארבע עשרה שנה בין גניבת הברכות לבין בריחתו של יעקב. עשו שוטם את יעקב אט אט, בתהליך ממושך. בינתים ברור שיעקב יורש את יצחק כי הוא זה שהתברך. לכן עשו הולך להר שעיר מפני יעקב אחיו כי היה רכושם רב משבת יחדו. הדבר אמנם נאמר רק בתולדות עשו שבפרשת

וישלח, אבל בתחלת פרשת וישלח עשו כבר יושב בהר שעיר. רבקה מבינה שכדי להרגיע את עשו צריך לשלח מכאן גם את יעקב. לכאורה זה נראה כנצחון של עשו, או לפחות כתיקו. אבל כעבור עשרים שנה ישוב יעקב לארץ כמנצח. לרבקה ויעקב יש אֹרך נשימה.

ויצא

היכן הוא בית האלהים

היכן הוא בית האלהים?
בפרשתנו מקיץ יעקב משנתו ואומר "מה נורא המקום הזה אין זה כי אם בית אלהים". האם בית אלהים נמצא בבית אל, היא לוז?
רש"י בתחלת פרשתנו, מביא את דברי המדרש האומרים: "במקום הנזכר במקום אחר, הוא הר המוריה שנאמר בו (לעיל כב ד) וירא את המקום מרחוק". ואולם, מעירים כבר המפרשים האחרים שאי אפשר לומר כך, שהרי בפירוש נאמר כאן שיעקב היה בבית אל, היא לוז.
לכאורה ע"פ הלשון המופיעה בספר דברים, מקום המקדש עדין לא נבחר בזמן יעקב. בספר דברים נאמר פעמים רבות "במקום אשר יבחר ה'", אשר יבחר ולא אשר בחר. לא נבחרה ירושלים עד ימי דוד.
יש בתורה שתי מצוות, שהתורה תולה אותן בבחירה עתידית של ה': בחירת המלך ("אשר יבחר ה' אלהיך בו") ובחירת מקום המקדש ("המקום אשר יבחר"). שתי בחירות אלה קשורות זו בזו כפי שאנו מוצאים אצל דוד (ראה שמואל ב, ז; תהילים קלב, ועוד). אסף (תהילים עח) מקשר בין חורבן שילה ובניין ירושלים לבין העדפת יהודה על יוסף ואפרים. אך כבר הרבה לפני כן אנו מוצאים את הקשר בין בחירת הבן לבחירת המקום. חז"ל מלמדים אותנו שנחלת בנימין היא נחלת השכינה (זבחים קיח:), והשכינה אינה שורה אלא בה. ירושלים נבחרה כי בה אפשר לבנות את המקדש בחלק בנימין, ואת העזרה בחלק יהודה. יעקב שראה ביוסף את הבן הנבחר, ובעקבותיו את אפרים, אמר על בית-אל שהוא בית אלהים. בית-אל הוא המקום שבו אפשר לבנות עזרה בחלקו של אפרים ומקדש בחלקו של בנימין. ה', שבחר ביהודה, בחר בירושלים שהיא המקום שבו אפשר לבנות עזרה בחלקו של יהודה ומקדש בחלקו של בנימין.
יעקב בחר בבית-אל עוד בטרם נולדו יהודה ויוסף, וודאי שבטרם נולד בנימין. ועם זאת, ודאי שלא מקרה הוא שהוא מצא את בית האלהים בדיוק במקום שעתיד להיות גבול בנימין ואפרים. לארץ יש שייכות אל נוחליה עוד בטרם נולדו. כל אדם נולד עבור נחלתו. הסגולה שורה על הר המוריה עבור אברהם, ועל בית אל עבור יעקב, עוד הרבה לפני שנולדו יהודה ואפרים. השכינה שורה על המקום שאותו אח"כ ינחל בנימין, עוד הרבה לפני שנולד בנימין.
יש קשר מהותי בל ינתק בין הנוחל לבין נחלתו, כפי שנכתוב בפרשות בהר ובחקתי, וביתר אריכות במאמר על השבטיות בישראל.

הסֻלם והעליה בו

יעקב מקיץ משנתו, אחרי שראה בחלומו את מלאכי אלהים עולים ויורדים בסֻלם המגיע לשמים, ואומר: "מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמָיִם". ברור למה הוא אומר שזה שער השמים, הלא הוא ראה את הפתח שדרכו נכנסים המלאכים לשמים, אבל מנין לו שזה בית אלהים? אין לשאלה הזאת תשובה בפרשה, אבל מבחינת יעקב, דוקא היות המקום בית אלהים הוא העִקר. הוא קורא למקום בית אל.

ועוד, האמנם זה בית אלהים? לפי הנדר שיעקב נודר משמע שהדבר תלוי בתנאי: "אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ: וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי וְהָיָה ה' לִי לֵאלֹהִים: וְהָאֶבֶן הַזֹּאת אֲשֶׁר שַׂמְתִּי מַצֵּבָה יִהְיֶה בֵּית אֱלֹהִים וְכֹל אֲשֶׁר תִּתֶּן לִי עַשֵּׂר אֲעַשְּׂרֶנּוּ לָךְ". כבר הקשו המפרשים האמנם יעקב תולה את אלהותו של ה' בתנאי. אבל בפשטות הלשון יש כאן תנאי.

יעקב מבין שאמנם כאן הוא חלם על הסֻלם, אבל הסֻלם אינו אלא חלום. חלום על סֻלם ומלאכים אפשר לחלום בכל מקום. לא זה החלק העִקרי של חלומו. החלק העִקרי הוא ההבטחה: "אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אַבְרָהָם אָבִיךָ וֵאלֹהֵי יִצְחָק הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ". ואפשר להוסיף: "וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרֲכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ". הברכה הנוספת הזאת כמעט זהה לזו שנאמרה לאברהם. הן אברהם והן יצחק קִבלו הבטחה מעין זו על הארץ, ושניהם קמו בבקר, בנו מזבח באותו מקום וקראו בשם ה'.

בנית מזבח היא קריאה בשם ה'. בנית מזבח היא האמירה שאני יושב כאן לא סתם כי אני צריך מקום להניח בו את ראשי, אלא כי הקמתי כאן מקום שעליו נקרא שם ה'. אברהם ויצחק בונים מזבחות וקוראים בשם ה', וגם יעקב, בשני מקומות בפרשת וישלח, בונה מזבח וקורא למקום בשם ה', כן גם משה וגדעון. לכאורה, צריך גם יעקב לקום בבקר, לבנות מזבח ולקרוא בשם ה'. (והארכנו בכך בפרשת לך לך (עמ' מ)).

אלא שיעקב לא יכול לעשות זאת. הוא אמנם קורא את המקום בית אל, אבל אין לו טעם לבנות מזבח, שהרי הוא לא נשאר שם, הוא בדרך לחרן. הוא לא מתיישב שם, ואפילו את ראשו הוא לא הניח על אדמת המקום אלא על אבן. כל מה שהוא יכול לעשות זה להציב מצבה, ולנדור שאם יזכה לשוב – יקרא בשם ה' ויבנה את המזבח, וע"י כך המקום יהיה בית אלהים. יעקב אכן מקים את הבטחתו בשובו מפדן ארם: "וַיָּבֹא יַעֲקֹב לוּזָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן הִוא בֵּית אֵל הוּא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר עִמּוֹ: וַיִּבֶן שָׁם מִזְבֵּחַ וַיִּקְרָא לַמָּקוֹם אֵל בֵּית אֵל". כבר בפרשתנו הוא מבין שכאן בית אלהים. לא מפני שכאן היה הסֻלם העולה השמימה, הסֻלם לא היה אלא חלום, אלא משום שכאן נגלה אליו ה' והבטיח לו את הארץ. וכפי שנאמר שם: "כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו". לכן נורא המקום הזה, ויש לקרוא לו בית אלהים. את נדרו הוא משלם בשובו, כשהוא בונה מזבחות בשכם ובבית אל, כמו אברהם. המזבח בבית אל הוא קיום הנדר, והוא הקמת בית אלהים במקום. הדבר אמור כמעט בפירוש בפרשת וישלח. המקום הופך לבית אלהים. גם בספרי שופטים ושמואל אנו מוצאים בכמה מקומות שבבית אל היה בית אלהים.

לבנות מזבח ובית אלהים זאת המשמעות של "והיה ה' לי לאלהים". את הדבר הזה עושה יעקב בפרשת וישלח. יעקב יוצא לגלות, אך הוא יוצא לגלות כמי שארץ ישראל מולדתו, והוא שואף אל המקום שבו עליו לבנות מזבח ולקרוא בשם ה'.

אם כך, למה מספרת התורה על הסֻלם והמלאכים? לא בגלל יראתו של יעקב והכרתו במקום כמקום נורא, וההבטחה של יעקב לקבל את הארץ. התורה מספרת לנו זאת בגלל החלק השני של הבטחת ה': "וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ", במה הולך ה' עם יעקב? במלאכי אלהים. מלאך האלהים הוא אשר נגלה אל יעקב בשעותיו הקשות ומושיעו מיד לבן. ומלאכי אלהים הם המחנה אשר מלוה את יעקב מול לבן, אותם הוא פוגש כאשר לבן עוזבו בשלום והולך, שם רואה אותם יעקב ומבין שמחנה אלהים זה. מחנה אלהים מלוה את יעקב בכל אשר ילך. כפי שנבאר מיד.

החלום של יעקב בבית אל הוא שה' ישמרהו בדרכו וישיבהו אל המקום הזה ויזכה לבנות שם את המזבח שבונים האבות אחרי ההתגלות. ואכן, בפרשה הבאה ה' מצוה את יעקב: "קוּם עֲלֵה בֵית אֵל וְשֶׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ, יעקב מתאר את דברי ה' כך: "וְנָקוּמָה וְנַעֲלֶה בֵּית אֵל וְאֶעֱשֶׂה שָּׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הָעֹנֶה אֹתִי בְּיוֹם צָרָתִי וַיְהִי עִמָּדִי בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הָלָכְתִּי". האל הנראה אלי הוא האל שענני ביום צרתי והיה עמדי בדרך. היינו הך. כי הראיה שבה נראה אלי היא ההבטחה להיות עמי ולהשביני אל המקום ולבנות בו מזבח. כפי שבנו אבותי במקום שבו נגלה אליהם אלהים ואמר להם שהארץ הזאת להם היא.

יעקב יוצא אפוא לפדן ארם, כשברצונו לשוב בשלום לשני בתים. "ושבתי בשלום אל בית אבי", "והאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים". הוא יוצא לגולה, אך מחזיק שם מעמד בזכות התקוה לשוב אל בית האב ואל בית האל. גם כאשר הוא שם, מולדתו כאן. והוא מתחיב שבשובו יהיה ה' לו לאלהים, כלומר: הוא יקרא בשם ה'.

זרעך

הדברים שאמר ה' ליעקב בבית אל דומים מאד לדברים שאמר ה' לאברם בתחלת פרשת לך לך. אחד ההבדלים הוא שאצל יעקב חוזרת שוב ושוב המלה זרעך, (שלאברם נאמרה רק יותר מאוחר). אברם היה בדרך לארץ ויעקב היה בדרך לגלות. אברם קבל יעוד לעצמו, יעקב קבל יעוד לעם שיקום אחריו.

מחנה אלהים והגלות

פרשתנו פותחת ומסימת במלאכי אלהים. הפרשה פותחת: "ויחלם והנה סלם מצב ארצה וראשו מגיע השמימה והנה מלאכי אלהים עלים וירדים בו". ומסימת: "ויעקב הלך לדרכו ויפגעו בו מלאכי אלהים ויאמר יעקב כאשר ראם מחנה אלהים זה ויקרא שם המקום ההוא מחנים".

בתחלת הפרשה פוגש יעקב את המלאכים בעקבות "ויפגע במקום", בסוף הפרשה "ויפגעו בו מלאכי אלהים".

בסיום הפרשה, מתבקשת השאלה למה הזכירה התורה את המפגש בין יעקב לבין המלאכים. מה באה התורה ללמד אותנו בכך? היכן עוד בתורה מצאנו אדם שפגש מלאך סתם, ללא שום אמירה וללא שום דבר שנאמר או מעשה שקשר ביניהם? לאיזה ענין צָיְּנה התורה שיעקב ראה את מחנה אלהים? ועוד: הלא השאלה הזאת נשאלת אפילו בראש הפרשה. אמנם, היא לא נשאלת בצורה כ״כ מתבקשת, כי אפשר שהתורה סִפרה לנו על מלאכי אלהים העולים ויורדים בסֻלם כדי לצַיֵר לנו תמונה של אוירה מלאכית של החלום, ואעפ״כ אילו לא סִפרה התורה על המלאכים העולים בסֻלם אלא רק על דברי ה׳ אל יעקב, לא היה הסִפור חסר דבר.

מלאכי אלהים שפגש יעקב, והאמירה של יעקב ״מחנה אלהים זה״, אינה ארוע שארע רק בסוף הפרשה. היא סִכום לכל הפרשה, היא ההכרה של יעקב בכך שמחנה אלהים לִוה אותו בכל דרכו האֲרֻכה בגלות. ביציאתו של יעקב מהארץ הוא אומר ״אם יהיה אלהים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש ושבתי בשלום אל בית אבי והיה ה׳ לי לאלהים״. אלהים היה עמו לאֹרך כל הדרך, באמצעות מלאכיו, כפי שאומר לו המלאך בחלום: ״ויהי בעת יחם הצאן ואשא עיני וארא בחלום והנה העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים ויאמר אלי מלאך האלהים בחלום יעקב ואמר הנני ויאמר שא נא עיניך וראה כל העתדים העלים על הצאן עקדים נקדים וברדים כי ראיתי את כל אשר לבן עשה לך אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה אשר נדרת לי שם נדר...״.

כך מתאר יעקב את אשר חלם. בחלום נאמר לו: ״שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך״, אך יעקב, העומד עם הצאן, רואה מעליו את מלאך ה׳.

בסוף הפרשה, כאשר יעקב נִצל מלבן, הוא מכיר בכך שהיה אלהים עמו לאֹרך כל הדרך כמו שבִקש מלכתחילה. יעקב ראה שלא היה לבד מול לבן, היה עִמו מחנה אלהים. המקום נקרא מחנים, מחנה אלהים מול מחנה לבן.

מסתבר שזה המקור למדרש שהמלאכים שראה יעקב בחלומו הם המלאכים שלִוו אותו בחו״ל. כשנגמר פרק חו״ל רואה אותם יעקב, ורואה שהיו עִמו בכל עשרים השנה מול לבן. כמו שראה בחלומו את המלאך האומר לו שא נא עיניך וראה כל העתודים וכו׳. ה׳ מלוה את יעקב במלאכיו כמו שאמר לו בבית אל והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך. לכן לפני מותו מברך יעקב את אפרים ומנשה לפני האלהים הרֹעה אותי המלאך הגואל אותי.

יעקב מיצג בפרשתנו את היהודי היוצא אל הגלות. לכאורה הוא עוזב את ה׳ וה׳ אינו עִמו. רק כשהוא נִצל מהגלות וחוזר אל ארצו הוא רואה שמחנה אלהים היה עִמו לאֹרך כל הדרך, אלמלא כן, לא היה עובר בשלום את תקופת הגלות.

ויעקב הלך לדרכו

מַה נּוֹרָא הַמָּקוֹם הַזֶּה
הֵן עִם מַלְאָכִים עָמַדְתִּי
אָכֵן יֵשׁ ה׳ וְלוֹ בַּיִת
וְאָנֹכִי לֹא יָדָעְתִּי
אַדַּע כִּי עִמִּי אֵל
וְזֶה הַמָּקוֹם בֵּית אֵל

הָיֹה יִהְיֶה עִמָּדִי אֱלֹהִים
וּשְׁמָרַנִי בְּכָל דַּרְכִּי
עִמִּי יְצַוֶּה לִי מַלְאָכִים
וְשַׁבְתִּי וְעוֹדִי חַי

הֵן מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה
וְלֹא לְבַדִּי עָמַדְתִּי
אָכֵן מַחֲנֶה הָיָה עִמָּדִי
כְּשֶׁעִם לָבָן גַּרְתִּי
בְּעֶזְרִי רוֹכֵב שָׁמַיִם
וְזֶה הַמָּקוֹם מַחֲנָיִם

הָיֹה הָיָה עִמָּדִי אֱלֹהִים
וּשְׁמָרַנִי בְּכָל דַּרְכִּי
עִמִּי יְצַוֶּה לִי מַלְאָכִים
וְשַׁבְתִּי וְעוֹדִי חַי

הֵן לֹא אִישׁ הוּא זֶה
הֵן אֱלֹהִים רָאִיתִי
פָּנִים אֶל פָּנִים וָאוּכַל
וְעִמּוֹ הֲלֹא שָׂרִיתִי
לְדוֹרוֹתַי בֵּרְכָנִי אֵל
בזה המקום פניאל

לא רק מחנה אלהים מלוה את יעקב בגלותו. יש עוד דבר שבזכותו יעקב מצליח להחזיק מעמד מגלות: הבטחת ה׳ על שיבתו לארץ, והשאיפה לחזור אל מקום בית האלהים ולבנות שם מזבח לה׳. כבר כתבנו לעיל שאתה מזבח בבית אל בונה יעקב בשובו לארץ, ולא מיד בהקיצו. המלאך ששומר עליו בגלות יכול להורות לו בחלום לחזור לארץ בזכות האמירה ״אנכי האל בית אל אשר משחת שם מצבה וכו׳״.

לאבא שלי יש סֻלם

״לאבא שלי יש סֻלם, מגיע הוא עד השמים״.
את החלום של יעקב אפשר לחלק לשני חלקים שונים לגמרי, שכל אחד מהם יכול להקרא בפני עצמו, בלי החלק השני: הרקע וההבטחה.
חלומות שבהם ה׳ נגלה את החולם ומבטיח לו הבטחות, יש רבים בתורה. בד״כ לא מתואר בחלומות האלה איך ראה החולם את ה׳. די בכך שהחולם חלם שה׳ נראה אליו. אין אנו יודעים איך ראה החולם את ה׳.
כאן נראה לכאורה שעִקר החלום הוא לא ההבטחה שהבטיח לו ה׳, אלא היות המקום הזה בית אלהים ושער השמים. כך לפחות ראה זאת יעקב. הסֻלם מוצב ארצה, אולי אפילו על האבן שעליה מונח ראשו של יעקב, ולכן יעקב עושה אותה מצבה. יעקב מקיץ משנתו באמצע הלילה ונפעם מכך שזה שער השמים. כלומר: זה הפתח שדרכו המלאכים נכנסים ויוצאים מהשמים. לכן יעקב קם בבקר ועובד את ה׳ ומקים מצבה, ונודר שהמצבה הזאת תהיה בית אלהים, והוא מקַיֵם את נדרו כאשר הוא חוזר מפדן ארם, אז הוא מקִים מולה מזבח, ואחרי שהוא מקבל שם הבטחה נוספת – מקִים גם מצבה נוספת.
נראה שהדבר המפעים ביותר את יעקב הוא לא ההבטחה שנאמרה לו בחלומו, אלא עצם היות המקום בית אלהים ושער השמים. רק אח״כ, בנדרו, הוא אומר ״אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ וְנָתַן לִי לֶחֶם לֶאֱכֹל וּבֶגֶד לִלְבֹּשׁ: וְשַׁבְתִּי בְשָׁלוֹם אֶל בֵּית אָבִי״, כנגד ההבטחה: ״וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת״. בדבריו אלה יעקב כלל אינו מתיחס לעִקרה של ההבטחה: ״הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ: וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כָּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ״. גם הסֻלם של המלאכים נראה מהתנהגותו של יעקב כפרט טפל מאד. אם המלאכים נכנסים דרך כאן, כנראה כאן השער. המלאכים עצמם אינם זוכים להתיחסות בדבריו ובמעשיו של יעקב.
אבל סיום הפרשה מלמד שלמלאכים היה תפקיד חשוב מאד במסעו של יעקב לפדן ארם: ״וַיַּשְׁכֵּם לָבָן בַּבֹּקֶר וַיְנַשֵּׁק לְבָנָיו וְלִבְנוֹתָיו וַיְבָרֶךְ אֹתָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לָבָן לִמְקֹמוֹ: וְיַעֲקֹב הָלַךְ לְדַרְכּוֹ וַיִּפְגְּעוּ בוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כַּאֲשֶׁר רָאָם מַחֲנֵה אֱלֹהִים זֶה וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מַחֲנָיִם״. מחנים, שני מחנות. לפתע גִלה יעקב שבכל ימי היותו בבית לבן, כאשר הוא חשב שהוא עומד לבדו מול מחנה לבן, היה עִמו מחנה של ה׳. למלאכים יש תפקיד. הם מקימים את ההבטחה ״וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ״, שעליה אמר יעקב ״אִם יִהְיֶה אֱלֹהִים עִמָּדִי וּשְׁמָרַנִי בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה אֲשֶׁר אָנֹכִי הוֹלֵךְ״. מכאן המדרש של חז״ל על המלאכים המלוים את יעקב בחו״ל. המלאכים לא סתם ירדו מהשמים, הם יצאו ללוות את יעקב בימי גלותו.

גם למלאכים יש תפקיד בחלום, גם אם יעקב הבין זאת רק בסוף הפרשה. כשנגמר פרק חו״ל רואה אותם יעקב, ורואה שהיו עמו בכל עשרים השנה מול לבן. כמו שראה בחלומו את המלאך האומר לו שא נא עיניך וראה כל העתדים וכו׳. ה׳ מלוה את יעקב במלאכיו כמו שאמר לו בבית אל והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך. לכן לפני מותו מברך יעקב את אפרים ומנשה לפני האלהים הרֹעה אותי המלאך הגואל אותי.

שתי מדרגות יש בחלום הזה. יש מדרגה אחת מידית, הכוללת את עצם המפגש של יעקב עם ה׳, ומדרגה שניה – ההבטחה. לכל אחת מהמדרגות יש שני חלקים. המפגש של יעקב עם ה׳ כולל את שער השמים, ואת המלאכים עצמם. ושתי הבטחות יש כאן: הבטחה מידית, ״וְהִנֵּה אָנֹכִי עִמָּךְ וּשְׁמַרְתִּיךָ בְּכֹל אֲשֶׁר תֵּלֵךְ וַהֲשִׁבֹתִיךָ אֶל הָאֲדָמָה הַזֹּאת״, והבטחה נצחית, ״הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה שֹׁכֵב עָלֶיהָ לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֶךָ: וְהָיָה זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ וּפָרַצְתָּ יָמָּה וָקֵדְמָה וְצָפֹנָה וָנֶגְבָּה וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה וּבְזַרְעֶךָ״. יעקב קבל בתחלת הפרשה חלק אחד של כל אחד מהם, ולאו דוקא החלק העִקרי. מהסֻלם ושער השמים הוא ראה רק את שער השמים, ורק בסוף הפרשה הוא למד שהיה תפקיד חשוב גם למלאכים שעל הסֻלם. מההבטחה הוא ראה רק את החלק המיידי. את החלק העִקרי הוא נסה לקיֵם בטוח המידי בפדן ארם. כנגד ״וּפָרַצְתָּ״ – ״וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד״.

את תפקידו האמתי של החלום לומד יעקב רק בסוף הפרשה, ובעִקר בפרשה הבאה. בית אל היא לא שער השמים אלא ״אֲשֶׁר מָשַׁחְתָּ שָּׁם מַצֵּבָה אֲשֶׁר נָדַרְתָּ לִי שָׁם נֶדֶר״, או ״כִּי שָׁם נִגְלוּ אֵלָיו הָאֱלֹהִים בְּבָרְחוֹ מִפְּנֵי אָחִיו״. אבל את המצבה השניה בבית אל בונה יעקב רק אחרי שה׳ אומר לו שם: ״אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ: וְאֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ״. מעלתו של המקום היא לא בשמירה על יעקב ביציאה לפדן ארם, אלא בנתינת הארץ לזרעו אחריו. הפיכתו לגוי וקהל גויים לא תהיה בפדן ארם אלא דוקא משחזר.

בחלומות שבספר בראשית אין התורה מספרת מה חלם האיש, אלא מה סִפר האיש שחלם. מה שחשוב בחלום הוא לא מה חלם האיש, אלא מה סִפר האיש שחלם. (מלבד חלומות פרעה שבהם מספרת התורה גם את זה וגם את זה). חוץ מהחלום הזה, שיעקב לא סִפר עליו לאיש, ולכן הוא פותר לעצמו את החלום.

הוא חולם על שער השמים. שם המלאכים נכנסים לשמים. אבל מבין שלה׳ יש בית. והוא מבין שאת הבית הזה הוא צריך לבנות. הוא מתעורר ומבין שזה בית אלהים, ונודר לבנות במקום בית אלהים.

ארצי מולדתי ושער השמים

הברכה שמברך ה׳ את יעקב בתחלת הפרשה, מכילה כמה מרכיבים שנכללו בברכות השונות שבהם ברך ה׳ את אברהם במהלך פרשת לך לך. אבל כוון ההליכה הוא הפוך. אברהם הלך אל הארץ, ואילו יעקב עוזב אותה.

אבל ההבדל המרכזי בין אברהם לבין יעקב בא לידי בִטוי דוקא בנבואה שבה מצוה ה׳ את יעקב לחזור לארץ. שם אומר לו ה׳ ״שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך״. מבחינה

זאת, מייצגים אברהם ויעקב שני צדדים שונים. אברהם הוא ההולך מארצו, ממולדתו ומבית אביו אל הארץ שיראהו ה׳. לעֻמתו יעקב, בלכתו באותה דרך, שב אל ארץ אבותיו ומולדתו. מטרת ימי האבות היא להוליד אדם כמו יעקב. יעקב הוא אדם שארצו, מולדתו ובית אביו הם ארץ ישראל, גם כאשר הוא נמצא במקום שבו אמר ה׳ לאברהם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך.

מכאן נלמד על היחוד של נבואת יעקב. אל כל האבות נגלה ה׳, אבל כל האבות לא ראו סֻלם שבו המלאכים נכנסים לתוך השמים, ולא ראו את שער השמים. יעקב ראה וירא. יעקב חלם על המלאכים הנכנסים דרך שער השמים אל השמים בסֻלם, אך הבין בהקיץ שהחלום מלמד על המקום שבו הוא נמצא.

הדבר הזה מיוחד דוקא לאותה נבואה ולאותו חלום שחלם יעקב כשעמד לצאת מהארץ. גם בפרשת וישלח נגלה אליו ה׳ באותו מקום, ושם לא חלם יעקב על שער השמים. גם במחנים ראה את המלאכים שלווהו בדרכו, אך שם לא ראה אותם נכנסים לתוך השמים.

דברי ה׳ אל יעקב בשער השמים, כוללים לא רק את ההבטחות אל אברהם, ההבטחה המלוה את יעקב בצאתו מהארץ היא ״והנה אנכי עמך״. הבטחה שנזכרת גם בצווי לחזור אל הארץ, ״שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך ואהיה עמך״. החֻדוש הגדול הבא לידי בִטוי אצל יעקב הוא שה׳ מלוה אותו גם כאשר הוא יוצא מהארץ, ומבטיח לו להשיב אותו אליה. הוא נשאר איש ארץ ישראל גם שם.

כשקם יעקב בבקר הוא מעמיד מצבה. לכאורה יעקב מתיחס רק למסגרת החלום, ובכלל לא לתֹכן הנבואה. הוא נרגש מעצם העובדה שישן במקום שבו מוצב הסֻלם העולה אל ה׳. הוא אינו מזכיר את נבואת ה׳ על זרעו שיירש את הארץ.

אבל הוא נודר נדר גדול. לא ברור איפה נגמר התנאי ומתחיל הנדר, אבל דברי יעקב פותחים בכך שיהיה עמו אלהים, כדברי הנבואה, ומסיימים בכך שהאבן הזאת תהיה בית אלהים. הכרה בכך שאלהים עמו בכל מקום תבא לידי ביטוי אם יעקב או ישראל היוצאים אל הגולה, יזכרו תמיד את אלהיהם ואת ארצם ומולדתם וישאפו לחזור אליה. רק כך יהיה בית אלהים.

ורק כך, מתוך הכרה שגם כשהם שם ארצם ומולדתם כאן, יהיה אלהים עמם.

לכן השבועה בנויה כך שלא ברור איפה נגמר התנאי (כלומר: מה שיעשה ה׳ ליעקב) ומתחילה השבועה עצמה (מה שיעקב מתחייב בתמורה). הכל רצף אחד. ה׳ יהיה עם יעקב ויעקב יהיה עם ה׳. אחרי שיצחק משלח את יעקב מביתו ושולח אותו לפדן ארם, בפרשתנו ה׳ שולח אותו. יעקב יוצא לדרכו מתוך בית אלהים, והוא הולך אליה כמי שבית אלהים הוא ביתו ואליו הוא שואף לחזור. גם כשהוא בגולה, הוא יצא אליה משער השמים. ארצו ומולתו הם כאן, ושאיפתו לשוב אל בית ה׳ ומזבחו.

יהיה אלהים עמדי

בחלום הבטיח ה׳ ליעקב זרע רב, ברכה ופריצה ושיבה לארץ.

ומכאן ממשיכה הפרשה ומספרת כיצד התקימו כל אחת מההבטחות.

ראשית, מספרת התורה כיצד הפך יעקב לעם. יעקב רצה לשאת אשה אחת, אך מתוך שלבן רמהו ועשקו, יעקב מוצא את עצמו עם ארבע נשים ואחד עשר ילדים. כאן נולד עם ישראל.
יעקב רוצה לעשות לביתו, ומתוך שלבן עשקו והחליף את משכרתו, הוא פורץ מאד מאד.
וכאן מבין יעקב שהגיע הזמן להבטחה השלישית – השיבה לארץ. אבל שלא כמו שתי ההבטחות הראשונות שהתקימו למרות שיעקב לא צִפה להן – כאן מבין יעקב שאין הדבר תלוי אלא בו.

עשרים שנה וימים אחדים

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יָלְדָה רָחֵל אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל לָבָן שַׁלְּחֵנִי וְאֵלְכָה אֶל מְקוֹמִי וּלְאַרְצִי: תְּנָה אֶת נָשַׁי וְאֶת יְלָדַי אֲשֶׁר עָבַדְתִּי אֹתְךָ בָּהֵן וְאֵלֵכָה כִּי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת עֲבֹדָתִי אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ.
אי אפשר להסביר שרק אז התחילו שש השנים של עבודת יעקב תמורת הצאן, כי לא יתכן שבשבע שנים ילדה לאה ארבעה בנים, הספיקה להרגיש שעמדה מלדת, נתנה ליעקב את זלפה, ועוד ילדה שלשה ילדים. אמנם אפשר לפרש שאחרי הולדת יהודה ועמידת לאה מלדת נמסרו בלהה וזלפה ליעקב, אבל את ארבעת בניהן, או חלק מהם, ילדו אחרי שחזרו רחל ולאה ללדת. ואפשר שרחל ילדה את יוסף עוד לפני שילדה לאה את שלשת האחרונים או חלק מהם. אבל יותר נראה שרחל ילדה את יוסף בסוף עשרים השנה שבבית לבן, אחרי שש השנים של הצאן, ושיש בפסוקים האלה מעבר זמן: כִּי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת עֲבֹדָתִי אֲשֶׁר עֲבַדְתִּיךָ שעליה כבר הוסכם קודם לכן כדברי ההמשך. אם נא מצאתי חן בעיני נחשתי וכו׳ אינו נראה כהמשך ל״כי אתה ידעת את עבדתי אשר עבדתיך״. אפשר גם לפרש שלא מיד בסוף שבע שנות רחל התחיל לבן לתת לו צאן בשכרו.
רמב״ן אומר שיעקב נשא את לאה עוד תוך כדי שבע השנים. וכן מסתבר, כי אי אפשר שנולדו כל הילדים בשבע שנים. מסתבר אפוא שכמו שבפסוקי נְשואי רחל ולאה יש חזרה בזמן, כך גם כאן. יש שני המשכים ל״ויעבד עמו עוד שבע שנים אחרות״, אחד מהם, האמור מיד, הוא הולדת הבנים, השני הוא ״ויאמר אליו לבן אם נא מצאתי חן בעיניך״, וזה היה עוד בטרם נולדו כל הילדים. כי כאמור אי אפשר שכולם נולדו בשבע שנים. כאשר ילדה רחל את יוסף הבין יעקב שהגיע הזמן לחזור הביתה.
למה לידת יוסף היא סִבה לחזור הביתה?
יעקב נסע לפדן ארם משתי סִבות. לשבת **ימים אחדים** עד שוב אף עשו, ולשאת אשה. לפי הבנתו של יעקב, הוא לא בא לשם אלא לימים אחדים, וכשהוא מבין שיצטרך להמתין לאשה שבע שנים, מרוב אהבתו היו בעיניו כימים אחדים. כלומר: אע״פ שלא באתי אלא לימים אחדים, אין שבע שנים אלה אלא ימים אחדים, כי עבור רחל המחיר זול. אלה ימים אחדים ביחס לרחל. כאשר רחל ילדה בן הושלם הדבר שבשבילו יצא יעקב לפדן ארם. מעתה אין עוד טעם להשאר שם, ויעקב יוצא לדרך חזרה, הוא כבר נשא אשה והיא ילדה בן. (וכמובן, בעיניו רחל היא האשה שבשבילה הוא בא. לאה לא חשובה בעיניו).
פרשתנו מלמדת את תופעת הגלות. היהודי יוצא לגלות לימים אחדים, וחוזר אחרי עשרים שנה ובקושי. הוא צריך להתחנן בפני נשיו שתבאנה עמו.
אבל אז הוא יוצא ברכוש גדול.

ותקנא רחל

אולי אפשר להבין איך אשה שאין לה בנים נותנת לאישה את שפחתה. זה קשה אבל אולי אפשר להבין. אבל איך אשה שיש לה ארבעה בנים ועמדה מלדת עושה כן?
אולי זאת אותה קנאת נשים תרבה בנים.
לרחל קשה לא רק בגלל שאין לה בנים. קשה לה כי היא מקנאת באחותה. כפי שהפרשה אומרת. וכששפחתה יולדת, אינה מודה לה׳ על שיש לה בן, אלא על כך שגברה על אחותה. והיא אומרת "נַפְתּוּלֵי אֱלֹהִים נִפְתַּלְתִּי עִם אֲחֹתִי גַּם יָכֹלְתִּי". הייתי פתלתלה ונצחתי את אחותי. את הצורך של רחל בבן אין בלהה יכולה למלא. אבל היא יכולה להפיג את קנאתה באחותה.
וכשכך אומרת רחל, ממהרת לאה לעשות אותו מעשה. ועדין היא שואלת את עצמה כל יום האם עשתה טוב או רע כשנתנה את זלפה ליעקב.
היא מקבלת את התשובה כשהיא חוזרת ללדת. על כך היא משבחת ואומרת: "נָתַן אֱלֹהִים שְׂכָרִי אֲשֶׁר נָתַתִּי שִׁפְחָתִי לְאִישִׁי".
(שמות שלשת הבנים הראשונים של לאה, מלמדים שעִקר רצונה לזכות בלבו של יעקב. הבנים אינם אלא אמצעי לכך. לא כן יהודה. הפעם היא מודה לה׳, ולכאורה על עצם הבנים. אלא שאז היא עומדת מלדת. היא זוכה ללדת שוב רק כשהיא שוכרת שוב את יעקב).

רחל ולאה מול יעקב ועשו

ויבא יעקב מן השדה. כמו עשו בפרשה הקודמת שנאמר עליו ויבא עשו מן השדה. עשו מכר את בכורתו בנזיד עדשים. רחל מכרה את יעקב בעד דודאים.
וכמו יעקב שגונב את הברכה מעשו, כך גם לבן נותן ליעקב את לאה במקום את רחל. (ואולי זה המקור לדברי חז"ל שהיו ליעקב סמנים ברחל, ולאה לבשה את סמניה של רחל, כמו שכתבנו לעיל).

עקדים נקדים

השכר שיעקב מבקש מלבן אינו רגיל ואינו מקובל. היה מקום לצפות שיעקב יבקש כל שה רביעי למשל, או כו"כ צאן לשנה. אבל למה הוא מבקש דבר אקראי?
יש לכך יתרון אחד: תמיד אפשר יהיה לזהות מה של לבן ומה של יעקב. כפי שיעקב עצמו אומר ללבן, שתענה בו צדקתו.
וכמו בכל הימור: שני הצדדים באים אל העסקה מתוך מחשבה שהם עומדים לנצח. ומי שלא מנצח מאשים את הצד השני.

לבן

לבן מסיר כל אשר לבן בו. יעקב משיג את הלבנים בעזרת לְבָנָה מפוצל פצלות לבנות מחשוף הלבן.
יעקב עומד מול עשו אדום האדמוני ומול לבן הלבן. שרה עם שניהם ויוכל.

התרפים

למה גנבה רחל את התרפים? מקצת המפרשים שרצו להפריש את רחל מעבודה זרה, ולומר שלא נתכונה לשם עבודה זרה, פרשו שרחל רצתה למנוע את התרפים מאביה. אלא שאם נפרש כך יפגענו הדב ויקשה עוד יותר, כי לפי הפירוש הזה רחל האמינה שהתרפים יכולים להועיל לאביה, ולכן גנבתם כדי שלא יועילו לאביה ברדיפתו אחריהם. לפי פירוש זה רחל האמינה שהתרפים יכולים להועיל לאביה. (אמנם יש מפרשים שרצתה להפריש אותו מע״ז, אל לפי זה למה לקחה אותם עמה ולא שברה אותם). נראה לפרש אחרת: רחל גנבה את התרפים מדין עביד איניש דינא לנפשיה. שהרי רחל אמרה ליעקב לעיל שאביה מכרה ואכל את כספה. הרי שהיתה רחל נושה בלבן אביה כסף רב. והתרפים ודאי היו עשויים זהב וכסף ושאר חומרים יקרים, ולכן לקחה אותם. היהודי יוצא לגלות ועובד שם את אויבו, אך תמורת עבודתו הוא יוצא ברכוש גדול.

אמנם את הפסוק ״ויאכל גם אכול את כספנו״, אפשר לפרש שאכל את דמי מכירתנו. כלומר: מכרנו ואכל את הכסף, ומכאן שנחשבנו לו כנכריות. לפי פירוש זה אין כונתן שלבן גנב מהן ממש כסף, משום שאם זאת היתה כונתן היו אומרות ויגנב גם גנוב את כספנו, ולא ויאכל גם אכול את כספנו, שהוא המשך של מְכָרָנו ולכן נקטו רחל ולאה לשון ״גם״. לפי זה אי אפשר לפרש כמו שפרשנו, אא״כ נפרש שהן היו גדולות, וכבר במקומו של לבן הארמי היה ברור שדמי מכירתן של גדולות לעצמן ע״פ הדין, ואביהן מכרן כשבויות. ולפ״ז מודגשת עזות פניו של לבן שאמר ליעקב ותנהג את בנותי כשבויות חרב.

שכר שכרתיך

לאה יוצאת לקראת יעקב ומדגישה: ״כי שכר שכרתיך״, והיא רומזת על כך גם בשם שהיא קוראת לילד שנולד: ישששכר. אמנם, את השם ישששכר היא מנמקת בנִמוק אחר. היא איננה אומרת במפורש ששכירתו של יעקב מאת לאה היא הסִבה לשם ישששכר, כי הנמוק שאמרו האמהות לשמות כל הבנים הוא ההודאה לה׳ וההדגשה שהבנים באים מאת ה׳ ורק לו יש להודות עליהם. אבל לשמות יש יותר ממשמעות אחת, כפי שרואים במפורש אצל יוסף.

השכרתו של יעקב מרחל ללאה היא עניין תמוה מאד. הלא רחל ולאה הן המשכורת של יעקב. איך התהפכו היוצרות ופתאום הן אלה שמשכירות אותו זו לזו? ומדוע יעקב מסכים לשתף פעולה עם ההשכרה הזאת, ולא מעמיד אותן במקומן? ובפרט לאור העובדה שזו כבר פעם שניה שיעקב מקבל את לאה במקום את רחל בעקבות תרגיל שנעשה מאחורי גבו. (הפעם השלישית תהיה במערת המכפלה).

עוד יותר תמוהה תגובתה של לאה להצעת רחל: ״המעט קחתך את אישי״, הלא לאה היא זו שלקחה את אישה של רחל.

התורה מתארת את הדברים שנאמרו בין לבן ליעקב. מסתבר שלא כך נאמרו הדברים בתוך ביתו של לבן. לבן אמר ליעקב דבר אחד, אבל סִפר לבנותיו סִפור אחר לגמרי. הוא גרם לבנותיו לראות ביעקב רכוש משפחתי, לאה מבינה שהיא מקבלת אותו במתנה מאביה, ולא

שהוא מקבל אותה תמורת עבודתו. לכן לאה רואה ביעקב את אישה החוקי, ואת רחל כמי שלקחה ממנה את אישה בגלל איזה חשבון מוזר של אביה עם יעקב.

כשה׳ בא אל יעקב בחלום ואומר לו לשוב אל ארץ מולדתו, היה צפוי שהוא ישכים בבקר, יקרא לכל נשיו, בניו ועבדיו, ויכריז: ה׳ אמר ללכת ואנו הולכים. יעקב אינו עושה כן. הוא קורא בשקט לרחל וללאה אל צאנו, ומאריך בדבריו. בין השאר הוא אומר להן: ״ואביכן התל בי והחליף את משכרתי עשרת מונים״. הוא מפרט אחר כך ומבאר את החלפת המשכורות בענייני הצאן, אבל הרמז ברור: אתן הייתן המשכורת הראשונה, ואתכן אביכן החליף לי במרמה.

נביא רואה פרטים רבים בחלומו, גדולתו בכך שהוא יודע מה עִקר ומה טפל, וכן בכך שהוא יודע אלו פרטים לספר לכל אחד משומעיו. (ירמיהו אומר: ״הַנָּבִיא אֲשֶׁר אִתּוֹ חֲלוֹם יְסַפֵּר חֲלוֹם וַאֲשֶׁר דְּבָרִי אִתּוֹ יְדַבֵּר דְּבָרִי אֱמֶת מַה לַּתֶּבֶן אֶת הַבָּר נְאֻם ה׳״. הגמ׳ בברכות נה. עומדת על כך שלכאורה התבן והבר הוא לא משל מתאים. היה צריך לבחור משל אחר. הרי הוא בא להבחין בין מי שראה למי שמשקר. מתרצת הגמ׳ שכמו שהתבואה צומחת עם תבן, כך החלום צומח עם תבן, ההבדל בין נביא אמת לנביא שקר הוא לא שנביא השקר לא חלם, אלא שנביא השקר לא יודע להבדיל בין הבר לתבן). כלפי עצמו לא ראה אלא את מלאך ה׳ האומר לו לשוב אל ארצו. כלפי נשיו האריך וסִפר את המחזה שחזה בעת יחם הצאן, והנה העתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים, יד ה׳ היא העוזרת לו בכל מעשיו, והמלאך אומר לו ראיתי את כל אשר לבן עושה לך.

רק כשהציג יעקב בפניהן את התמונה כפי שנתגלתה לו בחזון הלילה, הבינו רחל ולאה שגם אותן העמיד אביהן באותו מקום שבו העמיד את יעקב, גם בהן השתמש אביהן כדי להרויח כסף, ״כי מכרנו ויאכל גם אכול את כספנו״, ולכן אין להן עוד חלק ונחלה בביתו. רחל הבינה זאת טוב יותר מלאה, היא הבינה שאביה אכל את כספה ולכן היא יכולה לעשות דין לעצמה ולקחת עמה את רכושו היקר של אביה.

יעקב העמיד את הדברים כהווייתם, ומתוך כך העביר את רחל ולאה אל הצד שלו, ואל צד ה׳. יעקב לִמד אותן לראות את הדברים כמו שהם נראים בעין התורה, ולא כמו שהם נראים בבית לבן.

בסופו של דבר מבינות רחל ולאה שלבן רִמה ומכר גם אותן, והן באות עם יעקב. כאן מתקימים דברי אברהם שהאשה אובה ללכת אחרי בן אברהם אל ארצו. כאן היא צריכה לאבות ללכת, והיא אובה. (יש כמה קשרים וכמה הבדלים בין מעשה עבד-אברהם למעשה יעקב. שניהם הולכים לשם, לוקחים משם נשים, מרכיבים אותן על הגמלים ומשיבים אותן לכאן. העבד פוגש שם אשה והיא משקה אותו ואת גמליו. יעקב פוגש שם אשה ומשקה את צאנה).

רש״י מקשה מדוע אמר יעקב ״ואבואה אליה״, הלא אפילו קל שבקלים אינו אומר כן. ואפשר לשאול זאת גם על דברי לאה ועוד. ואפשר שיש לפרשה מה לומר על האמירות בבית יעקב. אבל אפשר שהתשובה היא אחרת: יעקב היה ונשאר גֵּר בבית לבן, כך הוא לפני שנשא את בנותיו וכך גם אחרי. הוא אינו כונסן אל ביתו אלא להפך, הוא גֵּר בביתן. הדבר היחיד שיעקב בִּקש לשנות באותו יום הוא שתנתן לו לבא אליה. וכך רואה גם לבן את

הדברים. הוא אמנם נתן ליעקב את בנותיו ואת צאנו, אבל בלבו הוא חשב שיעקב לעולם ישאר גֵּר בביתו, וגם אם יבקש ללכת, לבן לא יניח לו לקחת את נשיו וילדיו וצאנו וללכת לדרכו. בעיניו, תמיד ישאר לבן בעל הבית ויעקב הגֵּר. הוא סבור שהוא קנה את יעקב. לכן, גם כאשר הוא מבין שאין לו ברירה אלא לאפשר ליעקב ללכת, הוא עוד ממשיך לטעון שהבנות בנותי והבנים בני והצאן צאני. וכל אשר אתה ראה לי הוא. אבל הוא מבין שאין לו ברירה ושב לבן למקומו. יעקב מבין שאם לא היה עושה דין לעצמו, היה לבן משלחו ריקם, ואולי אף לא משלחו כלל אלא כובשו. אבל כהיום כן אז, הגוי טוען שכל אשר לנו – לו הוא. ואין לנו כח לטעון הפוך בגלוי. נקוה שגם הגוי של זמננו עוד ישוב לבן למקומו.

במקומות שונים בתורה האב קורא שמות לחלק מבניו והאם לחלק מהבנים. כאן את כל השמות קראו האמהות. (על לוי נאמר "קרא" אבל בעקבות דבריה של לאה). מכאן שהן שלטו בבית יעקב כשישב בפדן ארם. לכן הן משכירות אותו זו לזו.

כְּסוּפִים

נִכְסַף נִכְסַפְתִּי לְבֵית אָבִי
וְזָרְמוּ כְּסוּפַי עִם דִּמְעוֹתַי
מִיּוֹם גְּלוֹתִי מִפְּנֵי אַדְמוֹן
זָרְמוּ כְּסוּפַי בְּקוֹל הֲמוֹן
אָנָא ה׳ עַד מָתַי

נִכְסַף נִכְסַפְתִּי לְבֵית אָבִי
אֶרֶץ אָבִי וּמוֹלַדְתִּי
הָהָר אֲשֶׁר חָפְצוּ אֲבוֹתַי
שְׂדוֹת אָבִי וַעֲתִירוֹתַי
מְחוֹזוֹת יַלְדוּתִי וּבֵיתִי

הָלוֹךְ הָלַכְתִּי כִּי נִכְסַפְתִּי
בְּחִבַּת אֶרֶץ אָבוֹת
בָּנִיתִי בַּיִת, סֻכּוֹת עָשִׂיתִי
קָרַבְתִּי, חָלְקוֹת וְשָׂדוֹת קָנִיתִי
וּבְשׁוּבִי הִרְעַמְתִּי לָבָבוֹת

אַךְ לְבֵית אָבִי נִכְסַפְתִּי
לְבֵית אָבִי הֶחָרֵב
כִּי אֲנִי בַּיִת קָרָאתִיהוּ
בְּקִרְבִּי שָׁכַן, מֵהֲלַדְתִּי֯ דְּרַשְׁתִּיהוּ
וְאֵלָיו אֲנִי קָרֵב

נִכְסַף נִכְסַפְתִּי אֶל הַבַּיִת
מִבְצָרִי הוּא מֵעוֹלָם
שֻׁחֲרִי עָלָיו גָּדַלְתִּי
וְאוֹתוֹ בְּלִבִּי הִשְׁכַּנְתִּי
מֵעוֹלָם וְעַד עוֹלָם

פרשתנו מלמדת את תופעת הגלות. היהודי יוצא לגלות לימים אחדים, וחוזר אחרי עשרים שנה ובקושי. הוא צריך להתחנן בפני נשיו שתבאנה עמו. הגויים שונאים אותו ומרמים אותו, אך ה׳ עמו והוא עושה חיל, וזה גורם להם להוסיף עוד שנוא אותו. כשהוא חוזר לארץ, הוא חושב כמו יהודי בגולה, ומנסה לא להתגרות בגויים ולהתקפל בפניהם גם כאשר הם מתעללים בו. בניו עושים לגויים כראוי, ומפילים את חתת אלהים על הגויים. ובכך נאריך בע״ה בפרשת וישלח.

המקלות

מה הועילו המקלות המפוצלים? אולי הם גרמו לכך שהרחלים נמשכו אל אילים שנראים כמו המקלות, ואח״כ הן ילדו טלאים כאלה. המראה שהן ראו בשקתות גרם להן להתאוות לאיל שנראה כך.
אבל המלאך בא ואומר ליעקב: "זה לא אתה, זה אני".

עתודים

בתחלת הפרשה ובסופה יעקב חולם חלום, לוקח אבן ומעמיד מצבה. המלים מאד דומות.
בתחלת הפרשה יעקב חולם על מלאכים, בסוף הפרשה הוא חולם על עתודים.
בתחלת הפרשה עִקר החלום הוא ה׳ העומד עליו. בסוף הפרשה עִקר החלום הוא העתודים, והמלאך מדבר אליו.
בתחלת הפרשה יעקב מעמיד מצבה מול ה׳. בסוף הפרשה הוא מעמיד מול לבן.

ה׳ אומר ליעקב: השתקעת בגלות. יש לך מספיק נשים ומספיק עתודות לעתיד. קח את עתודיך וחזור אל הסֶלע העולה בית אל.

אלהי אברהם ופחד יצחק

יעקב אומר ללבן: ״לוּלֵי אֱלֹהֵי אָבִי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וּפַחַד יִצְחָק הָיָה לִי כִּי עַתָּה רֵיקָם שִׁלַּחְתָּנִי״.
מאוחר יותר אומר לבן ליעקב: ״אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ אֱלֹהֵי אֲבִיהֶם״. אלהי אביך בעזרך, אומר לבן, לכן אביא גם אני את אלהי אבי. שניהם יחד ישפטו בינינו. לפי לבן, לך יש אלהים, לי יש אלהים, נביא את שניהם יחד. תשובתו של יעקב היא: וַיִּשָּׁבַע יַעֲקֹב בְּפַחַד אָבִיו יִצְחָק״. יעקב לא מקבל את האמירה שלכל אחד יש אלהים משלו ונביא את שניהם יחד. הוא לא מקבל את הנוסחה שלפיה ״אֱלֹהֵי אַבְרָהָם וֵאלֹהֵי נָחוֹר יִשְׁפְּטוּ בֵּינֵינוּ״. יש אלהים אחד.
לא רק שיעקב לא מוכן להשבע בשִתוף אלהי נחור, אלא שגם את השם אלהי אברהם הוא לא מזכיר. הוא מזכיר את פחד יצחק.
כבר דנו המפרשים בשאלה מדוע אצל אברהם אמורה המלה אלהים, ואצל יצחק אמורה המלה פחד. אבל נראה שגם כאן, העמידה של יעקב על הבטוי פחד, ולא על הבטוי אלהים, נובעת אף היא מהלשון שלבן נקט בה. לבן משתמש במלה אלהים ומבטא בה משהו אישי ולא אמתי. לי יש אלהים ולך יש אלהים. יעקב מבקש לומר שלא כך פני הדברים. יש אחד ואין שני. וראוי לכל העולם לירא מפניו. הוא לא סתם אלהים, הוא פחד. כלומר: הוא אכן שולט בעולם.
הוא אינו נשבע באלהי אברהם, כהצעת לבן. הוא נשבע בפחד יצחק, זה שלבן לא הזכיר. הוא אומר ללבן: אלהי אברהם הוא לא מה שאתה חושב. הוא לא עוד אלהים שמישהו המציא.
עבד אברהם שבא אל לבן מזכיר את ״ה׳ אלהי אדני אברהם״. אולי משום כך מבקש לבן שיעקב ישבע בו. יעקב נשבע בפחד אביו יצחק.

וישלח

קטנתי

יעקב עומד לפני ה׳ ואומר: ״קָטֹנְתִּי מִכֹּל הַחֲסָדִים וּמִכָּל הָאֱמֶת אֲשֶׁר עָשִׂיתָ אֶת עַבְדֶּךָ כִּי בְמַקְלִי עָבַרְתִּי אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה וְעַתָּה הָיִיתִי לִשְׁנֵי מַחֲנוֹת״. עלינו ללמוד מיעקב. בגלל המצב הקשה הוא נאלץ בעל כרחו להתחלק לשני מחנות. ואעפ״כ הוא רואה את החיוב שבכך. הוא מוצא שיש לו הרבה על מה להודות לה׳. כשיצא לדרכו לא היה יכול להתחלק לשני מחנות גם אילו רצה. כעת יש לו יכולת להתחלק לשני מחנות. יעקב מתכוֵן לומר ״ועתה הייתי לעם רב״, אבל הוא אומר זאת דוקא בלשון שני מחנות. אני עם כה רב עד שאני שני מחנות. איזה זכות יש לי לדרוש דרישות? עלי רק להודות. קטנתי.

קרב פנים אל פנים

למה מספרת לנו התורה על אותו איש שנאבק עם יעקב במעבר יבק? אותו איש שעליו נאמר כי שרית עם אלהים ועם אנשים, ושעליו אמר יעקב כי ראיתי אלהים פנים אל פנים?
המלה פנים חוזרת פעמים רבות לארך הפרשה. יעקב אומר על עשו שראה את פניו כראות פני אלהים. נגד אמירה זו הראה לו ה׳ עוד מראש, שגם אם יראה אלהים פנים אל פנים תנצל נפשו. (וכפי שנבאר להלן).
בתחילת פרשת ויצא ה׳ הבטיח ליעקב להיות עִמו, וה׳ אכן היה עִמו, באמצעות מלאכיו. כפי שכתבנו בפרשת ויצא. יעקב ראה מלאכי אלהים וקרא למקום בית אל. ראה מלאכי אלהים וקרא למקום מחנים. כאשר לבן רִמה אותו בא אליו מלאך האלהים בחלום והראה לו שהעתודים העולים על הצאן עקודים נקודים וברודים, ושה׳ אִתו גם שם. יעקב למד שגם בהיותו בגולה ה׳ עִמו ומלאכיו מלוים אותו. אבל כאן, המלאך לא שומר על יעקב אלא להפך, נאבק בו. נאבק בו אך מברך אותו.
יהודי בגולה יכול לא לעשות דבר בלי לסמוך על ה׳. דוקא שם, כשה׳ לא מתגלה, צריך היהודי לסמוך על ה׳. ליהודי אין שם כח. דוקא כשהוא בדרכו לארץ ולהתמודדות נצחית של ישראל עם עשו, עליו ללמוד שבכחו שלו עליו לגבור על עשו. אף עם אלהים שרה ויוכל, ולא אלהים ישמרהו אלא הוא. רק אם יאבק הוא בכחו שלו, יצילהו אלהים.
בארץ ישראל, צריך יעקב לעמוד בכחות עצמו, ויָתר יעקב לבדו. תפקיד המלאך התחלף. כל עוד היה יעקב בפדן ארם לִוה אותו ה׳. ה׳ הבטיח לו ״והנה אנכי עמך״, ואכן היה עִמו. באותה הבטחה ראה יעקב את מלאכי אלהים יורדים מן השמים בסֻלם, מחנה אלהים לִוה אותו אצל לבן ושמר עליו בכל אשר הלך, כמו שנאמר והנה אנכי עמך ושמרתיך בכל אשר תלך. כעת תפקידו של אותו איש ללמד את יעקב ששרה עם אלהים ועם אנשים ויוכל.
אבל יעקב עוד צריך לעבור דרך אַרכה עד שילמד את הדבר הזה, בינתים הוא עוד פועל באותן דרכים שפעל בהן בבית לבן. ולכן הוא מתוכח עם שמעון ולוי.

על המפגש של יעקב עם עשו, ועל ההבדל בין יעקב לבניו, ראה באריכות להלן בפרק ממתי השעיר בשעיר.

איך מגיעים לברכה

בפרשת תולדות יעקב מביא גדיי עזים כמנחה כדי לקבל את הברכה. את הברכה הוא מקבל במרמה, כאמור שם. ואז הוא יוצא לדרכו ובבית אל ה׳ נגלה אליו ומברך אותו.
בפרשתנו יעקב שולח צאן ובקר כמנחה, כדי לפייס את עשו על הברכה. ואז הוא מקבל ברכה לא במרמה ולא בסתר. במאבק. הוא אוחז במלאך בגלוי, ולא משלח אותו עד שיקבל ברכה.
לא נאמר שם מהי הברכה. רק נאמר שהמלאך קורא לו ישראל. אבל את הברכה מקבל שוב יעקב בבית אל. שם ה׳ קורא לו ישראל ומברך אותו. כמו המלאך. ושם התפרש מהי הברכה. המשך של הברכה שברך אותו בבית אל. ואח״כ – ויעל מעליו אלהים. הברכה הזאת והשהות של יעקב בבית אל, מוצגת בפירוש כהמשך וכסיום של מעשי יעקב בבית אל בפרשה הקודמת.
יעקב מגיע אל הברכה ואל בית אל בשני תהליכים שונים. תהליך ראשון – בסתר ובמרמה ובמנוסה. התיקון הוא בתהליך שני, בשיבה אל הארץ ובהאבקות גלויה.

אחותנו

שמעון ולוי מקנאים לכבוד ישראל. צר להם שנבלה עשה בישראל. ואולם כאשר הם נאשמים ע״י יעקב שעכרו אותו, אינם מזכירים אותו ואת כבודו, אלא את היותה אחותם. בכל דור ודור מי שבאמת מגן על ישראל ועל כבודו, מואשם ע״י ישראל ונאמר לו מי שמך, ועליו להשיב כדי לשבר את האזן, שלא על ישראל הוא מגן אלא על אחותו.

שמעון ולוי

לכאורה נראה ששמעון ולוי לא ענו לשאלתו של יעקב, אלא השיבוהו מטעם אחר. יעקב טען טענה ארצית: עשיתם מעשה מסֵכן, כעת יכונו הגוים. שמעון ולוי ענו לו תשובה עקרונית: הכזונה יעשה את אחותנו? אמנם אין אנו משיבים לטענתך שאתה חושש שיֵאספו עלינו ויכונו, אך איננו יכולים להרשות שכזונה יעשה את אחותנו. כך נראה לכאורה, אבל מהפסוקים הבאים עולה שהם השיבו בדיוק לטענתו של יעקב. הם אמרו לו שאם הם ייראו מהאומות שסביבם, יראה כל גוי שאפשר לפגוע במשפחת יעקב ללא חשש. אבל אם יראו כל האומות שאם נוגעים במשפחת יעקב תהרוג משפחת יעקב עיר שלמה, ייראו ממשפחת יעקב, תהיה עליהם חתת אלהים, ולא ירדפו אחרי בני יעקב. התורה מלמדת מיד שצדקו שמעון ולוי. שאכן היתה חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם. לכן בפרשת ויחי שוב אין יעקב פונה אליהם בטענה המעשית אלא בטענה הערכית. כאן מתחלפים התפקידים. שמעון ולוי נותרים בטענתם הארצית, ואילו יעקב משיב להם בטענה ערכית.

דרכו של יעקב היא דרך היהודי בגלות: להכנע בפני הגוי ולבקש את רחמיו. כך נהג גם עם לבן, גם עם עשו, וגם עם חמור ושכם. זו איננה דרכם של בניו. דרכם של בניו היא להביס ולהכניע את הגוי. רק כך אפשר לבנות ממלכה בארץ. יעקב הוא היהודי הגולה, בניו הם דור בניין הארץ.

בשכם נעשה מה שחששו ממנו אברהם ויצחק בכל מקום. מתברר שלפי חוקי הארץ יכול אדם לקחת אשה ואח"כ לבקש אותה מאביה. שכם וחמור באים אל יעקב לדבר אתו ואינם בושים במעשיהם. יעקב סובר שאם כך הם חקי הארץ אז זאת המציאות ועם זה צריך לפעול. שמעון ולוי אינם מקבלים זאת. להפך, הם סוברים שאם עיר מאמינה בחוקי רשע – דין כל העיר למיתה.

לפני מותו, קלל יעקב את שמעון ולוי על מעשיהם בשכם, ועם זאת הוא אומר ליוסף ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי. הוא מודה שחרבם וקשתם של בניו – חרבו וקשתו הם. הוא אומר שקנה את המקום בחרב ובקשת ולא במאה קשיטה, כלומר: הוא מודה שבחרב בניו קנה את המקום. הדבר אינו סותר את בקורתו על בניו. גם מעל מטת חליו הוא מוסיף להוכיח את שמעון ולוי על שעשו זאת באפם, והרגו גם את מי שלא היה צריך, אך הוא מודה בסוף ימיו שדרך החרב והקשת היא הדרך לרשת את הארץ.

על השיח בין יעקב לעשו, ראה דברינו להלן בפרק "ממתי השעיר בשעיר".

מעשה דינה דומה למעשי אברהם ויצחק בבואם למצרים או אל אבימלך. נאמר כאן וירא אותה, בדומה למה שנאמר אצל שרה ויראו אותה. נאמר כאן ולקחנו את בתנו והלכנו, בדומה למה שנאמר אצל שרה הנה אשתך קח ולך. האבות הבינו שהם מגיעים למקום שאין בו יראת אלהים ותושביו נוהגים שלא כדין, ואין להם אלא לנסות לשמור על עצמם ועל נשיהם בדרכים עקלקלות כדי להתמודד עם חוקי המקום. עד שבאו שמעון ולוי ואמרו לא עוד. אנחנו כאן כדי לשנות את חוקי המקום, ומי שלא יקבל את חוקינו ויעשה נבלה בישראל – נשמידנו. אנחנו נירש את הארץ.

אלהים ואנשים

איש עלום פוגש את יעקב ונאבק עמו. מלשון הפסוק לא ברור מי האיש, למה הוא נאבק עם יעקב, ומה רצונו וחפצו. בפרשה הוא נקרא איש, הוא לא נקרא מלאך. בנגוד לפרשת ויצא שבה מלאכי אלהים מלוים את יעקב ומופיעים שלש פעמים בפרשה, האיש הנאבק עם יעקב בפרשתנו הוא פשוט איש. רק יעקב קורא לו אלהים. המלה מלאך לא נזכרת.

אבל ברור שהוא מלאך. כך אנו מוצאים גם בספר שופטים. (נעיר רק שספר שופטים הוא ספר שמרבה להתבסס על צטוטים מהתורה ועל הזכרת ארועים בתורה, אולי יותר מכל ספר אחר בנ"ך). שני ארועים בספר שופטים מזכירים די בפירוש את פרשית יעקב הנאבק עם האיש, ובשני הארועים האלה נזכר הבטוי מלאך ה' כמה וכמה פעמים. נאמר אצל גדעון "וַיַּרְא גִּדְעוֹן כִּי מַלְאַךְ ה' הוּא וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן אֲהָהּ אֲדֹנָי ה' כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל

פָּנִים: וַיֹּאמֶר לוֹ ה' שָׁלוֹם לְךָ אַל תִּירָא לֹא תָמוּת: וַיִּבֶן שָׁם גִּדְעוֹן מִזְבֵּחַ לַה' וַיִּקְרָא לוֹ ה' שָׁלוֹם עַד הַיּוֹם הַזֶּה עוֹדֶנּוּ בְּעָפְרַת אֲבִי הָעֶזְרִי". הפסוק "כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי מַלְאַךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים" מבוסס על פסוק בפרשתנו. אולי אפשר לצרף לכך שלאחר מכן הכה גדעון את סוכות ואת פנואל. גם אצל מנוח אנו מוצאים: "וַיֹּאמֶר מָנוֹחַ אֶל מַלְאַךְ ה' מִי שְׁמֶךָ כִּי יָבֹא דְבָרְיךָ וְכִבַּדְנוּךָ: וַיֹּאמֶר לוֹ מַלְאַךְ ה' לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי וְהוּא פֶלְאִי... וַיֹּאמֶר מָנוֹחַ אֶל אִשְׁתּוֹ מוֹת נָמוּת כִּי אֱלֹהִים רָאִינוּ: וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ לוּ חָפֵץ ה' לַהֲמִיתֵנוּ לֹא לָקַח מִיָּדֵנוּ עֹלָה וּמִנְחָה וְלֹא הֶרְאָנוּ אֶת כָּל אֵלֶּה וְכָעֵת לֹא הִשְׁמִיעָנוּ כָּזֹאת...". גם הפסוקים כאן מבוססים על פרשת השבוע. המלאך אומר למה זה תשאל לשמי. גם גדעון וגם מנוח רואים את מלאך ה' ויראים, למרות שהמלאך בשר להם בשורה ברורה שאינה עולה בקנה אחד עם חשש שהם עומדים למות. ההגיון של אשת מנוח הוא ברור, אבל גדעון ומנוח יראים. מסתבר שאשת מנוח לא למדה את פרשת השבוע, גדעון ומנוח כן, אבל הם לא הבינו איפה העקר. הם הבינו שעצם ראַית מלאך ה' הוא דבר מפחיד, שהרי יעקב אומר "כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי". ואולם מתוך ההקשר ברור שלא הראיה היא זו שיעקב מודה עליה, אלא המאבק. (אמנם נכון שבכמה מקומות בתורה משמע שראית אלהים ממיתה. אבל לא נאמר כך על מלאך).

גם הושע אומר שיעקב נאבק עם מלאך: "בַּבֶּטֶן עָקַב אֶת אָחִיו וּבְאוֹנוֹ שָׂרָה אֶת אֱלֹהִים: וַיָּשַׂר אֶל מַלְאָךְ וַיֻּכָל בָּכָה וַיִּתְחַנֶּן לוֹ בֵּית אֵל יִמְצָאֶנּוּ וְשָׁם יְדַבֵּר עִמָּנוּ".

נשוב אפוא אל יעקב. יעקב נאבק עם איש ומבין שפגש אלהים. מנין הבין זאת יעקב? לא מהמאבק, אלא מהברכה שבסופו: וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שְּׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב יֵאָמֵר עוֹד שִׁמְךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שָׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעִם אֲנָשִׁים וַתּוּכָל: וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הַגִּידָה נָּא שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר לָמָּה זֶּה תִּשְׁאַל לִשְׁמִי וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ שָׁם. האיש הזה בא כדי לברך ולא כדי להאבק. אם כך למה היה צורך במאבק?

לא רק כאן נאבק יעקב עם איש ואומר שראה אלהים פנים אל פנים. יש עוד איש כזה בפרשה. עשו הוא איש שעליו אומר יעקב "וְלָקַחְתָּ מִנְחָתִי מִיָּדִי כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָּנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי". יעקב רואה את פני עשו כראות פני אלהים. לפני המפגש הזה שולח אליו ה' איש לברך אותו. האיש הזה לא רק מברך אותו. האיש הזה מראה לו שהוא יכול לראות אלהים פנים אל פנים ולהנצל. הוא יכול ללכת נגד המלאך. בפדן ארם יעקב אינו לוחם ואינו נאבק. לבן מרמה אותו והוא עובד עוד שבע שנים. לבן מחליף את משכורתו, נשיו משכירות אותו זו לזו, הוא לא עושה דבר נגד זה. המלאך עובד בשבילו. כאן בא מלאך ללמד אותו שאת ברכתו הוא צריך להשיג בכחות עצמו (הוא כבר עשה את זה פעם אחת). בארץ ישראל אתה בעל הבית, קום ועמוד מול עשו בכחות עצמך.

יעקב רוצה לברוח ולא לעמוד מול עשו. המלאך נשלח להכריח אותו לשרות מול עשו.

יעקב נשאר קצת גלותי גם בארץ ומנסה לא להרגיז את הגויים. גם אחרי שהמלאך הראה לו שהוא יכול לשרות עם אלהים ואנשים, וקורא לו ישראל, הוא ממשיך להשתחוות לעשו. אבל בניו למדו את הדבר. לא צריך למצוא חן (ביטוי שחוזר שב ושוב בין יעקב לעשו) בעיני הגויים. צריך להפחיד את הגויים ולהתגבר עליהם. רק אחרי שעשו זאת בניו נגלה אליו ה' בעצמו ומברך אותו וקורא לו ישראל.

על הפנים

יעקב מצוה את המלאכים לומר לעשו: "וַאֲמַרְתֶּם גַּם הִנֵּה עַבְדְּךָ יַעֲקֹב אַחֲרֵינוּ כִּי אָמַר אֲכַפְּרָה **פָּנָיו** בַּמִּנְחָה הַהֹלֶכֶת לְפָנָי וְאַחֲרֵי כֵן אֶרְאֶה **פָּנָיו** אוּלַי יִשָּׂא **פָּנָי**: וַתַּעֲבֹר הַמִּנְחָה עַל **פָּנָיו**...."

יעקב מבקש לכפר את פניו של עשו, לפני שיראה את פניו, אולי ישא פני.

הפנים האלה הוזכרו גם במפגש ביניהם, שם אומר יעקב לעשו: "כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי פָנֶיךָ כִּרְאֹת פְּנֵי אֱלֹהִים וַתִּרְצֵנִי".

כך רואה יעקב את פני עשו. הוא מבקש להתכפר לפניו. ומלת המפתח בפרשה היא פנים.

אלא שבין שני הארועים האלה, היה ארוע נוסף, המצוין אף הוא במלה פנים: "וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיאֵל כִּי רָאִיתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצֵל נַפְשִׁי".

ה׳ אומר ליעקב: אתה יכול לראות אלהים פנים אל פנים ולהנצל, מה אתה פוחד מעשו?

ואולם, יעקב ממשיך לפחד מעשו ולראות את פניו כפני אלהים. הוא נשאר יעקב ולא ישראל.

אלהים נראה אליו שוב וקורא את שמו ישראל, רק אחרי ששמעון ולוי עושים את המעשה בשכם, ומפילים חתת אלהים על הערים אשר סביבותיהם. כאשר הגוים יראים מבית יעקב כמו מאלהים, אז נגלה ה׳ אל יעקב וקורא את שמו ישראל.

אם תהיו כמונו

שמעון ולוי אומרים לאנשי שכם: "לֹא נוּכַל לַעֲשׂוֹת הַדָּבָר הַזֶּה לָתֵת אֶת אֲחֹתֵנוּ לְאִישׁ אֲשֶׁר לוֹ עָרְלָה כִּי חֶרְפָּה הִוא לָנוּ: אַךְ בְּזֹאת נֵאוֹת לָכֶם אִם תִּהְיוּ כָמֹנוּ לְהִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר". תמולו ותהיו כמונו.

אלא ששמעון ולוי לא מתכַּוְונים לכך. הרי אנשי שכם לא יהיו כמונו גם אם ימולו.

אנחנו מלים כדי להתהלך לפני ה׳ ולהיות שלמים לפניו. הם מלים כדי לקחת את בנותינו, מקננו וקניינו.

לא נהיה עִמם לעם אחד, כי גם אם ימולו – לא יהיו כמונו.

מאז ומעולם היו גויים שרצו למול כדי לשאת את בנותינו. או כדי להנות ממקננו וקניינו. הם לא יהיו כמונו. אין לקבל אותם.

שמעון ולוי כנראה לא התכַּוְונו לדבר על מעלת המילה. הם התכַּוְונו להחליש את אנשי שכם כדי שיוכלו להרגם. (ויש מפרשים: הם התכַּוְונו להציב דרישות שיגרמו לשכם לוַתֵּר על כל הענין). לכן ספק עד כמה אפשר ללמוד מכאן על עניני מילה. ואולם אפשר לראות באיזו צורה מעֻוָּתת תפש שכם את הענין. שכם הבין שחרפה היא להיות איש אשר לו ערלה. לכן הוא מל כדי לזכות בכבוד, ובדינה. הוא שמע את המשפט: "אִם תִּהְיוּ כָמֹנוּ לְהִמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר", משפט שיכול להתפרש בשתי דרכים: אם תהיו כמונו לכל דבר, או אם תהיו כמונו בענין הזה. הוא פרש בדרך השניה: "בְּהִמּוֹל לָנוּ כָּל זָכָר כַּאֲשֶׁר הֵם נִמֹּלִים". די בכך שנמול כאשר הם נמולים. נסיר את החרפה, ובכל שאר הדברים – אנו נשאר כפי שאנחנו והם יהיו כמונו. מִקְנֵהֶם וְקִנְיָנָם וְכָל בְּהֶמְתָּם הֲלוֹא לָנוּ הֵם.

וכאמור, מי שלא רוצה להיות כמונו, אלא רק רוצה למול כדי לקבל את בנותינו וקניינינו, (וכבר לקח לעצמו את בתנו לפני כן) אין מקומו עמנו. מקנהו וקניינו הלא לנו הם.

אין זו הפעם הראשונה שבה צריכים אבותינו להגן על עצמם באמצעות אמתלאות שונות. אברהם ויצחק נאלצו לומר ששרה ורבקה הם אחיותיהם. כאן המקרה שונה, כאן היא באמת אחותם. בני יעקב צריכים להציב דרישות מוגזמות מסוג אחר בפני אלה שחומדים אותה. (וראה את באורנו לדרכו של אברהם האומר ששרה היא אחותו בפרשת לך לך).

שלש קבורות ושתי מצבות

ה׳ מצוה את יעקב לשוב אל המקום שבו נגלה אליו בצאתו לפדן ארם: ״קוּם עֲלֵה בֵּית אֵל וְשֶׁב שָׁם וַעֲשֵׂה שָׁם מִזְבֵּחַ לָאֵל הַנִּרְאֶה אֵלֶיךָ בְּבָרְחֲךָ מִפְּנֵי עֵשָׂו אָחִיךָ״.
המשך הפרשה מביא שלש קבורות ושתי מצבות.
ראשית יש להפטר מהנזמים ואלהי הנכר: ״וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל בֵּיתוֹ וְאֶל כָּל אֲשֶׁר עִמּוֹ הָסִירוּ אֶת אֱלֹהֵי הַנֵּכָר אֲשֶׁר בְּתֹכְכֶם וְאֶת הַנְּזָמִים אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיִּטְמֹן אֹתָם יַעֲקֹב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר עִם שְׁכֶם״.
אח״כ, אחרי שיעקב בונה את המזבח וקורא למקום אל בית אל, באה עוד קבורה תחת עץ: ״וַתָּמָת דְּבֹרָה מֵינֶקֶת רִבְקָה וַתִּקָּבֵר מִתַּחַת לְבֵית אֵל תַּחַת הָאַלּוֹן וַיִּקְרָא שְׁמוֹ אַלּוֹן בָּכוּת״.
הקבורה השלישית היא של רחל: ״וַתָּמָת רָחֵל וַתִּקָּבֵר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הִוא בֵּית לָחֶם: וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה עַל קְבֻרָתָהּ הִוא מַצֶּבֶת קִבֶּרֶת רָחֵל עַד הַיּוֹם״.
הנזמים ואלהי הנכר, כמו דבורה, הגיעו מפדן ארם. דבורה באה עם רבקה, אלהי הנכר עם רחל.
כשחוזרים לארץ, צריך להפטר מאלהי הנכר שבאו עמנו מהגלות.

ויקרא את שמו ישראל

לכל האבות קרא ה׳ שם. אבל יצחק הוא היחיד שנקרא כל חייו בשם שנתן לו ה׳, והיה כל חייו בארץ.
יעקב הוא אמנם איש הגלות, אך יש לו מעלה שהושגה ע״י שלשה דורות של אבות. הוא אמנם בגלות, אך הוא שיך לארץ. הוא עומד במקום שבו אמר ה׳ לאברם לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביך, ומקבל צווי זהה בתכנו אך הפוך במלותיו: קום צא מן הארץ הזאת ושוב אל ארץ מולדתך. שוב אל ארץ אבותיך ולמולדתך. יעקב עומד בחרן, ושוב אינו אדם שחרן מולדתו, הוא אמנם גולה, אך ארץ ישראל היא ארץ מולדתו, ואילו חרן אינה אלא ״הארץ הזאת״. זה מה שהושג ע״י שלשה דורות אבות. כאן נוצר האדם שגם אם הוא גולה, ארץ ישראל היא מולדתו וארץ אבותיו.

שכם

שכם מצליח לשכנע את אנשי עירו לעשות מעשה קשה מאד. הוא משכנע אותם בכך שבתמורה בני יעקב העשירים ישבו עמם.

יתכן שחלק מהשכנוע הוא גם הקביעה שערלה היא חרפה. ומה לא עושים בשביל כבוד. בני יעקב יכולים לשכנע אותו שיהיה כמותם כיון שהם עשירים. והכל רוצים להיות כמו העשירים.
מסתבר ששכם היתה עיר חדשה. אברהם הלך עד מקום שכם ולא עד שכם, כי שכם עוד לא היתה קיימת בימי אברהם. לכן אומרת התורה שהוא הלך עד מקום שכם. בימי יעקב יושבים בשכם אנשים שמנסים להתישב בגבעות השומרון, והתנאים קשים.
מבחינתם, צרוף משפחה עשירה שמוכנה להתישב עמם הוא דבר ששוה למול בשבילו. הוא חיזוק חשוב לישוב.

אהובה היתה ונשנאה

כל האבות בונים מזבחות וקוראים בשם ה׳. מזבח קשור בקריאה בשם. קריאה בשם ה׳ או קריאת שם בשם ה׳, שכנראה היא היא. בכמה מקומות נאמר הדבר בפירוש. יעקב קורא למזבח אל אלהי ישראל, ולאחר מכן אל בית אל. משה קורא למזבח ה׳ נסי. גדעון קורא למזבח ה׳ שלום וכו׳. בראש הרשימה הזאת קריאתו של אברהם ה׳ יראה, אחרי שהקריב קרבן על המזבח. (והארכנו בעניין המזבחות בפרשת לך לך בעמ׳ מ. מדוע לא בונה יעקב מזבח אחרי החלום בארנו בפרשת ויצא בעמ׳ צג). יעקב איננו בונה מזבח אלא בשני מקומות. תחת זאת הוא מציב מצבות במקומות רבים.
שני המקומות שבהם יעקב בונה מזבח הם בשכם ובבית אל. בשכם הוא אינו בונה מזבח אלא מציב מזבח. בטוי תמוה, כי בד״כ נאמרה הצבה על מצבה, שאותה מציב יעקב בדרך כלל. בבית אל יעקב בונה או עושה מזבח, רק אחרי שה׳ מצוה אותו לעשות זאת, ומיד אחרי שה׳ מדבר אתו הוזכרה מצבה. (רוב המפרשים מעדיפים את הפירוש שהכתוב חוזר ומספר שיעקב הציב שם מצבה כשיצא מהארץ, ולא שהוא הציב כעת שוב מצבה).
יעקב מציב מצבות רבות. הוא מציב כמצבה את האבן שישן עליה בבית אל בירידתו אל לבן, מצבה שתזכר אח״כ בדברי המלאך המצוהו לשוב לארץ. הוא מעמיד מצבה בינו ובין לבן, הוא מציב מצבה בבית אל, והוא מציב מצבה על קבר רחל. אברהם ויצחק לא הציבו מצבות.
(המצבה שבינו לבין לבן לכאורה אינה מצבה לעבודת ה׳. עם זאת, מצבה ולידה גל אבנים, דמוי מזבח, מזכירה מזבח ומצבה, ואולי יש בכך משהו).
בענין מצבת קבורת רחל יש להעיר, שאין הכונה למצבה שנוהגים לבנות על קבר של מת. אין בתנ״ך מצבה בהוראה כזאת, מצבה בתורה היא מצבה לשם עבודת ה׳. ואולם, אין נראה לפרש שפַּוַּנת יעקב למקום עבודה על קבר הצדיק. מנהג שנכנס ליהדות בשלב הרבה יותר מאוחר וספק אם התורה רואה אותו בעין יפה. אין פַּוַּנתו של יעקב ששם יעבדו את ה׳ וזכות רחל תגן עלינו, אלא ששם יעבדו את ה׳ לזכות רחל. מעין תרומת בית כנסת על שם פלוני. ומבחינה זאת הוא מזכיר את מצבות המתים של היום. מספר שמואל אפשר ללמוד שמקום קבורת רחל אף המשיך לשמש כמצבה לעבודת ה׳, אע״פ שמצבה כבר לא היתה בו. כשמנחה שמואל את שאול אל האלהים בית אל ואל גבעת האלהים, תחנתו הראשונה היא עם קִבְרת רחל בגבול בנימין. גבול בנימין הוא מקום השכינה ומקום עבודת ה׳ כפי שעולה

מפרשיתנו וכפי שיבואר להלן בפרק "שנים עשר", שהפרשיה הזאת היא לא רק פרשית הולדת בנימין אלא פרשית נחלת בנימין, פרשית קביעת נחלת השכינה השורה על שנים עשר שבטים. לכן גם ברשימת המקומות העולים אל האלהים בספר שמואל נזכרה גם קבורת רחל בגבול בנימין. המלה מצבה איננה נזכרת שם, את המצבות הרסו ישראל שהרי נצטוו על כך בספר דברים. כל המקומות שבדברי שמואל אל שאול שם הם מקומות העולים אל ה׳, לכן נראה שגם קברת רחל הוא מקום עבודת ה׳.

בבנית מזבח נקרא שם המקום בשם ה׳. כך מוצאים אנו גם ביציאת מצרים. משה מבקש מפרעה לצאת לזבוח במדבר. פרעה אומר לזבוח בארץ. בסופו של דבר כשהקריבו ישראל את הפסח במצרים, ודומה היה שמשה נכנע, לא בנו מזבח. פסח מצרים אינו קרבן. הוא נִתן על המשקוף והמזוזות. הוא בא לקדש את ישראל, אך אינו מקדש את המקום. אי אפשר לבנות מזבח במקום ששם ה׳ לא נקרא עליו. יש עוד קרבנות שדמם נִתן על המקריב, איל המלואים ואשם מצורע, אך הם נִתנים גם על המזבח, ואילו בפסח מצרים אין מזבח. המזבח יִבָּנה במדבר, שם אפשר לקרוא בשם ה׳, שם יזרק חצי הדם על העם וחצי הדם על המזבח, כאיל המלואים ואשם מצורע. ושם יעשו ישראל את הפסח בשנה השנית. במצרים ינתן הדם ויסמן את בתי ישראל. חלק המזבח ינתן לדורות ולא שם. וכפי שנבאר במקומו.

בנית מזבח לה׳ היא קריאת המקום בשם ה׳. היא האמירה שכאן שורה שכינה ומקום זה קרוי על שם ה׳, כלומר שיך לה׳ ובו חונים עובדיו. (והארכנו בכך בפרשת לך לך (עמ׳ מ)).

גם המצבה מלֵוָּה לפעמים בקריאת שם, בשתי הפעמים שבהן העמיד יעקב מצבה בבית אל הוא קרא למקום בית אל. ועם זאת, מצבה עדין אינה קריאת בשם ה׳ כמזבח. יעקב אומר כתפלה או נדר לעתיד שהאבן הזאת אשר שמתי מצבה יהיה בית אלהים, אבל זה יהיה בעתיד. כשה׳ יאמר לו לבנות מזבח במקום שבו משח מצבה. (כלומר: המצבה היא סימן זמני, עד שיוכל לקיים את נדרו ולבנות בית אלהים) בינתים אינה אלא מצבה.

בנית מזבח היא קריאה קבועה של שם ה׳ על המקום. מצבה לא.

אבל מצבה, אהובה היתה לפני המקום בימי יעקב. גם בהר סיני. רק משנִתנו לוחות העדות למשה, נאסרה המצבה בכל מקום אחר. מעתה שורה השכינה רק במקום אחד.

שנים עשר

בפרשתנו יש פרשיה הפותחת במלים "ויהיו בני יעקב שנים עשר". המספר שנים עשר עוד ילוה את עם ישראל לכל אֹרך התורה, וגם אחריה. בכל מקום שבו נזכרו שבטי ישראל, מספרם שנים עשר. תמיד כשלוי בחשבון יוסף הוא אחד, וכשלוי אינו בחשבון אפרים ומנשה הם שנים. גם בפרשת הולדת בני יעקב, כיון שלא הוזכר שם בנימין הוזכרה דינה. כי המספר הוא תמיד שנים עשר (ואולי לכן דרשו חכמים שדינה היתה תחֻלה בן וה׳ עשאה בת). עם ישראל שלם דוקא כשיש בו שנים עשר שבטים. הופעת המספר שנים עשר התחילה עוד לפני יעקב, לאברהם היה אח שהיו לו שנים עשר בנים. שמונה בני גבירה וארבעה בני פילגש, אך ה׳ בחר באברהם. ליצחק היה אח שהיו לו שנים עשר בנים, אך ה׳ בחר ביצחק. עד שבא יעקב והוליד שנים עשר בנים ונבחר, ומאז אין בחירה וכל הבנים הם העם. הסִכום

"ויהיו בני יעקב שנים עשר" נוצר כאן. וכבר עמדו חז"ל על כך שהוא המשך ישיר של הפרשיה הקודמת.

ומה היה בפרשיה הקודמת? בפרשיה ההיא נולד בנימין, ולכן בני יעקב הם שנים עשר, אך זה אינו אלא חלק מהפרשיה. הפרשיה פותחת בהתגלות ה' אל יעקב בבית אל ובקריאת שמו ישראל. כאן קרא ה' את שם יעקב ישראל בעצמו, לא ע"י מלאך, והבטיח את הארץ לזרעו. יעקב הציב שם מצבה. אח"כ נסעו מבית אל, בנימין נולד, רחל מתה, ויעקב הציב עוד מצבה. הפרשיה מסתַיֶּמֶת במעשה ראובן מהלאה למגדל עדר. את הפרשיה הזאת מסכמת התורה בשנים עשר שבטי ישראל. פרשיה זאת היא עשִׂית עם ישראל. יש לה משמעות בעיני יעקב ולכן הוא חוזר עליה להלן בפרשת ויחי (מח ג-ז) ואח"כ רואה את בני יוסף. הפרשיה שם היא חזרה על הפרשיה כאן. נזכרו שם "בלוז בבאו מפדן", מיתת רחל, חזרה על הברכה שכאן, והבנים.

הפרשיה הזאת היא לא רק פרשית הולדת בנימין. היא פרשית נחלת בנימין. היא פותחת בבית אל ומסימת מהלאה למגדל עדר. שע"פ פסוק במיכה, הוא עֹפל בת ציון. שתי המצבות שהציב יעקב תוחמות את הנחלה שבה יכולה השכינה לשרות. זאת הנחלה שבה עם ישראל שלם ודוקא שם יכולה השכינה לשכון. הזוכה בנחלה זו הוא דוקא הבן שהשלים את עם ישראל להיות שנים עשר.

רק משהיו בני יעקב שנים עשר, יש עם. כשיש עם, אפשר לומר "ויסע ישראל". עם ישראל הוא אחד שלם. השלמות הזאת נוצרה עם הולדת בנימין והיא נוצרה בנחלת בנימין. כאן הגיעה השכינה. הזוכה בנחלה זו הוא דוקא הבן שהשלים את עם ישראל להיות שנים עשר.

מעשה ראובן

כאן נעשו ישראל שנים עשר. וזה לא פשוט. המאבקים על הבכורה מתחילים אף הם בפרשיה הזאת. ראובן לוקח את פילגש אביו מתוך רצון לקבוע את עצמו כמלך הממשיך את אביו. ברור שהוא לא היה עושה זאת כל עוד רחל חיה. רק עם מות רחל, סובר ראובן שפקעה שיכותה של בלהה לאביו. ראובן סובר שבלהה אינה אשת יעקב אלא רק שפחת רחל, ומשמתה רחל שוב אין קשר בין בלהה לבין יעקב. כך סובר ראובן. אבל יתכן שהוא רצה להכריע כאן בעוד כמה שאלות. השאלה מה מעמדה של בלהה אחר מות רחל, קשורה גם לשאלה מה מעמדה של רחל, וגם לשאלה מה מעמד בני השפחות. האם הם בנים או עבדים. מסתבר שהשאלה הזאת היתה שנויה במחלוקת בין בני יעקב עד שאמר יעקב דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. אפשר שראובן רצה להכריע בשאלה הזאת, ולהראות שבלהה נוהגת כשפחה הנשמעת לכל אחד מבני הבית, ואינה נוהגת כאשת יעקב. מכאן שהיא לא אשת יעקב אלא שפחה. אך התורה הכריעה נגדו וכללה את בני השפחות בחשבון השנים עשר.

ראובן בא להביע כאן את דעתו בדבר. השאלה היא האם בלהה היא שפחת רחל או שפחת יעקב. אם היא שפחת יעקב הרי בניה עבדים, אם היא שפחת רחל, הרי ילדה אותם עבור רחל. הפרשה מסתימת בבני בלהה שפחת רחל ובני זלפה שפחת לאה, וע"י כך היו בני יעקב שנים עשר. כיון שהם בנים ולא עבדים. (ומשום כך בירידה למצרים הוזכרו בני כל שפחה

עם גברתה. יעקב הכריע את המחלוקת באמרו דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל, וראה מה שבארנו על כך בפרשת ויחי). ואולם נשאלת השאלה מה רצה ראובן לבטא במעשהו. לכאורה אם הוא בא על בלהה, כונתו לומר שכיון שמתה רחל שוב אינה שפחה, כי שפחת רחל היא. אבל הכתוב זועק ואומר פילגש אביו. ואפשר שראובן היה מהאומרים שהם בנים ולא עבדים, שהרי רצה לקבל את דברי אביו, כפי שנהג אחר כך ביוסף שרצה להשיבו אל אביו. אבל התורה אומרת פילגש אביו ללמד שמעשיו אינם רצויים. ואפשר לפרש גם להפך: ראובן רצה ללמד ממעשי בלהה שהיא שפחה ולא אשה. שהרי איך נשמעה לו בלהה, אם לא משום שנהגה כשפחה כנועה, העושה כל אשר יצוה אדוניה או בנו הבכור של אדוניה, ובל תעז להמרות את פיו. ומכאן רצה ראובן ללמד שהיא אינה שפחת רחל אלא כאחת השפחות אשר בבית. ואין היא אשת אביו שהרי אין השפחה אשת האדון, והיא שיכת לכל בני הבית. וא"כ בניה עבדים. ואולם התורה מיד אומרת ששפחת רחל היא, וטעה ראובן. ומכאן ויהיו בני יעקב שנים עשר.

עוד אפשר לפרש שראובן עשה זאת כחלק מהמאבק בין רחל ללאה. הוא רצה למחות את זכר רחל מהבית, וכמו שעשו יתר האחים כשמכרו את יוסף. ומשום כך לא יכול היה לקשוט את אחיו שלא יהרגו את יוסף.

אבל עִקר המעשה הוא נסיון להכריע בשאלת המנהיגות. ראובן לוקח את פילגש אביו, כפי שעתיד לעשות אבשלום. בכך הוא מבקש לקבוע את מעמדו כיורשו של אביו.

גם כאן בא לידי בִטוי הגורם הגאוגרפי של הנחלות העתידיות. כשמגיעים בני ישראל אל הנחלה שעתידה להיות שייכת לשבט הזוכה במלכות, שם מתרחש המאבק הראשון על ההנהגה, של ראובן הפוחז כמים. ראובן נִסה לכבוש את הנחלה הזאת אך הפסיד אותה. מאוחר יותר, כאשר ראו בני ראובן שבמדבר השבט המזרחי הוביל, פחזו כמים ולקחו לעצמם נחלה במזרח. בסופו של דבר זכה יהודה בהנהגה ובנחלת השבט המנהיג.

אבל הפרשיה שלנו, היא הפרשיה שעושה את ישראל שנים עשר ע"י בן אוני, ובה התקלל הבכור – ראשית אוני.

ממתי השעיר בשעיר

לקראת סוף הפרשה, בשלושה פסוקים המוצנעים בתולדות עשו, מתואר דבר פרידת עשו מיעקב: "וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת נָשָׁיו וְאֶת בָּנָיו וְאֶת בְּנֹתָיו וְאֶת כָּל נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ וְאֶת מִקְנֵהוּ וְאֶת כָּל בְּהֶמְתּוֹ וְאֵת כָּל קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אָחִיו: כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב מִשֶּׁבֶת יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לָשֵׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם: וַיֵּשֶׁב עֵשָׂו בְּהַר שֵׂעִיר...". אי אפשר שלא להזכר מיד בפסוקים המתארים את הפרדותו של לוט מעל אברהם: "וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב וְלֹא יָכְלוּ לָשֶׁבֶת יַחְדָּו".

מתי היה הדבר הזה? מתי נפרד עשו מיעקב אחיו ומארץ כנען, והלך לשבת בהר שעיר?

הרי בתחילת הפרשה, כשיעקב עושה את דרכו מחרן לכנען, עשו כבר יושב בהר שעיר. שהרי נאמר שם: "וישלח יעקב מלאכים אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום", ולא עוד אלא שעשו מזמין את יעקב לבוא אליו עם נשיו וילדיו להר שעיר. אי אפשר לומר שעשו עזב את ארץ כנען והלך להר שעיר בזמן כלשהו בעת שיעקב שהה בבית לבן, שהרי הפסוק

שבסוף פרשתנו אומר שעשו הלך להר שעיר מפני יעקב אחיו ומפני רכושו הרב. כלומר: בזמן שבו יעקב יושב בארץ כנען, בה יש לו מקנה ורכוש רב, והאחים נפרדים כך שיעקב נשאר בארץ ואילו עשו הוא האח שנאלץ להפרד וללכת, בנסיבות ובלשון המזכירות את הפרדותם של אברהם ולוט.

אם הלך עשו להר שעיר עוד לפני שהלך יעקב לחרן, כלומר שכבר לפני כן היה רכושו של יעקב רב, למה עבר במקלו את הירדן?

בקריאה פשוטה של סוף פרשת תולדות נראה כאילו יעקב הוא זה שעוזב ראשון את בית יצחק, נראה שמיד אחרי שיצחק מברך את יעקב, עשו מבקש להרוג את אחיו, ורבקה שומעת על כך ומבריחה את יעקב למצוא מחסה בבית לבן. עכשיו בא הכתוב, המתאר את פרידת יעקב ועשו מנקודת מבטן של תולדות עשו, והוא מרחיב את מה שתואר בקצרה בפרשת תולדות: למעשה פרידת יעקב ועשו היתה תהליך אטי שנמשך כמה שנים, והיו בו כמה חלקים: הברכה קִבְּעה את היות יעקב הבן הממשיך. הוא זה שקיבל את ברכת אברהם, ולכן הוא זה שממלא את מקום יצחק ומנהל את רכושו הרב ואת מקנהו. עשו מבין שעליו להפרד מעל משפחת אברהם, ולבחור לו, כמו לוט בשעתו, מקום לעצמו. עשו הולך אפוא להר שעיר ויעקב נשאר עם יצחק ורבקה.

(אמנם אפשר לפרש גם אחרת: שרק אחרי שוב יעקב מחרן ברכוש גדול, קבע עשו את מקומו בהר שעיר לכל דבר, ורק אז היה רכושם רב משבת יחדו. אך גם לפני כן היו רוב עסקיו של עשו בהר שעיר, ולכן בסוף הלך לשם. שהרי כבר לפני כן נשא את אהליבמה בת ענה בת צבעון, שהיתה חורית ובאה מהר שעיר. מסתבר שהחורי והחוי היו קרובים מאד. וגם משפחת החורי היתה, כעשו, חלקה בארץ וחלקה בהר שעיר. והיו להם שמות חוריים שהשתמשו בהם בהר שעיר, ושמות כנעניים שהשתמשו בהם בארץ. לכן האשה נקראת בשם אחד כאן ובשם אחד בהר שעיר. ועשו יושב בשני המקומות, וכן משפחות נשיו, ובסופו של דבר הלך סופית אל הר שעיר (אמנם רשב"ם מפרש שהיו לעשו ארבע נשים, והרמב"ן מפרש שהיו חמש, ואין אלה אותן נשים שנזכרו בפרשת תולדות, אך מסתבר כרש"י, ששלש הנשים הנזכרות בפרשתנו הן הן שלש הנשים המוזכרות בפרשת תולדות, בשמות אחרים. שהרי אם נאמר שלא נשא את אהליבמה אלא אחר שהלך להר שעיר, איך נאמר על שלשת בניה אלה בני עשו אשר ילדו לו בארץ כנען (לו ה). גם הכותרת "עשו לקח את נשיו מבנות כנען" (לו ב) מלמדת שנשים אלה הן הן הנשים האמורות בפרשת תולדות. וממילא הכל מודים שבת ישמעאל שנזכרת בפרשת תולדות היא בת ישמעאל שנזכרת בפרשת וישלח. ומכך שהיא החליפה את שמה, שהיא נקראת כאן מחלת וכאן בשמת, יש ללמוד שגם שתי האחרות החליפו את שמן) שלשת בני אהליבמה מוזכרים גם בתולדות עשו בארץ כנען וגם בתולדות עשו בהר שעיר, אולי משום שנולדו לו בהר שעיר בעוד רוב עסקיו היו בארץ כנען).

כך או כך, עשו הולך אל הר שעיר, אבל הוא עדיין כועס על יעקב ורוצה לסובב את הגלגל לאחור ע"י הריגת יעקב. יעקב נאלץ להשאיר מאחוריו את כל הרכוש והמקנה והעבדים והשפחות, ולצאת לגלות עד שוב חמת אחיו. וחמת עשו אכן שבה. הוא לא רודף אחר יעקב לחרן, כי מעת שגלה יעקב מבית אביו ומארץ כנען, נחה דעתו של עשו. כיון שגם יעקב

איננו יושב בארץ, עשו אינו זומם להרגו. כל עוד גם עשו וגם יעקב בחו״ל, אין הברכה שורה על יעקב. הברכה היא ברכת הארץ, רוב דגן ותירוש. עשו יכול לשבת בהר שעיר בלב שקט, אם הוא יודע שגם יעקב לא יושב בבית יצחק. ואולם, כאשר יעקב חוזר לבית יצחק מתעוררת האיבה מחדש. כעת נשאלת השאלה לאן יחזור יעקב. אם יצטרף יעקב אל עשו בשעיר הרי נמצא שעדין לא זכה לגמרי בברכתו ועדין הדבר פתוח, ושניהם צפויים לחזור ולשבת בא״י ולהחזיק את רכושם ביחד בשעיר. אך אם יחזור יעקב לא״י הוקבע הדבר שיעקב בא״י ועשו בשעיר. יעקב ירא שמא יעכבנו עשו מלשוב לא״י ויכהו בדרך. לכן הוא יוזם פגישה עם עשו כדי להציג את הדברים כאילו הוא בדרכו אל עשו לשעיר. הוא שולח לעשו מנחה כאדם הבא אל חברו. עשו מבין את כוונותיו ולכן אומר ליעקב: ״נִסְעָה וְנֵלֵכָה וְאֵלְכָה לְנֶגְדֶּךָ״. כלומר: אם שנינו הולכים לשעיר, בוא נלך יחדו. שני האחים יודעים שהצעתו של עשו מוצגת כהצעה נדיבה של אהבה אך למעשה היא נועדה לְוַדֵּא שיעקב הולך לשעיר ולא לא״י. אין אומרים זאת במפורש כי למראית עין הם אחים אוהבים ואינם חושדים זה בזה בגלוי, אבל לשניהם ברור מה שלא נאמר בגלוי: יש כאן מאבק על הארץ. (מדרש חז״ל על הנקודות שעל וישקהו, אינו מתבסס רק על הנקודות אלא על העולה מכלל הפרשיה. למראית עין הם אחים אוהבים, אבל מאחורי מראית העין מסתתר מאבק גדול). יעקב מצליח להתחמק מהצעתו של עשו. לכן מציע עשו ברוב נדיבותו שאנשיו ילוו את יעקב. ״אַצִּיגָה נָּא עִמְּךָ מִן הָעָם אֲשֶׁר אִתִּי״. גם כאן, יודעים שני האחים שלמראית עין זו הצעה של אהבה אך למעשה היא נועדה לְוַדֵּא שיעקב הולך לשעיר ולא לא״י. יעקב מסרב בנימוס לנדיבותו הגדולה של אחיו. ומציג זאת לא כרצון להשתמט מעשו אלא כרצון לא להכביד על עשו. יעקב מעמיד פנים כאילו הוא לא חוזר לא״י. הוא מראה פנים כאילו בדעתו להתנהל לאַטו ולבוא לחסות בצל עשו בהר שעיר. לכן הוא בונה לו בית אבל קורא למקום סֻכות, כלומר: אין זה מקום ישיבתי הקבוע. בניתי בית כדי שעשו יחשוב שאני משתקע כאן. (ואולי מעין זו היא משמעות של חג הסֻכת, שבו גם כאשר אנו יושבים בבתינו אנו זוכרים שאין אנו תושבים אלא הולכים אחר ה׳ במדבר לכל מקום, וזוכרים שכל חיינו הם ישיבה בסכת והליכה אחר ה׳. גם ביציאת מצרים הגענו תחלה אל סוכות, ואולי גם זה מלמד דבר דומה) גם כשעובר יעקב את הירדן הוא הולך תחילה לשכם ולא לחברון, וקונה אדמה כדי שמרגליו של עשו יֵדעו שהוא קנה לו שם חלקת שדה. ואולם, בשכם הוא לא בונה בית אלא אהל. הוא מציב שם מזבח (וכבר עמדנו לעיל, בפרק אהובה היתה ונשנאה, על המורכבות שבביטוי הזה) בד״כ המזבח נבנה והמצבה מוצבת. בנית מזבח היא בְטוי להתבססות קבועה. הצבה היא זמנית. יעקב מציב מזבח. כלומר: כלפי חוץ הוא מתבסס, למעשה לא. כמו הבית והסֻכות. יעקב עושה את דרכו אל בית אביו באיטיות ובזהירות, מודע לכך שהמאבק על הבכורה ועל הברכה לא תם, והוא למעשה מאבק על הארץ.

יעקב פותח בתהליך שבו לאט לאט ובהדרגה יתרגל עשו לרעיון שיעקב יושב בארץ. הוא אומר לעשו ״וַאֲנִי אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי לְרֶגֶל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר לְפָנַי וּלְרֶגֶל הַיְלָדִים עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שֵׂעִירָה״. דרכו של יעקב אל הארץ היא אִטית.

מעשה אבות סימן לבנים. כל מה שקורה לאבות מלמד דרכים שונות בהנהגת ה׳ את ישראל. יש לה׳ דרכים שונות בהנהגת בניו, וכמו שהוא מנהיג בדרך זו את דור האבות, כך הוא

מנהיג באותה דרך את דור הבנים. עולם כמנהגו נוהג. לכן אנו יכולים ללמוד ממעשי אבות לדורנו, גם בדורנו מנהיג ה׳ את עולמו באותן דרכים שבהן הנהיג את האבות, שהרי אלה הן דרכיו. פרשת ויצא מלמדת על הגלות. (כפי שכתבנו בפרשת ויצא). היהודי יוצא לגלות ומתעשר שם אע״פ שהגויים שונאים אותו ומרמים אותו, אך הוא לומד שם לקרוא לגוי אדוני ולפתות אותו בהשתחויה ובכסף. וכן הוא נוהג אח״כ עם עשו. אבל בניו שבארץ מבינים שאם לא ישיבו לגויים כגמולם – הגויים יוסיפו להתנכל ולעשות נבלה בישראל, ושההצלחה בארץ תתאפשר רק אם תהיה חִתת אלהים על סביבותינו. אך היהודי שבא מן הגלות סובר אחרת, לדעתו אין להתגרות באומות.

אל עשו הוא הולך כראות פני אלהים. רואה פניו כראות פני אלהים. משתחוה לו ומביא לו מנחה ומבקש כפרה, כפי שמבקשים מאלהים. לכן הראה לו ה׳ באותו לילה שהוא יכול לראות אלהים פנים אל פנים ולנצח, לשרות עם אלהים ועם אנשים. שהוא ילך אל עשו כישראל ולא כיעקב. אך יעקב הולך כיעקב. רק אחרי ששב לבית אל קורא לו ה׳ ישראל בפירוש ולא ע״י מלאך. כששב לארץ ממש, וכשנלחמו בניו בחרבם וקשתם.

יעקב שב אל הארץ ואל עצמו, לאט לאט ובהדרגה.

המאבק בין הבן הנבחר לבין הבן הדחוי הוא מאבק על הארץ. בחירתו של הנבחר מתבטאת בכך שהוא יושב לפני ה׳ בארצו. אפשר לברוח מההתמודדות לחו״ל, אבל החיים לפני ה׳ בארצו כרוכים בהתמודדות יום-יומית עם הרע, ושִלּוּחו של הרע מאת ה׳. החיים לפני ה׳ תלויים באמור בפסוק ״רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַיּוֹם אֶת הַחַיִּים וְאֶת הַטּוֹב וְאֶת הַמָּוֶת וְאֶת הָרָע... לָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר מִצְוֹתָיו וְחֻקֹּתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחָיִיתָ וְרָבִיתָ וּבֵרַכְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. וְאִם יִפְנֶה לְבָבְךָ וְלֹא תִשְׁמָע ... הִגַּדְתִּי לָכֶם הַיּוֹם כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן לֹא תַאֲרִיכֻן יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר אֶת הַיַּרְדֵּן לָבֹא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ... הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים לְמַעַן תִּחְיֶה אַתָּה וְזַרְעֶךָ״. החיים בארץ תלוים בהתמודדות יום-יומית עם הרע, ושִלּוּחו מלפני ה׳.

המלחמה בחורים

בפרשת דברים אנו קוראים: ״וּבְשֵׂעִיר יָשְׁבוּ הַחֹרִים לְפָנִים וּבְנֵי עֵשָׂו יִירָשׁוּם וַיַּשְׁמִידוּם מִפְּנֵיהֶם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם כַּאֲשֶׁר עָשָׂה יִשְׂרָאֵל לְאֶרֶץ יְרֻשָּׁתוֹ אֲשֶׁר נָתַן ה׳ לָהֶם״. כלומר: בני עשו השמידו את החורי וישבו תחתם.

ואולם, אנו מוצאים בפרשתנו שעשו נשא את בנות החורי. ״עֵשָׂו לָקַח אֶת נָשָׁיו מִבְּנוֹת כְּנָעַן אֶת עָדָה בַּת אֵילוֹן הַחִתִּי וְאֶת אָהֳלִיבָמָה בַּת עֲנָה בַּת צִבְעוֹן הַחִוִּי״. ובהמשך: ״וְתִמְנַע הָיְתָה פִּילֶגֶשׁ לֶאֱלִיפַז בֶּן עֵשָׂו וַתֵּלֶד לֶאֱלִיפַז אֶת עֲמָלֵק אֵלֶּה בְּנֵי עָדָה אֵשֶׁת עֵשָׂו״. אהליבמה ותמנע, שתיהן מבנות שעיר החרי יושב הארץ: ״אֵלֶּה בְנֵי שֵׂעִיר הַחֹרִי יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ לוֹטָן וְשׁוֹבָל וְצִבְעוֹן וַעֲנָה: .... וַאֲחוֹת לוֹטָן תִּמְנָע: .... וְאֵלֶּה בְנֵי צִבְעוֹן וְאַיָּה וַעֲנָה ... וְאֵלֶּה בְנֵי עֲנָה דִּשֹׁן וְאָהֳלִיבָמָה בַּת עֲנָה״. (נראה ששעיר החורי הוא לא שם של איש אלא שם של עם. לכן לא נאמר יושב הארץ, אלא בני שעיר יושבי הארץ. שבעת הבנים המוזכרים כאן הם שבעת האלופים, ואינם בני דור אחד. ענה הוא בנו של צבעון, ודשון הוא בנו של ענה והוא בן זמנו של עשו, שהרי עשו נשא את אחותו. ולוטן הוא בן דורם של בני עשו שהרי אחותו היתה

פילגש לבן עשו. עשו נשא את הבנות האלה ונטמע בהן, והצאצאים היו אדומיים וחוריים גם יחד. האלופים נקראו על שם הנשים, בנות שעיר).

כל אלה הם בני שעיר החורי ישבי הארץ. איזו ארץ? אותה ארץ שנאמר עליה לפני כן: "וַיִּקַּח עֵשָׂו אֶת נָשָׁיו וְאֶת בָּנָיו וְאֶת בְּנֹתָיו וְאֵת כָּל נַפְשׁוֹת בֵּיתוֹ וְאֶת מִקְנֵהוּ וְאֵת כָּל בְּהֶמְתּוֹ וְאֵת כָּל קִנְיָנוֹ אֲשֶׁר רָכַשׁ בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיֵּלֶךְ אֶל אֶרֶץ מִפְּנֵי יַעֲקֹב אָחִיו: כִּי הָיָה רְכוּשָׁם רָב מִשֶּׁבֶת יַחְדָּו וְלֹא יָכְלָה אֶרֶץ מְגוּרֵיהֶם לָשֵׂאת אֹתָם מִפְּנֵי מִקְנֵיהֶם: וַיֵּשֶׁב עֵשָׂו בְּהַר שֵׂעִיר עֵשָׂו הוּא אֱדוֹם".

האם עשו הוריש את החורי, או שהוא נשא את בנותיו? התשובה היא כנראה, שעשו לחם בבני שעיר, השמיד רבים מהם, ולקח לעצמו את נשיהם ואת בנותיהם. כנהוג וכמקובל בקרב עמים רבים.

מה התוצאה של המעשה הזה? בני אברהם הם יצחק וישמעאל. אחרי מות אברהם באה פרשית ואלה תולדות ישמעאל, ואחריה פרשית ואלה תולדות יצחק. גם בפרשתנו, אחרי שמסופר על מות יצחק, נאמר "וְאֵלֶּה תּוֹלְדוֹת עֵשָׂו", ובפרשה הבאה: "אֵלֶּה תּוֹלְדוֹת יַעֲקֹב". אלא שפרשת תולדות עשו מתחלקת לשלשה חלקים. החלק הראשון הוא אכן תולדות עשו, ובסופו רשימת אלופים. בני עדה, בני בשמת ואלופי אהליבמה.

אחר כך מוזכרים בני שעיר החורי, ואחריהם רשימת אלופים שניה. אלופי החורי בני שעיר.

אחר כך מוזכרים המלכים אשר מלכו בארץ אדום, ואחריהם רשימת אלופים שלישית. ביניהם אלוף תמנע ואלוף אהליבמה. (ועוד שני שמות מוכרים מבני עשו. שאר השמות לא מוכרים מתחלת הפרק). כבר לא ברור מי השתלט על מי.

וישב

מיהי הירח

יוסף חולם על שמש וירח ואחד עשר כוכבים. לא קשה להבין מיהם השמש והכוכבים. מספר הכוכבים זועק לשמים, ובפרט אחרי חלומו הקודם. השאלה הצריכה פתרון היא מיהי הירח. יעקב גוער ביוסף ותוך כדי דבריו פותר את החלום ומכריע שהירח היא רחל. אבל נראה שבני יעקב, ששמעו את יוסף מספר את החלום, חשבו שהוא מתכוון ללאה. קודם כל, כי כך הם פני הדברים מנקודת ראותם, מבחינתם אין לבית ירח אחר. ושנית, הם ראו בחלום קריאת תגר מצד יוסף על בכורתה של לאה. קריאת תגר שיש לה הרבה על מה לסמוך. בעיניהם, יוסף חולם שלאה ובניה ישתחוו לו. בעיניהם כבר אין טעם לדבר על רחל, שהרי מתה ונקברה בדרך. כיון שהיה מתח גדול בבית בין שתי האִמהות, קל לפרש כך. אבל יעקב לא מוכן לקבל שלאה היא הירח. הוא רואה ברחל את המאור השני של הבית גם אחרי שכבה. בעיניו אין לבית ירח אחר מלבד רחל.

פתרון חלומות

הראשונים שפתרו חלומות בפרשה הם אחי יוסף ויעקב.
כפי שנבאר, התורה מספרת את החלום מפי המספר, כי התאור של המספר מלמד על הפתרון יותר מאשר מה שראה. גם הפתרון בא מפי הפותרים.
אמנם, חלומו הראשון של יוסף הוא ברור. אבל התורה משמיעה לנו את הפתרון מפי האחים השונאים. חלומו השני היה יכול להתפרש בפירושים רבים. יעקב יכול היה לגעור בו ולומר לו הבוא יבואו השמש והירח להשתחוות לך? וכי צבא השמים לך משתחוים? וכי רוצה אתה להדמות לעליון? יעקב לא אמר כן, אבל גם בפתרונו של יעקב יש אמירה שלפיה יעקב הוא שמשו של עולם.

פלגנות

ראובן רוצה להציל את יוסף, אבל הוא לא מעז לומר זאת לאחים. לכן הוא מציע את פתרון הבור.
מסתבר שגם יהודה רוצה להציל את יוסף. אבל גם הוא לא מעז לומר זאת לאחים. לכן הוא מציע למכור אותו.
אילו ידע יהודה שראובן מתכנן להוציא את יוסף מהבור, לא היה מוכר אותו.
מסתבר שכמעט כל האחים לא רצו להרוג את יוסף. (שהרי עינינו הרואות שגם ראובן וגם יהודה משכנעים אותם בקלות), אבל אף אחד מהם לא העז לומר זאת. כי כל אחד היה בטוח שכל האחרים רוצים להרוג את יוסף. וזאת משום שאף אחד מהם לא העז לומר שלא.

כאשר דעת הקהל הצבורית מגויסת נגד מישהו, איש לא יאמר עליו דבר טוב. איש לא יאמר עליו אפילו שאסור להרוג אותו. שהרי האומר כך יזוהה מיד בעיני הבריות כאיש שנמצא בצד הלא נכון. לאף אחד אין אֹמץ לעמוד בצד הלא נכון. (אמנם, אחרי שיוסף כבר נמכר, ראובן כבר יכול להודות בפני אחיו שהוא רצה להשיבו אל אביו, ולומר "ואני אנה אני בא". ואולי גם זו לא הודאה שלמה כפי שנפרש להלן).

אז אף אחד לא רוצה להרוג את יוסף. אבל כֻּלם מנסים להרוג אותו כי לא נעים להם מהאחרים. גם ראובן וגם יהודה רוצים להציל את יוסף, ואף אחד מהם אינו מוכן להודות בכך בפני אחיו ובפני יתר אחיהם. טרגדיה של טעויות.

מכאן אתה למד את כחה של הפלגנות. כאשר יש מחלקת, אנשים חוששים להביע דעה נגד הזרם שאליו הם שיכים, כי אחת התכונות החזקות של האדם היא יצר ההשתיכות. כך טבע האדם, ובכך יתרונו. יש יתרון גדול בכך שהאדם שייך לחברה ואינו עומד לעצמו, שהרי החברה נצחית והוא חולף. להשתיכות יש יתרון בכך שבזכותה אדם לא משנה את דעותיו מדי יום לפי הצרכים, כי הוא חושש מדברי חבריו. אך יש לה גם חסרון: אדם מתאים את דעותיו למקובל בעדרו ואינו חושב ע"פ האמת. כי הדבר המפחיד אותו יותר מכל הוא שיאמרו עליו הוא שהוא דומה לבן העדר האחר.

את התופעה הזאת מוצאים אנו גם בחטא המרגלים: משנתגלעה המחלוקת על ארץ ישראל, שוב לא יכלו לומר שהיא טובה, כפי שאמרו תחִלה. כעת - הרואה את טובה שיך לצד השני. זהו כחה של פלגנות. כאשר אדם עבד לדעת הקהל סופו שהוא ואחיו יהיו עבדים לפרעה.

(ועם זאת יש לעמוד על הבדל חשוב בין ראובן ליהודה. שניהם אומרים שאסור לשלוח יד ביוסף. אבל ראובן מסתפק באמירה שאסור לשפוך דם. הוא לא מעז לומר לאחים שיוסף הוא אחיהם. יהודה מעז לומר זאת).

למה כל כך הרבה אנשים?

בסִפור של יוסף ואחיו, לפחות בחלקו הראשון, יש כמה אנשים שלא ברור מה הם תורמים לסִפור ולמה התורה טורחת לספר לנו עליהם.

יוסף הולך בצווי אביו בעקבות אחיו ומוצא אותם, אבל הוא לא מוצא אותם מיד, בדרך הוא פוגש איש אחד שעוזר לו ללכת בעקבותיהם. ולא נותר לנו אלא לשאול את האיש הזה מה תבקש. מה מקומך בסִפור ומה הוא חסר בלעדיך.

ואת הבעיה היותר גדולה יוצרים לנו אנשים מדינים סוחרים, שגם הם גובים כאן דמי תווך מיותרים לחלוטין. לא רק שהסִפור שלם לחלוטין גם בלי התערבותם, הם גם יוצרים בעיה פרשנית. מי הם ולמה הם נמצאים כאן. מי מכר למי ומתי? יש לנו מספיק ישמעאלים גם בלעדיהם.

לגבי האיש שמצא את יוסף, המפרשים נדרשו לדבר וכתבו שבא הדבר להודיע שבחו של יוסף, שהיה יכול לשוב אל אביו ולומר לא מצאתי, ואעפ"כ חקר ודרש ומצא את אחיו. אך מלשון הפרשה נראה בדיוק להפך. אילו היה הנכון כדברי המפרשים, היה צריך לכתוב "וימצא איש וישאלהו ויאמר לו את אחי אנכי מבקש הגידה נא לי איפה הם רועים". לשון

הפרשה מלמדת שיוסף לא עשה דבר, האיש הוא שמצאו ושאלו. יוסף תעה בשדה. האיש הוא שמצאו והוא ששלח אותו אל אחיו.

לגבי המדינים הסוחרים, במאמר מוסגר אציע כאן פתרון לבעיה הפרשנית: נראה שאנשים מדינים סוחרים, הם תגרים. מדינים היינו סוחרים, (כפי שמצאנו בכמה מקומות). בפסוק הזה מדיינים אינו שם של עם. המדינים האמורים כאן היו עבדים של בני יעקב. יהודה אמר לחלק מאחיו (אלה שישבו קרוב אליו בשעה שאכלו) מה בצע כי נהרוג את אחינו, והם שלחו כמה עבדים שתפקידם היה לסחור עבור אדוניהם. העבדים האלה עברו אל הישמעאלים ומכרו להם את יוסף, גם הישמעאלים נקראים מדנים, כי גם הם סוחרים. ראובן לא הרגיש בדבר מפני שגם אם ראה שיהודה שלח כמה עבדים, אנשי מכירות, לקראת הישמעאלים, אינו יודע לשם מה בדיוק שלחם. אדרבה, נראה לו פשוט וטבעי שיהודה ישלח את אנשי המכירות שלהם לקראת הישמעאלים. (וכפי שבארנו לעיל, הבעיה היא שיהודה עצמו לא מעז לומר לראובן את האמת, כי הוא חושב שראובן באמת רוצה שיוסף ימות בבור. וזאת מפני שגם ראובן, הבכור וכביכול המנהיג, אינו מעז לומר לאחיו את האמת. גם אחרי שהוא שב אל הבור כל מה שיש לו לומר לאחיו הוא "ואני אנה אני בא", קריאה שמתפרשת ע"י אחיו כהבעת צער מטעם האח הבכור והבכיר, שיצטרך לתת דו"ח לפני אביו, ובאלו פנים ידווח לו על יוסף. כיון שזאת הבעיה של ראובן – יש לאחים פתרון פשוט ונוח: שעיר עזים).

עד כאן מבחינת הפתרון הפרשני, אבל מה עושות הדמויות האלה בפרק? מה היה הפרק חסר בלעדיהם?

נראה שהתשובה היא שהתורה רוצה כאן להראות שבסִפור הזה יש הרבה ידים שבוחשות בקדרה סביב יוסף, ומעט מאד יוסף. יוסף בפרק הזה הוא סביל, תועה בשדה, בעל חלומות שאינו מסוגל לצאת מעולם החלומות לעולם המציאות. נער צעיר ומלשין, המתחבא בצל סינורו של אביו ומביא את דבת אחיו אליו. בן זקונים שחולם שכל אחיו משתחוים לו ואינו חש בלעג שאחיו לועגים לו. הוא תועה בשדה, הוא סביל. הוא לא מוצא איש אלא האיש הוא המוצא את יוסף. יוסף אינו הנושא במשפט, הוא המושא כמעט בכל המשפטים. וכל העולם מסובב אותו, מוצא אותו, שולח אותו, מוכר אותו.

והדבר הולך ומשתנה ככל שהפרשה מתקדמת. ככל שיוסף יורד יותר ויותר לעומק ולשפל המדרגה, כך הוא נעשה יותר ויותר פעיל. כשהוא מגיע למצרים הוא כבר לא המושא במשפט. שם נאמר: "ויוסף הורד מצרימה", יוסף הוא עדין סביל אבל הוא הנושא של המשפט. מאותו רגע מתחילה ברכת ה' ללוות אותו. בבית הסהר הוא כבר כמעט מלך. את כל אשר עושים שם הוא היה עושה. הוא יוזם את הפניה לשר האופים ושר המשקים, הוא המבקש לפתור את חלומותיהם, והוא זה ששולח את שר המשקים אל פרעה ואת שר האופים אל העץ. הוא מבקש משר המשקים שיזכירהו אל פרעה. הוא לוקח אחריות על חייו. ככל שיוסף יורד יותר ויותר מטה מטה ונעשה יותר ויותר עבד, כך הוא נעשה יותר ויותר בן חורין ויוזם.

ועוד אפשר לומר שיוסף פוגש איש, משום שכל הפרשיה הזאת עומדת כנגד הפרשיה הבאה בה יהודה יורד ופוגש איש, וכן כל המשך הפרשה כך הוא.

היכן מקומם של יהודה ויוסף

יש בתורה כמה וכמה רמזים על נחלותיהם העתידיות של השבטים. כבר כתבנו בפרשת וישלח (עמ׳ קיב קיג) שפרשית הולדת בנימין אינה רק פרשית הולדת בנימין אלא פרשית נחלת בנימין. גם בפרשת ויצא (עמ׳ צב) כתבנו שיש קשר בין השבטים, עוד בטרם נולדו אבותיהם, לבין נחלתם העתידית. בפרשתנו בא הדבר לידי בטוי לגבי יהודה ויוסף.

יש בפרשתנו שני מעשים שונים, אחד עוסק ביהודה ואחד עוסק ביוסף. בין שני הפרקים יש הקבלות לשוניות ותכניות רבות, ולא נעסוק בהן כעת. המקומות שנזכרו בכל פרק עתידים ליפול בחלקו של גִבור הסִפור. יוסף תועה בשדה באזור שכם ופוגש איש, מגיע לדותן, ונמכר לאורחה הבאה מגלעד. יהודה יורד מאת אחיו, כלומר מחברון שבה יושבת המשפחה, ויורד עד איש עדֻלמי. מעדֻלם הוא מוסיף לרדת עד כזיב, שם נולד שלה. משם הוא עולה תמנתה.

יוסף הולך ויורד. העליה היחידה שלו בפרשה היא ״וימשכו ויעלו את יוסף מן הבור״, עליה לצרך ירידה, כלומר: לצֹרך מכירה למצרים. ויוסף הורד מצרימה. לעמתו יהודה יורד מאת אחיו לעדֻלם, מוסיף ויורד עד כזיב, אך משם הוא עולה תמנתה. בהמשך הוא שוב נמצא עם אביו ואחיו בחברון.

שלה נולד בכזיב. בניו נוחלים את כזיב (אנשי כֹזבא, דבה״י א ד כב, כֹזבא היא כזיב והיא נמצאת באזור מרשה וגדרה, שהם ערי שלה). פרץ נחל בהר, באזור בית לחם וחברון.

יוסף בפרשתנו רק יורד, אך הספר נגמר בצוויו להעלות את עצמותיו מזה, אחרי שיעקב נותן לו בפירוש את שכם.

הירידה והעליה היא שהפילה את חלקו של יהודה במקומו וחלקו של יוסף במקומו.

(יהודה בפרשה יורד וגם עולה, יוסף רק יורד. לא רק שהוא רק יורד, הוא גם מוריד את אחיו עמו. כשהוא מתוַדע אל אחיו הוא מבקש ״והורדתם את אבי הנה״. יוסף יורד ומוריד את אחיו. לעֻמת זאת, בפרשה לא כתוב שהאחים מורידים את יוסף. הם מעלים אותו מהבור, אחרי שלא הורידו אותו אלא השליכו אותו לשם. כל עוד האחים פועלים ״ויביאו את יוסף מצרימה״, לא ״ויורידו״. רק אחרי שהאחים אינם בתמונה נאמר שיוסף הורד מצרימה).

השקר והקשר, הבגד והבגד

פרשתנו מכילה כמה סִפורים שלכאורה אין ביניהם קשר, מלבד היותם מתארים רצף ארועים אחד. ואעפ״כ אנו מוצאים מרכיבים שחוזרים ונשנים לאֹרך הפרשיות השונות. אחד מהם הוא השִמוש בממצאים כדי להוכיח טענות מסוימות. ליתר דיוק: אדם שמלכתחילה פעל לכך שיהיו בידיו ממצאים כדי להוכיח את טענתו. בתחלה היתה זו כתנתו של יוסף הטבולה בדם, אח״כ היו אלה החותמת, הפתילים והמטה של יהודה (שהתורה מקשרת בינם לבין הכתנת במלים ״הכר נא״). אח״כ היה זה בגדו של יוסף.

בגדו של יוסף וכתנתו של יוסף באו להוכיח שקר. לעֻמתם החותמת, הפתילים והמטה באו לגלות את האמת.

תמר מבקשת אמת. גם יוסף. אבל סובביו של יוסף מנצלים את תמימותו ואת בגדיו כדי לשקר וכדי לפעול כנגדו.

(גם השני הקשור על ידו של זרח הובא לשם כדי להוכיח דבר, שהתברר אח״כ כטעות).

כנגד הממצאים מהשטח, עומדות ראיות מסוג אחר: חלומות. גם החלומות יכולים להתפרש כרצון איש ואיש. שר האופים מחליט לספר את חלומו ליוסף רק אחרי שראה שיוסף פתר לשר המשקים פתרון טוב. (כדברינו על בלק עמ׳ תקמז,תקנד) מכאן הוא הניח שכדאי לשאול את יוסף, הוא לא שת את לבו להבדל המרכזי שבין חלומו שלו לבין חלומו של שר המשקים, והניח שמי שיודע לפתור טוב חלום אחד, יפתור טוב גם חלום אחר. העובדות לא חשובות, העִקר שהאיש חפץ בטובתי. (ומה למד מכך יוסף ראה להלן עמ׳ קלא).

כך שר האופים. אך גם שר המשקים התגלה לבסוף כאדם שלא ראוי לסמוך עליו ועל יושרו.

תַּחְפֻּשֹׂת (לַחֲנֻכָּה)

מִגִּבַּהּ חֲלוֹמוֹת וְאַדְנוּת לַמָּאוֹר
כּוֹכָבִים מִשְׁתַּחֲוִים הוֹרִידוּנִי לַבּוֹר
כֻּתָּנְתִּי, בְּדַם שָׂעִיר טְבוּלָה
הוּבְאָה לְאָבִי לִרְאַיַת עֲלִילָה

הֶעֱלוּנִי מִבּוֹר לְבֵית טַבָּח לִשְׁרוֹר
וְעַל לֹא מְאוּמָה שָׂמוּנִי בַּבּוֹר
בִּגְדֵי הַנָּקִי לְלֹא רָבָב
הוּבָא לֶאֱדוֹנִי לִרְאַיַת כָּזָב

מִשָּׁם הוֹעֲלֵיתִי לִרְבִיד הַזָּהָב
וְהוּשַׁתִּי עַל כּוּר הַבַּרְזֶל בָּרָעָב
בְּבִגְדֵי הַשֵּׁשׁ אֲשֶׁר עָלַי
לֹא יַכִּירוּנִי אַפִּילוּ אֶחָי.

פרשנות החלומות היא דבר שתלוי בפותר. כך סובר כנראה גם יעקב, ולכן הוא גוער ביוסף על החלומות שהוא חולם (וראה להלן). פרשנות הממצאים תלויה במי ששותל אותם.

התורה מעמידה בכל פרק את האנשים שאינם אומרים את האמת: אחי יוסף, יהודה, אשת פוטיפר ושר המשקים והאופים. הם מיפים את המציאות ומתאימים אותה לצרכיהם. מולם עומדים יוסף ותמר דוברי האמת, ויהודה שהודה בסופו של דבר חזר ואמר את האמת. זהו יוסף המזכיר ללא הרף את אלהים ונשבע בו שדבריו אמת. גם יוסף אומר את האמת. ואולם, הוא מיחס לחלום משמעות מופרזת. את החלומות אפשר לפתור בדרכים רבות. המספר חלום שאינו במקומו, ראוי לגערה מאביו. אבל יוסף חולק על כך ואומר שגם את החלומות יפתור אלהים. יעקב מסביר לו שהאמת הפוכה, את החלום צריך לספר ע״פ מה שיאמר אלהים. מי שמסתמך יותר מדי על החלום כעל ראיה בעולם המעשה, אינו שונה בהרבה ממי ששותל ממצאים שקריים בזירה.

ירידה לצורך עליה

פרשת יהודה ותמר מתחילה בירידה, וַיֵּרֶד יְהוּדָה מֵאֵת אֶחָיו. יהודה יורד מחברון מערבה, במורד ההר. אך לא רק במורד ההר. יתכן שירידתו של יהודה לא היתה כדי להשתקע. הוא ירד יום אחד מאת אחיו, אלא שארע לו דבר בירידה הזאת: ״וַיַּרְא שָׁם יְהוּדָה בַּת אִישׁ כְּנַעֲנִי וּשְׁמוֹ שׁוּעַ וַיִּקָּחֶהָ וַיָּבֹא אֵלֶיהָ״. לאן לקח אותה יהודה? אולי לחברון. אלא שבהמשך הוא יורד עד כזיב.

עוד מלה אחת צריכה למשוך את תשומת לבנו בפסוק הזה: וַיֵּט. המלה הזאת נזכרת פעמים בפרשיה. פעם אחת כאן, כאשר יהודה נוטה אל בת איש כנעני, ופעם שניה להלן, כאשר הוא נוטה אל אשה שהוא חושב אותה לזונה: ״וַיֵּט אֵלֶיהָ אֶל הַדֶּרֶךְ״.

המלה וַיֵּט הראשונה, באה אחרי המלה וַיֵּרֶד. המלה וַיֵּט השניה, באה אחרי המלה וַיַּעַל. וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה וַיַּעַל עַל גִּזְזֵי צֹאנוֹ הוּא וְחִירָה רֵעֵהוּ הָעֲדֻלָּמִי.

מחציתה הראשונה של הפרשיה היא ירידה. יהודה יורד עד עֲדֻלָּם ועד כזיב. תוך כדי כך הוא מאבד שני בנים בגלל רעתם, ומשקר לתמר, או יותר נכון לומר מכזב. בבנו השלישי שנולד בכזיב.

למה יהודה לא אומר לתמר את האמת? מדברי חכמים משמע שיש אשה שמזלה גורם לבעליה למות. לפי זה אולי יהודה האמין באמונות תפלות. אבל נראה שההסבר הוא הרבה יותר פשוט. בימינו, כאשר שני בעליה של אשה ימותו באורח חשוד, המשטרה תחקור את האשה. בזמנם לא היתה משטרה. יהודה רואה ששני בעליה של תמר מתים, והוא חושד. אם הוא חושד, למה הוא לא אומר זאת לתמר. כ״כ קל לו לשרוף אותה כשהיא הרה, למה לא כשהיא רוצחת? כי זה רק חשד עמום. אם ישאלו אותו האם הוא באמת חושב שהיא הרעילה את בניו, הוא ישיב שהוא כמעט בטוח שלא. הוא בטוח בתשעים וחמשה אחוזים שלא. אם כך – למה הוא לא נותן לה את שלה? פשוט: כי איזה אב יסכן את בנו בסִכון של חמשה אחוזים? למיחש מיבעי. לכן, לא נעים לו לומר לאשה שהוא כמעט בטוח שהיא לא רצחה, שהיא חשודה ברצח. אז הוא מתחמק. הוא שולח אותה לבית אביה, עד להודעה חדשה, ועד בכלל. מבחינתו זה פתרון נוח, מבחינתה – הוא משאיר אותה תלויה באויר ולא אומר לה את האמת. עד כזיב יורד יהודה. מי גרם לו לרדת לשפל כזה?

זהו סוף ירידתו של יהודה. יש בתנ״ך שלש פרשיות המכילות מרכיבים זהים: פרשת ער ואונן, פרשת היבום, ופרק הגאולה במגלת רות. בשלושתן מדובר על נשיאת אשת המת ע״י קרוב משפחה, בשלושתן מטרת הדבר היא להקים שם או זרע למת. בשלושתן מוזכר אדם שלא רוצה לעשות זאת, או שלא רוצה לעשות זאת כראוי. ובשלושתן נענש האיש הזה במחיית שמו. אלא שכאן לא רק אונן נענש ונמחה שמו. כמעט גם יהודה. שהרי הוא מוביל את שלה באותה דרך. גם אונן וגם שלה (או יהודה לגבי שלה) מסרבים להקים שם, והם מסתירים זאת.

מה גורם ליהודה להפסיק לרדת ולהתחיל לעלות? וַיִּרְבּוּ הַיָּמִים וַתָּמָת בַּת שׁוּעַ אֵשֶׁת יְהוּדָה וַיִּנָּחֶם יְהוּדָה וַיַּעַל...

ירידתו של יהודה התחילה בנשיאת בת איש כנעני. ירידתו של יהודה נגמרה במות אותה כנענית. אבותינו נזהרו שלא לשאת כנעניות. יהודה לא נזהר.

מיד אח״כ הוא מתחיל לעלות, והוא נושא את האשה האמתית והנכונה. (אולי הוא לא מודע למשמעות של מה שהוא עושה,

גּוּר אַרְיֵה מִטֶּרֶף יָרַדְתָּ
עַד כָּנַעְתָּ נָטִיתָ נָפַלְתָּ
מִבְּנוֹתָיו לְךָ לָקַחְתָּ
תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ

יַכֶּרֶת ה׳ שֶׁבַּשָּׁטָן גּוֹעֵר
לָאִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂנָּה עֵר
רְשָׁעִים מִמֶּנָּה לְנַעֵר
לֶאֱחֹז בְּכַנְפוֹת הָאָרֶץ

כָּכָה יֵעָשֶׂה גַּם לְעֹנָה
אֲשֶׁר בֵּית אָחִיו לֹא יִבְנֶה
כִּי הִשְׁחִית כָּל בָּשָׂר כְּזֹנָה
וְהָיָה זַרְעֵךְ כַּעֲפַר הָאָרֶץ

בֶּן כְּזִיב בְּאִמְרָתוֹ כְּזָב
בָּתֵּי אַכְזִיב לְאַכְזָב
הָיוֹ תִהְיֶה לִי כְּמוֹ אָח זָב
וְלֹא נָשָׂא אֹתָם הָאָרֶץ

וַיְהוּדָה עֹד רָד עִם אֵל
וּבְמִרְמָה בֵּית יִשְׂרָאֵל
כִּי חִלֵּל יְהוּדָה וּבַת נֵכָר תִּבְעַל
תַּחַת שָׁלוֹשׁ רָגְזָה אָרֶץ

בַּת נֵכָר תָּמוּת וַתִּכְלֶה
עָלָה אַרְיֵה מִסֻּבְּכוֹ, מְגֹלֶה
וַיֹּאמֶר ה׳ יְהוּדָה יַעֲלֶה
הִנֵּה נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ

עוּרִי תָּמָר לְבָשִׁי עֲזֻזֵּךְ
רְאִי כִּי גָדַל כְּבוֹדֵךְ
הַרְבָּה אַרְבֶּה אֶת זַרְעֵךְ
הֲלוֹא זֶה דָּוִד מֶלֶךְ הָאָרֶץ

עֲטוּיֵי שָׁנִי לוֹבְשֵׁי אֲדַמְדָּם
לֹא עוֹד יִשְׁלְחוּ יָדָם
כַּשֶּׁלֶג יַלְבִּינוּ גָּדוֹל כְּבוֹדָם
מַה פָּרַצְתָּ עָלַיִךְ פָּרֶץ

אבל הוא עושה את המעשה הנכון וזה מה שחשוב). הוא נושא את האשה הנכונה, וממנה נולדים לו שני בנים חשובים ומיוחסים. בני הכנענית מתו (מלבד אחד שכמעט לא נזכר בהמשך) ובני תמר עולים לגדולה. היא יוזמת את זה, כיבמה בפרשת היבום אשר תובעת את היבם, וכרות הבאה אל בעז. היא זו אשר מביאה בסופו של דבר את העליה הגדולה. האשה הכנענית מביאה לירידה, האשה הנכונה מעלה אותו בחזרה.

הבחירה וההמשכיות

שני זוגות תאומים יש בתורה: יעקב ועשו, פרץ וזרח. בשניהם טורחת התורה לספר לנו את סִפור לידתם, ובשני המקרים הסִפור מבטא מורכבות והסתבכות של שאלת הבכורה והבחירה. יעקב יוצא וידו אוחזת בעקב עשו, ופרץ מתפרץ ויוצא אחרי שסימן הבכורה כבר נקשר על ידו של אחיו. וכבר עסקנו בכך בפרשת תולדות (עמ' עז).

התורה אוסרת להדיח את הבכור: "כי תהיינה לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה .... לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור". אבל לכל ארכו של ספר בראשית, בכל תולדותיהם של האבות, הבכורות מודחים בזה אחר זה. ישמעאל נדחה מפני יצחק, עשו מפני יעקב, ראובן נדחה מפני יוסף, מנשה נדחה מפני אפרים, וזרח מפני פרץ. (ולמעשה כבר קודם: ה' שעה אל הבל ולא אל קין, ובסופו של דבר בחר בשת, שהושת במקום הבל). בכור יהודה האמיתי היה רע בעיני ה', וה' המית אותו. לא בכדי מודגש באותו פסוק (בראשית לח, ז) "ער בכור יהודה".

בבית יעקב התחרות לא היתה רק בין הבנים, אלא בעִקר בין הנשים. תיאור מצות הלא-תעשה, המופיע בפרשת כי תצא, מספר בדיוק את סִפורו של בית יעקב. "כי תהיינה לאיש שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה והיה הבן הבכור לשנואה". כך הוא בבית יעקב. יש לו שתי נשים, רחל אהובה ולאה שנואה, הבן הבכור נולד ללאה, ויעקב מבכר את יוסף בן האהובה. הוא אוהב את יוסף מכל בניו, הוא שומע ממנו את דִבת אחיו, הוא ממנה אותו למשגיח עליהם ועושה לו כתונת פסים, הוא נותן ליוסף את הבכורה. הפסוק בדברי הימים אומר זאת במפורש: "ובני ראובן בכור ישראל כי הוא הבכור ובחללו יצועי אביו ניתנה בכורתו לבני יוסף בן ישראל..".(התורה מקשרת בגלוי בין יעקב לבין פרשית בן האהובה ובן השנואה. הבטוי ראשית און נזכר בשני מקומות בתורה. אצל ראובן ובפרשיה ההיא. המלה "שנואה" אמורה על לאה בפירוש. ועוד). אמנם יש ליעקב סִבות לבחירתו: ראובן חִלל יצועי אביו, שמעון ולוי פסלו את עצמם בפרשת שכם, ועכשיו עומד יוסף מול יהודה, כבר לא בכור מול בכור, אלא הבכור של רחל מול הרביעי בבניה של לאה.

ובכל זאת, מן השמים נבחר יהודה. ואילו יעקב בוחר ביוסף. כי יעקב אוהב את רחל, אבל ה' בוחר בלאה. גם שבט הכהֻנה וגם שבט המלוכה יוצאים מלאה, לאה היא שקבורה במערת המכפלה עם יעקב, וסימנים שונים מראים שדווקא לאה היתה ראויה יותר: רחל קנאה באחותה, רחל מכרה את יעקב בעד דודאים, מעשה דומה למכירת הבכורה בעד נזיד עדשים, רחל גנבה את התרפים של לבן אביה. עיני לאה רכות ורחל היתה יפת תאר ויפת מראה. יצחק אהב את עשו בגלל הציד שבפיו ויעקב אהב את רחל בגלל יופיה, אבל ה' יראה ללבב. ואולי לא בכדי נסמכה פרשית אשת יפת תואר לפרשת הבכור בן השנואה.

כדי לצין את הבחירה ברחל וביוסף, מבכר יעקב את אפרים על פני מנשה. בכך הוא מכריע שזוהי המשפחה המתמודדת על הבכורה. כדי לבכר את יהודה, מחליף ה׳ את פרץ וזרח. ללמדך שזו המשפחה המתמודדת על הבכורה.

נפתולי ההכרעה בין הבן הנבחר ובין הבן הדחוי נעשים בשילוב של מעשי ה׳ ומעשי אדם, ואפילו יצחק שההכרעה הזו כאילו נכפתה עליו במרמה, אומר אחריה ״גם ברוך יהיה״, וחוזר ומברך את יעקב. רק בשלב האחרון, בין אפרים ומנשה ההכרעה כולה בידי אדם, ובמקביל בין פרץ ובין זרח ההכרעה כולה בידי שמים: ויהי כמשיב ידו והנה יצא אחיו. לומר לך שבזאת הסתיימו הנפתולים והסִבוכים, אין עוד בן נבחר מול בן דחוי, כל הבנים בכלל הבחירה, ובתוכם יש בית מלוכה, הנבחר בידי שמים בלבד. תם שלב הבחירה והחל השלב שבו בחירת הנבחר מתמשכת לדורותיו. כל מי שיוליד הנבחר יִוָּלד לתפקידו. המעבר בין התקופות מתרחש בארוע שבו נעשו הלידה והבחירה כאחד. המשפחה הנבחרת נבחרה. הבחירה התבצעה כבר ומכאן והלאה אסור לבכר את בן האהובה על פני הבכור.

(אמנם, עדין יש מקום לחכות לבחירת הכהֵנה והמלוכה. על שניהם נאמר ״אלה תולדות״ מחוץ לספר בראשית. כי הבחירה טרם התקימה. על הכהֵנה נאמר הדבר בפרשת במדבר, ועל המלוכה במגלת רות. מלבד אלה אין ״אלה תולדות״ מחוץ לספר בראשית. גם כשנבחר דוד, נבחר הבן הקטן, לאחר דחית הבכור ויתר הגדולים, כי גם שם יש מעמד של בחירה).

צדקה ממני

אונקלוס שתרגם לארמית, תרגם מני מעדיא, ובעקבותיו הלך רש״י. אבל לשון התורה כפי שבאה לידי בטוי בכמה מקומות בפרשתנו היא לא הרה מ... אלא הרה ל.... אשה היא הרה לבעלה.

מיהו הממשיך של יעקב

בתחומים מסויימים יוסף הוא המשך של האבות, ולכאורה נראה שלשון ספר בראשית מדברת כאילו היה יוסף האב הרביעי. כך הוא ברכת ה׳ השלוחה במעשה ידיו. על אברהם נאמר ״ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב״, וכך מתאר עבדו של אברהם באזני לבן ובתואל: ״וַה׳ בֵּרַךְ אֶת אֲדֹנִי מְאֹד וַיִּגְדָּל וַיִּתֶּן לוֹ צֹאן וּבָקָר וְכֶסֶף וְזָהָב וַעֲבָדִם וּשְׁפָחֹת וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים״. על יצחק נאמר ״וַיִּזְרַע יִצְחָק בָּאָרֶץ הַהִוא וַיִּמְצָא בַּשָּׁנָה הַהִוא מֵאָה שְׁעָרִים וַיְבָרְכֵהוּ ה׳: וַיִּגְדַּל הָאִישׁ וַיֵּלֶךְ הָלוֹךְ וְגָדֵל עַד כִּי גָדַל מְאֹד״. גם על יעקב נאמר ״וַיִּפְרֹץ הָאִישׁ מְאֹד מְאֹד וַיְהִי לוֹ צֹאן רַבּוֹת וּשְׁפָחוֹת וַעֲבָדִים וּגְמַלִּים וַחֲמֹרִים״.

וכך גם יוסף. ״וַיְהִי ה׳ אֶת יוֹסֵף וַיְהִי אִישׁ מַצְלִיחַ ... וְכֹל אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה ה׳ מַצְלִיחַ בְּיָדוֹ ... בַּאֲשֶׁר ה׳ אִתּוֹ וַאֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה ה׳ מַצְלִיחַ״. אלא שברכת ה׳ ששרתה על יוסף לא גרמה להתעשרותו של יוסף עצמו. ביתו של פוטיפר התברך בגלל יוסף, שר בית הסהר זכה לברכה בעמלו של יוסף, ובסופו של דבר ארץ מצרים כֻּלה נתברכה בהצלחתו של יוסף. אך יוסף עצמו היה עבד, וגם כשיצא מבית הסֹהר ועלה לגדולה, לא היה בן חורין ולא התברך בשביל עצמו. יוסף נמכר לעבד וכך נשאר.

יהודה, שהתמודד מול ראובן ויוסף על השליטה בבית יעקב, הצליח לסלק את יוסף מהבית למשך שנים רבות, ולזכות בהנהגה. המחיר על כך היה שלא רק יוסף אלא כל ישראל, נעשו עבדים לפרעה במצרים למשך זמן רב.

(יהודה כנראה לא התכוון לסלק את יוסף מהבית, הוא התכוון להציל אותו ממות. אבל בפעל הוא סִלק אותו מהבית ומכר אותו לעבד).

כשמתוודע יוסף אל אחיו, כל מה שהוא יכול לעשות למען אביו ואחיו הוא למשוך את כֻּלם אליו למצרים, והוא אינו משמיע שום רמז שצר לו על כך. מכלל דבריו נראה שבעיניו דבר גדול הוא. ההשתקעות בתוך בית המלוכה המצרי נראית בעיניו כמעלה גדולה, ולא כחסרון וגלות. "וְעַתָּה לֹא אַתֶּם שְׁלַחְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי הָאֱלֹהִים וַיְשִׂימֵנִי לְאָב לְפַרְעֹה וּלְאָדוֹן לְכָל בֵּיתוֹ וּמֹשֵׁל בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם ... וְהִגַּדְתֶּם לְאָבִי אֶת כָּל כְּבוֹדִי בְּמִצְרַיִם וְאֵת כָּל אֲשֶׁר רְאִיתֶם וּמְהַרְתֶּם וְהוֹרַדְתֶּם אֶת אָבִי הֵנָּה ... וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה". יוסף מרגיש שהוא עושה אך טוב למשפחה בכך שהוא מוריד אותה למצרים ומקרב אותה לפרעה. אם יציעו לו לשוב לארץ ישראל ולהיות שם מנהיג המשפחה, ספק רב אם הוא יסכים. התוצאה היא שכולנו גלינו מארצנו ונעשינו עבדים.

עוד לפני שהוא מנשק ומחבק את אחיו, הוא שולח אותם להוריד את כל המשפחה למצרים. הוא רואה בכך ברכה.

האבות לא נטמעו בתוך בתי המלוכה של העמים, למרות קשרים קרובים וידידותיים עם פרעה מלך מצרים ואבימלך מלך גרר, ולמרות הזמנתו המפורשת של עשו לבוא ולהשתלב במלוכה על הר שעיר, האבות שמרו מרחק ושמרו על עצמאות. לא כן יוסף.

ועם זאת, יוסף לא נטמע בתוך התרבות המצרית. הוא רואה את יד ה' בכל זמן ובכל מקום, והוא מזכיר במפורש את שם ה' באזני המצרים, והמצרים שומעים אותו מזכיר שם שמים גם באוזני אורחים זרים רמי מעלה, כמו אחיו. הוא מדגיש שלא הוא פותר את החלומות אלא אלהים. הוא מדגיש שה' הוא היוצר את החלום והוא היוצר את הרעב והשבע בעולם.

בכך הוא מנוגד לאחים, שאפילו באמרם זה לזה שאין להרוג ואין לשפוך דם, אינם מזכירים כלל את יד ה'. הם מזכירים את ה' רק בהקשר של אסון הבא עליהם. רק בירידתם למצרים הם אומרים לראשונה "מה זאת עשה אלהים לנו" (אחר כך אומר יהודה ליוסף "האלהים מצא את עון עבדיך", אך שם יש לפרש שהוא אינו אלא משיב ליוסף בלשונו. (כמו שפרעה השיב לו בלשונו ואמר הנמצא כזה איש אשר רוח אלהים בו). שהרי סביר להניח שהם ידעו והבינו שאין בהם עוון אמיתי כלפי אלהים, שהרי כל אחד מהם ראה בשקו את כספו הן בראשונה והן בשניה, וסביר להניח שיהודה ידע והבין, שגם הגביע לא הגיע לאמתחת בנימין בגנבה).

בין יראי אלהים אין אדם יכול לומר לחברו אל תחטא לאלהים, כי ישיב לו חברו שבשם אלהים הוא רוצח את אחיו. בקרב המצרים אפשר להזכיר את ה', ובלבד שאמונה בה' איננה מרידה בפרעה ובמוסכמות המצריות. לכן מצליח יוסף להביא לרמה מסוימת של אמונה אצל פרעה, אך נכשל בסופו של דבר. בסופו של דבר נעשים כל בני ישראל עבדים לפרעה במצרים.

ביטויי האמונה של יוסף באלהים נאמרו בהקשר של אמת ויושר בין אדם לחברו, ולא בהקשר של בין אדם למקום. הוא לא אומר לאשת פוטיפר שאלהים אסר לנאוף, אלא שהוא אינו יכול למעול באמון שפוטיפר נותן בו "וְאֵיךְ אֶעֱשֶׂה הָרָעָה הַגְּדֹלָה הַזֹּאת וְחָטָאתִי לֵאלֹהִים". הוא מאמין במוסכמות המצריות ומקבל את הסדר המצרי, ואף על פי שהוא עצמו גֵּנֹב גֻּנַּב, ומצד האמת אינו חיב לפוטיפר דבר, הוא אינו מורד בפוטיפר וקורא לו אדוני. הוא מציג את אלהים כמי שאוסר לעבור על המוסכמות והחוקים הפרעוניים. לעֻמתו, האחים מאמינים באלהים המחוקק חוקים ומושל בעולם, גם אם אינם מזכירים אותו בכל עת.

דמות נסתרת הכובשת בלט את הבמה

ספר בראשית בנוי כסדרה של סִפורים, שכל אחד מהם סובב סביב דמות אחת הנִצבת במובהק במרכז הבמה. התורה ממקדת את מבטנו אל אברהם, מלך-לך ועד אשר יוצא העבד להביא את רבקה. במעמד הזה, שבו מדובר נכבדות ביצחק, התורה איננה מספרת מה עשה או מה אמר יצחק עצמו. הזרקור עדיין מכֻוָּן אל אברהם. (וכפי שהסברנו בפרשת חיי שרה). לעֻמת זאת, כאשר העבד חוזר עם רבקה, הכתוב אינו מספר אלא על המפגש בין העבד ויצחק. "וַיְסַפֵּר הָעֶבֶד לְיִצְחָק אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר עָשָׂה: וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ ...". כאילו עבר הזרקור להאיר על יצחק. מכאן והלאה יצחק במרכז הבמה, כל הסִפור סובב סביבו, ואברהם נזכר רק בקצרה כדמות רקע בסִפורו של יצחק. (בפרשת חיי שרה הסברנו שגם פרשית קטורה נכתבה כדי ללמד על יצחק). כאשר יעקב יוצא ללכת חרנה, עובר המוקד אליו, והתורה אינה מספרת דבר ממה שעובר על יצחק בכל השנים הרבות שבהן אין לו קשר לסִפורו של יעקב.

במי מתמקדת התורה אחרי יעקב? בפשטות, נראה שמשעה שיוסף יוצא לדרוש את שלום אחיו, התורה מתמקדת ביוסף. סביבו סובב ספר בראשית עד תֻּמו, ובמותו של יוסף מסתיים החומש. אלא שיש בו פרק אחד שעוסק ביהודה. (שמפסיק באמצע הסִפור העִקרי שמספרת התורה, ומלמד על המשפחה שממנה תצא המלוכה. נראה שמשום כך דרשו חכמים שהכל עסוקים וה׳ בורא אורו של משיח).

הקורא את ספר בראשית מתרשם שיוסף, ובעקבותיו אפרים, נבחרו להנהיג את העם. ואולם, התחרות בין שני השבטים האלה עוד נמשכת במדבר. שם מנהיג יהודה את הדגל המזרחי והולך בראש המחנה. לעֻמתו אפרים מנהיג את הדגל המערבי, העומד במקום השכינה. במקום הראשון שבו הקב"ה בעצמו מסדר את השבטים, הוא מעמיד את יהודה בראש, בהנהגת נחשון בן עמינדב. אמנם, הוא מסדר את אפרים במערב. לא במקרה שני המרגלים שלא חטאו בחטא המרגלים הם המרגל של יהודה והמרגל של אפרים. במדבר, אם כן, מאבק ההנהגה הוא בין נשיא הדגל המזרחי, נחשון בן עמינדב, לבין נשיא הדגל המערבי, אלישמע בן עמיהוד. עם קבלת התורה נראה היה שאלישמע נצח, שהרי ה׳ בפרוש צוה למנות את נכדו של אלישמע למנהיג העם. בסופו של דבר ממנה ה׳ את יהושע בן נון, איש אפרים ונכדו של אלישמע בן עמיהוד נשיא הדגל, להנהיג את העם. אך התורה תלתה את בחירת המלך בבחירה עתידית, "אשר יבחר ה׳" אחרי הביאה אל הארץ וירושתה. ולימים נבחר זרעו של נחשון בן עמינדב להנהיג את העם.

כבר בפרשת במדבר, בחר ה׳ ביהודה להוביל את המחנה. וזאת הפעם הראשונה בתורה שבה אמר ה׳ בפירוש איזה שבט יוביל.
ועם זאת, הקורא בתורה לפני ימי דוד מתרשם שאפרים נבחר. כך משמע גם מסוף ספר בראשית וגם ממינויו של יהושע בסוף התורה. נראה שבני אפרים המשיכו לראות את עצמם כמנהיגי העם גם אחרי יהושע, ומשום כך כעסו על גדעון ועל יפתח שנלחמו ללא רשותם. הם לא היו גבורי רוח וכח דים כדי לצאת להגנת העם בשעת הצֹרך, אך כששבט אחר נִצח במלחמה בהעדרם הם חשו פגיעה במעמדם. נראה שהרגשה זאת היתה טבועה בבני אפרים גם אחרי שקִבלו עליהם את דוד למלך, וזה אִפשר לירבעם למרוד. שני דורות אינם זמן מספיק כדי לשנות הרגשה כללית של צבור שלם, כי גם אם קִבלו עליהם את מלכות דוד, הוסיפו לזכור את הימים שחשבו את עצמם למנהיגי העם, והוסיפו להעריך את שבטם כעִקרי.
לפי זה כדאי לקרוא שוב בין השטין את הפרשות של סוף ספר בראשית. עיון מחודש בפסוקים מראה שלמרות שבמבט ראשון נדמה שהתורה מתמקדת בעִקר ביוסף, יהודה הוא אחד הגִבורים הראשיים של הפרקים האלה. גם של פרקי יוסף. יהודה הולך וכובש לו מקום מרכזי של הנהגה. הוא המוביל את האחים, והוא הנִגש אל יוסף להציל את בנימין. הוא הנשלח לפני יעקב להורות לפניו גשנה. מתוך כך יובן שגם הפרק הקוטע את מעשה יוסף ועוסק ביהודה, בא למקד את תשומת הלב בירידתו ועליתו של יהודה, שעתיד להנהיג את העם. גם במדבר, מצוה ה׳ להעמיד את יהודה בראש המחנה.
המעין בפרשות וישב מקץ ויגש בעיון, יראה שמלבד כמה פרקים, הגבור המרכזי הוא דוקא יהודה. הוא זה שמוכר את יוסף, והוא זה שבסופו של דבר מנהיג את האחים בירידתם למצרים. אבל המעין בחוסר עיון ידמה שיוסף הוא המוקד. (אמנם בפרשת ויחי שוב יוסף הוא המוקד).
(הוא מנהל מאבק עם ראובן על ההנהגה, ועל כך ראה דברינו בפרשת מקץ).
וראה בעניין זה דברינו לעיל בעמ׳ קכו.
כאמור בדברי הימים, יהודה גבר באחיו ולנגיד ממנו. יהודה זכה בהנהגה ע״י שהוא גבר באחיו. גבר ולקח את ההנהגה.
יהודה, שמִלא תפקיד חשוב בפרק הקודם של מכירת יוסף, יורד מאת אחיו, כלומר מחברון, עד עדֻלם, ומאוחר יותר עד כזיב. ואולם, מרגע שתמר במשפחה הוא עולה בחזרה, תחלה תמנתה, ואח״כ הוא שב אל אחיו. מסלול ירידתו ועליתו עתיד ליפול בנחלתו. והוא עצמו עתיד להנהיג את העם.

מה החלום הזה אשר חלמת

יוסף מכונה בעל החלומות. חייו רצופי חלומות ופתרונות, אבל בין פרשת וישב לפרשת מקץ משתנה הבנתו את משמעות החלום ואת תפקידו של החולם.
בתחִלה יוסף מאמין באמונה שלמה בכֹחו המוחלט של החלום. החלום הוא חד משמעי, שפתרונו ברור וגלוי לכל עין. החלום מבשר על גזירה משמים שאין לשנותה, והחולם אינו אלא צִנור להעברת דבר ה׳. עד כדי כך שכאשר האחים כועסים עליו, הוא מוכיח להם את

צדקתו בעזרת חלום נוסף. הוא אינו מבין שרק יכעסו עליו יותר ויוסיפו עוד שנוא אותו. יוסף מספר להם את החלום כי הוא מניח שאם ישמעו שהיה חלום נוסף, ישתכנעו ויקבלו את דבריו. אומר יוסף: עליכם להשתחוות לי, ויש לי לכך ראיה מוחצת: חלמתי.

בחלום הראשון חלם יוסף רק שהאחים משתחוים. לא היו שם שמש וירח. היו רק אחים. גם לא נאמר שהוא סִפר אותו לאביו. הוא סִפר רק לאחיו: אחים יקרים, אתם צריכים להשתחוות לי. חלמתי.

בחלום השני היו גם שמש וירח, ואת החלום הזה סִפר יוסף גם לאביו. ואביו גער בו. בן חצוף חולם שאביו משתחוה לו.

יוסף חשב באותה עת שאם הוא יספר לבני משפחתו את חלומו, הם יבינו שתפקידם בעולם להשתחוות לו. לכן סִפר לכל אחד את מה שחלם עליו. עם הזמן הוא לומד מה כחו של החולם ומה כחו של הפותר. (על כחו של הפותר ראה דברינו בפרשת מקץ).

יעקב גוער ביוסף. לא על כך שהוא מספר את החלום, אלא על עצם החלום: "מה החלום הזה אשר חלמת". יעקב מייחס חשיבות לחלום, אך הוא סובר שהחלום ושברו אינם הודעה על גזירה משמים, אלא קריאה לפעולה ולתִקון, כפי שעתיד ללמוד יונה הנביא. לכן הוא גוער ביוסף. האם טוב בעיניך שנבוא אני ואמך ואחיך להשתחוות לך ארצה? אם לא, בכֹחך לשנות, לשוב בתשובה ולעשות את רצון ה'. לשם כך דִבר אליך ה' בחלום. ויתר על כן: בכחך לקבוע מה תחלום ומה לא.

וגם יוסף מתקדם עם הזמן בהבנת כֹחו של החלום ותפקידם של החולם והפותר. חלומותיהם של שר המשקים ושר האופים דומים זה לזה, אבל פתרונותיהם שונים באופן קיצוני. החלום שוב אינו מסר חד משמעי, והוא משאיר מקום לאדם. יש צֹרך באיש אשר רוח בו שיפתור את החלום. אבל החולם עצמו עדיין אינו אלא כלי קִבול, ולא ברור לשם מה הועבר אליו הדבר ממרום. יוסף אומר להם "הלוא לאלהים פתרונים ספרו נא לי". כבביכול, אני הוא נציגו של אלהים כאן. כעבור שנתים הוא אומר לפרעה בפירוש: "בלעדי, אלהים יענה את שלום פרעה". לא עוד ה"ספרו נא לי", המציג את יוסף כפותר. אלא האמירה הברורה "בלעדי". גם הפתרון עצמו רצוף בהזכרת שם אלהים, שהוא העושה והוא המראה לפרעה, כדי להניע את פרעה לפעולה.

לכן מכניס יוסף לתוך פתרון החלום משפט שלא נרמז בחלום ואינו ממין הענין: "ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וישיתהו על ארץ מצרים". את הרעיון של שבע ושבע השנים, ושמירת התבואה משנות השבע לשנות הרעב, אפשר היה לומר גם בלי להזכיר איש נבון וחכם. אבל יוסף למד בינתים את מה שצריך לדעת כל חולם וכל פותר: הכל נִתן לך מאת ה', ועם זאת הכל תלוי בך. השמים שמים לה', אך את הארץ נתן לבני אדם. אין סתירה בין היותך איש מצליח לבין היותך בעל חלומות. איש נבון וחכם יודע לשלב את שניהם. יוסף מדבר על איש נבון וחכם, ופרעה רואה איש אשר רוח אלהים בו.

מכאן מבין יוסף שבכֹחו לנצל את ההזדמנות לפתור חלום, כדי לתפור לעצמו משרה ולצאת בעזרתה מבית הסֹהר. יוסף לומד על חשיבות מעשיו שלו. אם בעבר סמך על טוב לבו של שר המשקים שיזכירהו לפני פרעה, כעת הוא מבין שאין הדבר תלוי אלא בו, החל מפתרון

החלומות ועד הנהגתו בעולם. (אמנם לא לגמרי, הוא מוכן לפעול אך ורק במסגרת החוק שקבע פרעה, הוא לא שובר כלים. ראה להלן עמ׳ קמה).
זה כחו של נביא ושל חולם חלום. היכולת לדעת מה טוב ומה רע, מה נכון ומה לא נכון, ולהבין את רצון ה׳ בכל דבר. ומצד שני - היכולת להבין מה יש לעשות על הארץ בעקבות הנבואה משמים.

מה בין שר המשקים לשר האופים

רבים עסקו כבר בשאלה למה חס פרעה על שר המשקים ולא על שר האופים. המדרש כבר נותן תשובה לשאלה הזאת. אבל אפשר ללמוד על כך מתוך החלומות עצמם.
לשר האופים נדמה שהחלום שלו דומה מאד לחלומו של שר המשקים. לכן הוא פותח במלים ״אף אני״. הוא לא שם לב להבדל מאד מרכזי: שר המשקים הגיש בסופו של דבר את הכוס אל פרעה, בעוד ששר האופים נכשל בתפקידו.
אבל ההבדל בין שני החלומות לא מסתכם רק בכך ששר המשקים הגיש בסופו של דבר את הכוס לפרעה ואילו שר האופים נכשל. יש הבדל גדול יותר בין שני החלומות: שר המשקים חולם לעבוד. הוא חולם על כך שהוא לוקט ענבים מהגפן, שׂוחט אותם, ומגיש את הכוס לפרעה. שר האופים בחלומו אינו עושה דבר. שר האופים לא חולם לעבוד ולא שואף לעבוד, וגם פרעה לא מעניין אותו כלל. פרעה כלל לא מופיע בחלומו. שר האופים רואה בחלומו רק את עצמו. לא מענין אותו לשרת את פרעה. מאד מענין אותו לראות את עצמו כשמאכל פרעה על ראשו. שהכל יראוהו במעמדו ויעריצוהו. לכך הוא שואף. הוא כה שואף למעמדו, עד שהוא כלל לא מבחין בהבדל שבין החלום שלו לבין החלום של שר המשקים. הוא פותח ב״אף אני״, וכלל אינו מרגיש בהבדל בין חלומו שלו לבין חלומו של שר המשקים. הוא כלל לא מיחס חשיבות לשאלה אם פרעה יקבל בסוף את המאכל שלו או לא. מבחינתו, שר המשקים שואף להיות שר המשקים, ואני שואף להיות שר האופים. שר האופים כ״כ לא מבין את העניין, עד שנראה לו שגם שר המשקים כנראה חולם על מעמד ומשכורת. הוא לא מעלה בדעתו אפשרות אחרת. מי שמרוכז בשאלה האם הוא יזכה במשרה או לא, כלל לא מודע לקיומה של מטרה ולקיומו של זה שלמענו נעשית העבודה.
בעוד שר המשקים חולם על כך שפרעה יקבל משקה, שר האופים חולם על מעמד, על כבוד, על משרה ועל משכורת, וכלל אינו מבחין בכך שיש מי שמתעניין בעבודה עצמה.
גם יוסף בפתרונו פותר את שני החלומות באותה לשון: ״בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך״. יש הבדל קטן. אם לא ראית את ההבדל בין שני החלומות, אולי גם לא תראה את ההבדל בין שני הפתרונות. הרי בעיניך העִקר הוא שפרעה ישא את ראשך, הלא כן?
אולי גם פרעה, שלא שמע על החלומות, הבחין היטב בהבדל בין האישיות של שר המשקים לבין האישיות של שר האופים, ולכן גזר את דינו של כל אחד מהם בהתאם.
וגם כאן באה לידי בטוי לא רק השאלה על מה כל אחד מהם חלם, אלא בעִקר השאלה מה כל אחד מהם סִפר. השאלה מה האדם מספר חשובה לפתרון החלום לא פחות מהשאלה מה חלם. יכול להיות שגם שר האופים ראה את עצמו עושה מעשה כלשהו, אבל הוא לא יִחס לכך חשיבות ולכן לא סִפר זאת. לעֵמת זאת שר המשקים סִפר גם על טיב הגפן וטיב הענבים

שראה. אדם אחר אולי לא היה מתעכב על הפרט הזה, אבל איש מקצוע שחשובה לו איכות עבודתו יספר זאת, ואם הוא מספר זאת – אפשר ללמוד מכאן שהוא איש מקצוע שחשובה לו איכות עבודתו. בעוד שמדברי שר האופים אפשר ללמוד שלא חשובה לו העבודה אלא רק שהוא יהיה בתפקיד. (זה האיש שאינו מספר חלום אלא לפותר טוב, וראה עמ׳ קכג).

וכך הוא גם בכל מיני מאבקים שמתרחשים היום במדינה, על עבודת ה׳ ועל שאר תפקידים, אפשר לראות מי מתעניין בכך שהתפקיד יבוצע, ומי נאבק על כך שגם לו יש זכות למלא את התפקיד. מי שנאבק על זכותו של העובד לקבל את העבודה, כלל לא רואה לנגד עיניו את המטרה, או את זה שלמענו נעשים הדברים. הוא חושב רק על עצמו והוא בכלל לא מבין שהמטרה היא שהעבודה תֵעשה. הוא באמת לא מבין שיש הבדל בינו לבין מי שבא לשרת את בוראו או את עמו. (וראה דברינו בפרשת קרח). הוא לא מבין שעבודה נעשית למען מטרה. הוא כלל לא רואה את כל זה. מבחינתו, אני רוצה לעבוד ופלוני רוצה לעבוד, וזה כל העניין. הוא כלל לא רואה לנגד עיניו את שאלת התועלת.

מקץ

ראה לעיל עמ׳ קכט.

החלום ושברו

חלומות רבים יש בספר בראשית, ובד״כ התורה לא מתארת את החולם בחלומו, אלא את החולם בסַפרו את החלום לאחרים. התורה איננה מספרת כיצד חלם יוסף את חלומותיו, אלא כיצד סִפר עליהם לאחיו. היא אינה מתארת את שר המשקים ושר האופים בחלמם, אלא בספרם את חלומותיהם ליוסף. גם החלום שבו אומר ה׳ אל יעקב לשוב אל הארץ, מוזכר בלשון המספר בקצור, ובאריכות בלשון יעקב המספר את החלום לרחל וללאה.

חלומות שנזכרים בספר בראשית כתאור החלום, הם בד״כ חלומות שאינם כוללים אלא אמירה מפורשת של ה׳ אל החולם. כגון דברי ה׳ אל אברהם ויצחק, אבימלך ולבן.

החלום היחיד שנזכר כסִפור החלום בשעת החלום, הוא חלום הסֻלם של יעקב. (אולי מפני שיעקב לא סִפר אותו לאף אחד, ואולי מפני שעקרו לא הסֻלם והמלאכים, אלא דברי ה׳ אל יעקב באותו חלום). וגם שם מתארת התורה את דברי יעקב כשהקיץ.

החלום שנזכרו בו גם תיאור החלום וגם תיאור החולם המספר את חלומו הוא חלום פרעה. ההשואה בין החלום לבין סִפור החלום (וכן ההשואה בין התנהגותו של פרעה להתנהגותו של יעקב), מלמדות על תפקידו של החולם בפתרון חלומו.

יקיצותיו של פרעה מתוארות כאן כחלק מהחלום. כך רואה זאת גם פרעה, הוא מזכיר, לפחות את יקיצתו הראשונה, בתאור החלום. גם בחלום יעקב מִלאה היקיצה והיראה תפקיד. אבל יש הבדל בין יעקב לפרעה. חלומו של יעקב היה מורכב משני חלקים, חלק המסגרת: סֻלם ומלאכים, והחלק שבו דִבר עִמו ה׳ ואמר לו את דברו של החלום. יעקב מקיץ משנתו כבר בלילה וירא ואומר מה נורא המקום הזה. זה היחס שלו לחלק המסגרת של החלום, העובדה שראה סֻלם ומלאכים מלמדת אותו שזה בית אלהים וזה שער השמים. בבֹקר הוא מתיחס לחלק השני: דברי ה׳ שנאמרו לו בחלום. לעֲמתו, פרעה ממשיך לישון, רק בבקר נפעמה רוחו והחל לחפש פתרון לחלומו.

יעקב מבין מיד את משמעות החלום. פרעה אינו מבין, הוא מבולבל, הבֹקר דוקא מבלבל אותו עוד יותר.

ואולם, גם יקיצתו של פרעה בלילה היא משמעותית מאד, ודאי בעיניו, הוא מזכיר אותה בתאור החלום.

סִפור החלום נאמר כך: בַּחֲלֹמִי הִנְנִי עֹמֵד עַל שְׂפַת הַיְאֹר: וְהִנֵּה מִן הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת בְּרִיאוֹת בָּשָׂר וִיפֹת תֹּאַר וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ: וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת אַחֲרֵיהֶן דַּלוֹת וְרָעוֹת תֹּאַר מְאֹד וְרַקוֹת בָּשָׂר לֹא רָאִיתִי כָהֵנָּה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָרֹעַ: וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת הָרַקוֹת וְהָרָעוֹת אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרִאשֹׁנוֹת הַבְּרִיאֹת: וַתָּבֹאנָה אֶל קִרְבֶּנָה וְלֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבֶּנָה וּמַרְאֵיהֶן רַע כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה וָאִיקָץ: וָאֵרֶא בַּחֲלֹמִי וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים עֹלֹת בְּקָנֶה אֶחָד מְלֵאֹת

וְטֹבוֹת: וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים צֲנֻמוֹת דַּקּוֹת שְׁדֻפוֹת קָדִים צֹמְחוֹת אַחֲרֵיהֶם: וַתִּבְלַעְנָה הַשִּׁבֳּלִים הַדַּקּוֹת אֵת שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבוֹת וָאֹמַר אֶל הַחַרְטֻמִּים וְאֵין מַגִּיד לִי.

פרעה משמיט את התֵּאור "ותעמדנה אצל הפרות על שפת היאר". במקום זה הוא מביא תֵּאור אישי חוויתי: "לא ראיתי כהנה בכל ארץ מצרים לרע". לתֵּאור זה אין זכר בתיאור החלום עצמו. עוד הוא מוסיף "ותבאנה אל קרבנה ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה". גם אמירה זו לא הופיעה בחלום עצמו. פרעה מאריך בתֵּאור רוע הפרות הרעות, הוא אינו מאריך בצורה דומה לגבי הפרות הטובות, ואינו אומר שלא ראה כמותן שמנות וטובות בכל ארץ מצרים. מכאן למד יוסף שפרעה מאד מוטרד מפרות כחושות, ושהוא עוד אומר אמירה המשכיחה את השבע מפני הרעב. יוסף בפתרונו התיחס לאמירה זו ואמר "ונשכח כל השבע בארץ מצרים וכִלה הרעב את הארץ ולא יודע השבע בארץ מפני הרעב ההוא אחרי כן כי כבד הוא מאד", אמירה שיסודה הוא המשפט שאמר פרעה ולא נזכר בחלום עצמו.

תֵּאור החלום הראשון מסתים ב"ואיקץ", תֵּאור החלום השני מסתים במקום זאת ב"ואמר אל החרטמים ואין מגיד לי". היקיצה וחִפוש הפתרון העלום, הם חלק מהחלום המטריד מאד את פרעה. הם ההקבלה ל"ולא נודע כי באו אל קרבנה ומראיהן רע כאשר בתחלה" שבחלום הראשון. החלק שהוסיף פרעה על מה שראה. מכאן שהמשפט המטריד את פרעה, הוא חלק מהטרדה עצמה. חלק מאישיותו של פרעה ומהנֶפֶך האישי שהוא מוסיף על מה שראה.

הדבר העִקרי שיכול היה יוסף ללמוד מתֵּאור החלום של פרעה הוא שפרעה חושש ודואג ומוטרד מאד, וזקוק נואשות לפתרון. לכן, נותן לו יוסף את הפתרון, לא לפני שאמר לו "כי נכון הדבר מעם האלהים וממהר האלהים לעשתו".

דברו העִקרי של יוסף הוא שיש לאדם שליטה, הן על הפרשנות לחלומו והן על תוצאותיו. ה' רומז לאדם רמזים, אך הצורה שבה הוא יתיחס אליהם תקבע לא מעט את העתיד. כך הוא נוהג באחיו שזרקוהו לבור כדי לראות מה יהיו חלומותיו, כשהם באים אליו הוא זוכר את החלומות אשר חלם להם, לכן הוא מתנכר ומדבר אליהם קשות.

התורה מספרת את החלומות מפיו של החולם. הכח לספר את החלום, וצורת הסִפור, היא הנותנת משמעות לחלום.

כחו ויכלתו של האדם לספר את חלומו נכונה, הם הצעד הראשון אל הפתרון. אבל יש גם המשך: אפשר לעשות מעשים ולהשפיע על ההמשך. זה כחו הגדול של יוסף בפתרון חלומות.

רוב החלומות בתורה מתוארים מנקודת מבטו של החולם. לא נזכר שיוסף חלם על אלומות ועל שמש ירח וכוכבים, נאמר כיצד סִפר יוסף את חלומו לאחיו. החלום מתואר מפיו של יוסף. כך הוא גם בשר המשקים ושר האופים. לא נאמר מה הם חלמו, נאמר מה הם סִפרו. אפשר לפתור חלום ע"י שמיעת החולם מספר את חלומו. השאלה החשובה לענין פתרון החלום היא לא מה הראו לו בחלום אלא מה הוא ראה בחלום ומה הוא מספר. כך רואה הפותר על מה החולם מסתכל. (פתרונות חלומות השרים נובעים מתוך הדרך שהם סִפרו אותם, כפי שכתבנו בפרשת וישב, עמ' קלא).

מבחינה זאת נתיחדו חלומותיו של פרעה, שהתורה מספרת גם את חלומו, וגם את הצורה שבה הוא מספר אותו ליוסף. מתוך כך אפשר לראות מה הנקודות שמשכו את תשומת לבו של פרעה, שאותן פתר יוסף לפרעה.

פרעה חולם וְהִנֵּה עֹמֵד עַל הַיְאֹר: וְהִנֵּה מִן הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת יְפוֹת מַרְאֶה וּבְרִיאֹת בָּשָׂר וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ: וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת אַחֲרֵיהֶן מִן הַיְאֹר רָעוֹת מַרְאֶה וְדַקּוֹת בָּשָׂר וַתַּעֲמֹדְנָה אֵצֶל הַפָּרוֹת עַל שְׂפַת הַיְאֹר: וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת רָעוֹת הַמַּרְאֶה וְדַקֹּת הַבָּשָׂר אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת יְפֹת הַמַּרְאֶה וְהַבְּרִיאֹת...

הוא מספר ליוסף: הִנְנִי עֹמֵד עַל שְׂפַת הַיְאֹר: וְהִנֵּה מִן הַיְאֹר עֹלֹת שֶׁבַע פָּרוֹת בְּרִיאוֹת בָּשָׂר וִיפֹת תֹּאַר וַתִּרְעֶינָה בָּאָחוּ: וְהִנֵּה שֶׁבַע פָּרוֹת אֲחֵרוֹת עֹלוֹת אַחֲרֵיהֶן דַּלּוֹת וְרָעוֹת תֹּאַר מְאֹד וְרַקּוֹת בָּשָׂר לֹא רָאִיתִי כָהֵנָּה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָרֹעַ: וַתֹּאכַלְנָה הַפָּרוֹת הָרַקּוֹת וְהָרָעוֹת אֵת שֶׁבַע הַפָּרוֹת הָרִאשֹׁנוֹת הַבְּרִיאֹת: וַתָּבֹאנָה אֶל קִרְבֶּנָה וְלֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבֶּנָה וּמַרְאֵיהֶן רַע כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה.

החלום עצמו לא הפליג בתיאור רוע הפרות הרעות יותר משהפליג בתיאור שבח הפרות הטובות. הטובות הן יְפוֹת מַרְאֶה וּבְרִיאֹת בָּשָׂר, וכנגדן הרעות הן רָעוֹת מַרְאֶה וְדַקּוֹת בָּשָׂר. בעוד שפרעה המספר את חלומו ליוסף מוסיף שני תיאורים שלא היו בחלום: א. לֹא רָאִיתִי כָהֵנָּה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם לָרֹעַ. ב. וַתָּבֹאנָה אֶל קִרְבֶּנָה וְלֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבֶּנָה וּמַרְאֵיהֶן רַע כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה. שני תֵּאורים מייאשים אלה לא היו בחלום עצמו.

הבדל נוסף הבא כאן לידי ביטוי הוא שהתורה מתארת את הפרות יְפוֹת מַרְאֶה וּבְרִיאֹת בָּשָׂר, בעוד שפרעה מתאר אותן בְּרִיאוֹת בָּשָׂר וִיפֹת תֹּאַר. הצרוף שאנו מכירים מבני אדם (בד״כ נשים, אבל גם יוסף) הוא יפה תאר ויפה מראה. כאן הצרוף הזה כשלעצמו לא מופיע לא בחלום עצמו ולא בסִפור של פרעה, אבל הוא מצטרף משניהם יחד. התורה קראה לפרות יפות מראה ופרעה קרא להן יפות תאר. לשון פרעה היא חריגה. אפשר לקבל שפרות תהיינה יפות מראה, אבל תאר הוא לכאורה דבר שמתייחד לבני אדם. גם לפרות יש מראה, שמעיד על בריאות בשר, אבל לראות אותן כיפות תואר, זו כבר הבנה שהן משל לבני אדם.

פרעה חולם וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים עֹלוֹת בְּקָנֶה אֶחָד בְּרִיאוֹת וְטֹבוֹת: וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים דַּקּוֹת וּשְׁדוּפֹת קָדִים צֹמְחוֹת אַחֲרֵיהֶן: וַתִּבְלַעְנָה הַשִּׁבֳּלִים הַדַּקּוֹת אֵת שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַבְּרִיאוֹת וְהַמְּלֵאוֹת.

פרעה מספר ליוסף וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים עֹלֹת בְּקָנֶה אֶחָד מְלֵאֹת וְטֹבוֹת: וְהִנֵּה שֶׁבַע שִׁבֳּלִים צְנֻמוֹת דַּקּוֹת שְׁדֵפוֹת קָדִים צֹמְחוֹת אַחֲרֵיהֶם: וַתִּבְלַעְן הַשִּׁבֳּלִים הַדַּקֹּת אֵת שֶׁבַע הַשִּׁבֳּלִים הַטֹּבוֹת וָאֹמַר אֶל הַחַרְטֻמִּים וְאֵין מַגִּיד לִי.

גם כאן התיאור של השבלים הטובות קצת שונה, אבל תופש את אותו אֹרך. התיאור של השבלים הרעות ארוך יותר מתיאורן בחלום. במקום הסיום ״וַתָּבֹאנָה אֶל קִרְבֶּנָה וְלֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבֶּנָה וּמַרְאֵיהֶן רַע כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה״, בא כאן הסיום ״וָאֹמַר אֶל הַחַרְטֻמִּים וְאֵין מַגִּיד לִי״.

מתֵאורו של פרעה עולה שפרעה מבין שהוא לא חלם על פרות ושבלים, אבל הוא לא יודע מה הוא כן חלם, הוא מבין שהתעלומה גדולה מהפתרון, ולכן הוא מיואש. הוא מבין ש״וָאֹמַר אֶל הַחַרְטֻמִּים וְאֵין מַגִּיד לִי״, הוא חלק בלתי נפרד מהבעיה, הוא חלק בלתי נפרד

מהחלום. כשיוסף רואה שפרעה מפריז בתיאור הבליעה יותר מבתיאור הפרות השמנות, הוא מבין שכל מה שהוא צריך לעשות לפני פרעה הוא להציע פתרון, כפשוטו. הצעת פתרון לחלום היא הצעת פתרון לבעיה. ובמקרה הזה הפתרון הוא פשוט. הוא רק צריך להסב את תשומת לבו של פרעה לכך שהיו בחלום גם פרות טובות. יפות תאר. אומר יוסף לפרעה: יש כאן גם יפות תאר, קח אותן והן תפתורנה את הבעיות. קח איש שיודע לפתור, והוא יפתור לך את כל הבעיה שהחלום הזה יוצר.

(כבר כתבו המפרשים שאמנם פרעה טוען שמראה הפרות נשאר רע כבתחלה, אבל הן נשארו חיות. תאכלנה הרזות את השמנות, אבל תשארנה חיות. גם עצם החיים הם נס. גם פך שמספיק ליום ודולק יום הוא נס).

וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֵת הַחֲלֹמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם.

נחלקו המפרשים בפירוש הפסוק הזה. רש״י פרש שראה יוסף שהחלומות מתגשמים שהרי האחים השתחוו לו, ורמב״ן פרש שרצה יוסף להביא להתגשמותם ולקיומם של החלומות.
אבל קשה על שני הפירושים. ראשית: אפילו לשיטתם של רש״י ורמב״ן קשה שהרי יוסף חלם על ירח, ואף אחת מנשי יעקב מעולם לא השתחוותה לו. אבל הקושיה העִקרית היא שפשוט וברור שלא על ההשתחויה עצמה הוא חלם, כשם שלא חלם על אלומות ועל כוכבים. האלומות, הכוכבים וההשתחויה אינם אלא משל, וברור שהם לא יתקיימו אם יבואו האחים פעם אחת וישתחוו לו. משמעות החלום של יוסף הוא שהוא יהיה המנהיג של כל האחים. והשאלה אם ישתחוו לו אם לאו אינה חשובה. משמעות החלום הוא שהוא יהיה השליט והמנהיג שלהם. ובמשך שבעים ואחת שנה, מעת ירידתם למצרים ועד מותו, אכן התקיימו הדברים והוא היה השליט, המנהיג והמכלכל שלהם. הוא היה השליט של המשפחה, וזו משמעות החלום, ולכן אין לדקדק לא בשאלה אם היתה השתחויה ולא בשאלה אם היה ירח. בני הירח היו מונהגים תחתיו באותן שנים. ואולם, גם בכך ספק אם יש לראות את התקיימות החלומות. כי בפשטות משמעות החלומות היא שלדורות בניו של יוסף ינהיגו את העם, וזה לא התקיֵם. (ועוד, יתכן שאפילו באותן שנים יוסף היה מפרנסם ומכלכלם ומנהיגם אך היה בארמון פרעה, מחוץ למשפחה, ובתוך המשפחה יהודה היה המנהיג).
לכן נראה שיש לפרש כאילו נאמר ״וַיִּזְכֹּר יוֹסֵף אֵת הַחֲלֹמוֹת אֲשֶׁר חָלַם לָהֶם וכו׳״. כלומר: יוסף זכר את המעשה שנעשה כאשר חלם להם חלומות, והם שנאו אותו וזרקו אותו לבור ומכרו אותו למצרים בגלל שהוא בעל החלומות כדי לראות מה יהיו חלומותיו.
ועם זאת, חשובה העובדה שהתורה מתארת את הדברים כ״החלומות אשר חלם להם״. כשם שהיא מציגה את החלומות כדבר חשוב בעת מכירתו. יוסף הוא בעל החלומות. הוא מיחס חשיבות גדולה לחלום.

בגדי שש

הפרשה מדגישה מאד את נושא הבגדים. יוסף מחליף שמלותיו, יוסף לובש בגדי שש ורביד זהב. (וכבר עמדנו על כך שהבגדים בפרשה הקודמת משקרים. כתונת יוסף, השני של זרח ובגדו של יוסף).
יוסף מחליף את בגדיו ומתנכר. בעיני יוסף הבגדים משנים אותו. אבל למעשה הוא נשאר אותו יוסף.

ועתה ירא פרעה

למה יוסף אומר לפרעה לאגור תבואה משמע שנות הרעב לשבע שנות השבע? הוא לא נשאל אלא על פתרון החלום. באיזו זכות החל לומר לפרעה מה לעשות? בעניין זה שמעתי מאחד מחברי תירוץ: זה חלק מהחלום: חלום פרעה הוא שהשנים הרעות תאכלנה את השנים הטובות. "ולא נודע כי באו אל קרבנה" אמור רק כשפרעה מספר את החלום ליוסף, בחלום עצמו הדבר לא אמור. (אמנם, יוסף מתיחס לפסוק הזה באמרו "ולא יודע השבע בארץ..."). יוסף אמר לפרעה: זה פתרונו.
אבל גם אם נקבל את הפירוש הזה, יש פסוק מיותר: ועתה ירא פרעה איש נבון וחכם וכו׳. בלי הפסוק הזה החלום ופתרונו אינם משתנים.
מכאן אפשר להבין את דברי חז"ל האומרים ששר המשקים שכח את יוסף בזדון. זאת דרכם של אנשים שמבקשים מהם דבר שהם יראים לעשותו. הם לא עושים, ואומרים שכחתי. שר המשקים פוחד להזכיר את חטאיו לפני פרעה וודאי שלא יעשה כן למען יוסף. הוא רועד מפחד בכל פעם שהוא נגש אל פרעה, בפרט שהוא זוכר שפעם היה יחד אִתו עוד איש, והאיש הזה כעת מתנדנד על העץ בחוץ. ואולם, שר המשקים מחכה להזדמנות, וכשההזדמנות באה הוא מנצל אותה והוא מזכיר את יוסף אל פרעה ומוציאו מן הבית. שר המשקים הוא זה שבסופו של דבר הזכיר את יוסף אל פרעה והוציא אותו מבית הסֹהר. באותן שנתים למד יוסף שבמצרים לא יועיל לומר גם פה לא עשיתי מאומה, כי במצרים איש אינו מבקש את הצדק והאמת. יוסף מבין שגם אם יפתור את חלומו של פרעה היטב, בסוף היום יקבל בחזרה את בגדי כלאו ואת הזיפים וישוב אל הבור. אם הוא רוצה להשאר מחוץ לבור עליו להוכיח שהוא נחוץ בחוץ, וכך הוא עושה. עליו לנצל את גיחתו הזמנית אל מחוץ לכלא כדי להשאר שם. (יהודי גולה יכול לקום בבקר אל עוד יום ככל הימים בבית הסהר, מבלי להעלות על דעתו שבערב הוא יהיה שליט על הארץ. אבל הדבר תלוי בכך שהוא ידע לנצל שעת רצון שיתקל בה במפתיע, ולא יבקש לשקוע בשגרת הגלות).

פרעה עושה לעצמו, וגם יוסף עושה לעצמו. השאלה למען מי פועל האיש באה לידי בִטוי גם בהמשך: יעקב אומר לבניו שברו לנו מעט אכל, יהודה אומר לו ונשברה לך אכל. לא לנו אלא לך. בִטוי של זרות. מדוע מדבר יהודה אל אביו בזרות כזאת? אולי מפני שכשיעקב מדבר שם על בנימין הוא אומר "אחיו מת והוא לבדו נשאר". ואומר "לא ירד בני". כביכול היתר אינם בניו. אחרי שנים רבות עדין הוא מעדיף את בני רחל, ולא די בכך, אלא שהוא

כביכול מתעלם לחלוטין מהיתר, ואומר "והוא לבדו נשאר". (נכון שבפשטות הוא לבדו נשאר לאמו, וכך מתאר זאת יהודה בפני יוסף (אולי כדי לשבר את האזן), אבל יעקב לא אומר את המלה לאמו. יעקב אומר "והוא לבדו נשאר"). (אך ראה על כך להלן, בסוף הפרק "שלש גרסאות לספור אחד") אפשר להציע עוד הסבר: ליהודה יש בקורת סמויה על יעקב שמשאיר את שמעון שבוי במצרים כדי שלא לסכן את בנימין, עד אשר מכהו הרעב. משום כל אלה, עונה יהודה ליעקב בזרות: ונשברה **לך** אכל. לא לנו אלא לך.
(ותוך כדי כך הוא גם חוזר שוב ושוב על המלה "אחינו". כלומר: גם אנו קיימים, והוא לא בנך, הוא אחינו. בנגוד ליעקב שקורא לו בני, כביכול הוא הבן היחיד).
והדבר מתרץ את קושית רש"י על ראובן שאומר "את שני בני תמית". הלא גם בניו של יעקב הם. בני לאה מרגישים שיעקב רואה בהם זרים. עד שבא יהודה וקורא לבנימין "אחינו", ואז יעקב מתרצה.

פרעה מספר ליוסף: "וַתָּבֹאנָה אֶל קִרְבֶּנָה וְלֹא נוֹדַע כִּי בָאוּ אֶל קִרְבֶּנָה וּמַרְאֵיהֶן רַע כַּאֲשֶׁר בַּתְּחִלָּה". לכן אומר יוסף בפתרונו: "וְנִשְׁכַּח כָּל הַשָּׂבָע בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְכִלָּה הָרָעָב אֶת הָאָרֶץ: וְלֹא יִוָּדַע הַשָּׂבָע בָּאָרֶץ מִפְּנֵי הָרָעָב הַהוּא אַחֲרֵי כֵן כִּי כָבֵד הוּא מְאֹד". בסופו של דבר מצרים נצלה מהרעב בזכות שנות השבע. מדוע אפוא אומר יוסף שלא יִוָּדַע הַשָּׂבָע בָּאָרֶץ מִפְּנֵי הָרָעָב הַהוּא אַחֲרֵי כֵן? אפשר שכַּוָּנתו לומר שאם לא תעשה דבר – לא יִוָּדע השבע בארץ. אבל אפשר שהחלום אכן התרחש. אמנם ארץ מצרים נותרה עשירה ושבעה כשהיתה, אבל אנשי מצרים הלא פשטו את הרגל.

הנמצא כזה

יוסף עומד בפני פרעה ופותר את חלומו. בין השאר הוא אומר לו: "וְעַתָּה יֵרֶא פַרְעֹה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וְישִׁיתֵהוּ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם".
תגובתו של פרעה היא "הֲנִמְצָא כָזֶה אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ אֱלֹהִים בּוֹ". ואת המשפט הזה אפשר לפרש בשתי דרכים. אפשר לפרש: האם נמצא איש כמו האיש שעומד לפנינו ופותר את החלום ברוח אלהים. ואפשר לפרש: הנמצא איש נבון וחכם כמו האיש שדברנו עליו?
מסתבר שבכונה התורה הביאה את המשפט בדרך הזו. לומר לך: שני הפירושים – חלום אחד הוא.
וכך אומר מיד פרעה ליוסף: "אַחֲרֵי הוֹדִיעַ אֱלֹהִים אוֹתְךָ אֶת כָּל זֹאת אֵין נָבוֹן וְחָכָם כָּמוֹךָ". גם כאן מצויים שני הפירושים.
ראה לעיל עמ׳ קכב.

השבר

וְהָרָעָב הָיָה עַל כָּל פְּנֵי הָאָרֶץ וַיִּפְתַּח יוֹסֵף אֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהֶם וַיִּשְׁבֹּר לְמִצְרַיִם וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְכָל הָאָרֶץ בָּאוּ מִצְרַיְמָה לִשְׁבֹּר אֶל יוֹסֵף כִּי חָזַק הָרָעָב בְּכָל הָאָרֶץ: וַיַּרְא יַעֲקֹב כִּי יֶשׁ שֶׁבֶר בְּמִצְרָיִם וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב לְבָנָיו לָמָּה תִתְרָאוּ: וַיֹּאמֶר הִנֵּה שָׁמַעְתִּי כִּי יֶשׁ שֶׁבֶר

בְּמִצְרַיִם רְדוּ שָׁמָּה וְשִׁבְרוּ לָנוּ מִשָּׁם וְנִחְיֶה וְלֹא נָמוּת: וַיֵּרְדוּ אֲחֵי יוֹסֵף עֲשָׂרָה לִשְׁבֹּר בָּר מִמִּצְרָיִם: וְאֶת בִּנְיָמִין אֲחִי יוֹסֵף לֹא שָׁלַח יַעֲקֹב אֶת אֶחָיו כִּי אָמַר פֶּן יִקְרָאֶנּוּ אָסוֹן: וַיָּבֹאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִשְׁבֹּר בְּתוֹךְ הַבָּאִים כִּי הָיָה הָרָעָב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן: וְיוֹסֵף הוּא הַשַּׁלִּיט עַל הָאָרֶץ הוּא הַמַּשְׁבִּיר לְכָל עַם הָאָרֶץ וַיָּבֹאוּ אֲחֵי יוֹסֵף וַיִּשְׁתַּחֲווּ לוֹ אַפַּיִם אָרְצָה: וַיַּרְא יוֹסֵף אֶת אֶחָיו וַיַּכִּרֵם וַיִּתְנַכֵּר אֲלֵיהֶם וַיְדַבֵּר אִתָּם קָשׁוֹת וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֵאַיִן בָּאתֶם וַיֹּאמְרוּ מֵאֶרֶץ כְּנַעַן לִשְׁבָּר אֹכֶל...

מלבד הפסוק "וְאֶת בִּנְיָמִין אֲחִי יוֹסֵף לֹא שָׁלַח יַעֲקֹב אֶת אֶחָיו כִּי אָמַר פֶּן יִקְרָאֶנּוּ אָסוֹן", בכל הפסוקים כאן נזכר השרש ש.ב.ר. השרש הזה מופיע כאן בהוראה של קניה. אבל נראה שלא בכדי חזרה התורה כאן בצורה כה בולטת על השרש הזה. יש לו משמעות נוספת שהתורה רומזת אליה.

תסחרו

דברי יוסף "את אחיכם אתן לכם ואת הארץ תסחרו" מזכירים את דברי שכם בן חמור. גם כאן מוצעים האח וסחורת הארץ. אלא שכאן האחים חסרי כח.

שלש גרסאות לספור אחד

בכמה מקומות בספר בראשית אנו מוצאים סִפור שמסופר בכמה גרסאות מפי אנשים שונים. אחד מהם הוא סִפורו של בנימין.

כאשר באים האחים אל יוסף, ויוסף אומר להם שהם מרגלים, הם אומרים לו: "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד בארץ כנען והנה הקטן את אבינו היום והאחד איננו". על כך משיב יוסף: "הוא אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם בזאת תבחנו חי פרעה אם תצאו מזה כי אם בבוא אחיכם הקטן הנה". ונשאלת השאלה מה הקשר בין דבריהם לדבריו. למה "הוא אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם", ובמה הבאת האח הקטן תְלַמֵּד שהם אינם מרגלים?

למראית עין, יש כאן רמז נסתר. אתם אומרים שהאחד איננו ואתם יודעים שאתם משקרים, רועדות לכם השפתים כשאתם אומרים זאת, הוא אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם. אבל מעבר לרמז, צריך להיות טעם כלשהו בדבריו של יוסף, טעם שהאחים יוכלו להבין.

כשהאחים מספרים את הסִפור ליעקב, נאמר: "דבר האיש אדני הארץ אתנו ויתן אתנו כמרגלים את הארץ ונאמר אליו כנים אנחנו לא היינו מרגלים שנים עשר אנחנו אחים בני אבינו האחד איננו והקטן היום את אבינו בארץ כנען ויאמר אלינו האיש אדני הארץ בזאת אדע כי כנים אתם אחיכם האחד הניחו אתי ואת רעבון בתיכם קחו ולכו והביאו את אחיכם הקטן אלי ואדעה כי לא מרגלים אתם כי כנים אתם".

על כך שואל יעקב למה הרעתם לי להגיד לאיש העוד לכם אח, והם עונים שהאיש שאל אותם. המפרשים אומרים שהם שִנו מפני השלום. אם כך, באמת לא ברור למה הם סִפרו לו שהם שנים עשר? מה הם רצו להרויח מכך שאמרו שהם שנים עשר, ולמה ההוכחה שהם אכן שנים עשר אמורה לרצות את יוסף ולהוכיח שאינם מרגלים? למה זה ממין הענין? מסתבר יותר שהוא אכן שאל אותם, הוא עשה זאת מפני שרצה לדעת האם אביו ואחיו עוד

חיים. אבל לא כך הוצג הדבר בפניהם. הם התרשמו שיוסף מבקש לוַדֵּא, ככל חוקר משטרה, שסִפּור הכִּסוי שלהם מאומת. מסתבר אפילו שהוא שאל את השאלה הזאת בפני כל אחד מהם בנפרד, כביכול כדי לוַדֵּא שאין סתירות בין הגרסאות שלהם. יוסף עשה את ההצגה בצורה משכנעת, והתנהג כחוקר שחשודים עומדים לפניו, וכעת הוא מבקש לאמת את גרסתם באמצעות הבאת העד המדובר. לפי זה מובן למה הבאת האח הקטן תוכיח את חפותם.

יתכן שאת המשפט "הוא אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם" אמר יוסף כתגובה לדברי האחים "לא יוכל הנער לעזב את אביו", יוסף דרש שישלחו אחד שיביא את בנימין, ואחרי מו"מ בן שלשה ימים הוסכם שכֻּלם יביאו את בנימין מלבד שמעון שישאר. התורה לא מוצאת מקום להזכיר זאת בפרשת מקץ, שעוסקת בבנימין בלבד.

אבל החלק המעניין ביותר הוא השואת שתי הגרסאות האלה לגרסה השלישית, הנזכרת בפרשת ויגש. שם אומר יהודה כך: "אדני שאל את עבדיו לאמר היש לכם אב או אח ונאמר אל אדני יש לנו אב זקן וילד זקנים קטן ואחיו מת ויותר הוא לבדו לאמו ואביו אהבו ותאמר אל עבדיך הורדהו אלי ואשימה עיני עליו ונאמר אל אדני לא יוכל הנער לעזב את אביו ועזב את אביו ומת ותאמר אל עבדיך אם לא ירד אחיכם הקטן אתכם לא תספון לראות פני". שוב נזכרה כאן הטענה שיוסף שאל אותם העוד אביכם חי היש לכם אח. וכאן אי אפשר לומר שהם שִנו מפני השלום. יהודה לא יכול לעמוד לפני יוסף ולשנות מפני השלום ולשים בפיו שאלות שלא שאל. יהודה יכול אולי להרחיב קצת את הסִפּור ולעבות אותו, הוא לא יכול לספר ליוסף סִפּור שלא היה ולא נברא שיוסף עצמו נכח בו. אבל אנחנו למדים מכאן עוד דבר, יהודה טוען בפני יוסף שהוא אמר לו כבר בפעם הראשונה שלא יוכל הנער לעזוב את אביו. גם כאן, אנחנו לא יכולים לומר שהדברים לא היו מעולם, שהרי יהודה אומר את הדברים ליוסף עצמו. מתברר אפוא שכבר בפעם הראשונה יוסף שאל את האחים אם אביהם חי ואם יש להם אח, וכבר בפעם הראשונה יוסף היה מודע לקשר המיוחד בין יעקב לבין בנימין. לא זאת היתה התגלית החדשה שבגללה לא יכול יוסף להתאפק, את זה הוא כבר ידע קֹדם לכן.

יש דברים שהתורה בוחרת לספר לנו רק בפעם השניה, ויש דברים שהתורה בוחרת לספר לנו רק בפעם השלישית.

בפעם הראשונה חשוב לתורה להציג את תעודת הזהות של האחים. את הדרך שבה האחים עונים כאשר הם נשאלים לזהותם ולמשפחתם. אי אפשר לדעת איך בדיוק הציג יוסף את השאלה בפני האחים בשעה שחקר אותם. אבל במשפחה אחרת, יתכן שיהיו כאלה שבכלל לא יספרו לו שהיה להם אח שמת לפני עשרים שנה. הם יחשבו שהפרט הזה לא חשוב ולא יזכירו אותו כלל. לא כן בני יעקב, התורה מדגישה שכשהאחים נשאלים הם אומרים "שנים עשר אנחנו אחים בני אבינו". זוהי תעודת הזהות שלהם ואֹתה הם יורדים למצרים. (אמנם, יעקב חושב שלא היו צריכים לומר כך, אך יתכן שגם יעקב חושב כך רק בדיעבד, ולכתחילה הוא דוקא שמח שהם אומרים שהם שנים עשר).

התורה מביאה כאן את הרמז שהוזכר לעיל, "האחד איננו" יוצר את האמירה "הוא אשר דברתי אלכם לאמר מרגלים אתם".

בשיחה בין הבנים לבין יעקב, עִקר הסִפור הוא המצוקה הראייתית שנקלעו אליה האחים. מבחינת ראובן, כעת חשוב להוכיח שהם חפים מפשע ולשחרר את שמעון. הנושא הנדון שם הוא חקירת המשטרה הפתוחה נגד האחים. יעקב אומר שבשביל זה הוא לא ישלח את בנימין. רק כאשר הטענה של יהודה היא "ונחיה ולא נמות גם אנחנו גם אתה גם טפנו", מסכים יעקב לשלוח את בנימין.

בפעם השלישית עִקר הענין שבאה התורה ללמד הוא חשיבותו של בנימין בעיני יעקב. נכון שזה נאמר כבר בפעם הראשונה, אך שם התורה לא הזכירה זאת. גם האחים לא הפריזו בחשיבות העניין. הם חשבו שיוסף מבקש לראות את בנימין כדי לאמת את גרסתם, והם התחננו בפניו שיוותר על אִמות כה מדוקדק, כי לא יוכל הנער לעזוב את אביו. הם חשבו שאם יוסף ישמע עד כמה קשה להפריד את בנימין מיעקב, הוא יסכים לוותר על הדקדוק הזה בחקירה שלהם. אך היה ברור שאין הכונה אלא לעזיבה קצרה, עִכוב קל עד גמר ההליכים. כשיוסף לא השתכנע, הבינו גם האחים שאין ברירה אלא להביא את בנימין. אבל בפעם השלישית מבקש יוסף להותיר את בנימין לא לצרך עִכוב לחקירה אלא כעבד לכל ימי חייו. כאן כבר ברור לאחים שאין זו חקירה בחשד שרוצים להזים אלא עֹנש על חטא שכביכול הוכח. (אם כי נראה שיהודה יודע היטב שיוסף בכונה הטמין את הגביע באמתחת בנימין, ויוסף יודע שיהודה יודע). כשאלה התנאים, מה הטעם לבקש מיוסף שיוותר על החקירה הזאת? אבל יהודה מוצא שזאת הדרך לדבר אל יוסף, לכן גם התורה מוצאת שזה המקום להזכיר את יחסו המיוחד של יעקב אל בנימין, שהוא בעצם יחס מיוחד לרחל. כאן מקבלת האמירה "לא יוכל הנער לעזב את אביו" משמעות אחרת לגמרי. ולפתע מתברר שאמנם תעודת הזהות שלכם היא "שנים עשר עבדיך אחים אנחנו בני איש אחד", אבל לא בני אשה אחת. והאב הזה, יש לו שתי נשים האחת אהובה והאחת שנואה, שנִתנה לו ברמאות, ואף אחרי מותן עדין הוא אוהב את בן האהובה ומבכרו מכל בניו. אבל הפעם האחים אינם שונאים את אותו בן ואינם מוכרים אותו לעבד, להפך, יהודה שמכר את יוסף לעבד מוכן עכשו להיות עבד בעצמו כדי לשחרר את בנה של רחל שאביו מעדיף על פניו. כאן לא יכול יוסף להתאפק.

מכאן אנו למדים שיעקב לא שִנה את יחסו לבניו, הוא עדין מפלה את בניה של רחל על פני שאר בניו, אבל הבנים האחרים למדו לקבל את אביהם ולכבדו, אפילו כשהוא אומר להם "אתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי" ו"אחיו מת והוא לבדו נשאר". אמירות לכאורה יותר חמורות מעשית כתונת פסים. (יתר על כן, בפרשת וישב יעקב עוד הסוה את אהבתו היתרה ליוסף בכך שהוא בן זקונים. כעת, הכל גלוי. בלי נסיון לטשטש, יעקב מודה שהוא מעדיף את בני רחל, ומתברר כעת מדוע באמת הוא אהב את יוסף. אעפ"כ בניו מקבלים אותו). האחים הסכימו לקבל את היחס המיוחד שנותן יעקב לבנימין כי הם אהבו את אביהם. את זה מדגישה התורה בפעם השלישית.

המאבק העִקרי מתנהל מאחורי הקלעים

בשולי הסִפור הכללי של סוף ספר בראשית, שבו מושם הדגש על פעלו של יוסף במצרים ועל ירידת אחיו אליו, מתנהל מאבק סמוי בביתו של יעקב. אחרי שהאחים הצליחו להפטר

מיוסף, שאיים עליהם בחלומותיו, מתנהל עתה המאבק על הנהגת הבית בין ראובן ובין יהודה.

את מפעליהם של שני אלה ואת התחרות ביניהם אנו רואים בכמה מקומות, תחִלה בפרשה הקודמת, שבה שניהם היו אלה שנִסו להציל את יוסף ממות. שניהם לא רצו שיוסף ימות, אך שניהם לא היו מנהיגים אמיצים דים כדי לעמוד על דעתם ולמנוע מהאחים להפטר ממנו. וכפי שכתבנו בפרשת וישב. האחים קִבלו בסופו של דבר גם את עצתו של ראובן וגם את עצתו של יהודה, אך רק תכניתו של יהודה יצאה אל הפעל. תכניתו של ראובן לא יצאה אל הפעל בגלל יהודה. יהודה אמנם הכשיל תכנית טובה, אך בפעל תכניתו של ראובן לא הצליחה, תכניתו של יהודה הצליחה. מהתנהלות העניינים שם נראה (כפי שכתבנו בפרשת וישב) שרוב האחים לא רצו לפשוע ביוסף, אלא שאיש לא העז לומר זאת בקול. לכן נאחזו האחים בהסואה כאילו הם מרעים ליוסף, והתוצאה היא שמאמצי ראובן נכשלו ויוסף הורד מצרימה. (ועם זאת יש לעמוד על הבדל חשוב בין ראובן ליהודה. ראובן מסתפק באמירה שאסור לשפוך דם. הוא לא מעז לומר לאחים שיוסף הוא אחיהם. יהודה מעז לומר זאת).

באותו זמן ראובן עוד רואה את עצמו כמנהיג. הוא שב אל אחיו ואומר "ואני אנה אני בא". למה דוקא "ואני?" כי הוא רואה את עצמו כאחראי כלפי אביהם. ראובן הוא הבכור. יהודה אינו בכור, ובכ"ז הוא לוקח אחריות ומנסה להציל את חיי יוסף.

גם בפרשתנו, שני אלה שעושים מאמץ לפתור את המצוקה שאליה נקלעו האחים, הם ראובן ויהודה. ראובן נכשל במנהיגותו. כשהאחים נתקלים בצרה, מוצא ראובן את הזמן נכון לומר "אמרתי לכם". "הלוא אמרתי אליכם לאמר אל תחטאו בילד ולא שמעתם". יש כאן גם בחינה מסוימת של עִוות ההסטוריה. בפעל, האחים שמעו לכל דברי ראובן, אלא שהוא עצמו לא העז לומר אל תחטאו בילד.

גם אח"כ, כשהאחים מנסים לשכנע את יעקב לשלוח עמם את בנימין, נכשל ראובן. הוא אומר לאביו "את שני בני תמית אם לא אביאנו אליך". הפסוק הזה מזכיר כמובן את יהודה, מתחרהו להנהגה, ששני בניו מתו. לראובן היו אז ארבעה בנים, ולא שנים, אך הוא מזכיר שנים כדי לומר שהוא תופש מנהיגות כאחיו. (וכדי לרמוז ולומר: אני מזכיר שיש כאן איש שמכר את אחיו ושני בניו מתו). אך יעקב ממאן לקבל ממנו את הערבון הזה.

לעֻמת ראובן הפוחז כמים, יהודה מצליח לשכנע את אביו לשלוח את בנימין. וזאת בשני הבדלים מרכזיים: א. יהודה אינו נחפז, הוא ממתין עד אשר יגמר כל השבר שהביאו ממצרים, ואצל יעקב תבשיל ההכרה בכך שאין ברירה אלא לשלוח את בנימין. ב. הוא איננו מציע כערבון את חיי בניו, אלא את עצמו.

והוא מוכיח שהוא ראוי לכך. כאשר בנימין אכן נקלע לצרה, מציע יהודה את עצמו לעבד במקום בנימין. ברור לו שבכך הוא מפסיד לא רק את חרותו, אלא כמובן גם את ההנהגה בבית יעקב, אך הוא מגלה מנהיגות ומוכן להקריב את עצמו ואת מנהיגותו למען הדבר שעליו הוא מופקד. כיון שזה תפקידו, הוא מבצע אותו היטב, ולכן הוא זוכה.

ובלי משים הדבר הזה משכנע גם את יוסף, כשיוסף שומע שיהודה, שהציע למכור אותו מפני שהוא בנה של רחל, מוכן עכשו לותר על חרותו ועל מנהיגותו כדי להציל את בנה של רחל, הוא אינו מתאפק ומתודע אל אחיו. בכך זכה יהודה בהנהגת ישראל.

יהודה מופיע בסוף פרשתנו כמנהיג. הוא זה שהפרשה סובבת סביבו. עד כדי כך שהאחים כבר נקראים "יהודה ואחיו". הוא זה שפועל כאשר בנימין נקלע לצרה. וכאמור: גם מציע את עצמו לעבד.

הכונה והמעשה

מסתבר שיהודה נענש על מכירת יוסף. וכפי שכתבנו, גם ראובן רומז לכך באמרו "את שני בני תמית". כאומר: יש כאן איש כבר מכר את אחינו ושני בניו מתו.
יהודה כנראה התכון לטוב, הוא חשב שזו הדרך היחידה להציל את יוסף ממות בבור. אלא שכונותיו לא יכולות להציל אותו.
מסתבר שממי שמבקש להיות המנהיג אפשר לצפות שלא יסתפק בהצעה פחדנית למכור את יוסף, אלא יתיצב באומץ ויאמר "לא נהרגנו".
ועוד: הכונה אמנם חשובה, אבל חשוב יותר המעשה. יהודה מכר את יוסף מתוך כונה טובה ונענש, ובא על תמר מתוך כונה רעה וקבל את שכרו, כי עשה את הדבר הטוב והנכון. בא על האשה הנכונה.
פרשית "ולנערה לא תעשה דבר" מלמדת שאמנם המעשה הוא החשוב, אבל ה' ברוב רחמיו מתחשב **גם** בכוונה. הפרשיה הזאת בודאי לא באה ללמד שהמעשה לא חשוב. המעשה הוא העִקר, וה' ברחמיו מתחשב **גם** בכונה.
אדם צריך לעמוד במקום כזה, שכשישאלוהו מה עשה ומה פעל בעולם, יוכל לומר מה עשה ומה פעל, ולא לתת סִבה טובה ותרוץ מוצדק מדוע לא עשה ולא פעל. האדם בא לעולם כדי לעשות ולפעול למען ה', ולא כדי להביא סִבות טובות מדוע לא פעל.
ודאי וודאי שכך הוא לגבי מי שמבקש להיות המנהיג. מנהיג מתמנה לתפקידו כדי להביא תוצאות ולא כדי להביא תרוצים. מנהיג נבחן במבחן התוצאה, כפי שנבאר בפרשת חקת.
ואת הדבר הזה אומר יוסף כמה פעמים, וזה הדבר המסַיֵם את ספר בראשית: "וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חָשְׁבָה לְטֹבָה". (אמנם נראה שבנגוד ליוסף, התורה לא רואה מעלה בירידה למצרים).
יהודה חטא אפוא. בפרשת ויגש מתקן יהודה את אשר פגם במכירת יוסף.

שבע שנים

יוסף נולד בעקבות ירידת אביו לשבע שנים ועוד שבע שנים כדי לשאת את בנות לבן, ואח"כ עוד השתקע שם בשביל הצאן.
יוסף הוריד את משפחתו למצרים בעקבות שבע שנים ושבע שנים. וישראל השתקעו במצרים בגלל הצאן.
ארמי אבד אבי וירד מצרימה.

מדוע אין שם שמים שגור בפי האחים

יהודה שערב את בנימין כלפי יעקב, נגש בתחלת פרשת ויגש אל יוסף ומאריך בדבריו כדי לבאר מדוע הוא מבקש לשחרר את בנימין. דבריו כאן אל יוסף שונים מאד מדבריו אל יוסף בסוף פרשת מקץ: "מה נאמר לאדני מה נדבר ומה נצטדק האלהים מצא את עון עבדיך הננו עבדים לאדני גם אנחנו גם אשר נמצא הגביע בידו".

האמירה הזאת של יהודה נבדלת מכל דברי יהודה ואחיו לכל אורך הפרשות. בפרשות וישב מקץ ויגש, התורה חוזרת ומלמדת שיוסף רואה בכל מקום את יד ה'. גם בלשון התורה ("ואשר הוא עושה ה' מצליח") וגם בלשונו שלו. כאשר הוא מדבר אל פרעה הוא אומר שהאלהים הוא הפותר, האלהים הוא המראה לפרעה את אשר הוא עושה, ועוד ועוד. כך הוא מדבר גם אל האחים, וכך הוא מצוה את אשר על ביתו לומר לאחים. הכסף שבאמתחותיכם הוא מטמון שנתן לכם אלהיכם. גם אחרי שהוא מתודע אל אחיו הוא אומר להם לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלהים. משום כך הוא אינו מעניש אותם, בסוף פרשת ויחי.

האחים אינם מרבים להזכיר את אלהים. הם כמובן מאמינים בו, אך הם אינם מרבים להזכיר אותו, אחת הפעמים הבודדות שבהן הם כן מזכירים אותו היא כאשר הם מוצאים את הכסף באמתחותיהם. אז הם שואלים "מה זאת עשה אלהים לנו". אמירה זו מצטרפת כמובן לאמירתם "אבל אשמים אנחנו על אחינו אשר ראינו צרת נפשו בהתחננו אלינו ולא שמענו על כן באה אלינו הצרה הזאת". כלומר: הם מאמינים באלהים, אבל הם מבינים שאלהים לא חיב להם דבר, להפך, הם חיבים לו. לכן טבעי שהוא יעניש אותם אם הם לא ימלאו כראוי את תפקידם.

לאור הבדל זה בין התנהגות יוסף להתנהגות אחיו, יש לפרש שדברי יהודה, "האלהים מצא את עון עבדיך", נאמרו בציניות. יהודה ראה כבר פעמַים את הכסף בחזרה באמתחתו, והוא מבין, מן הסתם, שמי ששם שם את הכסף שם שם גם את הגביע. ולהבדיל מיוסף, הוא מבין שאמנם יד ה' בכל מקום, אך גם יד האדם שולטת. לכן הוא אומר ליוסף: אתה שלא מפסיק לומר שה' עשה כל דבר, אתה שתמיד אומר שה' הוא שעושה את מה שאתה עשית, אולי שכחת שגם לך יש תפקיד בעולם, ולכן אתה מרשה לעצמך לשתול גביע גנוב באמתחת אחי ולהתחבא מאחורי אלהים. מי שרואה בכל מעשה את מעשי ה', עלול לשכוח שגם לו יש תפקיד, ועלול לעשות ככל העולה על רוחו ולטפול את האשמה על אלהים, שהרי ממילא אלהים עושה את הכל. אמירתו הצינית של יהודה היא כאומרת: אתה ואני יודעים היטב איך הגיע הגביע לאמתחת בנימין, אך מה אומר לאדוני, האלהים מצא את עוון עבדיך.

כלומר: יהודה אומר ליוסף: יפה מאד שאתה רואה את יד ה׳ בכל דבר, אבל קודם כל דע מה התפקיד שלך בעולם ומה האחריות שלך בעולם, אח״כ תדע מה תפקידו של אלהים.

הזכרת אלהים בכל משפט אינו מבטאת בהכרח צדיקות גדולה. יוסף שלא מוכן לבא על אשת פוטיפר פן יחטא לאלהים, חושש למעשה לחטוא לאדוניו. בדבריו אל אשת פוטיפר הוא אינו מזכיר את אִסורי אשת איש אלא את האמון שנותן בו אדוניו. כשהוא פותר חלומות, הן לשרים והן לפרעה, הוא אומר שאלהים הוא הפותר ולא הוא, ואעפ״כ הוא עושה כן להגדלת כבוד עצמו. יוסף רואה את ה׳ בכל מקום. חלק מזה הוא גם אמונתו המלאה בחלומות, מתוך הכרה שהחלום הוא דרכו של אלהים להודיע לאדם את אשר הוא רוצה להודיע. האמונה החזקה הזאת היא חשובה מאד, בתנאי שהאדם מודע גם לתפקידו שלו, ולא רק לדברי אלהים. מי שפותר חלומות בעצמו ותולה באלהים, יכול לצוות על שלוחו לשים כסף באמתחות ולומר שאלהים נתן מטמון, ואח״כ לשים שם גביע ולומר שבנימין גנבו.

ואת זה מדגים יהודה בדבריו אל יוסף בתחלת פרשת ויגש. דברי יהודה הארוכים בתחלת פרשת ויגש משדרים דבר אחד: לקיחת אחריות על המציאות. אני ערב כלומר אני אחראי. השאלה היא לא האם אני נקי אלא מה יקרה את אבי. אני יכול לעלות אל אבי בלי בנימין ויש לי תרוצים מכאן ועד להודעה חדשה, אני יכול לנקות את עצמי. אבל אני לוקח אחריות, ״ועתה ישב נא עבדך תחת הנער עבד לאדני והנער יעל עם אחיו״.

דרכו של יוסף, שנראית לכאורה כדרך האמונה השלמה, מובילה לפריקת אחריות ועול. היא משלימה עם המציאות ורואה בירידה למצרים ברכה מאת ה׳. זוהי בכיה לדורות. יוסף שלא התלונן כשהורד למצרים ונמכר בה לעבד, שמח בירידת כל עם ישראל למצרים. הירידה למצרים תגרור אחריה את מכירת כל ישראל לעבדים. עם ישראל ישוב ויעלה ממצרים כשבראש המחנה יוביל דגל מחנה יהודה. זה שאינו מקבל כל דבר מאת ה׳ כפי שהוא, אלא לוקח אחריות ויוזם.

יוסף מקבל את המציאות כפי שהיא, ואינו מנסה לשנותה. הוא מקבל את זה שמי שקנה אותו הוא אדוניו ועליו לציית לו. הוא אינו עומד על כך שאדוניו קנה עבד גנוב. הוא מקבל את שלטונו של בשר ודם בו ובעולם. הוא משלים עם המציאות.

נוֹלַד לִי בֵּן בַּכֶּלָא
הָאֱזוֹקִים שָׂרָשָׁיו
הַסוֹרְגִים - נוֹף יַלְדוּתוֹ
הַסוֹהֲרִים - רֵעָיו וְדוֹדָיו
תִּקְוָתוֹ וּמַשָּׂא הַעֲרָצָתוֹ.
*
אַזְכִּיר הַיּוֹם אֶת חֲטָאֵינוּ
הַמֻּקָּלָל קָצַף עָלֵינוּ
וּמִפְּנֵי חֲטָאֵינוּ גָּלִינוּ

וְשָׁם אִתָּנוּ נַעַר עִבְרִי
עֶבֶד לְשַׂר הַטַּבָּחִים
שָׁם נוֹלַד וְגָדַל נַעֲרִי
וּמַעֲשָׂיו בְּיָדָיו מַצְלִיחִים

וּבְכָל יוֹם הֶרְבֵּיתִי לְהַרְצוֹת
עַל הַבַּיִת וְעַל הַחוּצוֹת
וְהוּא הִקְשִׁיב, וְעֵינָיו נוֹצְצוֹת

וְאָז הָיָה מְסַפֵּר בְּשִׂמְחָה
עַל מַעֲשָׂיו וְעַל הַהַצְלָחָה
וְשֶׁלְּבִרְכַּת הַסּוֹהֲרִים זָכָה

וְהִנֵּה אנוּ מִתְבַּשְּׂרִים
קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה זֶה בָּא
עוּרוּ עוּרוּ נְעָרִים
הַיּוֹם אנוּ מְשֻׁתַּחְרְרִים
הַבַּיְתָה בְּשִׂמְחָה רַבָּה

הַנַּעַר פּוֹקֵחַ עַיִן תְּמֵהָה
שֶׁאֵינָהּ כָּל כָּךְ כְּמֵהָה
לָצֵאת? לְאָן? לַבַּלָּהָה?

אֵט אֵט מִתְעוֹרְרִים הַנְּעָרִים
וְזֶה אֶת זֶה מְעוֹרְרִים
אֶחָד מֵעִיר שְׁנַיִם מִמִּשְׁפָּחָה
אֶחָד מֵעִיר, שְׁנַיִם מִמִּשְׁפָּחָה
הַיֶּתֶר, זוֹעֲמִים וְאוֹרְרִים
לַעֲזוֹב עַכְשָׁו? בְּאֶמְצַע הַהַצְלָחָה?

הֶחֱדַלְתִּי נוּעַ עַל הָעַמִּים
כָּאן בַּכֶּלָא הַחַמִּים
וְהָלַכְתִּי לְהָרֵי הַשּׁוֹמְמִים?

אִמְרוּ לְאָבִי אֶת כָּל כְּבוֹדִי
וּמַהֲרָתָם וְהוֹרִידוּהוּ לְיָדִי
נֶחֱסָה בְּצֵל דּוֹדִי
שֶׁעַל בֵּית הַסֹּהַר מַפְקִידִי

הַבִּיטוּ וּרְאוּ הוֹרַי
אַזִּיקֵי זָהָב אֲסוּרָי
מוֹסְרוֹת זָהָב לְצַוָּארִי עֲטֶרֶת
בַּת כֹּהֵן הַסֹּהֲרִים לִי לְסוֹהֶרֶת
לְתִהְלָה לְשֵׁם וּלְתִפְאֶרֶת

וְגַם בָּנַי הַמִּתְעוֹרְרִים
עוֹד לֹא מְמֻשׁ מִשְׁתַּחְרְרִים
כָּל שֶׁבְּבֵיתָם עוֹשִׂים וְיוֹצְרִים
הֵם שָׁבִים לְבַקֵּשׁ אִשּׁוּרִים
מִדּוֹדֵיהֶם הַסּוֹהֲרִים
הַנָּאִים מַעֲשֵׂינוּ, הַכְּשֵׁרִים?
הֲתוֹאֲמִים אֶת נְהָלֵי הָאֲסוּרִים
דּוֹדֵינוּ, מָה אַתֶּם אוֹמְרִים?

כֵּן, אַף הַבָּנִים שֶׁשָּׁבוּ לְבֵיתָם
בְּזָכְרָם אַזִּיקֵיהֶם נִרְגָּשִׁים
בְּרֶגֶשׁ זוֹכְרִים גָּלוּתָם
וּבְעֵינַיִם נוֹצְצוֹת יוֹצְאִים מִכְּוֹרָתָם
לַכֶּלָא, לְמַסָּע שׁוֹרְשִׁים

וְשָׁם אִתָּנוּ
נַעַר
עִבְרִי
טֶרֶד

(מי שחי בתחושה ובתודעה שפוטיפר מחזיק בו שלא כדין ושהוא גזול בידו – לא יצליח בעבודת בביתו. מי שמצליח משמע שהוא מזדהה עם היות פוטיפר אדונו. כך משמע גם מדבריו אל אשת פוטיפר). הוא אמנם מזכיר את ה׳ בכל הזדמנות, אך בפעל הוא עובד את פרעה, גאה להיות עבד של פרעה, וגאה בפרעה. עד כדי כך שהתגובה שלו לדברי אביו ״אחרי ראותי את פניך״ היא לא ״ברוך ה׳״ אלא ״אעלה ואגידה לפרעה״. ראה איזו חשיבות יש לך, אפילו פרעה ישמע עליך. תפישה זו מורידה את ישראל למצרים. התפישה המעלה את ישראל ממצרים היא זו שלא מקבלת את המציאות כמובנת מאליה, ולא את שלטונו של פרעה בעולם, אלא רק את שלטונו של ה׳.

יוסף מציית לכללי השלטון העולמי. לכן, בירידה אל מצרים ואל טובה הוא רואה ברכה. הוא מרגיש חשיבות בחיבור לפרעה.

כשיוסף נמכר לעבד – ה׳ מצליח בידו. אז נשתלחה ברכה במעשי ידיו. אלו מעשים? המעשים שבהם הוא משרת את פוטיפר. אדם שמאמין שגֶּנֹב גָּנַב, לא יעבוד את קונהו בכל כחו. למה יעבדנו? למה יש לאיש הזה זכות להשתעבד בו? יוסף הצליח במעשיו, משמע שהוא התאמץ כדי להצליח. הוא קִבֵּל על עצמו את היותו עבד. לשיטתו, כך הם החוקים של מצרים, זה המצב, וכעת יש לעבוד היטב. אם זה החוק כאן – נפעל על פיו.

זוהי דרכו של יוסף, שבעקבותיה כל ישראל עבדים.

גם יהודה מבין שחוקי מצרים חזקים ממנו, אבל הוא מקבל אותם בלית ברירה, ומנסה ככל יכלתו לשנות את המציאות, מתוך ידיעה שהמציאות לא צריכה להיות כפי שהיא. יוסף מקבל אותה כמו שהיא. יהודה מבין שהחוק המצרי לאו חוק הוא. (וראה להלן עמ׳ קנד).

התכונה היוספית היא שאפשרה לישראל לשרוד בגלות ואפילו להצליח שם. התכונה היהודאית מאפשרת את הגאולה.

כל אדם יושב בתוך בית סהר שבתוך בית סהר שבתוך בית סהר. יוסף בקש משר המשקים רק שיוציאהו מהבית הזה. לאן? לשוב לעבוד את פוטיפר? הלא זה מה שפתר לשר המשקים, שישוב לעבוד את פרעה. אבל יוסף מקבל את היותו עבד, זה החוק כאן. רק לבור הוכנס נגד החוק. בעל חלומות רוצה בעִקר להמשיך לישון. (מלבד שני חולמים שנאמר עליהם וייקץ). למה לצאת רק מהבור? אם אתה כבר יוצא מבית סהר אחד, למה לא תצא מבית סהר שני ושלישי? מי אמר שאתה צריך להיות במצרים? מי אמר שאתה צריך לקבל את החוק המצרי? מי אמר שפרעה צריך להיות מלך? יהודי יכול להצליח מאד בגלות ע״י למוד חוקי המקום. כשיוסף עמד לפני פרעה הוא לא אמר לו כפי שאמר לשר המשקים שנתים לפני כן גם כאן לא עשיתי מאומה, כי הוא למד עוד חוק, ולמד מה כן יוציא אותו מהבור. אבל ישראל לא יצאו ממצרים עד שישחטו את אלהיהם לעיניהם. לפעמים צריך שיבא יהודה כלשהו ויאמר: לא רק את פשיטת ידם בממוננו ובבנותינו אני רוצה לבטל, אלא את מלכותם. אחזיר את המלכות לישראל.

המליץ

וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שֹׁמֵעַ יוֹסֵף כִּי הַמֵּלִיץ בֵּינֹתָם. התלבטו המפרשים בפירוש המלה מליץ. המלה מליץ אינה ידועה. ובארו המפרשים שהוא מתורגמן. ואין בכך כדי לבאר את הפסוק,

שהרי עדין יש לשאול ומה בכך. אם סברו שיוסף אינו דובר את לשונם, איך לא התביישו בפני המליץ, שישמע שאשמים הם על אחיהם? ויש שפרש שהמליץ הלך. ואולם, בפסוק הזה השאלה הנשאלת היא לא מה פירוש המלה מליץ, אלא מה פירוש המלה יוסף. שהרי למלה יוסף יש מבחינת האחים שני פירושים. אנו יודעים ששני הפירושים חד הם. אך הם לא ידעו. הם לא ידעו שיוסף אחיהם הוא יוסף שליט מצרים. לאיזה משני הפירושים התכוונו? כל המפרשים פרשו שהם לא ידעו כי שומע יוסף שליט מצרים את שפתם. ומה בכך? נראה לפרש שהם לא ידעו שיוסף אחיהם אשר מכרוהו שומע את דבריהם באמרם אשמים אנחנו, עומד בינותם. לפי זה צריך לפרש אחרת את המלה מליץ.

שנים עשר בני יעקב ושנים עשר השבטים

חז״ל מתארים את בני יעקב ומשתמשים בכנוי ״שבטים״. לכאורה נראה שזה כִּנוי מושאל. כיון שלעתיד לבא יהיה שבט ראובן שבט שמעון וכו׳, אף עתה כאשר עדין אין שבטים, ואנו מדברים על האיש ראובן, האיש שמעון וכו׳, אנו מכנים אותם שבטים, בכִּנוי מושאל. זה רק כנוי מושאל, כי ברור שאי אפשר לקרוא לאיש אחד בשם שבט. שבט הוא משפחה מורחבת ולא איש.

אבל במחשבה שניה יש כאן לא רק בִּטוי מושאל אלא בִּטוי עמוק. דברי ימי השבטים הנאבקים ביניהם על הבכורה מתחילים כבר כאן.

יהודה מוכר את יוסף, יהודה מציל את בנימין, יהודה מקריב את עצמו למען אחיו, יוסף מנסה להיות השליט, וכו׳.

כל האחים מתגייסים להצלת בנימין, כמו לעתיד לבא, שגם שם יהיה בנימין בסכנה כתוצאה מאיש מהר אפרים שהלך לבית לחם יהודה וחזר. לבנימין יש ערך, על ידו בני ישראל שנים עשר. הולדתו היא בנחלת השכינה ונחלתו נחלת שכינה. הצלתו היא הצלת המספר שנים עשר.

המאבקים בין השבטים, ובעִקר בין יהודה ליוסף, מתחילים כאן.

המאבק הזה נמשך גם במדבר. שם יהודה מוביל את המחנה, הוא נשיא הדגל המזרחי, הוא נוסע ראשונה. יהודה מקבל את הבכורה וההנהגה, אך אפרים מושל בדגל המערבי, השכינה במערב. מי יזכה להנהיג את העם? יהודה או אפרים? נחשון בן עמינדב נשיא הדגל המזרחי מתחרה בכך עם אלישמע בן עמיהוד נשיא הדגל המערבי. מספר בראשית משמע שאפרים הוא הבן שנבחר ע״י יעקב להנהיג את העם. כך לכאורה הבינו אנשי ישראל כאשר ה׳ בחר ביהושע, בן שבט אפרים, נכדו של אלישמע בן עמיהוד, להנהיג את העם. אלא שלימים יבחר בן שבט יהודה, מצאצאי נחשון בן עמינדב, להנהיג את העם לעולם.

ובני אפרים התקשו לקבל זאת. הם כועסים על יפתח ועל גדעון שיצאו למלחמה בלי לקבל את רשותם, כי הם רואים את עצמם כמנהיגי העם. לכן אחרי שני דורות של שלטון יהודה, מצאו בני אפרים כר נרחב בעם לקבל את שלטונם. (שני דורות אינם זמן מספיק כדי לשנות הרגשה כללית של צבור שלם, כי גם אם קבלו עליהם את מלכות דוד, הוסיפו לזכור את הימים שחשבו את עצמם למנהיגי העם, והוסיפו להעריך את שבטם כעקרי. (ובמזמור עח תוקף אסף את בני אפרים, את אהל יוסף ואת שילה, ואומר שה׳ בחר בדוד)). הקורא את

התורה מתרשם שאפרים הוא הבן הנבחר. יוסף הוא הציר המרכזי של ספר בראשית אחרי יעקב. ה׳ מצוה את משה למנות את יהושע. (אולי גם משה, אחרי שצוהו ה׳ למנות את יהושע, סבר שאפרים הוא הנבחר, ולכן שני השבטים שהוא מברך בברכה ארוכה ומפורטת ונותן להם תפקיד בעם, הם לוי ויוסף). אבל המתבונן בעין פקוחה יראה שיש בספר בראשית פרק החורג מתולדות יוסף ומתאר דוקא את יהודה. הקורא את פרשות וישב-מקץ-ויגש, רואה שיש גבור נוסף הכובש את הבמה. (וכפי שבארנו לעיל בפרק המאבק העִקרי מתנהל מאחורי הקלעים). הקורא את התורה בעיון יראה שדוקא נחשון בן עמינדב הוא המוביל את המחנה. הוא זה שנבחר ע״י ה׳ לעמוד בראש, והוא ראשון החונכים את המזבח.

בחנֻכת המזבח, יש מלואים של שבעה ימים ושמיני, יש מנורה של שבעה נרות, אבל רק ע״י חנֻכת מזבח של שנים עשר יום ושנים עשר שבטים יכול משה לשמוע את הקול מדבר אליו. השכינה המלאה היא ע״י כל שנים עשר השבטים. אפשר, אמנם, ואף צריך, לחנוך את המקדש והמזבח ולטהרו גם ע״י חנֻכה של שבעה ושמיני, אך אין הדבר שלם. השלמות מושגת דוקא ע״י שנים עשר, כשיהודה המוביל. כאשר הוא מקריב ביום הראשון והוא המוביל את המחנה. יצירת מחנה שלם היא המביאה לידי כך שמשה בא אל אהל מועד וה׳ מדבר אתו, ומיד אח״כ נזכרת המנורה.

בענין זה מביא הרמב״ן את המדרש שחלשה דעתו של אהרן כי הקריבו כל הנשיאים והוא לא הקריב, ואמר לו ה׳ שלך גדולה משלהם. הרמב״ן קושר את המדרש הזה לחנֻכה. ויש לתמוה הלא אין נצחון החשמונאים אלא בדיעבד. הלא לא כך צוה ה׳ אלא צוה שילחמו יתר השבטים ולא הכהנים. והרמב״ן עצמו העיר על מעשי החשמונאים בפסוק לא יסור שבט מיהודה. וכי בדבר שהוא בדיעבד יתנחם אהרן? להפך, משם ראיה שאינו כישראל שהרי ה׳ לא צוהו להיות בכך כישראל.

נראה שטעמו של המדרש הוא שהנושא של תחלת ספר במדבר הוא סִדור המחנה ותפקיד השבטים השונים, וא״כ יש לתמוה מה ענין המנורה לכאן? התשובה שמשיב המדרש היא שנושא הפרשיה אינו המנורה אלא אהרן. כל המשכן ושכינתו עומדים ע״י תרומת בני ישראל וקרבנות השבטים, ותפקיד אהרן הוא להעלות את המנורה. כל השבטים חונכים את המזבח, וכאן באה לידי בִטוי העובדה שאהרן אינו במנין השבטים, הוא אינו מבעלי המשכן. יש שנים עשר שבטים ולוי בחוץ, לכן מדגישה התורה שללוי יש תפקיד גדול משלהם.

גם כאן, בהקדשת הלויים, קדמה פרשת המנורה, וגם להקדשת הכהנים בפרשת תצוה קדמה פרשת שמן המאור. המנורה העומדת לפני ה׳ היא בִטוי לכך שכל העם מקשה אחת. וגם אם רק אהרן הוא המעלה את כל נרותיה אל מול פניה, זה מעשה מקשה אחת, עד ירכה עד פרחה. אהרן הוא שליח כל ישראל וכלם מקשה. ואם ישראל אינם נלחמים ואינם מטהרים את המקדש, יעשה זאת אהרן ובניו, שהרי הם פני המנורה, והם כן חלק מהעם. אדרבה, גם כשעושים זאת העם כדינם, הם אינם אלא בסיס המנורה, ואהרן עמם מקשה אחת. ואולי משום כך נעשה הנס של חנכה דוקא במנורה.

משום כך יש לבאר שהמנורה קודמת להבדלת דבר לקדושה ולטהרה. אפשר להבדיל ולקדש את הכהנים בפרשת תצוה אם פותחים בשמן זית זך כתית למאור. אפשר להבדיל ולקדש את הלויים בפרשת בהעלתך אחרי שהזכרנו את המנורה. גם פרשת המקלל העוסקת בקדושת שם ה׳ פותחת במנורה. המנורה מלמדת שלא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי. רוח ה׳ נזכרת בפרשה בפרשית הזקנים והשלו, אך כבר בפתיחה אנו למדים על ההטהרות של הלויים בבואם אל המשכן.

המנורה שכֻּלה זהב טהור, ומוארת בשמן טהור, תפקידה להאיר את המקדש באור טהור ולהבדיל בין אור לחשך, ומתוך כך בין קדש לחול ובין ישראל לעמים.

ויגש

ראה לעיל עמ׳ קמד והלאה ועמ׳ קלט והלאה.

בן זקונים ובן האהובה

בתחלת פרשת וישב, הטעם שהזכירה התורה לכך שיעקב אוהב את יוסף מכל בניו היא כי בן זקונים הוא לו. תירוץ שיכול להתקבל בכל משפחה. מה לעשות, הוא קטן. אלא שמי שמכיר את הרקע לדברים, לא יכול שלא לחשוד שמעבר לטעם הרשמי יש טעם אחר שלא נאמר. יוסף הוא בן האהובה.
ככל שהפרשיות מתקדמות, הטעם הזה הולך ונעשה יותר ויותר גלוי.
מתקיֵם כאן מה שנאמר בספר דברים במלים: ״כִּי תִהְיֶיךָ לְאִישׁ שְׁתֵּי נָשִׁים הָאַחַת אֲהוּבָה וְהָאַחַת שְׂנוּאָה וְיָלְדוּ לוֹ בָנִים הָאֲהוּבָה וְהַשְּׂנוּאָה וְהָיָה הַבֵּן הַבְּכוֹר לַשְּׂנִיאָה: וְהָיָה בְּיוֹם הַנְחִילוֹ אֶת בָּנָיו אֵת אֲשֶׁר יִהְיֶה לוֹ לֹא יוּכַל לְבַכֵּר אֶת בֶּן הָאֲהוּבָה עַל פְּנֵי בֶן הַשְּׂנוּאָה הַבְּכֹר: כִּי אֶת הַבְּכֹר בֶּן הַשְּׂנוּאָה יַכִּיר לָתֵת לוֹ פִּי שְׁנַיִם בְּכֹל אֲשֶׁר יִמָּצֵא לוֹ כִּי הוּא רֵאשִׁית אֹנוֹ לוֹ מִשְׁפַּט הַבְּכֹרָה״.
התורה מקשרת בגלוי בין יעקב לבין הפרשיה ההיא. הבטוי ראשית און נזכר בשני מקומות בתורה. אצל ראובן ובפרשיה ההיא. יעקב עובר על הדברים שעתידה התורה לצוות באותה פרשיה.
לדורות, מקפידה התורה על המשכיות. מתוך כך, היא מקפידה על הבכורה. בספר בראשית הבכור מודח בעקביות מבכורתו.
הזכרנו כבר בדברינו בפרשת וישב (עיין שם בעמ׳ קכה) שבימי האבות נדחה הבכור מבכורתו תמיד. לכן יעקב, החפץ לבחור ביוסף, מבכר את אפרים על פני מנשה, לכן ה׳ הבוחר ביהודה מבכר את פרץ על פני זרח בשעת לידתם. מרגע זה, שבו נעשתה הבחירה ביד ה׳, אי אפשר עוד לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה.
מאז שנבחרו יהודה וזרעו, תם זמנה של הבחירה והחל זמנה של ההמשכיות.

שברו את הכלים

למה בוחר יהודה לגלות את הקלפים?
יהודה ויוסף משחקים במשחק כלשהו. יוסף התחיל. שניהם לא אומרים את האמת, וכל אחד מהם יודע שהשני יודע שהוא משקר. יהודה ככל הנראה יודע בדיוק מי שם את הגביע באמתחת בנימין. יוסף כנראה יודע שיהודה יודע. יהודה לא יאמר זאת ליוסף כי כך יתן חרב בידו להרגו. כידוע, אסור לומר למלך את האמת, זו חוצפה שאפשר לשלם עליה בחיים.
יהודה מציע ליוסף שהוא ישב עבד תחת בנימין. הצעה שיוסף יכול לקבל ויכול לא לקבל. הוא מנמק את הצעתו בנִמוק אמתי, אבל הוא לוקח סִכון. במקום זה, הוא היה יכול להמשיך את המשחק ולהודות: אני גנבתי את הגביע ושמתי אותו באמתחת בנימין. אם ינהג כך, יוסף

יֵדע שהוא משקר, אבל לא יוכל להודות בכך (כי כדי להודות בכך הוא יצטרך להודות שהוא צוה לשים את הגביע באמתחת בנימין). ולכאורה ישיג יהודה את מבוקשו.
אבל איכשהו המשחק ימשך. יהודה יודע שעומד מולו איש בעל ענין, הוא לא יודע מי האיש ומה תכניתו, אבל הוא מבין שלאיש יש תכנית ויש משחק. (אגב, גם אנחנו, שאנו יודעים מי האיש, איננו יודעים מה תכניתו ומה מטרתו. נאמרו על כך הסברים רבים. אבל אף אחד מהם לא משכנע). יהודה מבין שהאיש משחק משחק. יהודה מחליט להפסיק את המשחק. לומר את כל מה שהוא יכול ולקוות שהדברים יחדרו ללבו של האיש שעומד מולו.
וזה מצליח. גם האיש מולו לא יכול להתאפק, מגלה את קלפיו ומפסיק את המשחק. טעמיו ונמוקיו עמו. מטרת שניהם הושגה.
מאותה שעה שבה נחשפו הקלפים בשני הצדדים, עברו לדבר על הדברים החשובים באמת. כלומר: משפחת יעקב. איש לא הזכיר עוד לא את המרגלים ולא את הגביע. כנראה גם לא היה צֹרך לומר ששני החשדות היו מופרכים מלכתחילה.
כמובן שלא זה עִקר הענין. עִקר הענין, שיהודה כלל לא היה מודע לו, הוא שיהודה מספר סִפור דומה מאד למה שהיה כאשר הוא מכר את יוסף לעבד. הוא מתאר ומספר שיעקב מעדיף בן אחד על פני כל האחרים, ומוכן לסכן את כֻּלם מלבדו, משום שהוא בנה של רחל. בפעם הקודמת שבה היה כך, האחים מכרו את יוסף לעבד. הפעם, יהודה שמכר אותו אז, מוכן למכור את עצמו לעבד כדי להציל את בנה של רחל. לכן לא יכול יוסף להתאפק.
(כמובן: בנוסף לכל הסִבות הנוספות. הלא יהודה דִבר גם על יוסף, ועל אהבת יעקב ליוסף, וגם דברין אלה כנראה פעלו את פעולתם).
אמנם יש הבדל גדול בין יוסף לבנימין: בנימין לא חולם למלוך על אחיו ולשלוט בהם. יעקב הוא שמעדיף אותו, ואת יעקב והעדפותיו האחים מכבדים. ואולם, את יוסף הם שנאו עוד לפני החלומות. החלומות רק גרמו להם להוסיף עוד שנוא אותו. יתכן שבלי החלומות הם לא היו מגיעים לידי רצון להמיתו או למכרו, אבל שנאה – היתה גם היתה. הפעם האחים אינם שונאים את בנימין, הם מכבדים את העדפתו ע"י אביהם.
עדין אפשר לומר שיש הבדל בין העדפת יעקב את יוסף לבין העדפתו את בנימין. יעקב יִעֵד את יוסף להנהיג את אחיו. גם לפני החלומות היה יוסף איום רציני על ההנהגה. את בנימין יעקב אוהב מכל אחיו אבל לא בהכרח מיעד לו את ההנהגה. זהו הבדל מאד משמעותי שבהחלט מערער על מה שנאמר כאן. כאשר הבן האהוב אינו מועמד לעמוד מעל יהודה אלא לחסות בצִלו – יותר מובן הוא שיהודה יקריב את עצמו למענו. עם זאת, יש כאן תהליך כלשהו של תשובה ממכירת יוסף.

יוסף לא יכול להתאפק, מה תכנן לעשות אילו התאפק? אפשר שמה שתכנן כן היה. תכניתו מראש היתה להביא את אחיו לשוב בתשובה כאשר היה, אך לא יכול היה להתאפק מהבכי. אפשר שתכנן עוד להמשיך ולהתנכר לאחיו. כך או כך, הדבר דומה לעקדה. שמשנודע למנסה שהמנוסה עמד בנסיון, שוב אין צֹרך לדרוש מהמנוסה לעשות באמת את המעשה, כלומר לשחוט את בנו או לשבת עבד.

החלק החסר בסִפור

יהודה מספר ליוסף שיעקב לא הסכים שיורידו את בנימין. מכאן הוא עובר לומר "וְעַתָּה כְּבֹאִי אֶל עַבְדְּךָ אָבִי וְהַנַּעַר אֵינֶנּוּ אִתָּנוּ וְנַפְשׁוֹ קְשׁוּרָה בְנַפְשׁוֹ: וְהָיָה כִּרְאוֹתוֹ כִּי אֵין הַנַּעַר וָמֵת וְהוֹרִידוּ עֲבָדֶיךָ אֶת שֵׂיבַת עַבְדְּךָ אָבִינוּ בְּיָגוֹן שְׁאֹלָה". יש כאן חלק חשוב בסִפור שיהודה מדלג עליו. הוא לא מספר כיצד קרה שבסופו של דבר בנימין כן ירד למצרים. אחרי שהוא מאריך לספר כיצד יעקב סרב לבקשה, תלויה ועומדת באויר השאלה כיצד בכל זאת בנימין נמצא כעת במצרים. על החלק הזה בסִפור יהודה מדלג. הוא עובר לבקשה. רק אחר כך, כדי לנמק את בקשתו, הוא מוסיף ומספר: "כִּי עַבְדְּךָ עָרַב אֶת הַנַּעַר מֵעִם אָבִי לֵאמֹר אִם לֹא אֲבִיאֶנּוּ אֵלֶיךָ וְחָטָאתִי לְאָבִי כָּל הַיָּמִים".

(גם סרובו של יעקב להורדת בנימין למצרים לא אמור בפירוש בדברי יהודה, אבל הוא משתמע מתוך דברו שכשהאחים בקשו להוריד את בנימין תשובתו של יעקב היא אהבתו לבנימין).

אפשר שיהודה לא סִפר זאת, כי החלק הזה בסִפור אינו תורם דבר לצורך הבקשה שהוא מבקש מיוסף. מטרתו של יהודה היא לספר על אהבתו הגדולה של יעקב לבנימין, לאחר שנותר יחיד לאמו, ובכך מתמקד יהודה. אבל אפשר שיש כאן עוד כונה. השאלה הזאת, התלויה בחלל האויר, יוצרת מתח כלשהו. ולראשונה עומד כאן דבר שיוסף עצמו לא יודע אותו.

שלחני אלהים לפניכם

עוד בטרם מספר יוסף לאחים על תכניתו שירדו אליו יעקב ובניו למצרים, הוא כבר אומר להם "כי למחיה שלחני אלהים לפניכם". איך יוסף אומר שה' שלחו לפניהם, לפני שאמר שגם הם עתידים לרדת? ליוסף כבר ברור שמקומם של ישראל במצרים. לדעתו מצרים היא המקום הטוב ביותר, אז למה שישראל לא ישבו בו. הוא רוצה שהם יירשו וינחלו את ארץ גשן. (רק בפרשה הבאה, אחרי שיעקב אמר לו זאת, הוא אומר שה' עתיד להוציא את ישראל ממצרים).

אבל יעקב יורד למצרים לא בגלל שיוסף קרא לו, אלא כי ה' אמר לו, אנכי ארד עמך מצרימה ואנכי אעלך גם עלה. הירידה למצרים נצרכת כדי להיות שם לגוי. אבל היא רק לזמן. הזמן היה ארוך יותר ממה שחשבו, אבל הוא תם. יעקב יורד לא מפני שיוסף קרא לו אלא מפני שה' אמר לו, וכדי להיות שם לגוי.

יעקב יורד למצרים לא מפני שיוסף נשלח לפניו, אלא מפני שיהודה נשלח לפניו. כנגד הפסוק "שלחני אלהים לפניכם" יורד יעקב בעקבות יהודה, שאותו שלח לפניו אל יוסף.

(גם כשירד יעקב לחרן עשה זאת משני טעמים שונים, וכפי שבארנו כבר שם. לא רק מפני עשו אלא כדי לשאת נשים ולהיות שם לגוי).

יוסף אומר לאחיו שיאמרו לפרעה שהם רועי צאן, ומסביר להם מדוע עליהם לומר זאת "בעבור תשבו בארץ גשן". אבל הוא לא מתכוֵן שהם יאמרו זאת לפרעה. אבל הם אומרים זאת. אולי משום שהוא התכוֵן שהם ינחלו את ארץ גשן, והם התכונו שהם יגורו בארץ גשן.

בפרשה הבאה לומד גם יוסף מפי אביו שהם עתידים לשוב. אבל בינתים הוא גורם לכך שפרעה יכלכל את ישראל. וכשאדם תלוי באחר שיכלכלהו, הוא נעשה עבדו. ובפרט כאשר כל מצרים עבדים לפרעה, ודאי שהמצרים יחששו מישראל וישאפו לשעבד אותם חזק יותר.

אדון ועבדים

יוסף אומר לאחים "שמני אלהים לאדון לכל מצרים", "וישימני לאב לפרעה ולאדון לכל ביתו". מיד בא פרעה ומבהיר שלא אדון ולא אב: יוסף עבד ופרעה האדון. פרעה חוזר על כל דבריו של יוסף על כלכלת ישראל בזמן הרעב, כמובן מלבד הפסוק שמני לאדון ואב ומושל. הוא אומר את דברי יוסף אך שם את עצמו במקום יוסף, אני אזון ואכלכל ואסובר, אני ולא יוסף. הוא מוסיף עוד מתנה מלכותית שיוסף לא הזכיר: עגלות. כאן מתחילה עבדות מצרים. היא מתחילה בפסוק ועינכם אל תחס על כליכם כי טוב כל ארץ מצרים לכם הוא. בואו ותהיו תלויים בי. לכן אין יציאה מהשעבוד עד שישאלו ישראל כלים ממצרים. זה שרש הגלות: טוב כל ארץ מצרים. אנו תלויים בהם והם מפרנסים אותנו. כשעֵשו דִבֵּר כך, והציע ליעקב את חסותו, ידע יעקב לסרב. בפרשתנו לא. שאלת השאלות היא איך האחים מסכימים להצעתו של יוסף בלי ניד עפעף. רק מדברי ה' אל יעקב אל תירא, אנו יכולים ללמוד שיעקב לא היה שלם עם המהלך. ממעשי הבנים נראה שהם שמחים לרדת אל הדוד העשיר שבאמריקה.

האחים באים ומציגים את הדברים בפני יעקב כאילו יוסף בעל הבית, ויעקב רואה את העגלות אשר שלח יוסף. למעשה יוסף לא שלח ולו עגלה אחת. הרעיון של העגלות היה של פרעה. פרעה הוא שצוה את יוסף לשלוח עגלות, והדגיש: "ואתה צֻויתה", והן היו עגלות על פי פרעה. כלפי יעקב הוצג יוסף כאדון, אך זה שׂרש העבדות. ארץ האפשרויות הבלתי מוגבלות. ומיד באה התורה ואומרת בפירוש "וישאו בני ישראל את יעקב אביהם בעגלות אשר שלח **פרעה**". אתם יכולים לנסות לרמות את עצמכם או את אביכם שיוסף שלח את העגלות, אבל אתם יודעים את האמת: פרעה שלח אותן. לעבדות אתם יוצאים. נכון שהעבדות מתחילה באזיקי זהב ובטוב ארץ מצרים, אך הדבר הזה הופך אתכם לתלויים בפרעה וסופכם להיות עבדים.

כשהאחים אומרים ליעקב "וכי הוא מושל בכל ארץ מצרים", הדבר נאמר במנותק מהקשרו המקורי. בֹּא אל יוסף לא כי ביכלתו לכלכלך אלא כי הוא איש חשוב. לעֵמת יוסף שהזכיר שמני אלהים לאדון ולאב בהקשר מאד מסוים: באו ואכלכלכם.

והתורה רומזת לקושי שבירידה למצרים: באותו מקום שבו אמר ה' ליצחק אנכי אלהי אברהם אביך אל תירא כי אתך אנכי, שם אמר ליעקב אנכי האל אלהי אביך אל תירא מרדה מצרימה. בנְגוד לאברהם שלוקח את כל רכושו אשר רכש והולך לארץ, ובנְגוד ליעקב עצמו, שנאמר בו "וינהג את כל מקנהו ואת כל רכשו אשר רכש מקנה קנינו אשר רכש בפדן ארם לבוא אל יצחק אביו ארצה כנען", כאן יעקב לוקח את כל רכושו אשר רכש והולך למצרים. כפי שעשה עשו לפני כן מפניו (שנאמר ויקח עשו את נשיו ואת בניו ואת בנתיו ואת כל נפשות ביתו ואת מקנהו ואת כל בהמתו ואת כל קנינו אשר רכש בארץ כנען וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו). בנְגוד ליצחק שנאמר לו אל תרד מצרימה, יורד יעקב למצרים.

אבל למרות כל זאת – סופם שיצאו ברכוש גדול.
בסוף הפרשה כל המצרים עבדים, מלבד הכהנים ובני ישראל, אלה וגם אלה אוכלי חנם. מקבלים את חֻקם מאת פרעה. אבל לכהנים יש קרקע ולישראל לא. התוצאה היא שבסוף ישראל עבדים, ולא המצרים. המצרים למדו לעבוד את אדמתם ולתת חֹמש לפרעה. ישראל נשארו תלויים בפרעה ונעשו עבדים.
יוסף כבר נעשה עבד לפרעה בנפשו. בעיניו מצרים היא המקום הטוב בעולם. הוא לא קורא לאחיו לרדת למצרים רק בלית ברירה מפני הרעב, הוא רואה במצרים דבר טוב וחשוב, פעמים רבות הוא אומר "מהרו" "אל תעמד" "ומהרתם" וכו'. אל תבאו בלית ברירה. הוא רואה בישיבה במצרים דבר טוב לכתחילה.
ובארנו זאת לעיל עמ' קמו עיין שם.

מזבח בדרך

וַיַּסַּע יִשְׂרָאֵל וְכָל אֲשֶׁר לוֹ וַיָּבֹא בְּאֵרָה שָׁבַע וַיִּזְבַּח זְבָחִים לֵאלֹהֵי אָבִיו יִצְחָק׃ וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים לְיִשְׂרָאֵל בְּמַרְאֹת הַלָּיְלָה וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי׃ וַיֹּאמֶר אָנֹכִי הָאֵל אֱלֹהֵי אָבִיךָ אַל תִּירָא מֵרְדָה מִצְרַיְמָה כִּי לְגוֹי גָּדוֹל אֲשִׂימְךָ שָׁם׃ אָנֹכִי אֵרֵד עִמְּךָ מִצְרַיְמָה וְאָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָלֹה וְיוֹסֵף יָשִׁית יָדוֹ עַל עֵינֶיךָ.
בד"כ האבות בנו מזבח אחרי שה' התגלה אליהם והבטיח להם את הארץ. (ועל בנית מזבחות כבר כתבנו. הארכנו בכך בפרשת לך לך בעמ' מ. ועל בנית מזבח אחרי התגלות של ה' כתבנו בפרשת ויצא). כאן הסדר הפוך. יעקב זובח זבחים (ולא בונה מזבח, אולי מהטעם שכתבנו בפרשת ויצא עמ' צג), ואחר כך מתגלה אליו ה' ומבטיח לו את הארץ. אבל לא מיד. לאחר זמן. ראשית רד למצרים והיה שם לגוי גדול, ואז, אחרי שתהיה לגוי גדול, אָנֹכִי אַעַלְךָ גַם עָל�ֹה).
באותו מקום שבו בשר ה' ליצחק את בשורת הארץ, ויצחק בונה מזבח, שם זובח יעקב זבחים וה' מבשר לו את בשורת הגלות.
אבל לבשורת הגלות מתלוה גם בשורת גאֻלה.
שוב יוצא יעקב מבאר שבע והולך לגלות. הפעם גלות ארוכה. אך בשורת הגאֻלה מלוה אותו, הוא מוסר אותה לבניו לפני מותו, וגם יוסף מוסר אותה לבני ישראל. בשורת הגאֻלה מלוה את ישראל בגלות לכל אֹרך הדרך. משה בא אל ישראל באותה לשון: פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם. בשורת הגאֻלה היא חלק מרכזי ביציאה לגלות.

שנים עשר ושבעים

בשוב יעקב מפדן ארם נמנים שנים עשר בניו. כנגדם נמנים כאן שבעים היורדים למצרים. המספרים שנים עשר ושבעים עוד ילוו את ישראל במהלך הדורות. בתחלת ספר שמות נמנו שוב יורדי מצרים, והפעם רק בני יעקב, ובלא הזכרת מספרם. הירידה למצרים, עם שהיא קללה ועֹנש ורעה, היא חלק מבנין תולדות ישראל. התורה מדמה אותה לְשוב יעקב לארץ, וכן להליכת אברם ממולדתו (כל רכושם אשר רכשו). גם יעקב כאן, כאברם, עוזב את ארצו

ומולדתו. ואולם דוקא ע״פ הדמויים לתחלת פרשת לך לך ולסוף פרשת וישלח, נכר לעין ההבדל הגדול שבין הפרשות האלה: יעקב לא הולך אל ארץ ישראל אלא גולה ממנה. כאשר שש ה׳ עלינו להרבות אותנו, כן יכול לשוש עלינו להגלותנו אם נחטא. ומכאן לדורות. אם תגלו את אחיכם ותמכרוהו לעבד, כולכם תגלו ותתמכרו לעבדים.

ויכוח על תפישת עולם

ליוסף יש תכנית, והוא מפרט אותה באזני אחיו:

וַיֹּאמֶר יוֹסֵף אֶל אֶחָיו וְאֶל בֵּית אָבִיו אֶעֱלֶה וְאַגִּידָה לְפַרְעֹה וְאֹמְרָה אֵלָיו אַחַי וּבֵית אָבִי אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בָּאוּ אֵלָי: וְהָאֲנָשִׁים רֹעֵי צֹאן כִּי אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ וְצֹאנָם וּבְקָרָם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם הֵבִיאוּ: וְהָיָה כִּי יִקְרָא לָכֶם פַּרְעֹה וְאָמַר מַה מַּעַשֵּׂיכֶם: וַאֲמַרְתֶּם אַנְשֵׁי מִקְנֶה הָיוּ עֲבָדֶיךָ מִנְּעוּרֵינוּ וְעַד עַתָּה גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אֲבֹתֵינוּ בַּעֲבוּר תֵּשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן כִּי תוֹעֲבַת מִצְרַיִם כָּל רֹעֵה צֹאן:

יוסף יאמר לפרעה שהם באו, פרעה יקרא להם, והם יענו.

למעשה התנהל הדבר אחרת, פרעה לא קרא לאחים. לכן יוסף בוחר אותם בעצמו, ומיזמתו מציג אותם בפני פרעה. האחים מצדם דווקא נוהגים בדיוק לפי התכנית. חוץ מזה שהם אומרים מעצמם שהם רוצים לשבת בארץ גשן, הם לא מחכים שפרעה יאמר זאת:

וַיָּבֹא יוֹסֵף וַיַּגֶּד לְפַרְעֹה וַיֹּאמֶר אָבִי וְאַחַי וְצֹאנָם וּבְקָרָם וְכָל אֲשֶׁר לָהֶם בָּאוּ מֵאֶרֶץ כְּנָעַן וְהִנָּם בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן: וּמִקְצֵה אֶחָיו לָקַח חֲמִשָּׁה אֲנָשִׁים וַיַּצִּגֵם לִפְנֵי פַּרְעֹה: וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל אֶחָיו מַה מַּעַשֵּׂיכֶם וַיֹּאמְרוּ אֶל פַּרְעֹה רֹעֵה צֹאן עֲבָדֶיךָ גַּם אֲנַחְנוּ גַּם אֲבוֹתֵינוּ: וַיֹּאמְרוּ אֶל פַּרְעֹה לָגוּר בָּאָרֶץ בָּאנוּ כִּי אֵין מִרְעֶה לַצֹּאן אֲשֶׁר לַעֲבָדֶיךָ כִּי כָבֵד הָרָעָב בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וְעַתָּה יֵשְׁבוּ נָא עֲבָדֶיךָ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן:

והתכנית, כך מסתבר, הצליחה. פרעה אפילו מתלהב:

וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ וְאַחֶיךָ בָּאוּ אֵלֶיךָ: אֶרֶץ מִצְרַיִם לְפָנֶיךָ הִוא בְּמֵיטַב הָאָרֶץ הוֹשֵׁב אֶת אָבִיךָ וְאֶת אַחֶיךָ יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץ גֹּשֶׁן וְאִם יָדַעְתָּ וְיֶשׁ בָּם אַנְשֵׁי חַיִל וְשַׂמְתָּם שָׂרֵי מִקְנֶה עַל אֲשֶׁר לִי:

אבל לא נחה דעתו של יוסף, עד שהעמיד לפני פרעה גם את יעקב אביו.

וַיָּבֵא יוֹסֵף אֶת יַעֲקֹב אָבִיו וַיַּעֲמִדֵהוּ לִפְנֵי פַּרְעֹה וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת פַּרְעֹה: וַיֹּאמֶר פַּרְעֹה אֶל יַעֲקֹב כַּמָּה יְמֵי שְׁנֵי חַיֶּיךָ: וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל פַּרְעֹה יְמֵי שְׁנֵי מְגוּרַי שְׁלֹשִׁים וּמְאַת שָׁנָה מְעַט וְרָעִים הָיוּ יְמֵי שְׁנֵי חַיַּי וְלֹא הִשִּׂיגוּ אֶת יְמֵי שְׁנֵי חַיֵּי אֲבֹתַי בִּימֵי מְגוּרֵיהֶם: וַיְבָרֶךְ יַעֲקֹב אֶת פַּרְעֹה וַיֵּצֵא מִלִּפְנֵי פַּרְעֹה:

הדבר הבולט כאן הוא התלהבותו של יוסף. הוא מאד רוצה שפרעה יקרא להם. להדגיש את חשיבותם. אך כמו כל עבד מתלהב, שמחכה ומצפה לתשומת לב מאדוניו, וממתין שאדוניו יקרא לו אך הוא אדיש, יוסף לא זוכה להתייחסות, ולכן הוא יוזם ויוזם ויוזם, עוד מפגש ועוד מפגש.

האחים דוקא מתנהגים כבני חורין. והדבר מוצא חן בעיני פרעה.

יעקב, לא די שהוא נוהג כבן חורין, הוא עוד מוסיף ומתוַכֵּח עם פרעה על תפישת עולם. יעקב לא מוכן לקבל את המינוח של פרעה, ונראה שיש ביניהם הבדלי תפישת עולם.

המצרים מערכים מאד את ימי שני החיים. פרעה חוגג יום הולדת. פרעה הוא השואל את יעקב כמה ימי שני חייו. ליעקב יש תפישת עולם אחרת על החיים.
יעקב מברך את פרעה. לאֹרך ספר בראשית תמיד הגדול מברך את הקטן. כך מרגיש גם יעקב, והוא מברך את פרעה.

תפישות עולם

פרעה הוא חלק מתרבות שבה חוגגים יום הולדת מדי שנה, ודאי לאנשים מכובדים. לכן כדי לכבד את הזקן שעמו הוא משוחח, הוא שואל אותו כמה ימי שני חייך.
יעקב מבקש להציג תפישת עולם אחרת: הימים שאתה מכנה שני חיים אינן שני חיים, אלה שני מגורים. שנים שבהן הייתי גר בארץ.
שני חיים הן השנים שבהן עשיתי מעשים שראויים להקרא חיים, והם היו מעט ורעים.
מעבר להבדלים בתפישת העולם, התורה מבקשת להציג את דמותו של יעקב, שגם בעמדו בארמון פרעה עומד על השקפת עולמו, ואינו מוכן לאמץ את המינוח המקומי, אפילו לשם שיחה עם המלך המקומי.

אשת יעקב

בירידה למצרים הוזכרו כל נשיו של יעקב, אבל רק על רחל נאמר אשת יעקב. אפשר שהדבר נאמר כך כדי להבדיל אותה מהשפחות שהוזכרו לפניה ואחריה. אבל גם אם זה הטעם, לא מקרה הוא שדוקא היא נקראת אשת יעקב.

מתי נולדה החמולה

פרשתנו מונה את שבעים יורדי מצרים. וישנן כמה קושיות ידועות על הרשימה. ראשית: הפרשה מונה שבעים: שלשים ושלשה בני לאה, ששה עשר בני זלפה, ארבעה עשר בני רחל ושבעה בני בלהה. ואולם, בני לאה אינם אלא שלשים ושנים. (בס״ה מוזכרים שם שלשים וארבעה, אבל ער ואונן מתו, כאמור שם, בארץ כנען, ולכן לא נותרו אלא שלשים ושנים). את הקושיה הזאת מתרצים המפרשים בשני תרוצים: או שיעקב עצמו נמנה (אלא שאז יש לשאול למה הוא נמנה עם בני לאה), או שיוכבד נמנתה כאן, ואז יש לשאול למה היא לא הוזכרה, ועוד, למה נמנתה אשה עם היורדים?
שנית: איך יתכן שהיו לפרץ שני בנים שנולדו עוד לפני הירידה למצרים, הלא יהודה נשא את בת שוע אחרי מכירת יוסף, ורק כשגדלו הבנים שהיא ילדה, ונשאו את תמר, וגדל גם שלה, נולדו פרץ וזרח. היתכן שגם פרץ כבר הספיק לגדול ולהוליד שני בנים, וכל זה בתוך עשרים ושתים שנה?
הרשימה האמורה כאן, נזכרת (בהבדלים קלים) במקום נוסף בתורה: בתיאור המשפחות הנוחלות את הארץ בפרשת פינחס. הרשימה היא אותה רשימה, וגם נכנסו אליה כמה ענינים שנראים לא מתאימים כגון ״וימת ער ואונן בארץ כנען״, פסוק שמקומו בפרשתנו מובן

וברור, אך למה הוא חוזר בפרשת פינחס? ועוד, מה הקשר בין השאלה מי היה בירידת מצרים לבין השאלה איזו משפחה נוחלת את הארץ?

סבי, פרופ׳ יהודה אליצור זצ״ל, אומר שבני יעקב עוד בהיותם בארץ חִלקו ביניהם את הארץ. לפי הקושיות כאן נראה לבאר שהזמן בו יעקב חִלק לבניו את הארץ הוא בשעת הירידה למצרים. לכן גם בקרב בני יוסף אומר יעקב: ״ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם״, הפסוק הזה אמור לגבי קבלת הנחלה. הזמן הקובע לגבי נחילת הארץ הוא הזמן בו ירדו ישראל למצרים. לכן הוזכרו כאן שבעים אבות המשפחות העתידות לנחול את הארץ, ורשימת נוחלי הארץ מבוססת על הרשימה כאן.

לפי זה אפשר להסביר גם מדוע נזכרו כאן בניו של פרץ. הפסוק ״וימת ער ואונן בארץ כנען ויהיו בני פרץ חצרון וחמול״ הוא מאמר מוסגר. כלומר: ובני יהודה ער ואונן ושלה ופרץ וזרח. ואם תאמר: למה נמנו ער ואונן בכלל היורדים מצרימה, הלא מתו בארץ כנען? תשובתך: כיון שאח״כ העמיד יעקב תחתיהם את חצרון וחמול (שנולדו במצרים), הרינו מונים כאן את חמשת בני יהודה בכלל ל״ג בני לאה ושבעים יורדי מצרים. לפי זה לא קשה כיצד נולדו חצרון וחמול לפני הירידה למצרים. הם אכן לא נולדו. הם נולדו במצרים. לפי זה מובן גם מדוע הפסוק ״וימת ער ואונן בארץ כנען״ חוזר גם בפרשת פינחס. לפי זה נבין גם את התירוץ הכולל את יוכבד בכלל היורדים: המחנה השבעים, מחנה יוכבד, המחנה החונה קדמה לפני אהל מועד, שהוא מחנה בפני עצמו בכלל שבעים המחנות, גם הוא נחשב כאחת המשפחות. משפחה שאמנם לא תנחל בארץ, אך תזכה לנחלה מיוחדת משלה.

חשיבותה של רשימת יורדי מצרים היא בכך, שבצאתו מהארץ חִלק יעקב את הארץ לבניו אחריו. ישראל אמנם הולך לגלות, אך נשאר דבק בארץ.

עוד שתי הערות בשולי הדברים:

א. גם בשושלת הכהֻנה וגם בשושלת המלוכה מתו שני הגדולים בלא בנים. בשני המקומות העמידו להם מחליפים. וַיָּמָת עֵר וְאוֹנָן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיִּהְיוּ בְנֵי פֶּרֶץ חֶצְרוֹן וְחָמוּל. ולעֻמתו הפסוק בספר במדבר: וַיָּמָת נָדָב וַאֲבִיהוּא לִפְנֵי ה׳ ... וַיְכַהֲן אֶלְעָזָר וְאִיתָמָר עַל פְּנֵי אַהֲרֹן אֲבִיהֶם. גם מגלת רות עוסקת במות שני הבנים ובמציאת גואל. אולי קשורים לכאן גם דברי ראובן, שרוצה את המלכות, ואומר את שני בני תמית. יש עוד מה לדון במשמעות הדבר, אבל אי אפשר להתעלם מהקשר. (וכמובן יש להזכיר כאן נקודה נוספת שכבר הזכרנו בכמה מקומות, וראה דברינו בפרשת במדבר עמ׳ תנח: יש רק שתי משפחות מחוץ לספר בראשית שהוזכרו בתנ״ך בלשון ״אלה תולדות״. משפחת הכהֻנה בפרשת במדבר, ומשפחת המלוכה במגלת רות. הבחירה שבסוף התולדות התקימה כבר בספר בראשית. ה׳ בחר ביעקב ובזרעו. רק לשני ענינים עדין לא הושלמה בחירת התולדות).

ב. יש עוד כמה אפשרויות לתרץ את קושית שבעים יורדי מצרים. נזכיר כאן כמה מהן: נטית הלב היא לחפש תירוץ אחד לשתי הקושיות. למצוא מי מבני לאה שנכלל בחשבון השבעים ואיננו בחשבון הששים וששה (שהרי סְכומי האמהות השונים מצטרפים לשבעים ואינם מצטרפים לששים וששה. יוסף ובניו נכללים בחשבון י״ד בני רחל, אע״פ שאינם נכללים בחשבון הס״ו), ולבאר מדוע הוא לא ירד עם יעקב אך הגיע למצרים. לכן דרשו חכמים

שיוכבד היא, שנולדה בדרך למצרים. לפי זה היא עונה על שתי הקושיות, היא מבני לאה, היא הגיעה למצרים, ולא היתה בתחלת המסע. ואמנם, אב״ע כבר הקשה קושיות רבות על כך. ומה גם שהיא לא נמנתה ברשימה.

לכן צריך לבחון את האפשרות לתרץ כל אחת משתי הקושיות בתירוץ אחר. האיש שלא נמנה ברשימת השבעים הוא יעקב עצמו, כמו שתרץ רשב״ם. התורה כללה אותו עם מחנה לאה כיון שהיא כבר מכריעה שזהו מחנה ישראל האמִתי. אמנם, רק רחל זוכה ברשימה לכְנוי ״אשת יעקב״, גם יעקב אומר בראש הפרשה ״אתם ידעתם כי שנים ילדה לי אשתי״, ואעפ״כ אומר לו ה׳: על אפך וחמתך לאה היא הנבחרת. ואף אתה תכלל בין ל״ג אנשי לאה. ואת הקושיה השניה נתרץ בתרוץ אחר: מלבד יוסף ושני בניו, גם יהודה אינו כלול בכלל הס״ו, אלא רק בכלל הע׳. כיון שהוא לא ירד למצרים במחנה הס״ו עם יעקב, אלא נשלח לפניו אל יוסף. וא״כ, במחנה יעקב היורד למצרים לא היו אלא ס״ו.

כלכלת מצרים: דוגמא לחיים בארץ ישראל

בסוף פרשת ויגש מסופר על יוסף, שקנה את כל המצרִים לעבדים, ואת כל אדמת מצרַים לאדמת המלך. כדי לבטא היות המצרים עבדיו והיות האדמה אדמתו, הוא נהג בהם כדרך שנוהג אדון בעבדיו: אדון בעל נכסים צריך שיעבדו את שדותיו, לכן הוא לוקח עבדים ושולח לכל שדה כפי צרכה. והוא מאכיל כל עבד כצרכו. כך בדיוק נהג יוסף: הוא פִזר את המצרִים בארץ מצרַים כרצונו, וצִוה אותם לתת בכל שנה חמישית מן התבואה לפרעה.

כך בדיוק נוהג ה׳ בארץ ישראל ובעמו ישראל. ארץ ישראל היא ארצו של ה׳ ״כי לי הארץ״, (וראה דברינו בפרשת בהר), ישראל הם עבדיו ״כי לי בני ישראל עבדים״, לכן אדם מישראל אינו יכול למכור לא את עצמו ולא את אדמתו, כיון שאינם שלו. ארץ ישראל לא שיכת לעם ישראל, היא שיכת לה׳, לכן ישראל אינם רשאים לתתה לאף אחד.

חלוקת עם ישראל בארצו נעשית לפי המודל שיש בפרשתנו לעם של עבדים שיושב על אדמת המלך: הוא מחלק אותם בארץ כרצונו (״אך בגורל יחלק את הארץ״), ובכל שנה צריך לתת לו חמישית (שני מעשרות) מן התבואה.

אדמת הכהנים לא היתה לפרעה כי חק לכהנים מאת פרעה, על כן לא מכרו את אדמתם. גם בעם ישראל ובארץ ישראל, חוק לכהנים מאת ה׳, ולכן גם שדה מגרש עריהם לא ימכר. (בהבדל אחד גדול ומשמעותי: לכהני פרעה היה חוק מאת פרעה ולכן היתה להם אדמה. לכהני ישראל יש חוק מאת ה׳ ולכן אין להם אדמה. מי שה׳ הוא נחלתו לא יכול גם לעסוק בנחלה גשמית. הוא קדש לה׳. בנגוד לכהני פרעה שכהֻנתם נועדה לצרך עצמם).

המערכת העובדת את ה׳ בארץ מורכבת משני מרכיבים: העם והארץ, (וראה דברינו בפרשת בהר), לכן גם החֹמש המופרש לה׳ מתחלק: עשירית ממנו הולכת אל החלק הנבחר מהעם, ועשירית אל החלק הנבחר בארץ. המעשר השני נאכל לפני ה׳ בירושלים.

כלכלה נבונה וזכויות האזרח

ממה שעשה יוסף למצרים בסוף הפרשה אפשר ללמוד דברים שונים. (מלבד הדבר שכבר כתבנו עליו, שצורת המשטר שהנהיג יוסף במצרים מלמדת איך מתנהל משטר שבו הכל עבדים של המלך והאדמות שייכות למלך, ומכאן לצורת החיים של ישראל בארץ. מלבד הדבר הזה אפשר ללמוד מכאן גם על המצרים עצמם).

המצרים באו אל יוסף אחרי שנה ודרשו ממנו שיפתור את הבעיה. אומרים המצרים: לנו אין כסף, תן לנו בחִנם. הממשלה אחראית. יוסף מלמד אותם שאיש לא חייב להם שום דבר, הם יזונו את עצמם, גם אם ימכרו לשם כך את מקניהם. למצרים היה ברור תחלה שהם לא צריכים להפרד ממקניהם, המלך צריך לתת להם מתנת חִנם. אחרי שנה הם כבר למדו את הדבר, הם כבר הבינו שהממשלה לא חייבת להם שום דבר כי הם אנשים עצמאיים, ושוב לא באו בתביעה שיזון אותם בחנם. הם מעצמם הציעו שיקנה אותם ויתן לחם. אחר כך כבר לא הוצרכו לתת עוד דבר. כעבדים, יוסף באמת צריך לזון אותם. מכאן למדו המצרים את ההבדל הגדול שבין בני חורין ובין עבדים. את העבד יזון האדון, ללא תמורה, ממילא העבד ורכושו הם רכוש האדון. ואולם, אם אתה בן חורין - אתה תזון את עצמך, ולא תצפה שמי שמעליך יזון אותך. אם אינך אחראי לעצמך אינך אדון לעצמך. עבד לוה לאיש מלוה.

ומכאן מתברר מה עשה יוסף לאחיו, הוא שִׁעבד אותם למצרים, כי תלה את כלכלתם בפרעה. הוא אומר שאלהים חשבה לטובה כי הוא החיה אותם, אבל גם המצרים אמרו החייתנו, ואעפ״כ ברור שאין טוב בכך שנמכרו לעבדים וגלו לערים מקצה גבול מצרים ועד קצהו. ק״ו שרע לישראל, והרי סופם שנעשו עבדים בעבודת פרך. מי שכלכלתו תלויה באחר נעשה עבדו.

אולי משום כך מובלעת פרשית קנית המצרים לפרעה בתוך פרשית ירידת ישראל למצרים, הכל פרשיה אחת שתחלתה וסופה בני ישראל ואמצעה מכירת המצרים לפרעה (כמו הפסוקים בפרשת בהר: ״וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בּוֹ בְּפָרֶךְ״. נושא הפרשיה הוא בני ישראל שלא יִמָּכרו לעבדים כי הם עבדי ה׳. בתוך הפרשיה מובלעים הפסוקים האומרים שהכנענים הם כן עבדים מוחלטים. כדי ללמד על ההבדל ועל הקשר: ישראל עבדים לה׳ כדרך שהכנענים עבדים לך, ולכן אינם בני מכירה). כך המצרים אמרו החייתנו והיו עבדים לפרעה, וישב ישראל בארץ מצרים ויאחזו בה, גם הם כמצרים.

אבל יוסף שכבר היה עבד בנפשו, וקִבל על עצמו את חוקי מצרים, לא שִׁוה בנפשו שרעב יבא על מצרים הגדולה רק לשם בית אחד של יעקב. הוא סבר שהרעב היא גזרה אלהית על מצרים הגדולים, וטוב שהסתפחו ישראל – שאינם אלא משפחה אחת – על מצרים הגדולים ונצלו מהרעב. אך הקורא את התורה יודע שלא היא. הרעב לא בא על מצרים הקטנה אלא

בשל יעקב ובניו הגדולים, שהם תמצית העולם, וכדי להורידם למצרים, ואולי כעֹנש על מכירת יוסף לעבד במצרים. לכן נגזר על כל ישראל שיגלו ויהיו עבדים במצרים. ויוסף הציל את המצרים מהרעב אך שעבד אותם ואת בני ישראל לפרעה. כשפרעה מכלכל אותם, וכל מה שנותן יוסף לבניו נאמר בו על פי פרעה, נעשים ישראל עבדים לפרעה.

ועוד דבר אנו למדים מסדרו של יוסף במצרים: שגם אדון המנהל עבדים, טוב לו שיתן לכל עבד לעבוד לעצמו ע״פ עבודתו, ויתן לו ארבע הידות ממה שהוא מצמיח, ולא יזון אותו במנת עבדים קבועה. עבד שיזון במנת עבדים קבועה לא יעבוד היטב.

איזו תבואה מכר יוסף למצרים

האם יוסף קנה מהמצרים את תבואתם בשבע שני השבע, או גבה אותה בחִנם? אם הוא גבה אותה בחִנם, למה הוא מבקש עליה תשלום כשהוא מחזיר אותה לבעליה? אם הוא שִלם עליה, למה המצרים פשטו את הרגל? הם יכלו לקנות אותה ממנו בכסף שהרויחו בימי השבע. (אמנם הרד״ק אומר שהוא גבה אותה בתורת מס. אבל אם כך – למה לא יתן תמורה למס בחנם? (אמנם נכון שבימי קדם המס לא נתפש בהכרח כדבר שנתן לצרכי הממלכה)).

נראה שהתשובה פשוטה: הוא שִלם למצרים על התבואה בשנות השבע, (אחרת הם לא היו טורחים להביא לו אותה), ואח״כ מכר להם אותה בכסף בשנות הרעב. אלא שהוא קנה מהם את התבואה בשנות השבע במחירי שבע, ומכר להם אותה בחזרה בשנות הרעב במחירי רעב. כך נגמר בשנה אחת כל הכסף שהם הרויחו במשך שבע שנים. (חוץ מזה, יש להניח שהם לא חסכו בו בשבע שני השבע).

אך לא די בכך, לא רק שהוא קנה מהם תבואה ומכר להם תבואה, הוא כנראה גם מכר לכל אחד את תבואתו שלו.

התורה מקפידה לספר לנו שיוסף אגר את האֹכל בערים. המלה ״בערים״ חוזרת שוב ושוב, אֹכל שדה העיר אשר סביבותיה נתן בתוכה. שליט אחר אולי היה מרכז הכל במקום אחד, לא יוסף. הוא נותן לכל עיר את האֹכל שלה, ובסופו של דבר מוכר לכל עיר את התבואה שהיא גִדלה. אלא שבסופו של דבר את העם הוא כן העביר (וגם שם נאמר ״לערים״). זה יותר קל. לעם יש רגלים, לאֹכל לא. בכ״ז נראה שהתורה רוצה ללמדנו את ההבדל.

כל אחד אכל את תבואתו שלו, בערים. ובסופו של דבר העם עבר לערים, מקצה גבול מצרים ועד קצהו.

יוסף מאכיל כל עיר באֹכל שהיא הצמיחה, ובכ״ז מרויח.

נראה שיוסף הוא אמנם משנה למלך, אבל הוא נשאר עבד. עבד נשאר עבד. הוא צריך לבקש רשות מפרעה לקבור את אביו. מעמדו הוא מורכב. כעבד נמסר בידו כל בית אדוניו, וכעבד נמסרה בידו כל ממלכת אדוניו. הוא לא אדון אלא מנהל. מנהל משק בית. אע״פ שהוא מנסה להרגיש כמו אדון. יש רק דרך אחת לצאת מהמצב הזה: להפוך את כל המצרים לעבדים. כך יהיה יוסף כאחד מהם, וכמו שכֻלם לא יהיו עבדים לאֹרך זמן, כך גם הוא. הדבר חשוב שבעתים כאשר הוא מביא את כל אחיו למצרים. שלא יהיו הם גרים וכל שאר המצרים אדונים.

כידוע, זה לא הועיל. בסופו של דבר דוקא ישראל הם אלה שהיו גֵרים ועבדים בארץ מצרים.

(במצרים מי שנגש אל המלך מקבל מעמד של שר. אפילו אם הוא רק אופה או מוזג יין. הוא שר והוא מכֻבד. גם בכלא מכבדים אותו. כי מטרת הממלכה היא המלך. ואולם, עבד נשאר עבד. גם אם כעבד תפקידו לנהל את הממלכה, הוא מנהל את הממלכה אבל הוא עבד. כשהוא צריך דבר מהמלך, הוא צריך לבקש מעבדי פרעה שידברו באזני פרעה).

ויחי

וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיְהִי יְמֵי יַעֲקֹב שְׁנֵי חַיָּיו שֶׁבַע שָׁנִים וְאַרְבָּעִים וּמְאַת שָׁנָה. כיון שאין כאן מעבר פרשיה, אין לדעת האם הפסוק הזה הוא כותרת לפרשה או סיום לפרשה הקודמת. כך או כך, הפרשה מתארת שלשה ארועים שארעו במהלך אותן שבע עשרה שנה, ושלשתם עוסקים בהכנת יעקב למותו. בשני ארועים יעקב קורא לבנו או לבניו, ומדבר עמם לקראת מותו, ובארוע האמצעי יעקב אינו קורא לאיש, יוסף בא מעצמו, ויעקב מברך אותו ואת בניו. לכאורה הארוע הזה לא קשור למותו של יעקב, אלא שהוא קשור גם קשור. שהרי הוא פותח בכך שיעקב חולה, ומסים ב"הִנֵּה אָנֹכִי מֵת וְהָיָה אֱלֹהִים עִמָּכֶם וְהֵשִׁיב אֶתְכֶם אֶל אֶרֶץ אֲבֹתֵיכֶם".

מתי ארעו שלשת הארועים האלה? הארוע האחרון, שבו קרא יעקב לכל בניו, ודאי ארע ביום מותו של יעקב, שהרי נאמר: "וַיְכַל יַעֲקֹב לְצַוֹּת אֶת בָּנָיו וַיֶּאֱסֹף רַגְלָיו אֶל הַמִּטָּה וַיִּגְוַע וַיֵּאָסֶף אֶל עַמָּיו". מתי ארעו שני הארועים הראשונים?

לכאורה נראה שגם הם ארעו לקראת מותו של יעקב, שהרי הם הכנה למותו של יעקב, ונאמר "וַיִּקְרְבוּ יְמֵי יִשְׂרָאֵל לָמוּת". ואולם, אין כאן ראיה גמורה. בהחלט יתכן שהם ארעו בתחלת אותן שבע עשרה שנה, או באמצען. הלא יצחק עוד חי שנים רבות אחרי שאמר "הִנֵּה נָא זָקַנְתִּי לֹא יָדַעְתִּי יוֹם מוֹתִי". ולפי מה שכתבנו בפרשת חיי שרה, גם אברהם התחיל לדאוג למה שיהיה אחרי מותו כאשר היה זקן, ועוד זכה לחיות אח"כ שנים רבות. יעקב בעמדו לפני פרעה כבר מסכם את חייו, והגיוני שאדם זקן יצוה את בניו גם אם אינו מת היום. מה גם שלא ידע האדם את עתו.

גם בְּקור החולים שערך יוסף אצל יעקב, אינו מעיד בהכרח שהדבר היה בשנת מותו של יעקב. זקנים סובלים ממחלות בשנות זקנתם, ועוד מוסיפים לחיות שנים רבות. לא משמע בפרשה שאפרים ומנשה היו בני עשרים. לכן מסתבר שהדבר היה קרוב לתחלת ישיבתו של יעקב במצרים.

התורה מביאה את הדברים אחרי הפסוק "וַיְחִי יַעֲקֹב בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם שְׁבַע עֶשְׂרֵה שָׁנָה וַיְהִי יְמֵי יַעֲקֹב שְׁנֵי חַיָּיו שֶׁבַע שָׁנִים וְאַרְבָּעִים וּמְאַת שָׁנָה" כדי ללמד שכל שבע עשרה שנות ישיבתו של יעקב במצרים הן כבר אחרי סְכום חייו. אלה שנים שבהן יעקב מתכונן כבר למה שיהיה אחרי מותו. וכדי ללמד מה מבקש יעקב שיהיה אחרי מותו.

יעקב מבקש כמה דברים: ראשית הוא מבקש להקבר בארץ, וזה המפגש הראשון עם יוסף. מפגש שיעקב יוזם אותו. שנית הוא מבקש לתת ליוסף חלק כפול בארץ. וזהו המפגש השני. יוסף אמנם קִבל חלק כפול, אך נראה שלא זו היתה כונתו של יעקב. יעקב רוצה לתת ליוסף חלק כפול, כי חלק כפול מסמל בכורה והנהגה. לא הנחלה הכפולה היא החשובה בעיני יעקב, ליעקב חשוב מה שהיא מסמלת. בסוף הוא קִבל את הטפל ולא את העִקר. את הנחלה הוא אכן קִבל, לא את מה שהיא מסמלת.

במפגש השלישי, ביום מותו של יעקב, הוא מחלק לבניו את הארץ ואת ברכות אביו. זוהי הירושה המשפחתית, וזה מה שיש לו לתת לבניו.

שים נא ידך תחת ירכי

שתי שבועות בספר בראשית נאמרו בלשון שים נא ידך תחת ירכי. ושתיהן פותחות בשלילה: לא תקברני במצרים ולא תקח לבני כנענית. רק אח״כ בא הצד החיובי: כן תקברני עם משפחתי וכן תקח אשה ממשפחתי. בשתי הפרשות השבועה היא על דביקה במשפחת אבותיו של המשביע והתרחקות מבני חם. המשביע מבקש להתרחק מחו״ל ומבני חם, ולדבוק דוקא בדבר ששיך לאבותיו.

פרשתנו עוסקת רבות בנושא הקבורה. יותר מבכל מקום אחר בתורה. ואולם יש לשים לב ללשונו של יעקב: ״ושכבתי עם אבתי ונשאתני ממצרים וקברתני בקברתם״. עצם המיתה נקראת שכיבה עם האבות. ״ושכבתי עם אבתי״ הוא בְטוי שפירושו ומַתי. יעקב מבקש שאחרי שישכב עם אבותיו, כלומר ימות, יוסף ישא אותו ממצרים ויקבור אותו בקבורתם. אפשר לומר ששכיבה עם האבות היא רק בְטוי, בְטוי נאה יותר ונקי יותר למילה הבלתי נעימה מיתה. אך יעקב מפרק את הבְטוי הזה למרכיביו ומתיחס לנוכחותם של אבותיו (דבר שהוא עושה כל הפרשה), ואומר: וקברתני בקבורתם. קבורתם של אבותי שהוזכרו בבְטוי שחשבת שהוא רק בְטוי. השכיבה עם האבות היא המיתה והיא מתרחשת עוד במצרים. המת שוכב עם אבותיו אע״פ שאינו קבור עמם. ואעפ״כ מבקש יעקב שגם יקבר עם אבותיו, ולא רק ישכב עמם. דוקא הקבורה היא הדבר שמחבר את ישראל לארץ בהיותם במצרים.

מצרים היא מקום המות. ואולם, גם יעקב וגם יוסף יודעים שה׳ עתיד לפקוד את ישראל ולהשיבם לארצם. הם יודעים זאת גם בגלל ברית בין הבתרים וגם בגלל דברי ה׳ אל יעקב ״ואנכי אעלך גם עלה״ (שבפשטות, כדברי רד״ק שם, כוונתם: ואני אעלה את ישראל ממצרים, את הגוי הגדול שאתה תהיה), ובפרט לאור הבטחת ה׳ ליעקב בלוז, העומדת במרכז הפרשה, ושעל פיה יעקב כבר מחלק את הארץ בין בניו. אבל גם יעקב וגם יוסף אינם מזכירים את הידיעה שנחזור לארץ כדבר בעל חשיבות בפ״ע, אלא אגב צווי לדורות. יעקב מזכיר זאת אגב כך שכשיכנסו ישראל לארץ יקבל יוסף שכם אחד על אחיו, ולפני כן – בעניין נחלת אפרים ומנשה. ויוסף מזכיר זאת אגב בקשתו שיעלו עמם את עצמותיו. העלאת העצמות לקבורה בארץ, היא הדבר המחבר את בני ישראל לארץ כבר בהיותם במצרים. החִבור של היהודי הגלותי לאדמה עובר דרך המות והקבורה ולא דרך החיים. חיים יש רק בארץ. הברכות, המדברות על החיים והנחלה בארץ, אינן עוסקות במות אלא בחיים.

במצרים נחשבה הקבורה לדבר מרכזי עוד בחייו של האדם. המצרים כידוע השקיעו הרבה בקברים. הצווי של יעקב ויוסף שבו הם מבקשים שלא להקבר במצרים, אומר דבר אחד: נגזר עלי לחיות פה, אבל אין זה מקומי. אגב כך נזכור שאנו עתידים לחזור.

מי ינהיג את העם

ארבעה בנים מוצגים בברכת יעקב כלוחמים: יהודה האריה, דן הנחש, יוסף היורה בקשת, ובנימין הזאב. אפשר לומר שיעקב, כמו שעתיד לעשות משה, מחלק את השבטים לארבעה מחנות צבאיים, ומעמיד ארבעה ראשי דגל. רמז נוסף למנהיגות ניתן במילים ״דן ידין עמו״. אלא שבמדבר יוסף ובנימין חוסים תחת דגל אחד, והדגל הרביעי נִתן לראובן, ואילו יעקב

דחה את ראובן לגמרי. בעיני יעקב ארבעת ראשי הדגלים הם שני בניה רחל - יוסף ובנימין, דן בכור שפחתה של רחל, ומבני לאה רק יהודה לבדו.

במצב הזה מתחדדת שאלת מעמדו של דן, בן השפחה, מול ראובן בן הגבירה. יעקב טורח להדגיש שדן הוא "כאחד שבטי ישראל", דבר שלכאורה היה אמור להיות בגדר המובן מאליו כבר זמן רב לפני כן. אם במפגש עם עשו בפרשת וישלח נגשו, אחרון אחרון חביב, קודם בני השפחות, אחריהם בני לאה ולבסוף רחל ויוסף, הרי ברשימת שמות בני יעקב הבאים מצרימה בפרשת ויגש, בני השפחות כבר מעורבים בין בני יעקב. הסדר הוא בני לאה, בני זלפה, בני רחל ובני בלהה. לומר לך שבני זלפה נחשבים כבניה של לאה ובני בלהה נחשבים כבניה של רחל, וכולם שוים ככני יעקב. בברכותיו יעקב משנה את הסדר, אולם עדיין בני השפחות מופיעים במקום טוב באמצע, בין בני לאה ובין בני רחל.

אולי צריך לומר שהאמירה על דן שהוא "כאחד שבטי ישראל", היא המשך התוכחה של יעקב לראובן, ללמדנו שבמעשה בלהה ביקש ראובן לבטא לא רק את היותה שפחה, אלא בעֵקר את היות בניה עבדים. (וראה דברינו בפרשת וישלח) ולכן הכתוב זועק שם "ויהיו בני יעקב שנים עשר", ולא זו בלבד אלא שהוא מכנה את בלהה "פילגש אביו", בְּטוי יוצא דופן שלא מופיע בשום מקום אחר, ושעל פי אופיו לא בא להעיד על מעמדה של בלהה (בפרשת וישב נאמר "נשי אביו"), אלא על מעמדם השוה של בניה. לכן בא כאן יעקב לגעור בראובן ולומר אתה פחז כמים ואילו דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. אם יש כאן מישהו שעדיין חושב שהם עבדים, הריני מודיע שהם בנים לכל דבר. (ואולם, אפשר שדוקא את דן מבכר יעקב. בברכות יעקב יש פסוק כללי באמצע הברכות: "לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי ה'". (בדומה לפסוק הכללי שבו עתיד משה להבחין בין בני הגבירות לבין בני השפחות, וכפי שנבאר בפרשת וזאת הברכה). הפסוק הזה מחבר את דן, בכור שפחת רחל, לבני לאה. אפשר שדוקא את דן מבכר יעקב, משום שהוא בכור שפחת רחל).

יעקב אפוא נותן את ראשות הדגלים לשני בניה של רחל, ולבכור שפחת רחל. דגל אחד צריך לתת גם לבניה של לאה, אולי משום שיעקב מבין שדן ונפתלי בני השפחה, לא יכולים להיות ראשי דגלים לבני גבירה.

עדיין נותרו אפוא הבדלי מעמד. והם באים לידי בטוי גם בברכות עצמן. בניגוד לאריה והזאב שהם חיות אצילות וגִבּוֹרות, וליוסף שנמשל לאדם לוחם, דן הוא נחש. גם במדבר דן הוא ראש דגל של בני השפחות, אין בן שפחה מתמנה ראש לבן גבירה. תחת פְּקודו שבטי אשר ונפתלי, והם הדגל המאסף, שאינו לוחם כאריה וכזאב אלא כנחש. משה אמנם מחזיר לדן את מעמד האריה, "דן גור אריה יזנק מן הבשן", אבל דווקא בבשן (רמז ברור לעיר בבשן ששמה ליש, כלומר אריה). למעשה נתקיימו בדן שתי הברכות: כידוע ארבעת ראשי הדגלים של המדבר קִבלו נחלות הגובלות בנחלת בנימין, מקום השכינה. יהודה בדרום בנימין, ראובן במזרח בנימין, אפרים בצפון בנימין, ודן במערב בנימין. אבל נחלה זו, גוש דן שבמרכז הארץ, היא נחלת דן הנחש. את מעמד האריה הוא מקבל רק בנחלתו השנייה, שבקצה הארץ, הרחק מגבול יהודה ויוסף. שם אינו ראש דגל אלא שבט מן המניין.

יתר על כן, כבר בתחילת ספר שמות, אחרי מות יעקב, חוזרים בני השפחות לסוף הרשימה של הבאים מצרימה, וגם משה בברכותיו מברך קודם את בני לאה ובני רחל, ורק בסוף את

בני השפחות, כשבאמצע מפריד פסוק כללי, "עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק וכו'", (וכפי שנבאר בפרשת וזאת הברכה). שלפי פשוטו איננו חלק מברכת זבולון אלא ברכה לכל העם, שיוצרת סוג של הפרדה בין שבטי רחל ולאה מזה ובין שבטי בלהה וזלפה מזה.

הסבר כולל על המהלך של יעקב בפרשתנו ראה במאמר על המאבק על הבכורה בבית יעקב.

פרשה בצל פרשה

וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל יוֹסֵף אֵל שַׁדַּי נִרְאָה אֵלַי בְּלוּז בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיְבָרֶךְ אֹתִי: וַיֹּאמֶר אֵלַי הִנְנִי מַפְרְךָ וְהִרְבִּיתִךָ וּנְתַתִּיךָ לִקְהַל עַמִּים וְנָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת לְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֲחֻזַּת עוֹלָם: וְעַתָּה שְׁנֵי בָנֶיךָ הַנּוֹלָדִים לְךָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם עַד בֹּאִי אֵלֶיךָ מִצְרַיְמָה לִי הֵם אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה כִּרְאוּבֵן וְשִׁמְעוֹן יִהְיוּ לִי: וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם: וַאֲנִי בְּבֹאִי מִפַּדָּן מֵתָה עָלַי רָחֵל בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בַּדֶּרֶךְ בְּעוֹד כִּבְרַת אֶרֶץ לָבֹא אֶפְרָתָה וָאֶקְבְּרָהּ שָׁם בְּדֶרֶךְ אֶפְרָת הִוא בֵּית לָחֶם.

הפרשה הזאת עומדת בצל האמור בפרשת וישלח: "וַיֵּרָא אֱלֹהִים אֶל יַעֲקֹב עוֹד בְּבֹאוֹ מִפַּדַּן אֲרָם וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים שִׁמְךָ יַעֲקֹב לֹא יִקָּרֵא שִׁמְךָ עוֹד יַעֲקֹב כִּי אִם יִשְׂרָאֵל יִהְיֶה שְׁמֶךָ וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים אֲנִי אֵל שַׁדַּי פְּרֵה וּרְבֵה גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ: וְאֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ אַחֲרֶיךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ: וַיַּעַל מֵעָלָיו אֱלֹהִים בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ: וַיַּצֵּב יַעֲקֹב מַצֵּבָה בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ מַצֶּבֶת אָבֶן וַיַּסֵּךְ עָלֶיהָ נֶסֶךְ וַיִּצֹק עָלֶיהָ שָׁמֶן: וַיִּקְרָא יַעֲקֹב אֶת שֵׁם הַמָּקוֹם אֲשֶׁר דִּבֶּר אִתּוֹ שָׁם אֱלֹהִים בֵּית אֵל: וַיִּסְעוּ מִבֵּית אֵל וַיְהִי עוֹד כִּבְרַת הָאָרֶץ לָבוֹא אֶפְרָתָה וַתֵּלֶד רָחֵל וַתְּקַשׁ בְּלִדְתָּהּ: וַיְהִי בְהַקְשֹׁתָהּ בְּלִדְתָּהּ וַתֹּאמֶר לָהּ הַמְיַלֶּדֶת אַל תִּירְאִי כִּי גַם זֶה לָךְ בֵּן: וַיְהִי בְּצֵאת נַפְשָׁהּ כִּי מֵתָה וַתִּקְרָא שְׁמוֹ בֶּן אוֹנִי וְאָבִיו קָרָא לוֹ בִנְיָמִין: וַתָּמָת רָחֵל וַתִּקָּבֵר בְּדֶרֶךְ אֶפְרָתָה הִוא בֵּית לָחֶם".

פרשת ויחי כֻּלה, עומדת בצל המעשים האמורים שם: ראובן שבא על בלהה ושמעון ולוי שהרגו את שכם.

מכאן עולה שהברכה שמבקש יעקב להעביר ליוסף היא הברכה שקבל בלוז: גּוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ וּמְלָכִים מֵחֲלָצֶיךָ יֵצֵאוּ. יעקב רוצה להעביר ליוסף את המלוכה. את הברכה שקבל מיצחק בפרשת תולדות נותן יעקב דוקא ליהודה (ישתחוו לך בני אביך). את טל השמים, שמני הארץ ורוב דגן ותירוש, כלומר את ארץ ישראל, הוא מחלק לכל בניו.

ועם זאת, יש דמיון רב בין מעשה יעקב בברכת יצחק, לבין מעשה יעקב ביוסף אפרים ומנשה. בשני המקרים עיני המברך כבדו ואינו רואה והוא מנשק וממשש ומברך את שאינו בכור. והשולח רוצה להעביר את ברכתו אל האחר. יצחק אומר גם ברוך יהיה ויעקב אומר ידעתי בני ידעתי, אחרי שברור שהם יודעים. ועוד: כעשו השוטם את יעקב ואומר שיהרגהו באבל אביו, אומרים האחים באבל אביהם לו ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו וכו' (וגם בברכת יוסף נאמרה המלה וישטמוהו).

ואולם, כאן התחדש דבר: יעקב אינו מוציא מן הכלל את זה שאינו נבחר. להפך, הוא אומר גם הוא יהיה לעם וגם הוא יגדל. שלא כדורות הקודמים.

האמנם התקיימו הברכות?

האמנם התקימו ברכותיו של יעקב? חלקן כן וחלקן לא. יוסף אכן מקבל שני חלקים, הוא מקבל שכם אחד על אחיו. והוא שכם עצמה. אבל זבולן לא מגיע לחוף. אשר חוצץ בינו לבין החוף.

במהלך הדורות נִסו אנשים שונים להפוך את ברכת יעקב על פיה. משה היה הראשון. (וכפי שנבאר בפרשת וזאת הברכה) נכון שגם הוא קורא ליוסף נזיר אחיו ומדבר על ראש יוסף וקדקד נזיר אחיו, בְטוי הלקוח מברכות יעקב. אבל לפחות בכל מה שקשור לקללות יעקב, משה הופך את התמונה. הוא מברך את ראובן שיחיה ולא ימות. למה צריך לברך אותו שיחיה ולא ימות? רק שלא ימות? זה הכל? זאת ברכה? זה כל מה שיש לך לברכו? ואם זאת ברכה, למה רק ראובן צריך אותה ולא האחרים? בפשטות משה מברך את ראובן כך, מפני שמשה נלחם כאן נגד יעקב, שאמר לראובן אל תותר. בְטוי שיש לפרשו כמו "לא תותירו ממנו עד בקר". את זה בא משה לבטל.

את לוי הוא מברך בברכה גדולה, במקום קללת יעקב.

את התאר "גור אריה" מעביר משה לשבט אחר (וכבר כתבנו לעיל מי הם ארבעת הדגלים לפי יעקב, ומדוע דן יכול להיות גור אריה רק בבשן, ובמרכז הארץ רק נחש).

מי שלקח את ברכת יעקב והפך אותה לגמרי, היו דבורה וברק. הם לקחו את הברכה, ערבבו וחִלקו מחדש. וכך הם אומרים:

מִנִּי אֶפְרַיִם שָׁרְשָׁם בַּעֲמָלֵק אַחֲרֶיךָ בִנְיָמִין בַּעַמָּמֶיךָ מִנִּי מָכִיר יָרְדוּ מְחֹקְקִים וּמִזְּבוּלֵן מֹשְׁכִים בְּשֵׁבֶט סֹפֵר: וְשָׂרַי בְּיִשָּׂשכָר עִם דְּבֹרָה וְיִשָּׂשכָר כֵּן בָּרָק בָּעֵמֶק שֻׁלַּח בְּרַגְלָיו בְּפִלַּגּוֹת רְאוּבֵן גְּדֹלִים חִקְקֵי לֵב: לָמָּה יָשַׁבְתָּ בֵּין הַמִּשְׁפְּתַיִם לִשְׁמֹעַ שְׁרִקוֹת עֲדָרִים לְפִלַּגּוֹת רְאוּבֵן גְּדוֹלִים חִקְרֵי לֵב: גִּלְעָד בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן שָׁכֵן וְדָן לָמָּה יָגוּר אֳנִיּוֹת אָשֵׁר יָשַׁב לְחוֹף יַמִּים וְעַל מִפְרָצָיו יִשְׁכּוֹן: זְבֻלוּן עַם חֵרֵף נַפְשׁוֹ לָמוּת וְנַפְתָּלִי עַל מְרוֹמֵי שָׂדֶה: (ובהמשך הוזכרו גם עקבי סוס, שגם הם הוזכרו גם בברכות יעקב).

הבטוי "בין המשפתים" נזכר גם בברכות יעקב וגם בשירת דבורה. יעקב אומר אותו על יששכר. בדחק אפשר לפרש שגם שירת דבורה אומרת אותו על יששכר.

מחוקק נזכר גם בברכות יעקב וגם בשירת דבורה. יעקב אמר זאת בברכת יהודה. יהודה לא נזכר כלל בשירת דבורה, והמחוקקים עברו לידי מכיר. השבט, הצמוד למחוקק גם אצל יעקב וגם אצל דבורה, מצא את דרכו אל ידיו של זבולן. הוא גם שִנה את פניו והפך לשבט סופר.

חוף הימים והאניות, שהעניק יעקב לזבולן, נשארו צמודים זה לזה גם בשירת דבורה, אלא שכאן האניות נמסרו לדן, וחוף הימים לאשר.

החִבור בין יששכר לזבולן, שחכמים דרשו עליו גדולות ונצורות, שמר על עצמו אצל משה, אך אבד בשירת דבורה. יעקב מציג את יששכר כחמור גרם הרובץ בין המשפתים, שרואה מנוחה כי טוב ואת הארץ כי נעמה, זאת להבדיל מזבולן השוכן לחוף ימים ויוצא באניות. משה תאר זאת בקצור: זבולן בצאתך ויששכר באהליך. האם הרביצה בין המשפתים היא מבורכת או שהיא שלילית? נראה שיעקב שולל אותה. איכשהו אפשר לסבול את "ויט שכמו לסבול", אפשר לפרש (וכך מתבקש) שיעקב רואה ביששכר חמור הנושא תבואה מרובה,

סמל לברכה גדולה. כך היא יכול לרבוץ לו בנעימים בארצו הנעימה, בעוד זבולן מפליג ממנה. אבל הפסוק "ויהי למס עובד" ממיס את השמחה. ולא יועילו דברי המפרשים האומרים שהעמים יהיו לו למס עובד. לשונו של יעקב לא יכולה להתפרש כך. בעל כרחנו עלינו לבאר שיעקב מזהיר מפני הגזמה במדת הרביצה. אפשר לראות את הארץ כי נעמה, אבל לא לרבוץ יותר מדי בין המשפתים.

וזה מה שבאה דבורה ללמד. אם ישבת בין המשפתים, אל תתפלא שכל הברכות נהפכו על פיהן. את ברכות יששכר וזבולן גנבו בני השפחות דן, אשר ונפתלי. לקרב הזה יֵצֵא זבולן עם נפתלי, ונפתלי יוביל אותו. את הקרב יוביל ברק בן אבינעם מקדש נפתלי, עם עשרת אלפים איש מבני נפתלי ומבני זבולן. האניות והימים נמסרו לדן ואשר. ויששכר? בעמק שֻלַּח ברגליו. הוא רבץ לו בין המשפתים. יששכר בעמק, נפתלי על מרומי שדה (לפי החלוקה שבה כתובה השירה, לא לפי הטעמים). וכך משתלח לו יששכר בעמק ברגליו, תחת נפתלי שאמור היה להיות אילה שלוחה, ואילו נפתלי מוביל את הקרב ממרומי השדה. בן השפחה הזה הוא שנעשה בן זוגו של יששכר או של זבולן.

ברכה היא כלי טוב אך מסוכן. צריך לדעת איך להשתמש בו, צריך לדעת להזהר ולשמור עליו, כי גם אחרי נתינת הברכה, עדין אפשר לתקן ואפשר לקלקל.

אם בני הגבירה לא יובילו את העם – יעשו זאת בני השפחות.

חמור שנושא על שכמו ברכה גדולה, צריך לדעת שאם ירבוץ וינוח יותר מדי, יש מסביב יותר מדי אויבים שחומדים את הברכה שעל גבו. דוקא ההכרה בכך היא חלק מהברכה. הצֹרך להשאר תמיד ער, הוא חלק מהברכה המיוחדת השורה על הארץ.

וחוץ מזה, הארץ טרם חולקה בימי יעקב, ואפילו בימי משה. יעקב כנראה כבר חִלק אותה בין בניו, אבל התורה תולה את חלוקת הארץ בגורל העתידי. יעקב יכול לברך, אך עדין לא ננעלו שערי שמים ושערי הארץ.

הסבר כולל על מעשי יעקב בפרשתנו ראה במאמר על המאבק על הבכורה בבית יעקב.

ברכת אבות

יעקב מברך את יוסף בברכת אבותיו. בדומה ליצחק שנתן ליעקב את ברכת אברהם, כך מברך יעקב את בני יוסף בברכה: "הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְהַלְּכוּ אֲבֹתַי לְפָנָיו אַבְרָהָם וְיִצְחָק הָאֱלֹהִים הָרֹעֶה אֹתִי מֵעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: הַמַּלְאָךְ הַגֹּאֵל אֹתִי מִכָּל רָע יְבָרֵךְ אֶת הַנְּעָרִים וְיִקָּרֵא בָהֶם שְׁמִי וְשֵׁם אֲבֹתַי אַבְרָהָם וְיִצְחָק וְיִדְגּוּ לָרֹב בְּקֶרֶב הָאָרֶץ". הברכה היא לא סתם ברכת ה', אלא ברכת ה' אלהי האבות. אלהי אברהם ויצחק, הרועה את יעקב. אברהם ויצחק התהלכו לפניו. את יעקב הוא רועה. הברכה מוצגת כאן לא כברכת אלהים אלא כברכת אבות. וכך הוא אומר גם ליוסף: "בִּרְכֹת אָבִיךָ גָּבְרוּ עַל בִּרְכֹת הוֹרַי".

הברכה שיעקב מברך היא ברכת אבותיו. כך הוא גם כאשר הוא מברך את יוסף: "בֵּן פֹּרָת יוֹסֵף בֵּן פֹּרָת עֲלֵי עָיִן בָּנוֹת צָעֲדָה עָלֵי שׁוּר: וַיְמָרְרֻהוּ וָרֹבּוּ וַיִּשְׂטְמֻהוּ בַּעֲלֵי חִצִּים: וַתֵּשֶׁב בְּאֵיתָן קַשְׁתּוֹ וַיָּפֹזּוּ זְרֹעֵי יָדָיו מִידֵי אֲבִיר יַעֲקֹב מִשָּׁם רֹעֶה אֶבֶן יִשְׂרָאֵל: מֵאֵל אָבִיךָ וְיַעְזְרֶךָּ וְאֵת שַׁדַּי וִיבָרְכֶךָּ בִּרְכֹת שָׁמַיִם מֵעָל בִּרְכֹת תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחַת בִּרְכֹת שָׁדַיִם וָרָחַם". יש מפרשים את

ברכת יוסף על העבר. אבל לפי מבנה הפסוק זוהי ברכה, כלומר: איחול לעתיד. יעקב מדמה את יוסף לבנות הצועדות עלי שור. לא משמע כאן שבנות צועדות כדי לראות את יפיו, משמע שאת יוסף עצמו מדמה יעקב לבנות עלי שור. כמו שיהודה נמשל לאריה ונפתלי לאילה, כך יוסף לבנות עלי שור. (אא"כ נפרש שבנות צעדה עלי שור שייך כבר לפסוק הבא, הן צעדו ומררוהו). יש להניח שפירוש המלה בנות כאן אינו רבים של בת. בנות עלי שור הוא בְטוי לחֹזק. וכפי שהוא מתאר והולך – הוא איש מלחמה, שאע"פ ששוטמים אותו בעלי חצים וממררים אותו, יושבת באיתן קשתו והוא מביס אותם. הפסוק "וימררוהו ורבו" הוא מבוא לפסוק הבא. לוחמים נגדו והוא מביס אותם, כי ה' בעזרו. יעקב מברך את יוסף שיהיה לוחם חזק.

ואת הברכות האלה הוא מכנה ברכות אביך.

יחד עם ברכת האבות, יעקב נותן ליוסף שכם אחד. זו אינה ברכת אבות, זוהי ברכת בניו של יעקב. יעקב אומר אשר לקחתי מיד האמרי בחרבי ובקשתי. גם יוסף מבורך בקשת. אמנם את שכם לקח יעקב לא בחרבו ולא בקשתו, אלא בחרב בניו נגד רצונו. אך זוהי ברכת אביו. גם כאן הוא מכנה את הברכה לא כשאר ברכות הבנים. אלא כברכת אב. קשתו של יוסף כנגד קשתו של יעקב.

לא רק ברכת האבות עוברת כאן בירושה, גם בשורת האבות. גם יעקב וגם יוסף יודעים שה' עתיד לפקוד את ישראל ולהשיבם לארצם. הם יודעים זאת גם בגלל ברית בין הבתרים וגם בגלל דברי ה' אל יעקב ואנכי אעלך גם עלה. אבל שניהם אינם מזכירים זאת כדבר בעל חשיבות בפ"ע, אלא אגב צווי לדורות. יעקב מזכיר זאת אגב כך שכשיכנסו ישראל לארץ יקבל יוסף שכם אחד על אחיו. ויוסף מזכיר זאת אגב בקשתו שיעלו עמם את עצמותיו.

יעקב מבטיח ליוסף שכם אחד על אחיו. מהו שכם אחד? האם יעקב אכן מתכוֵן לעיר שכם עצמה, או שבאמרו שכם אחד הוא מתכוֵן לחלק נוסף, ואינו קובע איזה חלק? ואפשר שיש כאן משמעות אמורה ומשמעות מרומזת. בפירוש התכוֵן לחלק נוסף, ורמז לשכם. אבל אם כך – איך אמר בחרבי ובקשתי כאשר הוא כועס על בעלי אותה חרב וקשת? כאשר הוא מגדיר אותם כלי חמס? רוב המפרשים כתבו שכשהוא אומר חרבי וקשתי הוא מתכון לחרב והקשת של בני בניו העתידים, שיבאו ויירשו את הארץ. אבל אפשר שחרבם של שמעון ולוי שלו היא אע"פ שלא הסכים עם מעשיהם. כך או כך, יעקב מעביר כאן ליוסף את חרבו וקשתו.

ברכת יעקב לבניו אינה ברכה סתם. כמו שברכת יצחק ליעקב אינה ברכת הדיוט. כלומר: אין היא ברכה של אדם המברך מדעתו ומשלו, אלא נתינה לבניו את ברכת ה' שיש בידו, והורשתה. יש ברכות שאדם מברך מלבו, והן הנקראות ברכת הדיוט, כלומר: שאינן מה' (כמו "להביא מן ההדיוט"). וגם ברכות כאלה יש אצל אבותינו. אך עִקר הברכות שמברך יעקב היא חלוקה של הברכות שהן כבר רכוש המשפחה והורשתן. כשיצחק אומר ליעקב ויתן לך האלהים מטל השמים ומשמני הארץ, הוא מוריש לו את הברכה שזכה בה מאת ה' "כי לך ולזרעך אתן את כל הארצות האל". באמרו "אֹרריך ארור ומברכיך ברוך" הוא מוריש לו את הברכה שירש מאביו ואביו קבלה מה' "ואברכה מברכיך ומקללך אאר", משום כך

יצחק אינו יכול לתת לעשו עוד ברכה. את הברכות שהוא ואביו קִבלו מה׳ – הוא כבר נתן ליעקב. גם יעקב אומר ״וְאַתָּה אָמַרְתָּ הֵיטֵב אֵיטִיב עִמָּךְ וְשַׂמְתִּי אֶת זַרְעֲךָ כְּחוֹל הַיָּם אֲשֶׁר לֹא יִסָּפֵר מֵרֹב״. ה׳ אמנם אמר לו ״והיה זרעך כעפר הארץ״, אבל הלשון האמורה כאן דומה יותר דוקא למה שאמר ה׳ לאברהם. יעקב מבין שהברכות שקִבל אברהם נמצאות עתה בידו. וכן רבים על זה הדרך. גם יעקב מחלק לבניו בסוף ימיו את ברכות ה׳ שבידו, ובכלל זה את הארץ.

ויאחזו בה

בפרשתנו נִכרים היטב נִצני שעבוד מצרים. מסיום הפרשה עולה שיוסף הוא עדין איש נכבד בבית פרעה. יש לו עבדים רופאים שיוסף מצוה אותם והם עושים. מחנה כבד מלוה אותו, ועוד. אבל הוא אינו יכול לעלות ולקבור את אביו בלי לקבל את רשותו של פרעה, שאותה כבר אינו יכול לקבל ישירות מפרעה, והוא צריך לבקש מאנשי בית פרעה שיתחננו עבורו. (בפעם הקודמת שהוא נִסה את הדרך הזאת זה לא הצליח).

ואי אפשר שלא לראות את הקשר בין בקשתו של יוסף מפרעה לבקשתו של משה. כאן וכאן בא העברי ומבקש רשות מפרעה. אמנם יוסף, להבדיל ממשה, מקבל את הרשות מיד. אך ההבדל נובע מהבדל בבקשה ובמציאות: בבקשה, כי יוסף הוסיף את המלה ״ואשובה״. ובמציאות, שהרי נאמר ״רק טפם וצאנם ובקרם עזבו בארץ גשן״. פסוק שמזכיר היטב את המו״מ בין משה לבין פרעה על יציאת מצרים. תנאי שהתנה פרעה ומשה סרב לקבל. להשאיר את הטף, הצאן והבקר.

עוד נאמר בפרשה: ״ויעל עמו גם רכב גם פרשים ויהי המחנה כבד מאד״. גם הפסוק הזה מזכיר את הרכב ואת הפרשים שעלו אחרי בני ישראל ממצרים כדי להשיב את העבדים למצרים. הפסוק הזה מזכיר גם את הלווי שהציע עשו ליעקב. יעקב התנגד לליווי ע״י מחנה כזה מטעם עשו, כי ידע שתפקיד המחנה לשמור עליו לא מפני אויבים אלא מפני רצונו לשוב אל אביו, כמו שבארנו בפרשת וישלח בעמ׳ קטז. יוסף לא יכול להתנגד. המחנה נכפה עליו. כלפי חוץ – לווי של משמר כבוד לאביו. בפעל – שמירה על העבד שלא יברח.

יוסף אף אינו יכול לגשת בעצמו אל פרעה ולבקש ממנו לקבור את אביו. הוא צריך להתחנן באזני אנשי בית פרעה שיתחננו בשמו אל פרעה. בסוף ימי יעקב במצרים, כבר ברור גם בדברי יעקב אל יוסף וגם בדברי יוסף אל אחיו, שהיציאה ממצרים והחזרה לארץ ישראל הם חלום רחוק. נבואה ותקוה רחוקים. גם יעקב וגם יוסף מביעים את תקותם שאחרי מותם ישובו צאצאיהם לארץ ישראל. אין מה לדבר על כך היום. ישראל כבר משועבדים למצרים ואינם מורשים לצאת ממנה. לעתיד לבא, יפקד אתכם אלהים ויעלה אתכם מכאן. עצם הפסוק הזה מלמד שישראל משועבדים, והם צריכים פקידה.

בגלות היהודי הוא עבד. גם יוסף, שנעשה אב לפרעה ואדון לכל ביתו ומושל בכל ארץ מצרים, אינו אלא עבד ממונה על כל מצרים, כמו שבבית פוטיפר היה ממונה על כל הבית ובבית הסֹהר היה ממונה על כל בית הסֹהר. בדברי ימי ישראל ראינו את זאת בכל הגלויות. היהודי יכול להתמנות לתפקידים בכירים, אך הוא לעולם לא יוכל להיות אדון אמיתי. הוא

ימשיך להיות עבד, וישא עמו חזון רחוק שאי פעם בעתיד אלהים יפקוד אותו משם. וכדאי שלא עכשו, כשאני מאד מצליח כאן.
לא כן בארץ ישראל. גם כשבאו בני ישראל לארץ בחסות המצרים, למסע קצר וע״מ לחזור, בארץ ישראל מתיחסת התורה לבני ישראל בנפרד מהמצרים. על המחנה המלוה נאמר ״ויבאו עד גרן האטד אשר בעבר הירדן ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד ויעש לאביו אבל שבעת ימים וירא יושב הארץ הכנעני את האבל בגרן האטד ויאמרו אבל כבד זה למצרים על כן קרא שמה אבל מצרים אשר בעבר הירדן״, ומיד אח״כ נאמר על בני ישראל ״ויעשו בניו לו כן כאשר צום וישאו אתו בניו ארצה כנען ויקברו אתו במערת שדה המכפלה...״.
אפשר לפרש שבני ישראל הערימו על המצרים, השאירו אותם בגרן האטד עברו את הירדן לחברון, ואף חזרו תוך שבעת ימים (וראה להלן), ואפשר לפרש שהמצרים ידעו שבני ישראל הולכים לחברון. כך או כך, בארץ ישראל מתארת התורה את המחנה המצרי כמנותק מהמחנה העברי, ואת המחנה העברי במנותק מהמחנה המצרי.
מצרים ראו ביוסף ומשפחתו עבדים לכל דבר. עבדים מכובדים, אבל עבדים. לכן כשהתחלף השלטון היה ברור לפרעה ולמצרים שאם הם רוצים הם יכולים גם להעביד את בני ישראל בפרך. החוק מאפשר. פעמים רבות מגיע היהודי בגולה למעמד מכובד בשלטון. כשמתחלף השלטון, באות ההתנכלויות ובגדול. גם בארץ ישראל קשה, גם שם הגויים באים ומקשים, אך שם זה אחרת.

איפה קברו המצרים את יעקב

הפרשה מתארת את יוסף העולה לקבור את יעקב: ״ויעל יוסף לקבר את אביו ויעלו אתו כל עבדי פרעה זקני ביתו וכל זקני ארץ מצרים וכל בית יוסף ואחיו ובית אביו רק טפם וצאנם ובקרם עזבו בארץ גשן ויעל עמו גם רכב גם פרשים ויהי המחנה כבד מאד ויבאו עד גרן האטד אשר בעבר הירדן ויספדו שם מספד גדול וכבד מאד ויעש לאביו אבל שבעת ימים וירא יושב הארץ הכנעני את האבל בגרן האטד ויאמרו אבל כבד זה למצרים על כן קרא שמה אבל מצרים אשר בעבר הירדן״.
ומיד מוסיפה הפרשה: ״ויעשו בניו לו כן כאשר צום וישאו אתו בניו ארצה כנען ויקברו אתו במערת שדה המכפלה אשר קנה אברהם את השדה לאחזת קבר מאת עפרן החתי על פני ממרא״.
למה נצרך התיאור הכפול הזה? ולמה עשה יוסף לאביו אבל בגרן האטד בעבר הירדן?
אפשר לפרש שזה אכן תיאור כפול. התיאור הראשון מתאר את הארוע מנקודת ראות בינלאומית, התיאור השני מתאר את אותו ארוע מנקודת ראות של עם ישראל. כמו כן אפשר שכיון שהשביע יעקב את יוסף לחוד ואת בניו לחוד, מתארת התורה את הארוע גם מנקודת המבט של הארוע המלכותי המלוה את המשנה למלך, וגם מנקודת המבט של יתר הבנים המקימים אף הם את השבועה. ועדין, אלה שתי הסתכלויות שונות על אותו ארוע.
אבל אפשר לפרש שהיה כאן תרגיל הסחה. יוסף לא רצה להביא את המצרים אל קברו האמתי של יעקב. את יוסף מלוים כל זקני ארץ מצרים, במשמר כבוד שהוא גם משמר משעבד. יוסף לא רוצה שהם יבאו ללויה האמתית של יעקב. הכבוד הגדול ליעקב, כבודו

במקומו מונח. אבל מקום כבודו האמתי של יעקב, אינו עניין לגויים. באותו שבעה ימים שבהם התאבלו המצרים בעבר הירדן, נשאו אותו בניו ארצה כנען וקברו אותו במערת המכפלה. אח״כ חזרו ישראל וכל המשלחת המצרית למצרים.

וינחם אותם

וַיִּרְאוּ אֲחֵי יוֹסֵף כִּי מֵת אֲבִיהֶם וַיֹּאמְרוּ לוּ יִשְׂטְמֵנוּ יוֹסֵף וְהָשֵׁב יָשִׁיב לָנוּ אֵת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר גָּמַלְנוּ אֹתוֹ׃ וַיְצַוּוּ אֶל יוֹסֵף לֵאמֹר אָבִיךָ צִוָּה לִפְנֵי מוֹתוֹ לֵאמֹר׃ כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אָנָּא שָׂא נָא פֶּשַׁע אַחֶיךָ וְחַטָּאתָם כִּי רָעָה גְמָלוּךָ וְעַתָּה שָׂא נָא לְפֶשַׁע עַבְדֵי אֱלֹהֵי אָבִיךָ וַיֵּבְךְּ יוֹסֵף בְּדַבְּרָם אֵלָיו׃ וַיֵּלְכוּ גַּם אֶחָיו וַיִּפְּלוּ לְפָנָיו וַיֹּאמְרוּ הִנֶּנּוּ לְךָ לַעֲבָדִים׃ וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם יוֹסֵף אַל תִּירָאוּ כִּי הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי׃ וְאַתֶּם חֲשַׁבְתֶּם עָלַי רָעָה אֱלֹהִים חֲשָׁבָהּ לְטֹבָה לְמַעַן עֲשֹׂה כַּיּוֹם הַזֶּה לְהַחֲיֹת עַם רָב׃ וְעַתָּה אַל תִּירָאוּ אָנֹכִי אֲכַלְכֵּל אֶתְכֶם וְאֶת טַפְּכֶם וַיְנַחֵם אוֹתָם וַיְדַבֵּר עַל לִבָּם.

שבע עשרה שנה יושבים האחים במצרים, אוכלים מידו של יוסף ותלויים בו, וכל הזמן הזה הם חוששים שמא יוסף מכלכל אותם רק בגלל שהוא לא רוצה לצער את אביו. הם חוששים שהוא כועס עליהם. למה הם חוששים מכך? כי הם יודעים שהם אשמים והם חושבים שמגיע להם להמכר לעבדים. לכן כאן לא רק יהודה אלא כל האחים מוכנים להיות עבדים ליוסף. ולא כיהודה שעשה זאת למרות שידע שלא מגיע לו, אלא מפני שהם חושבים שמגיע להם.

אך מסתבר שיוסף כלל לא רואה את הדברים כך.

יוסף מנחם את אחיו, ולא הם נחמו אותו.

את הדבר הזה מצאנו כבר בפרשת ויגש. שם אומר להם יוסף: ״וְעַתָּה אַל תֵּעָצְבוּ וְאַל יִחַר בְּעֵינֵיכֶם כִּי מְכַרְתֶּם אֹתִי הֵנָּה כִּי לְמִחְיָה שְׁלָחַנִי אֱלֹהִים לִפְנֵיכֶם״.

לכאורה, הם אלה שהיו צריכים לומר אל תעצב ואל יחר בעיניך. אבל הוא אומר זאת להם.

והנמוק של יוסף: כִּי הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנִי. נמוק שבמקורו אמר אביו של יוסף לאמו.

התחת אלהים אני? אין זה מתפקידי לשפוט אתכם על מה שעשה אלהים. זה בינכם לבינו. אל תכעסו על עצמכם.

אל תכעסו על עצמכם, אבל קשה לומר שיוסף לא עשה לאחיו דבר. בפרשת מקץ הוא התעלל בהם. כמובן, ההתעללות הזאת לא שקולה למכירה לעבדות. אבל הוא כן העניש אותם במדה מסוימת.

בכל זאת, בפרשתנו, יוסף לא נענה להם ומסכים למחול, אלא מחלה את פניהם שימחלו לעצמם. בפרשת ויגש בעליל, ובפרשתנו – אחרי שהאחים מציעים את עצמם לעבדים.

התורה מוצאת לנכון להדגיש את גדולתו של יוסף, שלא רק שמחל לאחיו, אלא עוד חִלה את פניהם שימחלו לעצמם על אשר עשו.

שמות

המילדות לא באו אל פרעה ואמרו לו בפה מלא "לא נשמע אל דבריך ולא נהרג את הילדים", הן יראו מפניו, ולכן תרצו לו תרוצים שונים: כי לא כנשים המצריות העבריות וכו'. אבל התורה לא אומרת שהן יראו את פרעה אלא שהן יראו את האלהים. היראה הכפולה שלהן הביאה אותן למצב שבו הן קיימו את דבר ה' ותרצו תירוצים לפרעה. גם זו מדרגה חשובה, שכן הן היו יכולות לעשות גם הפוך: לעשות את דבר פרעה ולתרץ תרוצים לה'. הן היו יכולות גם לעשות את דברי פרעה ולהמית את הילדים, ולבא אל ה' בתרוצים שונים בנוסח "אם נצרף את שיטת הרשב"א בקדושין עם שיטת תוס' בב"מ, נוכל להקל בשעת הדחק להרוג את הילדים בגרמא ושנים שעשאוה". אבל הן יראו את האלהים יותר מאשר את פרעה, ולכן עשו מה שה' אמר, ואת התירוצים הן הפנו כלפי פרעה. לא כל יהודי בגלות נהג באומץ כמותן. רבים אחרים סברו שאין ברירה וצריך לעשות מה שהמלך אומר ולבוא בתירוצים אל ה'. שהרי זה פקוח נפש וכו'. ובקצור: נכון שצריך לעשות מה שה' אומר, אבל המלך הוא באמת קיים ובאמת מסוכן. השאלה היא את דברו של מי אתה עושה ולמי אתה מתרץ תרוצים. בנסיון הזה המילדות עמדו בכבוד.

זה מספיק כדי להחזיק מעמד במצרים. זה לא מספיק כדי להוציא את ישראל מעבדות לחרות. בשביל זה אין די בלבא אל פרעה כעבד ולתרץ תירוץ. פה צריך לומר בפה מלא ובאֹמץ "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר" אני עובד את ה' ולא אותך. ה' אמר ואתה צריך לעשות. כדי לצאת לחרות צריך תחִלה לצאת לחרות מחשבתית, ולומר: אני לא מקבל את המוסכמות העולמיות. אני מאמין בה' ואני בא ללכת בשם אמונתי ולהנהיג את העולם. פרעה צריך לשמוע בקול ה'. יציאת מצרים היא הפצת הבשורה הגדולה שה' מולך בעולמו והעולם כֻּלו יכירנו.

אבל גם זה לא תמיד מועיל. כאן זה לא הועיל, לפחות לא בתחלת הדרך. פרעה לא מתרשם מהאמירה המוחלטת של משה, והוא אינו משלח את ישראל.

גם האמירה של משה מצד עצמה לא היתה מוחלטת, הוא בִקש רק ללכת דרך שלשת ימים לזבוח במדבר. הוא לא בִקש לצאת לחרות. דרך אֲרֻכה עוד צריך עם ישראל לעבור עד שיהיה בן חורין. אבל כבר יש כאן התקדמות של צעד נוסף מעבר למעשי המילדות. משה עומד מול פרעה כשוה אלא שוה, כמי שבא בדרישות ולא רק מתרץ תרוצים.

ועוד: נכון שמשה בא אל פרעה באמירה המצטדקת-משהו "אלהי העברים נקרא עלינו נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו פן יפגענו בדבר או בחרב", אבל האמירה הראשונה שלו אל פרעה היא הרבה יותר החלטית: "כה אמר ה' אלהי ישראל שלח את עמי ויחגו לי במדבר". השאלה אם כעבדים או כבני חורין לא עולה שם כלל. האמירה היא: אתה צריך לשמוע בקול ה'. זאת נקודת הפתיחה למו"מ. אחרי שזאת נקודת הפתיחה אפשר לבא אל פרעה ולנהל אתו מו"מ ממושך, מתוך הכרה בכך שבינתים הוא המלך ואנחנו תחתיו. מתוך כך אפשר לנהל מו"מ מדיני תוך כדי הפעלת לחץ פיזי בלתי-מתון. אבל התנאי לכך

שהמו״מ הזה יוביל למקום הדרוש הוא שהפתיחה תהיה בפניה מוחלטת, לא מתרפסת, ״כה אמר ה׳״.
(גם לגבי האמירה הראשונה, מסתבר כרש״י ויתר המפרשים שיש כאן גם רמז ל״פן יפגעך״, אבל הוא אמור ברמיזה ובשפה רפה).

משה מול יעקב

כידוע, יש קשר בין משה לבין יעקב. שניהם בורחים, באים אל הבאר, מפעילים שם את כחם כדי לעזור לאשה שהם עתידים לשאת להשקות את צאן אביה, ואח״כ נושאים את האשה ורועים את צאן אביה.
שניהם אפוא בורחים. שניהם מנסים להגשים את ייעודם וסופם שהם נאלצים לברוח. משה מנסה להושיע ולהנהיג את ישראל כבר במצרים, יעקב מנסה לקבל את ברכת אביו. שניהם נאלצים לברוח ומוצאים את עצמם בארץ נכר בלא כלום. יעקב בלא דבר מברכת אביו, ומשה בלא ישראל ובלא הנהגה.
על הבאר פוגש יעקב את רחל, השם רחל נזכר שם כמה וכמה פעמים, יעקב אוהב את רחל. לעֻמת זאת, שמה של צפורה אינו נזכר במפגש עם משה. משה מושיע שבע בנות אלמוניות, לא נאמר שהוא אוהב את מי מהן. יתרו מזמין אותו אל ביתו לאכול לחם (יש מפרשים את המלה הזאת כרומזת לנשיאת אשה, אך זה לא הפשט כאן). רק מאוחר יותר נאמר שהוא נושא את צפורה. לא נאמר שהוא אוהב אותה.
נשיאת האשה אצל משה היא נושא שהתורה לא מדגישה אותו. ייחודו של משה הוא לא במשפחה שהקים. משפחתו של יעקב חשובה כי משפחתו של יעקב היא היא עם ישראל. משפחתו של משה אינה חשובה. חשובה הנהגתו את ישראל.
מבחינה זו, אנו למדים גם אצל יעקב וגם אצל משה על חשיבותה של הצהרת כוונות מוקדמת. שניהם יאלצו לבלות זמן רב כגרים בארץ נכריה. שניהם יאלצו לחכות בסבלנות עד שהייעוד שלהם יצא אל הפעל. הנסיון הראשוני שלהם לממש אותו יביא לתוצאה ההפוכה: הם יאלצו לברוח. אבל סופם שישובו וימממשוהו.
כך היא גם דרכו של עם ישראל. עם ישראל לא יוכל לצמוח בארץ ולהִוָּצר בה. ארץ ישראל היא ייעודו של עם ישראל. לא מולדתו. עם ישראל יוכל לבוא ולרשת את ארץ ישראל רק אחרי שיהיה לעם. אבל זה יתאפשר רק אחרי ששלשת האבות יחיו בארץ. האבות יודעים שלא מישיבתם זו יצמח העם בארץ. הן ה׳ אמר כבר לאברהם: ״יָדֹעַ תֵּדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעֲךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וַעֲבָדוּם וְעִנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה״. רק כאשר יהיו ישראל עם – יוכלו לרשת את הארץ ולהוריש ממנה את הכנענים. הם לא יוכלו להוריש את הכנענים אם ביניהם יגדלו. אז אברהם יודע. יָדֹעַ יֵדַע כִּי גֵר יִהְיֶה זַרְעוֹ בְּאֶרֶץ לֹא לו. על ידיעה זו אמר גם משה: ״גר הייתי בארץ נכריה״.

ואלה שמות

בפרשתנו שואל משה את ה׳ ״הנה אנכי בא אל בני ישראל ואמרתי להם אלהי אבותיכם שלחני אליכם ואמרו לי מה שמו מה אמר אלהם״. את ההסבר לשאלה הפתאומית של משה נמצא בתחלת הפרשה הבאה: ״וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב באל שדי ושמי ה׳ לא נודעתי להם״. ה׳ מתגלה אל משה בשם שבו לא התגלה אל האבות, וגם בני ישראל אינם מכירים אותו. לכן תמה משה, מה יאמר אל בני ישראל? איך יבא אליהם בשם שונה מהשמות שהם מכירים? תשובתו של ה׳ מתחלקת לשלשה: ויאמר אלהים אל משה אהיה אשר אהיה. ויאמר כה תאמר לבני ישראל אהיה שלחני אליכם. ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה׳ אלהי אבתיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר.

החלק הראשון בתשובתו של ה׳ אומר ״אהיה אשר אהיה״. לכאורה משמעותו היא לא חשוב מה השם, אהיה אשר אהיה. יהיה שמי אשר יהיה, העִקר הוא לא השם אלא אני עצמי. אך קשה להסביר כך. גם משום שאם לא חשוב מה השם, צריך לומר ״יהיה אשר יהיה״ ולא ״אהיה אשר אהיה״. וודאי שאי אפשר לפרש שלא חשוב מיהו ה׳ עצמו. ובפרט שבחלק השני של תשובת ה׳, המלה ״אהיה״ היא זאת שנעשית שמו. השם כמו שהוא נכתב היום מבוסס אף הוא על המלה ״אהיה״. הא׳ התחלפה בי׳ והי׳ התחלפה בו׳, אבל השׂרש הוא אותו שׂרש. אלא שכשה׳ אומר אותו בלשון מדבר הוא אהיה, וכשאנו אומרים אותו בלשון נסתר הוא י־ה־ו־ה. (וראה רשב״ם). לכן תשובתו השלישית של ה׳ מתחילה בשם הויה. כאן ה׳ מדבר ולכן הוא מוזכר בלשון מדבר, כמו ״וּשְׁמִי ה׳ לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם״ בפרשה הבאה, שכאשר ה׳ מזכיר את שמו הוא מדבר בלשון מדבר ואומר על שמו ״לֹא נוֹדַעְתִּי״. (ולפי זה ההסבר שפתחנו בו, שהתגלות ה׳ אל משה בשם הזה היא שהביאה אותו לשאול, אינו נכון).

ועוד יש לשאול למה יש צֹרך בתשובה שלישית: ״ה׳ אלהי אבתיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב שלחני אליכם״. ומסתבר שזו התשובה העִקרית והחשובה ביותר, תשובה שעד היום אנו פותחים בה את תפלת שמונה עשרה שלש פעמים ביום. (יתר על כן: גם בהמשך הברכה אנו רומזים לכך שבכל דור ודור ה׳ גואל את ישראל בגלל האבות, וגם זה רומז לפסוק כאן). לפי הגדרה זו, השם אינו אלא פתיחה לתֹאר, שגם הוא לא מבטא את תכונות ה׳ ומעשיו אלא רק את היותו זה שהאבות האמינו בו, ודוקא הוא זוכה לאמירה ״זה שמי לעלם וזה זכרי לדר דר״.

ה׳ אינו מתגלה בשמו אל אדם יחיד, אלא דוקא אל עם שלם. עם שלם יכול להכיר את ה׳ בשם שהוא כביכול שמו הפרטי. אל עם שלם מתגלה ה׳ כמו שהתגלה בהר סיני, פנים בפנים, כלשון ספר דברים. האבות אינם מכירים אותו בשמו. הם מכירים אותו מצד כֹחותיו וההכרה הגמורה שודאי הוא קים, אך לא בשמו.

הקריאה בשם ה׳, או הכרת ה׳, היא דבר קשה ונעלה מן ההבנה האנושית. את ה׳ מכיר כל אדם כפי מדרגתו. עם שלם יכול לקבל התגלות של ה׳. ה׳ אינו מתגלה בהתגלות שלמה אל יחיד, כי היחיד הוא בן חלוף. עם זוכר לדורות את אשר ראה, ולכן ה׳ מתגלה אליו בשמו. אבל גם לעם שלם יש אבות. הבחירה בעם מתחילה בבחירה באבות. העם מאמין בה׳ עוד לפני ההתגלות המפורשת. הוא מאמין מכח אבותיו, וזוהי נקודת החִבור לאלהיו. הוא

מאמין בה׳ ולא יאמין באל אחר. השם יכול להשתנות, כי השם אינו אלא יכולת ההכרה של האדם את ה׳. ה׳ אחד, אבל שמות רבים יש לו. כל אדם מכיר אותו בשם אחר, כי כל אדם מכיר גבורה אחרת שלו, ובלבד שכֻּלם מסכימים שהוא הוא בורא העולם קונה שמים וארץ. אך העם לא יאמין אא״כ ידע שה׳ שאת התגלותו הוא רואה, הוא האל שבו האמינו האבות. (וכך נגלה ה׳ אל משה כבר בתחלת הפרשיה: אנכי אלהי אביך אלהי אברהם וכו׳. זה מה שגרם למשה לירא ולהסתיר את פניו. וכך נשלח משה אל ישראל גם בפסוק הבא).

פרעה מחפש את ה׳ ע״פ שמו, ואם אינו מכיר את השם, אומר לא ידעתי את ה׳ וגם את ישראל לא אשלח. אם אני בהכרתי אינני יכול לתפוש אותו – הוא אינו קים. (לעֶמת משה השואל מי אנכי, שואל פרעה מי ה׳. תפישת עולמו של משה אומרת: ה׳ מושל בשמים ובארץ, אבל מי אנכי. תפישתו של פרעה מתחילה בעצמו, וכל מה שהוא קולט בשכלו קים. מה שאינו קולט – מי הוא?. כשיהיה לו שם והגדרה אכירנו). לעֶמת השקפה זו, אומר ה׳ למשה אהיה אשר אהיה. כלומר: לא השם הוא העִקר. יהיה שמי אשר יהיה, לא חשוב השם, חשובה המהות. הקיום של דבר אינו תלוי בהכרת האדם בו. אלהים קים גם אם האדם אינו יכול לקרוא לו בשם ואינו יכול להכיר אותו. השם אינו אלא הדרך שבה האדם מכיר אותו, ואוי למי שחושב שהצליח להבין ולהכיר את ה׳ והשם שבו הוא קורא לו הוא מהותו. ה׳ אינו ניתן לתפישת שכל אנוש, ודאי שלא בשמות שבו אנו קוראים לו. מה שחשוב הוא שנדע מי הוא, ולאו דוקא מה שמו.

משה, שגדל אצל פרעה, למד שם שהדבר החשוב ביותר הוא השם. בעיני פרעה, השם הוא המהות. פרעה מחפש את שמו של ה׳, שאל״כ - מי ה׳. בעיני פרעה אין פער בין הדבר עצמו לבין ההשגה של האדם בו. לכן אומר ה׳ למשה אהיה אשר אהיה. יהיה השם אשר יהיה. שמות רבים יכולים להיות לה׳ כי שם אינו מהותו של דבר אלא ההשגה של האדם בו, וכל אדם משיג השגה אחרת. ה׳ עצמו נעלה מכל השגה. לכן אין בעיה בכך שכל אדם קורא לו בשם אחר, כל עוד הוא הוא.

עם זאת, ה׳ מתגלה בשמו, שמו הוא. לכן כשה׳ מדבר הוא אומר אהיה בלשון מדבר, ולא בלשון נסתר כמו שאנו קוראים וכותבים. גם בפרשת וארא אומר ה׳ ושמי ה׳ לא נודעתי להם. נודעתי ולא הודעתי. בלשון מדבר. השם הוא אני ולא נודעתי.

לכן אומר ה׳ למשה. אהיה שלחני אליכם. יש חשיבות לשם שבו אני מתגלה אל העם. אבל יותר משחשוב השם – חשובה המהות. לכן לא צריך בהכרח לבטא את שמי כמו שהוא נכתב. מה שחשוב הוא שגם אתה וגם ישראל תדעו בדיוק על מי אתם מדברים. בשביל זה צריך לומר אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, ובשביל זה גם אם הוא נכתב כפי שהוא נכתב – אפשר לקרוא אותו אחרת.

(אמנם אפשר שהתשובה לשאלתנו היא אחרת: ה׳ נגלה אל משה באמירה ״אנכי אלהי אביך״, בלי שם. לכן שואל משה מה שמו, ולכן אומר לו ה׳ אהיה אשר אהיה. ועל כך הוא אומר לו בתחלת פרשת וארא שאת שמו לא הודיע לאבות. גם אם נפרש כך, דברינו במאמר זה עומדים בתקפם).

ה׳ לא התגלה בשמו לפני שהתגלה אל משה, וכן אנו רואים משמותיהם של בני ישראל במדבר, שיש בהם הרבה שמות המכילים את המלים אל שדי צור ועוד. אבל לא את שם

הויה. עד שקרא משה להושע בן נון יהושע. אמנם, השם נמצא גם בשם יהודה, אבל כנראה מבלי שלאה ידעה את משמעותו. אסף שִׁנה את שמו של יוסף ליהוסף. בימי אסף מצאנו כמה שמות שבמקומות מסוימים מתחילים בי׳ ו׳, ובמקומות אחרים בי׳ ה׳ ו׳. לכן, אע״פ ששמו של יוסף בא מהמלה להוסיף, הוסיף לו אסף ואסף אליו את האות ה׳ כדי לחברו אל ישראל העובדים את ה׳. שהרי המזמור מלמד על הימים שבהם היה יוסף הרחק מבני יעקב, ואעפ״כ היה ה׳ עמו.

האותות

פרשית האותות שנותן ה׳ למשה כדי להוכיח את שליחותו אם בני ישראל לא יאמינו בו, אומרת דרשני. מלשון הפרשה לכל ארכה ברור שהיא באה לרמוז לארועים שעתידים להיות, הן במפגש משה ופרעה והן במכות שיבאו לאחר מכן. שהרי אם אינה אלא אות, היא מעלה תמיהות רבות: א. למה צריך שלשה מופתים. ב. אדם שלא האמין כשראה מטה הופך לנחש, שהוא יציאה גמורה מדרך הטבע, כיצד תשכנע אותו יד מצטרעת, שאמנם הזמן המדויק הנעשה ע״י משה הוא מפליא ומפתיע, אבל הדבר עצמו הוא טבעי? ג. כבר הקשו חז״ל: תבן אתה מכניס לעפרים??

בעל כרחנו עלינו ללמוד מהפרשיה הזאת רמזים שונים שנרמזו בה. אפשר למצוא כאן הרבה רמזים לכמה וכמה ענינים. אתמקד בעניין אחד, שעל פיו יתבארו כמה מדרשות חז״ל שנדרשו כאן.

תחילה משליך משה את המטה והמטה הופך לנחש. משה נס מפניו. בכפו של משה חוזר המטה להיות מטה.

הרמז כאן ברור: מדוע אתה נס מפני דבר שנראה לך נחש, כאשר אתה יודע שבאמת אינו אלא מטה? בידך הוא, אתה עשיתו נחש ואתה תעשהו מטה. בידך הדבר. ומצרים אדם ולא אל וסוסיהם בשר ולא רוח וכו׳. על הפרשיה המקבילה אומרים חז״ל שנאמר שמטה אהרן בלע את מטותם היינו שקודם חזר ונעשה מטה ואח״כ בלעם. הפשט אינו כך, הפשט הוא שבלע את מטותם כאשר עדין נראה כמו תנין, אלא שאנו יודעים שלא באמת הוא תנין, באמת הוא מטה, ולכן התורה קוראת לו מטה. המציאות בשטח נקבעת ע״פ היחס שאנו מתיחסים אליה. פרעה הוא תנים גדול הרובץ בתוך יאוריו כי עמו, וגם עמנו, למדו לראות אותו ככזה. אל תנוס מפניו, שלח ידך ואחוז בזנבו. סופו שיאמר אנוסה מפני ישראל! (אמנם, לא קל הדבר למי שגדל בהכרה שפרעה הוא מלך לקום ולצאת מתחת שעבודו. לכן ישראל לא שומעים אל משה מקצר רוח. אין בהם די רוח להבין שפרעה הוא אדם כמותם ולקום ולצאת. הם מחכים להתגלות ה׳ שתוציא אותם בדרך נס. לכן צריך ה׳ למנות את פרעה לשלוחו לגרש את ישראל ביד חזקה).

המופת הראשון נעשה בידו של משה. לעֵמת זאת, במופת השני ידו של משה היא החפץ המשתנה כאות, האות נעשה בחיקו של משה. בחיקו של משה הכח מצטרע ובחיקו הוא שב כבשרו. עתיד משה לומר האנכי הריתי את כל העם הזה אם אנכי ילדתיהו כי תאמר אלי שאהו בחיקך כאשר ישא האמן את הינק על האדמה אשר נשבעת לאבתיו. כאן שם ה׳ את כל הכח בחיק משה.

שני האותות האלה נעשו ביד משה ונאמרה בהם כמה פעמים המלה יד. ה׳ עתיד להוציא את ישראל ביד חזקה ויראו ישראל את היד הגדולה. גם בהמשך פרשתנו נאמר פעמַים שמשה לוקח את המטה בידו. אבל באות השלישי לא הוזכרה יד.

שני האותות הראשונים הם דבר שהשתנה מדרך הטבע וחזר לאיתנו, באות השלישי לוקים המים ואינם חוזרים לאיתנם.

בין האות הראשון לשני לא נאמר דבר על אי אמונתם של ישראל, אך כך משתמע ממה שנאמר אחרי האות השני, אחרי האות השני נאמר ״והיה אם לא יאמינו גם לשני האתות האלה ולא ישמעון לקלך״, כנגד דברי ה׳ שעתיד לומר : ״עד אנה ינאצני העם הזה ועד אנה לא יאמינו בי בכל האתות אשר עשיתי בקרבו״. לכן באה כאן מכה שאין לה תרופה. עֹנש על שלא יאמינו ועל שלא ישמעו בקולו. בחלק מהמכות אנו רואים שהמופת הגדול, שעליו נאמר למען תדע כי אני ה׳, הוא דוקא סִלוק המכה. במכות הראשונות, החרטומים מנסים לעשות כמו משה ולהביא את המכה. הם כלל לא מנסים לסלק את המכה. את זה החרטמים כלל לא מנסים לעשות, אבל זהו המופת. המופת הוא לא המכה אלא רפואתה. משה מביא את המכה על פרעה ולא אומר לו שבזאת יֵדע כי אני ה׳, רק כאשר פרעה מבקש לסלק את המכה אומר לו משה שבזאת יֵדע כי אני ה׳. (מלבד במכת דם). במטה אפשר להכות את העולם, אי אפשר לרפא אותו. את זה אפשר לעשות רק בתפִלה, משה מתפלל וה׳ בא לרפא את העולם. דינו של פרעה ללקות. ומשה צריך להתפלל ולבקש רחמים כמו שעתיד הוא לבקש על ישראל, כדי שה׳ ירחם על מצרים לפנים משורת הדין וירפאה. משה לא מרפא את המכה במטה. רפואת המכה היא אפוא האות. האות השלישי, שאמנם ע״פ פשוטו אינו אלא אות, נושא רמזים לפורענות שעלולה לבא על ישראל אם לא יאמינו ולא ישמעו לקול ה׳. לפי זה נסיון ההשתמטות השני של משה, שבא מיד אח״כ, יכול להתפרש לא כהמשך ל״מי אנכי״ שנאמר לפני המופתים, אלא כהשתמטות של נביא מנבואת פורענות, כמו שמצאנו בכמה נביאים אחרים.

כמובן שגם הפרשיה הבאה מיד אח״כ, בני בכורי ישראל, היא רמז לעתיד לבא. אומר ה׳ למשה: לך ועשה את כל המופתים האלה לעיני העם, אבל כל זה לא יועיל. פרעה יראה מטה הופך לתנין ולא ישתכנע, הוא יראה נגעים באים עליו ונרפאים בחיקך ולא ישתכנע. הוא יראה מים הופכים לדם ולא ישתכנע. לך אמור לו הנה אנכי הורג את בנך בכרך, ולך אמור לישראל שבדם בריתכם ובדם מזוזותיכם ומשקופיכם אוציאכם ממצרים. כי חתן דמים אתה לי. זה מה שיועיל.

(אמנם, במכות ודאי היתה תועלת, הן הועילו להכשיר את הקרקע והלבבות. הן בהכרה בכך שה׳ הוא השולט בעולם, והן בהכבדה על המצרים שירצו למהר לשלח את ישראל. בעקבות כל המכות, במכת בכורות כבר היו הלבבות מוכנים, הן כדי לעמוד במבחן האמונה ולהכיר בכך שאע״פ שאין אנו רואים את המופת והמטה, יד ה׳ היא. והן שיהיו המצרים כנועים דים כדי לרצות לשלח את ישראל, וישראל זקופי ראש דים. שהרי גם אלה שרצו להשאר במצרים, זקפו את ראשם עם כל מכה, כשראו שיורדת קרן המשעבדים. מי מישראל שלא רצה לצאת גם לא האמין שיצאו, ושמח שקרן הנוגש יורדת, והתפנה לזקוף ראשו. לכן יכול היה לזבוח את אלהי מצרים).

וזה לך האות

וְזֶה לְּךָ הָאוֹת כִּי אָנֹכִי שְׁלַחְתִּיךָ בְּהוֹצִיאֲךָ אֶת הָעָם מִמִּצְרַיִם תַּעַבְדוּן אֶת הָאֱלֹהִים עַל הָהָר הַזֶּה. מה יועיל האות שיִוָּדע רק לאחר יציאת מצרים? יועיל ויועיל. טועה הסובר שאחרי הגאולה כבר לא צריך אותות. גם אחרי הגאולה, ולמעשה רק אחרי הגאולה, זה הזמן להתחיל להוכיח לישראל שאכן נגאלו. ומה ההוכחה? עבודת ה׳ והתגלותו. תפקיד הגאולה הוא לצאת ולעבוד את ה׳. ומשיתגלה ה׳ לעם על ההר נמצא שאכן נגאלו.

המופתים והבן הבכור

בהר האלהים, כאשר דבר ה׳ אל משה, שאל משה את ה׳ והן לא יאמינו לי, וה׳ נתן לו שלשה מופתים כדי שיאמינו לו. וסיֵם: ״וְאֶת הַמַּטֶּה הַזֶּה תִּקַּח בְּיָדֶךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בּוֹ אֶת הָאֹתֹת״.

בפרשיה הבאה נאמר ״וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בָּנָיו וַיַּרְכִּבֵם עַל הַחֲמֹר וַיָּשָׁב אַרְצָה מִצְרָיִם וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת מַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדוֹ״. משה לוקח את המטה כמו שצוהו ה׳, ומיד אומר לו ה׳: ״רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַרְעֹה וַאֲנִי אֲחַזֵּק אֶת לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת הָעָם: וְאָמַרְתָּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה׳ בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל״. כלומר: כל מה שלִמדתי אותך לעשות לא יועיל. יועיל אם תאמר לו בני בכורי ישראל. אל תתלה את יהבך במטה ובמופתים. כל מה שלִמדתי אותך לעשות לא יצליח. אמור לו דבר אחר. אמור לו בני בכורי ישראל.

הפרשיה מסתיימת במעשה צפורה וערלת בנה, ובאמירתה חתן דמים.

הפרשיה הזאת ופרשית המופתים שלפניה, רומזות מלכתחילה על המופתים שעתידים לבא. פרעה עתיד לומר לא ידעתי את ה׳, ומשה יעשה לו מופתים רבים במטה. הוא יהפוך את המטה לזוחל. הוא יהפוך מים לדם. הוא יביא על פרעה נגעים. ויאמר שוב ושוב שהמופתים נועדו כדי ש״בזאת תדע כי אני ה׳״, ״למען תדע כי לה׳ הארץ״ וכו׳. כל המופתים והמכות שנועדו למען רבות מופתי בארץ מצרים. כפי שמלמדים פסוקי המסגרת שלפני ואחרי המופתים (שמות ז א-ו, יא ט-י). אבל כל זה אינו מועיל, עד שבא הקב״ה בכבודו ובעצמו וגואל את בנו בכורו. הגאֻלה תבא אחרי שיוכלו ישראל לזקוף את ראשם ולומר בפה מלא: לא משום המופתים ולא פן יפגענו בדבר או בחרב, אלא מפני האמת: בני בכורי ישראל. בנו בכורו של ה׳ אנו. ואותנו יוציא מכאן, ואת בנך בכורך יהרוג. רק כך יֵצאו ישראל ממצרים. ואם לא יכרתו ברית דמים לה׳, יבקש המיתם. ולכן דוקא בפסח מדגישה התורה ביותר, שלא יאכלוהו ערל ובן נכר.

דם המילה ודם הפסח מפלים בין מצרים לבין ישראל. מטרתם של הפסח ושל מכת בכורות הוא למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל (ולא למען תדע כי לה׳ הארץ כמו בשאר המכות). הפסח מציֵן שה׳ פסח על בתי בני ישראל. ה׳ מבדיל את בתי בני ישראל מהגויים, מי שלא מל ולא עושה פסח נגרע מקהל עדת ישראל ונכרת מהעם. במילה ובפסח מובדל אדם מהעמים ונהיה חלק מישראל, בלעדיהם הוא נכרת מישראל. המילה מקדשת כל יחיד ויחיד, אבל הפסח מקדש את בתי ישראל. הוא מבדיל את בתי ישראל מבתי הגויים, הוא לא מבדיל את הפרט הישראלי אלא את העם הישראלי מעם אחר.

מכת בכורות לא נעשית במטה. אין ישראל נעשים עמו של ה׳ בהרמת מטה אחת. אי אפשר לחיות בצל ה׳ בהרמת מטה אחת, אלא בעבודתו ואמונתו לארך זמן, ובהתגלותו.
מכת בכורות לא באה למען תדעו כי לה׳ הארץ או למען תדעו כי אין כמוני בכל הארץ, הנמוקים האלה, שבהם מנמק משה את כל המכות, לא נאמרו כלל במכת בכורות. שם מזכיר משה נמוק אחר: למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל. הפסח בא ללמד מיהו בנו של ה׳ ומי לא. לכן כבר בפרשתנו אומר ה׳ למשה: לא במטה ובמופתים תבא אל פרעה, אלא בדם הברית. וכדברי חז״ל, בדמיך, בדם פסח ובדם מילה. בדמים אלה תתחתן במלך. לא תוכל לבא אל המלך ולומר לו לשלח את ישראל אם לא מלת את בנך. לא המופתים עִקר, והם גם לא יועילו. יועיל אם יוכלו ישראל להתבדל ממצרים, יתר על כן: אם יוכלו להבדיל את עצמם ממצרים ע״י זביחת אלהי מצרים לעיניהם, וסִמון עצמם בדם. אם יקומו ישראל ויאמרו ישראל אנחנו וברית כרתנו בדם עם ה׳ ואין אנו מצרים. אם יוכלו לסמן את עצמם בגאוה, לסמן את עצמם ואת בתיהם בדם, יבא הקב״ה ויקחם לו לעם. כי חתן דמים אתה לי.
ה׳ יבדיל את ישראל מהמצרים כשהם יבדילו את עצמם. ה׳ יוציא את ישראל לחרות אם הם יוציאו את עצמם לחרות מהשעבוד הרעיוני למצרים, ויזבחו את אלהי מצרים לעיניהם.
חג הפסח הוא חג האפליה. אם אנו יודעים להבדיל את עצמנו ממצרים, ולהכריז בקול: ״איננו חלק מכם ואיננו חלק מתרבותכם, ואת אלהיכם נשחט לעיניכם״, גם ה׳ מפלה אותנו. הוא מבדיל בין מצרים ובין ישראל. חג הפסח, הוא חג האפליה, הוא חג החרות.
התהליך הזה לא יכול להתחיל אם האדם הפרטי לא עושה את המעשה המבדיל אותו מהגויים.

וירכבם על החמֹר

מדרשים רבים נדרשו על החמור שעליו הרכיב משה את אשתו ואת בניו. מדרש אחד אומר שהשבעים שִנו כאן את התרגום. מדוע עליהם לשנות אותו? מה רע בחמור? אפשר היה לבאר שהיהודים הקפידו שאשה לא תרכב על חמור (כפי שרומז כאן מדרש אחר), והשבעים נאלצו לשנות, כדי למנוע מהגויים והמִתְיַונים לומר שאפילו משה הרכיב את אשתו על חמור. אבל שפע המדרשים מלמד שאולי יש דבר עמוק יותר באותו חמור.
אחד הדברים האומרים דרשני כאן הוא ה׳ הידיעה שהחמור הזה התברך בה. ה׳ תמוהה ולא מוצדקת מבחינה לשונית. אולי היא הולידה את המדרש האומר שזהו החמור שעליו רכב אברהם בדרכו לעקדת יצחק. ואכן, כבר בארנו בפרשת וירא (עיי״ש בעמ׳ סד) שהזכרת החמור בעקדה היא תמוהה ובאה ללמד. שהרי לא נאמר על מה רכב אברהם ברדתו למצרים או ברדפו אחר המלכים. החמור הוזכר בעקדה כדי ללמד במי בוחר ה׳ ומי נותר מאחור עם החמור. גם בפרשתנו צריך, אפוא, לשאול מה בא החמור ללמד.
גם הפרשיה שלנו באה ללמד במי בוחר ה׳. גם בה יש מעין עקדה. נסיון של מילה. וכל הפרשיה כאן באה ללמד על בחירת ה׳ בישראל.
הפרשיה באה ללמד גם על בכורה. ובכורה יש גם בחמור. אולי משום כך הוזכר כאן החמור. להבדיל מהחמור של אברהם שהושאר מאחור עם הנערים, חמורו של משה הוא החמור

שעליו רוכב שליח ה׳ בדרכו לגאול את ישראל. פטרו של חמור כזה מתקדש אף הוא. שהרי הפרשיה באה ללמד על גאולתם של ישראל ועל קדושת ישראל בבכורותיהם.

לא ידעתי את ה׳

המכות באו בגלל דברי פרעה ״מִי ה׳ אֲשֶׁר אֶשְׁמַע בְּקֹלוֹ לְשַׁלַּח אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה׳ וְגַם אֶת יִשְׂרָאֵל לֹא אֲשַׁלֵּחַ״. המשפט הזה מזמין את המופתים והמכות הבאים בפרשות הבאות, שמשה מנמק אותם בנמוקים ״בְּזֹאת תֵּדַע כִּי אֲנִי ה׳״, ״לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֵין כַּה׳ אֱלֹהֵינוּ״, ״לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה׳ בְּקֶרֶב הָאָרֶץ״, ועוד. שאלת מי ה׳? אענה לך.

אבל תחלה משה מבקש אותות לא אל פרעה אלא אל בני ישראל. לגבי ישראל, אין חשש שיאמרו לא ידעתי את ה׳, החשש הוא שהם יאמרו לא נראה אליך ה׳. גם זה סוג של חֹסר אמונה, אבל חֹסר אמונה מובן. אמנם אני מאמין במקום מסוים שיש ה׳ ויום אחד עוד תבוא הגאולה, אבל עכשו?

אבל לפרעה יש הגיון משלו: לֹא יָדַעְתִּי אֶת ה׳, ומכאן: מִי ה׳.

פרעה מיצג תרבות שבה לא ידעתי = לא קיים. חז״ל מעצימים את הדבר באמרם: ״אותה שעה כעס ואמר מי ה׳ אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל, לא היה יודע לשלח לי עטרה אלא בדברים אתם באים אלי, לא ידעתי את ה׳ וגם את ישראל לא אשלח, אמר להם המתינו לי עד שאחפש בספר שלי מיד נכנס לבית ארמון שלו והיה מביט בכל אומה ואומה ואלהיה התחיל קורא אלהי מואב ואלהי עמון ואלהי צידון אמר להם חפשתי שמו בבית גנזי ולא מצאתי אותו... מתחלה שקר אתם אומרים כי אני הוא אדון העולם ואני בראתי עצמי ואת נילוס, שנאמר לי יאורי ואני עשיתני״.

המדרש מצטט כאן פסוק מיחזקאל. יחזקאל מנבא על פרעה של זמנו (כפי שאנו מפטירים בפרשת וארא), אבל מסתבר שהרעיון העומד מאחורי פרעה של משה הוא הרעיון העומד מאחורי פרעה של יחזקאל. יחזקאל מנבא: ״הִנְנִי עָלֶיךָ פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם הַתַּנִּים הַגָּדוֹל הָרֹבֵץ בְּתוֹךְ יְאֹרָיו אֲשֶׁר אָמַר לִי יְאֹרִי וַאֲנִי עֲשִׂיתְנִי״. לכאורה זוהי אמירה משונה. כיצד יכול אדם להאמין שהוא עשה את עצמו? אלא שיחזקאל מבטא כאן אמירה של אני ואפסי עוד. אמירה זו אופיינית בכל דור ודור לראש המעצמה המדעית הגדולה בדור. אין דבר שאני לא יודע, עובדה: הראו לי מישהו שיודע משהו שאני לא יודע. כמובן שבד״כ הם מכירים בכך שעוד נשארו להם כמה דברים לחקור, אבל הם מאמינים שבכח חוקי המדע שלהם אפשר להסביר את כל העולם.

וזה כמובן לא יתכן. נניח שהמדע שלך יוכל להצביע על הגורם להווצרותך, אז שוב תעמוד בפני בעיה: מנין נוצר הגורם הזה. ואם תסביר אותו, תצטרך להסביר מנין נוצר הגורם שגרם אותו. וכך עד אינסוף. המדע הקיים יכול להסביר כל דבר רק מכח כח שקדם לו בזמן. אם דבר אינו יכול להתקיֵם אא״כ יקדם לו דבר, מוכח ששום דבר לא יכול להתקיֵם. בעל כרחנו עלינו להאמין שעצם הקיום הוא מחוץ לחוקי הזמן, הגורמים והנגרמים. כלומר: מחוץ לטבע ומחוץ למה שמכיר האדם. מי שתולה את הקיום בהכרתו ובהבנתו שלו (או של חרטומיו), כאילו אמר שהוא ברא את עצמו.

כל אלילי מצרים הם חוקי טבע שונים. המיחד את כֻּלם הוא שכֻּלם מוחשיים ונתנים להכרה ע״י האדם. לנו הם נשמעים פרימיטיביים רק משום שהמדע שלנו פחות פרימיטיבי מהמדע המצרי. כיון שפרעה של ימי משה לא הכיר את פרעה של ימינו, נדמה היה לו שהוא יודע הכל.

לא רק לו היה נדמה כך. לכל באי העולם היה נדמה כך. לכן התקשו ישראל להתגבר על השעבוד הרוחני שלהם אליו ולצאת ממצרים. לכן לא רק יחזקאל אלא גם נביאים נוספים צריכים להזכיר: ״וּמִצְרַיִם אָדָם וְלֹא אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ וַה׳ יַטֶּה יָדוֹ וְכָשַׁל עוֹזֵר וְנָפַל עָזֵר וְיַחְדָּו כֻּלָּם יִכְלָיוּן״.

וגם יחזקאל מנבא על כך באותו פרק. הוא אומר: ״וְיָדְעוּ כָּל יֹשְׁבֵי מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳ יַעַן הֱיוֹתָם מִשְׁעֶנֶת קָנֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל״. האמור בראש הפסוק מבוסס על פסוק דומה שיצא מפי משה כלפי פרעה. האמור בסוף הפסוק מתבסס על דברי רבשקה. כך או כך, ישראל נוטים להאמין במצרים ולהשען עליה, ולא להרגיז אותה יותר מדי, כי היא נאורה. והמצרים מתגלים כידידים לא כ״כ טובים. כמשעבדים ולא כידידים. מוכר, לא?

לכל דור יש פרעה משלו. מעצמה משלו שחושבת שהיא מלכת העולם, רק מפני שהמידע הטכנולוגי מצוי בידה. ממנה צריכים אנו להִבָּדל, וע״י כך נזכה לצאת לחרות. כך גם למדונו חז״ל: ״בשביל ארבעה דברים נגאלו ישראל ממצרים ... על ידי שלא שינו את שמן, ראובן ושמעון מי נחתין ראובן ושמעון מי סלקין. לא היו קורין לראובן רופס, ליהודה לוליאנא, ליוסף ליסטס, לבנימן אלכסנדרא״. כלומר: שלא נסו להִדמות למעצמה הטכנולוגית ע״י אִמוץ שמות של המעצמה של אותו זמן או ע״י אִמוץ בְּטויים מלשונה ונסיון להִדמות לה. היציאה הזאת מהשעבוד הרוחני והשמירה על הזהות, היא שתוציא אותנו לחרות.

הן רבים עתה

פרעה הטיל עבודה על ישראל פן ירבה, ופרעה (כנראה לא אותו איש עצמו אבל ממשיכו) נהנה מכך שהם עובדים ורבים, עד שאינו רוצה שישבתו. אבל ישראל הרבים ישבתו ויצאו לחרות.

ירא ה׳ עליכם וישפט

וַיִּפְגְּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן נִצָּבִים לִקְרָאתָם בְּצֵאתָם מֵאֵת פַּרְעֹה: וַיֹּאמְרוּ אֲלֵהֶם יֵרֶא ה׳ עֲלֵיכֶם וְיִשְׁפֹּט אֲשֶׁר הִבְאַשְׁתֶּם אֶת רֵיחֵנוּ בְּעֵינֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי עֲבָדָיו לָתֶת חֶרֶב בְּיָדָם לַהֲרָגֵנוּ.

זאת הטענה הנפוצה. אתם הלא יודעים שאנחנו לא באמת עצמאיים. אנחנו לא יכולים לעשות שום דבר בלי אִשור מהנשיא העולמי היושב בחדר הסגלגל, ומי שמנסה לקדם חרות יהודית ועבודת ה׳, בעצם הורס את כל מה שכבר יש לנו. הוא מחבל בעבודת ה׳ שלנו. יֵרֶא ה׳ עֲלֵיכֶם וְיִשְׁפֹּט. זה לא אנחנו, זה התורה.

וישב משה אל ה׳

משה ידע מראש שפרעה ימאן לשלח את ישראל. ה׳ אמר לו זאת מראש. משה ידע ולא נבהל כשפרעה סרב ואף הקשה על ישראל.
כל זה לא גרם לו לשוב אל ה׳ ולשאול למה זה שלחתני.
משה שב אל ה׳ ואמר למה זה שלחתני, כאשר זקני העם התחילו לכעוס עליו.
משה מוכן לצאת למשימה קשה נגד פרעה. אבל כשהעם שלו כועס עליו הוא שואל למה זה שלחתני.
ה׳ משיב לו תשובה והוא מקבל אותה. משה למד שמנהיג צריך להוביל את העם ואף לספוג כעס מהעם. ועם זאת, הדבר הזה הוא הדבר שהיה קשה למשה בכל שנות הנהגתו. משה מבקש להפטר מתפקידו כמנהיג כאשר העם מתלונן עליו.
אבל זה חלק מתפקידו של מנהיג.

וארא

יציאת מצרים משתי נקודות מבט

פרשתנו פותחת בתאור אחר של מה שהיה בפרשת שמות. בפרשת שמות תיאור המעשה התחיל מפרעה מלך מצרים. משה הוא איש ללא שם וכמעט ללא יחוס, אסופי מהיאור שגדל אצל פרעה, ונסה לעשות מהפכה בתוך מצרים. הוא מזוהה כאיש מצרי. הנושא הנדון בפרשת שמות הוא הקשי של ישראל במצרים, ורק מתוכו עולה שועתם אל האלהים והוא זוכר את בריתו. לכן שולח ה׳ את משה אל פרעה.

לא כן בפרשתנו. כאן משה הוא איש מיוחס, אנו יודעים את שם אביו ואמו, ואת שם אבי אביו ואבי אבי אביו. הוא גדל מתוך בני ישראל. הוא נשלח אל בני ישראל, בשם השבועה שנשבע ה׳ לאבותינו, (וגם, מכחה, שמע ה׳ את נאקת בני ישראל), הוא נשלח לדבר אל ישראל ולא אל פרעה.

אלא שלאחר מכן הדבר מתהפך. בפרשת שמות משה מקבל אותות כדי לעשות מופתים לעיני העם, בפרשתנו הוא נשלח אל פרעה לעשות לפניו את המופתים, כי בני ישראל לא שמעו אליו.

טענת משה בפרשתנו היא ״הן בני ישראל לא שמעו אלי ואיך ישמעני פרעה״. שליחותו של משה היתה אל בני ישראל. רק כשהם לא שמעו אליו – נשלח משה אל פרעה. הפניה אל פרעה באה רק בלית ברירה, בני ישראל לא שמעו אל משה, ולכן נגזר עלינו לפעול דרך פרעה. לא כן בפרשת שמות, שם עקר השליחות היא אל פרעה, ורק אח״כ אומר ה׳ אל משה שידבר גם אל בני ישראל. (והתהליך הסופי ידוע גם הוא: בני ישראל כועסים על משה שהבאיש את ריחם בעיני פרעה, ומשה מנהל מו״מ מול פרעה, רק אחרי כל המכות, שבים ישראל לשתף פעולה עם משה).

מה היה הדבר שהביא ליציאת מצרים? לכאורה, על השאלה הזאת עונות שתי הפרשות תשובה זהה, אלא שבכל פרשה היא מוצגת מכוון אחר. בפרשת שמות נאמר ״וַיְהִי בַיָּמִים הָרַבִּים הָהֵם וַיָּמָת מֶלֶךְ מִצְרַיִם וַיֵּאָנְחוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מִן הָעֲבֹדָה וַיִּזְעָקוּ וַתַּעַל שַׁוְעָתָם אֶל הָאֱלֹהִים מִן הָעֲבֹדָה: וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת נַאֲקָתָם וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת בְּרִיתוֹ אֶת אַבְרָהָם אֶת יִצְחָק וְאֶת יַעֲקֹב: וַיַּרְא אֱלֹהִים אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיֵּדַע אֱלֹהִים״. (וכך גם עולה מדברי ה׳ אל משה בסנה, שפותחים בעני עמי אשר במצרים). ואילו בפרשת וארא נאמר: ״וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה׳ לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם: וְגַם הֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתָּם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֵת אֶרֶץ מְגֻרֵיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָהּ: וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִים אֹתָם וָאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי״. לכאורה שתי הפרשות מזכירות את אותן עובדות, ורק סדרן התהפך. אבל הסדר משנה את כל המשמעות. האם העקר הוא הברית של ה׳ עם האבות, או שנאקת בני ישראל היא שעוררה את הברית.

להלן נעסוק בשאלה האם עקר שליחותו של משה היא אל בני ישראל או אל פרעה. מהבחינה העובדתית אפשר לפרש כמו שנכתוב להלן. השאלה כאן היא לא אל מי נשלח

משה אלא למה התורה מציגה את הדברים בתיאור כפול. למה בפרשתנו שליחותו של משה היא אל בני ישראל, ובפרשת שמות שליחותו של משה היא אל פרעה.
בכל תהליך חשוב בעולם יש שני צדדים: הצד שמה' אלינו והצד שמאתנו אל ה'. צד האדם וצד ה'. בסיום חומש שמות מובאים הדברים האלה ביחס לעשיית המשכן, ולכן יש שם שני זוגות פרשות של עשית המשכן, זוג פרשות של ה' וזוג פרשות של האדם. (ראה דברינו בפרשת כי תשא עמ' שיח,שלב ובפרשת פקודי עמ' שמג,שנא) גם בריאת העולם מתוארת בשתי צורות, זו של ה' וזאת של האדם. כל דבר חשוב שקורה בעולם תלוי בשתי נקודות ההסתכלות האלה, ולא תמיד בכל אחת מהן נראים הדברים כמו בשניה. כך הוא גם לגבי יציאת מצרים. גם כאן וגם בפרשת שמות הוזכרו גם השעבוד והצרות, גם הברית, וגם שמו של ה' (וראה מה שכתבנו על שם ה' בפרשת שמות עמ' קעד). אלא שכאן הקדימה התורה את נקודת ההסתכלות האנושית. (אולי משום שנקודת ההסתכלות הפותחת בסבל האנושי מביאה דוקא גאולה שנעשית ע"י ה', ואילו הגאולה הבאה מתוך חזון גדול היא צפיה לעם ישראל שיקום ויגאל). תהליך הגאולה מתחיל לפעמים דוקא מהצרות של היהודים בגלות, בלי קשר לברית הגדולה עם ה'. בני ישראל בהתעוררות מלמטה, באים ומבקשים לצאת מהגלות, מנמוקים ארציים לגמרי. אבל גם אם זה נראה כך, האמת היא שהכל תהליך אלהי מחושב מראש: "וָאֵרָא אֶל אַבְרָהָם אֶל יִצְחָק וְאֶל יַעֲקֹב בְּאֵל שַׁדָּי וּשְׁמִי ה' לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם: וְגַם הֲקִמֹתִי אֶת בְּרִיתִי אִתָּם לָתֵת לָהֶם אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן אֵת אֶרֶץ מְגֻרֵיהֶם אֲשֶׁר גָּרוּ בָהּ: וְגַם אֲנִי שָׁמַעְתִּי אֶת נַאֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר מִצְרַיִם מַעֲבִדִים אֹתָם וָאֶזְכֹּר אֶת בְּרִיתִי".
יש אפוא שני סוגי גאולה. יש גאולה שבאה מתוך חזון גדול של מֹמוש הברית הגדולה שבין ה' לישראל על ארץ ישראל. יש גאולה שבאה מתוך המצוקה. לכתחילה יש ללכת בדרך הראשונה. אבל כשבני ישראל אינם שומעים – יש ללכת בדרך השניה.

יד חזקה של מי

פרשתנו פותחת בשיחת פתיחה של ה' למשה לקראת מבצע יציאת מצרים. שיחת פתיחה אחת כבר נאמרה בפרשה הקודמת במעמד הסנה, וכאן יש שיחה נוספת, שנראית כמתעלמת לגמרי מהארועים בפרשה הקודמת.
השיחה במעמד הסנה התחילה בתיאור צעקת בני ישראל. ראה ראיתי את עני עמי אשר במצרים ואת צעקתם שמעתי מפני נגשיו וכו'. השליחות מוצגת שם כשליחות להוצאת ישראל מתחת סבלות מצרים. הנבואה היא "ושמעו לקולך", ואכן ישראל שומעים.
לעֻמת זאת, בפרשתנו נקודת המוצא אינה שעבוד מצרים אלא ברית האבות. וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב... וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען... ורק אח"כ וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל... ואזכר את בריתי. נאקת בני ישראל נזכרת רק כהקדמה לזכירת הברית. כשהדברים מוצגים כך, בני ישראל לא שומעים אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה.
לפני מעמד הסנה נאמר: "ויאנחו בני ישראל מן העבדה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבדה וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב".
הפסוק שאמור במעמד הסנה "ועתה הנה צעקת בני ישראל באה אלי וגם ראיתי את הלחץ

אשר מצרים לחצים אתם", הוא במדה מסוימת המשך לפסוק הראשון שם. לעֵמת זאת הפסוק האמור בפרשתנו, "וגם אני שמעתי את נאקת בני ישראל אשר מצרים מעבדים אתם ואזכר את בריתי", הוא במדה מובהקת מאד המשך ישיר לפסוק השני שנאמר שם, "וישמע אלהים את נאקתם ויזכר אלהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". כלומר: שני המעמדות הם המשך ישיר ומקביל לפרשיה ההיא, שלפני מעמד הסנה.

לכן, יש לראות בשתי הפרשיות שני תאורים מקבילים של אותו ארוע. יש שני כוונים שונים שמהם אפשר לראות את דברי ה' אל משה. שני הכוונים האלה זוכים לשתי התייחסויות מנֻגדות מצד ישראל: התשובה של ישראל על ההבטחה להצלתם משעבוד מצרים היא שמיעה לקול משה. התשובה של ישראל על ההבטחה לחזור לארץ ישראל בשם הברית, היא אי שמיעה אל משה מקצר רוח ומעבודה קשה.

משה מדבר אל בני ישראל במשך זמן רב, הוא מנסה לשכנע. אי אפשר להביא את העם לאמונה בבת אחת, התהליך התְחנוכי הוא ארוך. בני ישראל אינם שומעים כשהוא מדבר אתם על ברית האבות, אך הם שומעים ומאמינים כשהוא מבטיח להקל את שעבודם, אלא שכאשר מתברר שהדרך אֶרכה וקשה, רוחם של ישראל קצרה והם אינם שומעים.

החזון הגדול לבא לארץ ישראל, יכול להתמך בשאיפה לברוח משעבוד הגלות. אבל כאשר לשם כך נדרש ישראל לעבוד קשה יותר, הוא אומר למשה ואהרן ירא ה' עליכם וישפט. השליחות של משה היא ללמד את ישראל לרצות לצאת מתחת סבלות מצרים ולעבוד את ה'. ראית ברית ה' היא ראיה לטוח ארוך והיא מצריכה אֹרך רוח למרות העבודה הקשה.

וכשבני ישראל אינם שומעים, שולח אותו ה' אל פרעה, כדי שהוא יגרש את ישראל ביד חזקה. אם בני ישראל אינם עומדים במשימה "וידעתם כי אני ה' אלהיכם המוציא אתכם מתחת סבלות מצרים", הדרך עוברת דרך פרעה, "וידעו מצרים כי אני ה' בנטתי את ידי על מצרים והוצאתי את בני ישראל מתוכם".

אם לא יזכו ישראל לצאת בידו החזקה של ה', יצאו בידו החזקה של פרעה. כי ביד חזקה ישלחם וביד חזקה יגרשם.

אל מי נשלח משה? אל פרעה או אל בני ישראל?

בפרשה הקודמת אמר ה' אל משה בסנה "ועתה לכה ואשלחך אל פרעה והוצא את עמי בני ישראל ממצרים". ועל כך שואל משה "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני ישראל ממצרים". וזאת היתה השאלה האחרונה ששאל משה בקשר לפרעה. כל יתר דבריו אל ה' שם עוסקים בשאלה איך הוא יצליח להוכיח את שליחותו לבני ישראל. האותות נועדו כדי לשכנע את ישראל. קהל היעד הוא בני ישראל, והם נושא השליחות. פרעה אינו אלא מכשול טבעי שצריך לעבור. (ורק כשמשה בדרכו למצרים אומר לו ה' שיעשה את המופתים גם לפני פרעה, ויחד עם זה הוא אומר לו שזה לא יועיל).

משה אכן עושה את האותות לעיני העם, והעם מאמין. (בניגוד לפרעה שרואה את המופתים ולא מאמין).

אלא שבפרשתנו אנו מוצאים שִנוי. פרשתנו נפתחת בפניה מחודשת של ה' אל משה. והפעם ישירות אל ישראל. ואולם, הפעם ישראל אינם שומעים. ולא שמעו אל משה מקצר רוח

ומעבודה קשה. (אמנם, אפשר אולי לתרץ שיש שתי משמעויות שונות למלה "העם", כפי שנכתוב בפרשת יתרו עמ' רנז).

וכאן בא לידי בְטוי מבחן המנהיגות. מבחינת יחסי הכחות, לבני ישראל יש כח לתת ראש ולעלות מן הארץ. אלא שבשביל זה הם צריכים לרצות, ולהתאחד. וזה אינו אפשרי. הם עבדים, הם אינם שומעים מקֹצר רוח ומעבודה קשה. זהו מבחן המנהיגות, להוציא מהעם את היכֹלת, להוציא את כֹחם אל הפֹעל. נכון שאם כֻּלם יקומו ברגע אחד ויפסיקו לעבוד את מצרים, יש להם כח. כל יחיד ויחיד אולי רוצה זאת, אך אינו מעז. הוא יעשה זאת אם גם האחרים יעשו זאת, אך האחרים לא יעשו זאת כי הם מחכים לו. כדי שזה יקרה, לא די בכך שיחידים יעשו זאת, צריך שכֻּלם יעשו זאת. כדי להגאל הם צריכים להתאחד. כדי להגאל הם צריכים להיות עם. [ואפשר להוסיף: לצאת לחרות לאומית. לא שכל יחיד יחדל להיות עבד לפרעה, אלא שעם ישראל יחדל להיות חלק מעבדי פרעה. בתנ"ך כל נתיניו של מלך נקראים עבדיו. גם ישראל היו חלק מנתיני פרעה כמו המצרים. (גם אם על ישראל הוא הכביד את ידו יותר מאשר על המצרים). היציאה לחרות היא להיות עבדי ה' ולא עבדי פרעה, כלומר: להפסיק להיות נתיניו ואזרחיו של פרעה. לצאת מהגלות. להיות עם עצמאי].

כדי להגאל הם צריכים להבין שהעובדה שהמצרים החליטו שפרעה מלך, לא הופכת אותו לאדם שונה בטבעו משאר בני אדם, וישראל יכולים להתאחד ולהחליט אחרת. בשביל זה צריך לצאת לחרות מחשבתית. מה יגרום להם לעשות זאת? כשמדברים אליהם אינם שומעים. השליחות אל ישראל נכשלה. (נאמר "ולא שמעו אל משה", מכאן שהיה מעשה שישראל היו צריכים לשמוע אל משה ולעשותו, (שהרי מה יש לא לשמוע בבשורה גרידא). המפרשים עסקו בשאלה מה לא שמעו ישראל, אבל בפשטות מה שהם לא שמעו זה לצווי לקום, למרוד ולצאת ממצרים).

ה' שלח את משה לומר לישראל שיקומו ויֵצאו. (הוא גם הראה להם שגם מה שנראה כתנין או נחש, הוא למעשה רק מטה. ללמדך שגם מי שנראה כמלך, הוא איש ככל האנשים. כחו נובע מכך שאנשים רואים בו משהו אחר). אבל בני ישראל לא שומעים. לכן אומר ה': אם כך – לך אל פרעה. הוא יוציא את ישראל ממצרים. אם ישראל לא שומעים, יש לבקש מפרעה שישלחם. אומר משה – איך? בני ישראל לא שמעו, ואיך ישמעני פרעה. הדבר הרע ביותר שיכול לקרות הוא שפרעה יגיד למשה: בבקשה, מי שרוצה לצאת שיצא. אם יבקש משה מפרעה שיוציאם בכח, יאמר לו פרעה שזה לא תפקידו. לכן המטרה כעת היא לגרום לפרעה לעשות כך.

ה' עונה על שתי שאלותיו של משה: אמרת שאתה ערל שפתים – אהרן אחיך ידבר אל פרעה. שאלת איך ישמע פרעה? לא ישמע. והרביתי את אותותי ואת מופתי.

וכאן שוב באים האותות והמופתים, בדומה למופתים שלִמד ה' את משה בסנה. אלא ששם המופתים היו מיועדים לבני ישראל, הפעם המופתים מיועדים לכאורה אל פרעה. בזאת תדע כי אני ה', בעבור תדע כי אני ה' בקרב הארץ, כי אין כמוני בכל הארץ. בעבור הראותך את כחי ולמען ספר שמי בכל הארץ. לכאורה נראה מכאן שתכלית המכות הוא להשיב לשאלתו של פרעה "מי ה' אשר אשמע בקולו... לא ידעתי את ה'".

גם בקריעת הים אנחנו מוצאים את הנמוק הזה: וידעו מצרים כי אני ה', בהכבדי בפרעה ברכבו ובפרשיו". גם שם לכאורה המטרה היא שיֵדעו מצרים. אלא ששם עלינו לשאול: מה הטעם שיֵדעו? והלא מיד כשיֵדעו ימותו. המצרים על הים אכן ידעו והכירו בכחו של הקב"ה, אלא שזה היה הדבר האחרון בחייהם שהם ידעו, אז מה התועלת בכך? התועלת היא פשוטה: ישראל היו משועבדים רוחנית למצרים, ונפשם קשורה בנפשם. כנפש עבד שלא רק גופו השתעבד לאדוניו אלא אף נפשו. לכן לא יכלו לצאת ממצרים עד שיגרשום המצרים. ולא יכלו להכיר באלהותו של ה' – אף שראו בעיניהם – עד שידעו מצרים כי אני ה'. רק אם המצרים אומרים שה' קים, בני ישראל מרשים לעצמם להאמין. לכן דרכו של משה תחִלה היא אל המצרים ואל פרעה. משה מוכיח לפרעה את מציאות ה' בדרך המקובלת במצרים וכדרכם של החרטומים. רק כשיוכח ה' בהוכחה מדעית לפי כללי המדע המצרי יאמינו בו ישראל.

תכליתן האמתית של המכות היא שידעו **ישראל** כי אני ה', כפי שנאמר בפירוש בתחלת הפרשה הבאה: ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם **וידעתם כי אני ה'**". ישראל לדורותיו מכיר בגדולת ה' בגלל התגלותו במצרים. (והדבר הזה אמור כבר בתחלת פרשת וארא: "וְיָדְעָתֶם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם", אלא שאם ישראל לא יודעים מעצמם את ה', ידיעתם תבוא דרך פרעה. כשם שאם ישראל לא יוצאים לחרות בעצמם, יוציאם פרעה).

אבל תפישת העולם של עבדי מצרים היא מנקודת ראות מצרית. הם חשים שהמדע המצרי והמקֻבל במצרים הוא עִקר בעולם. לכן משה לא אומר להם למרוד במצרים אף שבכחם לעשות כן, שכן לא ישמעו לו. הם אינם שומעים לו מקצר רוח ומעבודה קשה. אדם נוטה לא לפרוץ את הגבולות הידועים אלא ללכת כצאן אחר השליט אף כשאין בכך הגיון. אם לא יגרשום המצרים לא יֵצאו, שהרי אף במדבר חפצו לשוב אל נוף ילדותם. בני ישראל נאותו בסופו של דבר לשחוט את הפסח. הם חגגו ושאלו ממצרים כלי כסף וכלי זהב. אך עשו זאת רק כשנדמה להם שמשה קִבל את תנאי פרעה לזבוח לה' בארץ מצרים ולא במדבר. כשמשה אומר להם שחטו את הפסח כאן ודעו שכשתבואו אל הארץ תחגגו ותעבדו את העבודה זכר להצלתכם מהמכה, הם חוגגים. כדרכו של יהודי בכל גלות שבכל סעודה הוא דורש בשמחה על מה שנעשה כשנגאל ונשוב לארצנו. אך אם תאמר לו לקום ולעזוב את ארץ גלותו ולשוב לארץ ישראל לא יעשה כן. (בשמחה ובהתרגשות הוא חוגר את מתניו ונועל את נעליו ואוכל בחפזון מתוך הכרזה מרגשת שהיום יוצאים ממצרים, אך הוא לא באמת מאמין בכך, ותוכיח העובדה שלא עשו להם צדה. כמו כל יהודי ששר בהתרגשות לשנה הבאה בירושלים ויודע שישיר כך גם בשנה הבאה).

ועוד על הנ"ל: יש תכונה אנושית של הכרה בסדר החברתי. למה כ"כ הרבה אנשים יוצאים מהבית והולכים לעבוד עבודת פרך כי איש אחר אמר? למה אנשים עובדים אנשים אחרים? התשובה היא כי האדם רואה בסדר החברתי שגדל בו חלק מהטבע. מבחינתו ככה זה. זה העולם ואין בלתו. ויש בכך רווח גדול: בלי התכונה האנושית הזאת – אין אנושות ואין תרבות. זאת התכונה שבגללה בני אדם חיים כבני אדם. לא גונבים ולא גוזלים ולא רוצחים,

וכל אדם נושא אשה ומוליד בנים. (והא ראיה לכך שהם עושים זאת משום התכונה הנ״ל: גנבה שהכל נוהגים בה – כל אדם ינהג בה). זוהי תכונה חשובה מאד. ראה מה קורה היום, מאז שבאו אנשים והטילו ספק בעובדה שכל איש צריך לשאת אשה – נפרצה החומה והרבה אנשים נופלים אל התהום, אנשים שאילו נולדו לפני מאה שנה היו נושאים אשה כדרך כל הארץ. התכונה הזאת היא תכונה אנושית הכרחית. אבל יש לה מחירים. יש לה מן הסתם הרבה מחירים קטנים יומיומיים של מעשים שכולנו עושים וכלל לא מודעים לכך שאין בהם תבונה. ולפעמים יש לתכונה האנושית הזאת מחירים גבוהים של עם שעובד עם אחר ולא קם ויוצא, או של עם שהולך אחרי שוביו להשמדה. ועם כל המחירים האלה – זוהי תכונה אנושית הכרחית. אבל במקרים מסוימים צריך לבוא אל העם ולומר להם קומו צאו. והם לא יוצאים. גם אם הם מאמינים שה׳ ראה את ענים – הם לא מאמינים שהם יכולים לקום ולצאת. הם מחכים שה׳ יבוא ויוציא אותם. הם לא נגאלים, הם מחכים לגאולה שלא כדרך הטבע. לכן צריך משה להביא מכות לפרעה כדי שהוא יוציא אותם. (וכבר כתבנו על כך גם בדברינו על מגלת אסתר).

תפקיד המכות

מכות מצרים מוצגות בפני פרעה לא כמכות אלא כמופתים. משה לא בא אל פרעה ומאֵים עליו שאם לא ישמע לו יהרגהו, אלא הוא בא אליו כמי שבא להוכיח את טענתו: בזאת תדע כי אני ה׳, למען תדע כי אני ה׳. דברי משה (לפחות בתחִלת המכות) אינם איום על פרעה, אלא רק הוכחה שה׳ הוא האלהים. הוא בא להשיב על שאלת פרעה מי ה׳ אשר אשמע בקולו. המופת הראשון כלל אינו מכה, הוא רק מופת (אם כי הוא משפיל מאד את החרטומים שמטה אהרן בולע את מטותם). עם הזמן הולך וגובר בפי משה הקול המאֵים, אך עדין כלפי חוץ הוא רק עושה מופתים להוכחת טענתו. גם החרטומים מנסים את כחם, כלומר: הם מבינים שהמכות אינן אלא מבחן להוכחת האלהות.

מתי הבין פרעה שמשה לא בא רק להראות לו אותות ומופתים אלא גם להכותו? במכת דם פרעה אינו מנהל מו״מ עם משה, גם המכה לא הוצגה כמכה אלא כמופת. אבל במכת הצפרדע, ואח״כ בערוב, משה מציג מראש את המכה כדבר שיקרה אם ימאן פרעה לשלח, כלומר: יש כאן איום מפורש על פרעה. לכן פרעה מנהל מו״מ עם משה.

ואולם, החרטומים יכולים רק להביא מכות, הם לא יכולים לסלק את המכות. את המכות מסלק משה לא במטה אלא בתפִלה. בחרטומאות אפשר רק לקלקל את העולם, לא לבנות או לתקן אותו. רק ה׳ בורא, ורק הוא מוחץ ורופא. לכן אין מידו מציל. כך הדבר גם במופתים שבסנה. עוד מתברר במופתים שבסנה שמי שיכול בכחו לאחוז בזנבו אינו חושש מהמכה. (הידיעה וההכרה בכח ה׳ באה בפרשת וארא בהקשר של סִלוק הצפרדעים, של הפלית ארץ גשן מפני הערוב, ושל השארת פרעה בחיים כדי שיראה את הנס. ה׳ מתגלה בהצלה. לעֵמת זאת החרטומאות סובלת מכל המחלות של יצירת גלמים בספרות, הגולם יוצא מכלל שליטה והתוצאה היא חורבן, הם מוסיפים על הדם, על הצפרדע, ומנסים להוסיף גם על הכנים).

רק במקום אחד משמש המטה גם להחזרת הטבע לאיתנו – בים. שם, גם סְלוק הנס הוא מלחמה, והוא מכה, והוא נועד לצורך הריגה. עליו אמרו ישראל שה׳ איש מלחמה. לכן גם הוא נעשה במטה. עם זאת, הוא מספק למצרים את ההוכחה הסופית לקיומו של ה׳, והם אומרים אנוסה מפני ישראל כי ה׳ נלחם להם במצרים.

ההוכחה שאני ה׳ בקרב הארץ באה תמיד בסמוך להצלה מהמכה, ולא בסמוך להכאה עצמה (מלבד במכת דם). התגלות ה׳ בהסרת הצפרדעים באה עם הסרת המכה מחר: ״...לְמָתַי אַעְתִּיר לְךָ וְלַעֲבָדֶיךָ וּלְעַמְּךָ לְהַכְרִית הַצְפַרְדְּעִים מִמְּךָ וּמִבָּתֶּיךָ רַק בַּיְאֹר תִּשָּׁאַרְנָה: וַיֹּאמֶר לְמָחָר וַיֹּאמֶר כִּדְבָרְךָ לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֵין כַּה׳ אֱלֹהֵינוּ״. במכת ערוב באה ההוכחה לקיום ה׳ ע״י הפדות וההפליה של ארץ גשן, והצלת ארץ גשן מהמכה: ״וְהִפְלֵיתִי בַיּוֹם הַהוּא אֶת אֶרֶץ גֹּשֶׁן אֲשֶׁר עַמִּי עֹמֵד עָלֶיהָ לְבִלְתִּי הֱיוֹת שָׁם עָרֹב לְמַעַן תֵּדַע כִּי אֲנִי ה׳ בְּקֶרֶב הָאָרֶץ״. כן הוא לפני מכת ברד: ״כִּי עַתָּה שָׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וָאַךְ אוֹתְךָ וְאֶת עַמְּךָ בַּדָּבֶר וַתִּכָּחֵד מִן הָאָרֶץ: וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ״, ובסופה: ״וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֹשֶׁה כְּצֵאתִי אֶת הָעִיר אֶפְרֹשׂ אֶת כַּפַּי אֶל ה׳ הַקֹּלוֹת יֶחְדָּלוּן וְהַבָּרָד לֹא יִהְיֶה עוֹד לְמַעַן תֵּדַע כִּי לַה׳ הָאָרֶץ״. (אמנם לפני הברד נאמר גם: ״כִּי בַפַּעַם הַזֹּאת אֲנִי שֹׁלֵחַ אֶת כָּל מַגֵּפֹתַי אֶל לִבְּךָ וּבַעֲבָדֶיךָ וּבְעַמֶּךָ בַּעֲבוּר תֵּדַע כִּי אֵין כָּמֹנִי בְּכָל הָאָרֶץ״, אבל זה לא אמור על מכה שהיתה בפעל).

וכאן באה לידי בְטוי הכרתו של משה בכך שהמטה שהפך לתנין הוא רק מטה. ויבלע מטה אהרן את מטותם, הוא אמנם נראה כתנין, אך אנו יודעים שהוא מטה. החרטומאות מבוססת על מדע הנראה, המוחש. הבשורה של משה היא שיש רובד נוסף במציאות, שהחרטומים אינם יכולים להבין אותו. מצרים, בתור המעצמה המדעית הגדולה ביותר בתקופתה, נתפשה כך שכל החולק על חרטומיה הוא פרימיטיבי שאין לו יד ורגל במדע ואינו מבין את המציאות. משה מלמד שאמנם המדע מכיר היטב את הרובד החומרי של המציאות, אך מעל הרובד הזה יש רובד גבוה יותר, שמי שלא מבין אותו, דווקא הוא זה שלא מבין את המציאות.

דרך המכות מלמד משה שני דברים: א. שה׳ שולט בטבע. ב. שה׳ מנהיג את העולם, הוא לא רק שולט, הוא גם מנהיג. הוא לא עוד כח שאם נלמד אותו נוכל לרתום אותו לטובתנו, כפי שעושים החרטמים. הוא גורם מנהיג בעל רצון, ועלינו לעשות את רצונו.

ורק הוא יכול לקיים את העולם. החרטומים יכולים להרוס, רק ה׳ יכול לברוא ולרפוא.

אל מי נועדו המופתים

יש הגיון כלשהו בראיה המופתית, משה עומד עליו בדבריו עם פרעה. מי שמסוגל לשנות את סדרי הטבע, כנראה שעומד לימינו מי שקבע את סדרי הטבע ובידו לשנותם. אך זו ראיה מוגבלת מאד, שהרי אפשר שעושה זאת בלט וכשוף, כלשון הרמב״ם (יסוה״ת ח א). מי שמנבא תוצאה כלשהי בנְסוי מסוים, עדין אין כאן הוכחה מוחלטת שגם ההסבר שלו לתופעה נכון. אבל מי שיצר מכונה, והמכונה פועלת כסדרה, זוהי הוכחה שהסבריו בתחום המכניקה נכונים. לכן, אחרי שה׳ הוציאנו ממצרים, אין האותות והמופתים ראיה. כנגדם מעלה משה

את הטענה שה׳ הוציא אותנו ממצרים. הוא הוכיח שליטה אמתית בעולם, ולא רק נִבוי תוצאת נִסוי. האותות והמופתים מיועדים למצרים ולמי שכחות טבע הם העִקר בעיניו. אנו כבר בשלב הרבה יותר מתקדם מזה. ועוד יותר יש לומר, אפילו במצרים לא הוכיח משה לישראל את מציאות ה׳ באותות ומופתים. האותות והמופתים נמסרו לו כדי להוכיח שהוא נביא, (ובזה מודה הרמב״ם שגם לדורות אותות ומופתים מועילים). לפרעה הוא הוכיח את מציאות ה׳ במופתים, אבל לישראל הוא הוכיח במופתים שהוא נביא וּדבר אליו ה׳. אמונה בה׳ לא באה ולא משתנה בגלל מופתים.

ישראל האמינו בה׳ עוד לפני המופתים. הם גם האמינו שה׳ עתיד לפקוד אותם. אך לקח להם זמן להבין שאותה פקידה שהם מאמינים בה היא העומדת לפניהם עכשו. רק בקריעת הים הם הבינו זאת.

איך ישמע פרעה

כאשר משה נשלח לשליחותו, הוא פונה אל ה׳ בשתי טענות: א. הן בני ישראל לא שמעו ואיך ישמעני פרעה. ב. הן אני ערל שפתים. ה׳ עונה לו לשתי השאלות: איך ישמעך פרעה? אכן לא ישמע. ולא ישמע אליכם פרעה והרביתי את אותתי בארץ מצרים. כך יוציא פרעה הלא-שומע את ישראל הלא-שומעים ביד חזקה. יציאת מצרים יכולה לבא רק ביד חזקה כי גם פרעה וגם ישראל אינם חפצים בה.

וששאלת הן אני ערל שפתים - ראה נתתיך אלהים לפרעה ואהרן אחיך יהיה נביאך.

וכאן אומר ה׳: וידעו מצרים כי אני ה׳ בנטותי את ידי על מצרים. כל המכות נעשות בנטית ידו של משה, שהוא אלהים לפרעה. אך סופם - וידעו מצרים כי אני ה׳. אני הוא הנוטה את ידי ומכה את מצרים.

אחרי מכת בכורות שאינה נעשית במטה, ואינה מנֻמקת בנִמוק למען תדעו כי אני ה׳, באה קריעת הים שעליה נאמר שוב ״וידעו מצרים כי אני ה׳״, ושוב יש נטית יד משה במטה על איתני הטבע, והמצרים יודעים ומכירים את ה׳.

התהליך המדיני ולוח הזמנים של יציאת מצרים, וממתי חוגגים פסח

לאַרך כל המכות פרעה מתחיב לשלח את ישראל, ואחרי שהוא רואה שהיתה הרוחה הוא חוזר בו. במכת בכורות, פרעה לא יכול היה לחזור בו, כי הוא שלח את ישראל תוך כדי המכה. גם אז הוא חזר בו ואמר מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל, אך ישראל כבר היו במדבר. ואולם, נשאלת השאלה למה בשאר המכות לא נהג משה כמו במכת בכורות. למה הוא לא אמר לפרעה שכשיהיו ישראל במדבר יסורו מעליו הצפרדעים?

ועוד יש לשאול כמה זמן נמשכו המכות? יש דעה שכל מכה נמשכה חֹדש. אבל הדעה הזאת קשה בכמה קושיות. בזמן הברד כבר היתה השעורה אביב והפשתה גבעול. כלומר: הברד כבר היה בניסן או סמוך לו. מיד אחרי החשך קורא פרעה למשה ומשה אומר לו כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים, משמע שזה היה כבר בערב פסח עצמו, כלומר: שלשת ימי החשך הם י״א, י״ב וי״ג בניסן. לכן היה צריך לקחת את הפסח בעשור. כשעמדו משה

ואהרן לראשונה לפני פרעה כבר היה משה בן שמונים שנה ואהרן בן שלש ושמנים שנה. וארבעים שנה היו ישראל במדבר, ומשה מת בן מאה ועשרים, מכאן עולה שאי אפשר שעברה עוד שנה בין דברי משה אל פרעה לבין יציאת מצרים (אמנם זאת לא ראיה, כי אפשר שהחל מראש חדש ניסן של שנתו השמונים התורה כבר אומרת שהוא בן שמונים).

ועוד יש לשאול: אם הצווי לאכול מצות מקורו בכך שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, איך צוה ה׳ את משה כבר בראש חדש ניסן שישחטו את הפסח ויאכלוהו על מצות ומרורים, וששבעת ימים לא ימצא חמץ? כבר בראש חדש ניסן, עוד לפני שיצאו ממצרים, עוד לפני שלא הספיק בצקם להחמיץ ואפוהו עֻגֹת מצות כי לא חמץ, עוד לפני שפסח ה׳ על הפתח.

התשובה לכל השאלות האלה היא שחג הפסח היה חג שחגגוהו אבותינו כבר במצרים (או לפחות: שמועדו נמסר למשה ונמסר ע״י משה לעם ישראל עוד לפני המכות האחרונות). לאֹרך כל הפרשה משה בא אל פרעה בדרישה אחת ברורה: תן לנו ללכת אל הר ה׳ אלהינו לעשות בו את החג. השליחות של משה היא להביא את ישראל להר לה׳ לחֹג בו את החג. לחג הזה יש מועד ידוע שגם משה וגם פרעה יודעים אותו. ליציאת מצרים יש מועד מתוכנן מראש. ליל שמֻרים הוא לה׳ להוציאם מארץ מצרים. מטרת בואם להר סיני היא לחֹג בו את חג ה׳. לכן הם נשארו בהר סיני עד כ באיר של השנה השנית. כיון שבשנה הראשונה לא הספיקו להגיע להר סיני לחֹג בו את הפסח, הם נשארו בהר סיני עד פסח הבא. עד שכל ישראל, ובכללם הטמאים, עשו את הפסח בהר סיני. רק אז אפשר היה לעזוב את ההר.

את הפסח אפשר לעשות רק בהר ה׳. והר סיני באותו זמן אכן היה הר ה׳. הוא היה הר ה׳ הזמני. פרעה הציע למשה הצעת פשרה: לכו זבחו לאלהיכם בארץ. מה ההתעקשות הזאת על הר ה׳ דוקא? (אגב, תשובה זהה נאמרה ע״י פרעה המודרני של היום. בעתירה לבג״ץ בשם חופש הדת וכו׳ וכו׳ בדרישה לעשות פסח, פסק בג״ץ שהמעוניין יכול לעשות פסח, ואין המדינה רשאית למנוע זאת ממנו, אך לא בהר הבית). את הפסח אפשר לעשות דוקא במועדו. לכן ברור מראש מתי יֵצאו ישראל ממצרים. (וגם לעניין זמנו של פסח, כמו לעניין מקומו של פסח, בתנאי לחץ היה מי שהציע להקריב את הפסח ביום אחר בשנה: אהרן, בלחץ בני ישראל שצָפו מתי יזבחו לאלהיהם במדבר, קרא ואמר חג לה׳ מחר).

ישראל נצטוו לאכול מצות ומרורים עוד לפני שיצאו ממצרים. הם לא הספיקו לאפות את בצקם במצרים, אך כשהגיעו לסכות אפוהו מצות כמו שנצטוו, ולא חמץ. את הפסוק ״כי גורשו ממצרים״ נראה לפרש שהוא נְמוק לאמור בראש הפסוק ״ויאפו את הבצק״ ולמה לא אפוהו כבר במצרים ״כי גורשו ממצרים״. ואפוהו מצות כי כך נצטוו.

((ומכאן דרשת חכמים שליל שמורים היינו שהוא משומר משמת ימי בראשית. משמת ימי בראשית חוגגים את החג הזה ולכן שמרו ה׳ להוציאם מארץ מצרים. (אמנם, בעוד שחג השבועות וחג הסכות הם גם חגי הקציר והאסיף, הרי שחג המצות מנֻמק בכל מקום דוקא ביציאת מצרים). ומנין ישראל יודעים שהם מצפים לחוג את החג בהר ה׳, מסורת היא בידם מאבותיהם שאלהים פקד יפקד אותם (שהרי בסוף ספר בראשית הוזכר שיעקב ויוסף אמרו זאת לבניהם), והם יודעים שאבותיהם זבחו בהר, וכן עולה משירת הים. וראה דברינו בפרשת בשלח עמ׳ רכח)).

משה לא יכול היה לומר לפרעה שלא יסיר את הצפרדעים עד שיהיה היהודי האחרון מחוץ למצרים, מפני שעדיין לא הגיע הזמן לצאת. יתר על כן: משה לא מבקש מפרעה לגרש את בני ישראל אלא רק לאפשר להם לחגוג, אילו היה משה מבקש מפרעה לודא שהיהודי האחרון יוצא ממצרים, היה פרעה מתרעם על הכפיה הדתית שיש כאן. מדוע להכריח את מי שאינו רוצה לחֹג לה׳? גרושו של פרעה את בני ישראל התאפשר רק כאשר פרעה מיזמתו רצה לגרש אותם כדי לעצור את מכת בכורות, ואחרי שהיה ברור שמועד הפסח ממילא כבר עבר, ולא בשבילו מוציא אותם פרעה ממצרים. (או שפרעה חשב תחֲלה שהוא צריך להחזיק מעמד רק עד שפסח ממילא יעבור, אז כבר לא יהיה על מה לריב וממילא לא יהיו עוד מכות. וכשראה שפסח הגיע והמכות נמשכות – הוציא את ישראל ממצרים. כך או כך, התורה מסכמת ״ומשה ואהרן עשו את כל המפתים האלה לפני פרעה ויחזק ה׳ את לב פרעה ולא שלח את בני ישראל מארצו״, כשהגיע ערב פסח ועדין לא יצאו).

מכת צפרדע (ויתר המכות בפרשת וארא) היתה בזמן שהוא עדין רחוק דיו מהפסח כדי שאי אפשר יהיה לקבוע שהמכה לא תפסק עד שיצא היהודי האחרון, הלא במדינה נורמלית אין מגרשים אדם למדבר מהרגע להרגע, נותנים לו זמן רשמי להתכונן. אך הזמן היה קרוב דיו לפסח כדי שאם ההכנות ליציאה לא מתחילות למחרת בבקר, ולא יצא מיד צו מלכותי ליציאת היהודים במועדם, אות וסימן הוא לכך שפרעה החליט שלא לשלח את ישראל.

וכך מתכוננים ישראל לחג, שואלים מהמצרים בגדי חג ותכשיטי חג, וככל שהולך החג ומתקרב מבינים ישראל שמשה קִבל את הצעת פרעה לזבוח בארץ. אפשר לנשום לרוחה, אין צֹרך לעזוב את מנעמי מצרים, אפשר לחגוג ולעשות סדר כהלכתו, לדבר על הגאולה העתידה, ולומר לשנה הבאה בירושלים. גם בשנה הבאה נאמר כך. הלכות הפסח נאמרו מראש, ומראש נערכו ישראל לשבעת ימים ללא חמץ, אבל צדה לא עשו להם.

ובליל חג זה הוציאם ה׳ ממצרים. את הפסח הם עשו בהר סיני כעבור שנה. דמו נזרק על מזבח ה׳ בחצרות אהל מועד.

היד החזקה

בפרשות אלה התורה לא מדברת על מכות אלא על מופתים ואותות (אמנם היא מדברת על שפטים, וראה להלן), ורק על מכת בכורות הכתוב אומר ״עוד נגע אחד״, לומר לך שמכת בכורות היא מכה ולא מופת. הכתוב מביא את ההבחנה הזו לידי בִטוי נוסף באמצעות פרשיה מסכמת המפרידה בין מכת חֹשך ומכת בכורות: ״ויאמר ה׳ אל משה לא ישמע אליכם פרעה למען רבות מופתי בארץ מצרים. ומשה ואהרן עשו את כל המופתים האלה לפני פרעה...״ פרשיה זו סוגרת את סִפור תשע המכות, והיא מקבילה לפרשיה הפותחת את הסִפור, שם נאמר: ״ואני אקשה את לב פרעה והרביתי את אותותי ואת מופתי בארץ מצרים״. שתי הפרשיות האלה תוחמות את פרשת המופתים, המוצגים כאילו אינם מכות אלא ראיות לקיום ה׳. תשובה לבן הרשע ששאל ״מי ה׳ אשר אשמע בקולו לשלח את ישראל?״.

שני תפקידים יש למכות. הנִמוק הרשמי לכל מכה הוא להוכיח את מציאות ה׳. כך אומר משה לפרעה בכל מכה, למען תדע כי אני ה׳, בעבור תדע כי לה׳ הארץ, וכו׳. הסברת שאתה

לא משלח את ישראל כי לא ידעת את ה׳? טוב ששאלת, בזאת תדע כי אני ה׳. הדבר נאמר במפורש בין השחין לברד, שם נאמר לפרעה ״כִּי עַתָּה שָׁלַחְתִּי אֶת יָדִי וָאַךְ אוֹתְךָ וְאֶת עַמְּךָ בַּדָּבֶר וַתִּכָּחֵד מִן הָאָרֶץ׃ וְאוּלָם בַּעֲבוּר זֹאת הֶעֱמַדְתִּיךָ בַּעֲבוּר הַרְאֹתְךָ אֶת כֹּחִי וּלְמַעַן סַפֵּר שְׁמִי בְּכָל הָאָרֶץ״. כלומר יכולתי להכותך מכה נצחת, אולם לא זו מטרתי. מטרתי היא לספר שמי בכל הארץ.

ואולם, ברור שיש למכה תפקיד נוסף: היא היד החזקה שהבטיח ה׳ למשה.

ואכן, גם בפתיחה וגם בסיום, אומר הכתוב במפורש או ברמז שלמופתים יש גם תפקיד כוחני של מכות. בפתיחה נאמר ״והרביתי את אותותי ואת מפתי בארץ מצרים, ולא ישמע אליכם פרעה ונתתי את ידי במצרים והוצאתי את צבאותי את עמי בני ישראל מארץ מצרים בשפטים גדולים״. בסיום נאמר ״עוד נגע אחד..״, משמע שגם המופתים הקודמים היו נגעים. כשנדקדק נמצא שיש עשרה מופתים ועשרה נגעים, ואין חפיפה מלאה ביניהם. המופת הראשון (המטה ההופך לתנין) איננו נגע, והנגע האחרון (מכת בכורות) איננו מופת.

משה מדבר אל פרעה באותות ובמופתים. לפי דבריו הוא לא בא אלא להוכיח לו שעליו להסכים לשלח את ישראל, אבל למעשה זוהי יד חזקה. לא פרעה משלח את ישראל כי אם ה׳, בכח, מוציא את ישראל ממצרים. מתברר שבאי העולם לא ייראו את ה׳ באותות לבד אלא בכח. הכח הוא המביא את המצרים לומר שה׳ האלהים. תחילה החרטומים, אח״כ עבדי פרעה, ולבסוף גם חיל פרעה אומר ״כי ה׳ נלחם להם במצרים״, ואז מכירים בו גם ישראל, כי ראו את היד הגדולה. היא מביאה למורא גדול והכרה בה׳. קול ה׳ בכח, ומתוך כך קול ה׳ בהדר. לכן גם בתהלים ההכרה באדון חולי ארץ באה בצאת ישראל ממצרים. צאת ישראל ממצרים, הזמן בו התהוה עם ישראל והיו ישראל ממשלותיו, הוא הזמן שבו הים, הירדן וההרים והסלעים והצורים, וכל הבריאה כולה, חלה מפני ה׳.

וכך בא פרעה אל משה ומתחנן שמשה יסלק את המכות. את המשימה הזאת הוא אפילו לא מנסה להטיל על חרטומיו. ברור שזה לא בכוחם. מי שמכיר את חוקי הטבע יכול לעורר אותם לפעמים, אך לא לסלק אותם. את זה גם משה עושה לא ע״י המטה אלא בתפלה, וכך מתברר מי באמת מעל הטבע ושולט בו.

וכך יש להבין גם את ייחודה של מכת בכורות. היא כבר איננה חלק מסדרת המופתים שנועדו להוכיח את מציאות ה׳. היא באה להוכיח דבר אחר: ״למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל״.

חז״ל עומדים על לשון הפסוקים המלמדת שאת מכת בכורות הביא הקב״ה בכבודו ובעצמו. ״אני יוצא בתוך מצרים״. ועם זאת הדבר עוד טעון ביאור, כי מכך שצריך ה׳ לפסוח על הפתח ולא לתת למשחית לבא לנגוף, משמע שאכן יש שם מלאך משחית, שיודע להבחין בין בכור לפשוט, אך אינו יודע להבחין בין מצרים ובין ישראל, וה׳ צריך לבא להציל את ישראל מפניו. ״המשחית״ הוא מגפה ככל המגפות, כח טבעי. גם אם הוא כח טבע ייחודי המבחין בין בכור לפשוט, עדיין ההבדל בין בכור לפשוט הוא הבדל שבטבע. גם החרטומים רואים אותו, וגם כל איש מצרי רואה אותו. אבל ההבחנה בין ישראל לעמים היא אלהית. רק

אלהים, או איש שלמד את תורתו, יודע להבדיל בין קדש לחול. ה׳, השולט בכחות הטבע וגובר על המכות, יוצא בתוך מצרים להבחין בין ישראל לעמים.

האותות והשפטים

לפני המכות אומר ה׳ למשה: ״וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת לֵב פַּרְעֹה וְהִרְבֵּיתִי אֶת אֹתֹתַי וְאֶת מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פַּרְעֹה וְנָתַתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צִבְאֹתַי אֶת עַמִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בִּשְׁפָטִים גְּדֹלִים: וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳ בִּנְטֹתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם״.

שני תפקידים יש למכות. הם אמורים להיות אותות ומופתים, והם אמורים להיות שפטים גדולים. התוצאה שלהם תהיה וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳.

במה ידעו מצרים כי אני ה׳? באותות והמופתים, או בשפטים הגדולים?

לכאורה, באותות והמופתים. ואולם, הפסוק כותב דוקא אחרי השפטים, את התוצאה: ״וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳ בִּנְטֹתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרַיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם״. התוצאה תושג דוקא בנטות ה׳ את ידו על מצרים.

כאמור לעיל, המכות מוצגות תחילה כאותות ומופתים, וככל שהתהליך מתקדם הן מוצגות יותר ויותר כאיומים.

אותות ומופתים יודעים גם החרטומים לעשות. למעשה, בכך נפתחת הדלת של משה אל פרעה. ומתוך כך – אל בני ישראל. ולא משום שהעובדה שהוא מסוגל לשנות את סדרי הטבע מלמדת שאלהים אתו, אלא משום שהוא עושה כמו החרטומים. (ומכאן תשובה לשאלת חז״ל: תבן אתה מכניס לעפרים?). מי שבא ועושה קסמים של שִׁנוי סדרי בראשית, יוזמן לעשות מופע קסמים לפני פרעה בשעות הפנאי. מי שיודע להתחרות במדענים ובחרטומים המתקדמים, יוזמן לפגישה בלשכתו של פרעה. האותות והמופתים מזכים את משה בקרבה אל החרטומים. האמונה בכחו של ה׳ באה לא מתוך היכולת לעשות מופתים, אלא דוקא בשפטים הגדולים. בנטית היד על מצרים, בהצגת העובדה שה׳ הוא לא רק כח חזק בטבע, אלא כח בעל רצון ושליטה. יכלתו לשפוט את הארץ, היא זו שמביאה את המצרים לדעת כי אני ה׳. עד שיאמרו ״אָנוּסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה׳ נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרָיִם״, אמירה שמאפשרת לישראל להכיר בה׳ ולומר ״אָשִׁירָה לַה׳ כִּי גָאֹה גָּאָה .... ה׳ אִישׁ מִלְחָמָה ה׳ שְׁמוֹ...״.

ויעזב את עבדיו

וַאֲשֶׁר לֹא שָׂם לִבּוֹ אֶל דְּבַר ה׳ וַיַּעֲזֹב אֶת עַבָדָיו וְאֶת מִקְנֵהוּ בַּשָּׂדֶה. הלשון קשה (וכבר העיר על כך רש״י בישעיהו יב ב), שהרי היה צריך לכתוב ואשר לא שם לבו עזב את עבדיו, או ואשר לא שם לבו ויעזב את עבדיו ארעו כו״כ. ואולי זאת כונת התורה, אע״פ שאין צחות הלשון כן, שאשר לא שם לבו אל דבר ה׳ ויעזב את עבדיו, ארעו כל האמור להלן. אבל אין הדבר מביא מזור לכללי הדקדוק, שהרי הפרשיה להלן לא אמורה על האיש הזה.

בא

התהליך המדיני של יציאת מצרים

עיון במשא ומתן שבין משה לפרעה מלמד על תהליך מדיני ארוך וממושך.
תהליך יציאת מצרים, כדרכו של תהליך מדיני, מתפתח בהדרגה. הצדדים, או לפחות אחד מהם, הולכים ומגמישים את עמדתם. וכדרכו של תהליך מדיני, הצדדים, או לפחות אחד מהם, לא אומרים בדיוק מה המטרה שלהם. הם משיגים את המטרה ע״י הפעלת לחץ.
לכל אורך הדרך משה אומר לפרעה שהמטרה היא ללכת דרך שלשת ימים במדבר לזבוח לה׳. לשניהם ברור שלא זו המטרה, המטרה היא לצאת ממצרים. לכן משה לא יכול לקבל הצעת פשרה שתכלול את הִשארות חלק מישראל במצרים. ואולם, גם התר של פרעה לצאת ממצרים אינו המטרה של משה. המטרה של משה הוא גֵרוש של ישראל ממצרים ביד חזקה. אלה שרוצים ואלה שאינם רוצים.
פרעה הולך ומתרכך. במכת ערוב הוא כבר מציע: ״לְכוּ זִבְחוּ לֵאלֹהֵיכֶם בָּאָרֶץ״. רוצים לזבוח? זבחו, אבל למה במדבר? (כמו פרעה של ימינו: רוצים להקריב פסח? בבקשה, אבל לא בהר הבית). משה משיב לפרעה: ״לֹא נָכוֹן לַעֲשׂוֹת כֵּן כִּי תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם נִזְבַּח לַה׳ אֱלֹהֵינוּ הֵן נִזְבַּח אֶת תּוֹעֲבַת מִצְרַיִם לְעֵינֵיהֶם וְלֹא יִסְקְלֻנוּ?״. גם כדי לומר את הדבר הזה דרושה תעוזה גדולה, שלא יכולה לבוא אלא לאחר כמה מכות, כאשר פרעה כבר ירא ממשה. משה אומר לפרעה בדרך אגב: אני הולך לאכול את אלהיך. פרעה כבר מבין שאלה הם חוקי המשחק ולכן הוא אומר: אָנֹכִי אֲשַׁלַּח אֶתְכֶם וּזְבַחְתֶּם לַה׳ אֱלֹהֵיכֶם בַּמִּדְבָּר רַק הַרְחֵק לֹא תַרְחִיקוּ לָלֶכֶת. כלומר: דרך שלשת ימים אני לא נותן לכם. אם אתם לא רוצים לשחוט את אלהי מצרים לעיניהם, אתם יכולים לצאת מחוץ לעיר עד שלא יראו אתכם. ומסתבר שגם לגבי ההבטחה המצומצמת הזאת פרעה עדיין לא באמת חושב שהוא אכן ישלח את ישראל. ברור לו שאחרי סִלוק המכה הוא יחזור בו. (את אי נכונותו של פרעה לשלח את ישראל אל הר ה׳ אפשר להסביר בהסבר פשטני: הוא מבין שאם ילכו רחוק לא יוכל להחזיר אותם. ההסבר הזה ודאי נכון, אבל יתכן שיש כאן ענין נוסף: זביחה וחגיגה של כל אדם ואדם עדין לא מלמדת על מלכות ה׳, היא עדיין מייצגת הלכה שהיא עניינו הפרטי של האדם הפרטי. לעֵמת זאת, קביעה שהכל יבואו אל ה׳ למקום שהוא יבחר כבר איננה מיצגת תפישה שלפיה ההלכה היא עניינו הפרטי של האדם. היא כבר קביעה כיצד העולם צריך להתנהל. היא מלמדת על מלכות ה׳).
עדות לשנוי יחסי הכחות בין משה לפרעה מוצאים אנו במכת ארבה. כאן מנהל פרעה מו״מ עם משה עוד לפני המכה. משה אומר את דבריו ויוצא, הוא לא מחכה לתשובת פרעה. פרעה, בעקבות דברי עבדיו, קורא למשה לחזור. פרעה כבר מחזר אחרי משה, ואומר לו: לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם מִי וָמִי הַהֹלְכִים. כאן מתחיל מו״מ ממשי. תשובת משה: ״בִּנְעָרֵינוּ וּבִזְקֵנֵינוּ נֵלֵךְ בְּבָנֵינוּ וּבִבְנוֹתֵנוּ בְּצֹאנֵנוּ וּבִבְקָרֵנוּ נֵלֵךְ כִּי חַג ה׳ לָנוּ״. אנו הולכים לחגוג. כֻּלנו באים. משה יוצא ומביא את הארבה.

אחרי הארבה והחשך, פרעה הוא המחזר אחרי משה. הוא קורא למשה וכבר מציע לו הצעה הרבה יותר מרוככת: "לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' רַק צֹאנְכֶם וּבְקַרְכֶם יֻצָּג גַּם טַפְּכֶם יֵלֵךְ עִמָּכֶם". אך משה, לא רק שאינו משנה את עמדתו, הוא עוד משיב בעזות: "גַּם אַתָּה תִּתֵּן בְּיָדֵנוּ וְזָבְחִים וְעֹלוֹת וְעָשִׂינוּ לַה' אֱלֹהֵינוּ". זה כבר מרגיז את פרעה, משה לא מוכן להתגמש במו"מ? כך לא מנהלים מו"מ! בכעסו אומר פרעה למשה: "הִשָּׁמֶר לְךָ אַל תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי כִּי בְיוֹם רְאֹתְךָ פָנַי תָּמוּת". משה משיב כן דברת. ומוסיף: "כֹּה אָמַר ה' כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה צְעָקָה גְּדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף: וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה' בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל: וְיָרְדוּ כָל עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלַי וְהִשְׁתַּחֲווּ לִי לֵאמֹר צֵא אַתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֵא". וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה בָּחֳרִי אָף.

משה אומר "וירדו כל עבדיך" אך כוונתו (או לפחות כך היה בסוף) שפרעה עצמו יֵרד אליו. נחלקו הדעות בגמ' אם משה יצא מלפני פרעה בכבוד או שסטרו ויצא, אך התנהגותו היא כשל סטירה. (יתכן שגם מ"ד סטרו ויצא, לא מתכוון לסטירה ממשית). משה כבר מגבש לעצמו מעמד פוליטי בטוח, הוא נכנס ויוצא בבית פרעה ועבדי פרעה כבר תומכים בוויתורים מפליגים כלפי משה.

זה היה צעד קשה. הלא בתחלתו של התהליך זקני העם כעסו על משה שהוא מזיק להם. לא קל להתעקש מול פרעה. אך משה עומד על שלו, לא מתגמש ומשיג את מטרתו. הרעיון שכדאי קצת להתגמש עם המציאות, לוותר פה ולהשיג הישגים שם, זהו רעיון שלא יביא את הגאולה. וכבר בארנו זאת לעיל עמ' קעב.

ה' מוציא את ישראל במורא גדול. מהו מורא גדול? מי ירא ממי? תחלה משה ירא מפרעה ובא אליו בדחילו ורחימו. ישראל ודאי שבויים במחשבה שפרעה הוא מלך העולם ולא עולה על דעתם לירא אותו ולאלץ אותו בכח לעשות מעשה, הם יראים מפניו בחרדת קדש. אך תוך זמן קצר ירא פרעה מישראל. יה"ר שיהיה כן בקרוב עם מלכי ימינו. פרעה שלח את ישראל ביד חזקה. ועל הים הוא ראה עוד מופתים עד שהבין שה' נלחם במצרים, ואז הבינו כך גם ישראל. חלק מהמאבק נעשה כביכול בדרך של מו"מ מדיני, וגם בזה יד ה' מתגלה, ובסופו של דבר פרעה הוא הירא.

המו"מ בין משה לפרעה הולך ומתקדם. במכת צפרדע אומר פרעה שישלח את ישראל. משה לא אומר לו "אסיר ממך את הצפרדעים אחרי שהאחרון בבני ישראל יהיה מחוץ למצרים", כי שניהם יודעים שפרעה לא באמת מתכון להוציא את ישראל. לכן פרעה כלל לא מתחיל לשאת ולתת עם משה. לא אכפת לו להבטיח שיוציא את כל ישראל, הוא יודע שלא יקַיֵם. במכת ערוב, פרעה כבר מתחיל לשאת ולתת ולהציע הצעות חלופיות, משום שהוא כבר מתחיל להבין שבסופו של דבר יצטרך לקַיֵם. הוא עדין לא מכיר בכך לגמרי. כשהוא אומר "אנכי אשלח אתכם וזבחתם לה' אלהיכם במדבר רק הרחק לא תרחיקו ללכת", הוא כבר יודע שלא יתן לישראל ללכת למחרת בבקר. גם משה יודע זאת. אבל פרעה מתחיל להבין שבסופו של דבר יצטרך לתת משהו. אבל זה לא כ"כ מטריד אותו שהרי במכת ברד הוא שוב מרשה לעצמו להבטיח הבטחות מלאות.

לא כן המו״מ לפני הארבה ואחרי החֹשך. כאן כבר ברור גם למשה וגם לפרעה שמתנהל מו״מ אמתי שתוצאותיו תחייבנה את הצדדים ותבוצענה בפעל. כאן הולך פרעה ומגמיש את עמדותיו, ככל מנהיג המנהל מו״מ, לכן אין פלא שהוא כועס כאשר משה מסרב ללכת לקראתו אפילו צעד אחד, ולא די בכך אלא שהוא אף מקשיח את עמדותיו, ואינו בוש לומר גם אתה תתן בידינו זבחים ועולות.

מכאן המדרש שסטרו ויצא. משה ששאל לעיל מי אנכי כי אלך אל פרעה, ובהמשך איך ישמעני פרעה, כבר גדול מאד בארץ מצרים, ואינו ירא ואינו בוש לעמוד לפני פרעה בעזות ולומר כן דברת וכו׳.

בסוף המכות, פרעה מוצא את עצמו במצב לא כ״כ מלכותי. משה דוחק בו ודוחק בו, פרעה כבר הלך בדרך של משא ומתן עד קצה גבול היכולת מבחינתו, ומשה מסרב.

כעת עומדות בפני פרעה שתי אפשרויות. אחת מהן היא להכנע לגמרי ולצאת מהסִפור בצורה מאד לא מלכותית, הוא בוחר בדרך השניה: הבה נתעלם מהאויב כדרך המלכים, וממילא הוא לא יהיה קיים: לֵךְ מֵעָלָי הִשָּׁמֶר לְךָ אַל תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי כִּי בְּיוֹם רְאֹתְךָ פָּנַי תָּמוּת.

במקום להכנע בפני ה׳, פרעה מגדיל את עצמו. הפסוק ״בְּיוֹם רְאֹתְךָ פָּנַי תָּמוּת״ מזכיר שני פסוקים אחרים בתורה: ״כִּי בְּיוֹם אֲכָלְךָ מִמֶּנּוּ מוֹת תָּמוּת״ והבולט יותר: ״לֹא תוּכַל לִרְאֹת אֶת פָּנָי כִּי לֹא יִרְאַנִי הָאָדָם וָחָי״. פרעה מעמיד את עצמו במקום אלהים.

פרעה מבקש לומר: כל הכבוד לדברי אלהים, פקודות פרעה קודמות.

משה משיב כן דברת. באותו לילה קרא פרעה למשה ואהרן ואמר קומו צאו.

לאֹרך כל יציאת מצרים השאלה הנשאלת היא מי האלהים. כאן פרעה מוציא את המרצע מן השק וחושב שבדרך זו ינצח את משה. סופו שירד למצולות.

תשובתו של משה היא ״כֵּן דִּבַּרְתָּ לֹא אֹסֵף עוֹד רְאוֹת פָּנֶיךָ״, כמובן, חוץ מחצות הלילה הקרוב, שכל עבדיך אלה ירדו אלי וישתחוו לי. (כאשר הכוונה היא שאתה תשתחוה לי), חוץ מהלילה הזה - לֹא תֹסִיף עוֹד לִרְאֹתָהּ. ישראל ומצרים לא יתראו עוד, כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תֹסִיפוּ לִרְאֹתָם עוֹד עַד עוֹלָם.

עשרה מופתים והתגלות אחת

אחרי החֹשך קרא פרעה למשה. ואז אמר לו משה: כחצת הלילה אני יוצא בתוך מצרים. משה אומר ״כחצת הלילה״ אך לא מפרש איזה לילה, מכאן משמע שהוא כבר עומד באותו יום. הארוע הזה, שבו פרעה קרא למשה, היה בי״ד בניסן. אז אמר משה לפרעה ״כה אמר ה׳ כחצת הלילה אני יוצא וכו׳״, וכונתו: הלילה אני יוצא. דברי משה האלה נאמרו אל פרעה אחרי שקרא פרעה למשה אחרי שלשת ימי החשך. מכאן נראה שהסִבה שבגללה פסח מצרים מקחו מבעשור, היא כי י״א י״ב וי״ג הם שלשת ימי החשך. (ולהלן נביא עוד סִבות לכך שמקחו בעשור). בי״ד בניסן בבקר אמר פרעה למשה אל תסף ראות פני, ומשה אמר לו כן דברת, ואח״כ אמר לו כחצת הלילה אני יוצא וכו׳.

ומנין ידע משה שה׳ יוצא באותו לילה בתוך מצרים? ה׳ אמר לו זאת כבר בראש חדש. ה׳ הלא נגלה אליו בר״ח ניסן ואמר לו את כל הדברים האלה, כמו שנאמר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים .... וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת

עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה .. וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה'....".

אם כך, למה התורה לא מספרת לנו את הדברים כסדרם? למה שיחתם של משה ופרעה שהיתה בי"ד בניסן, נזכרה עוד לפני דברי ה' אל משה ואהרן בר"ח ניסן? (וכפי שנבאר בהרחבה בפרק "מתי אמר ה' למשה שתהיה מכת בכורות").

התורה מבחינה בין פרשיות האותות, לבין מכת בכורות. פרשיות האותות פותחות בכותרת: "וַאֲנִי אַקְשֶׁה אֶת לֵב פַּרְעֹה וְהִרְבֵּיתִי אֶת אֹתֹתַי וְאֶת מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְלֹא יִשְׁמַע אֲלֵכֶם פַּרְעֹה וְנָתַתִּי אֶת יָדִי בְּמִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת צִבְאֹתַי אֶת עַמִּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בִּשְׁפָטִים גְּדֹלִים: וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בִּנְטֹתִי אֶת יָדִי עַל מִצְרָיִם וְהוֹצֵאתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִתּוֹכָם". אח"כ נזכרו המופת שנעשה במטות שהפכו לתנינים, ועוד תשעה מופתים (תשע המכות הראשונות), ואת כולם מנמק משה בצורך להודיע למצרים כי אני ה'. התורה מסכמת את עשרת המופתים האלה בפסוקי סיום דומים מאד לפסוקי הפתיחה: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֹא יִשְׁמַע אֲלֵיכֶם פַּרְעֹה לְמַעַן רְבוֹת מוֹפְתַי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: וּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עָשׂוּ אֶת כָּל הַמֹּפְתִים הָאֵלֶּה לִפְנֵי פַּרְעֹה וַיְחַזֵּק ה' אֶת לֵב פַּרְעֹה וְלֹא שִׁלַּח אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאַרְצוֹ". המו"מ המתמשך בין משה לפרעה, הוא חלק מפרשיות המופתים. פרעה קורא למשה בעקבות החשך, ואומר לו שלא יראה עוד את פניו. המו"מ בין משה לפרעה נכשל. כפי שאמר ה' למשה מראש בפרשת המלון (וכפי שבארנו לעיל עמ' קעז קעח ולהלן עמ' רג) שהדרך הזאת לא תועיל.

פרשת החדש הזה מתחילה נושא חדש: מכת בכורות ויציאת מצרים. מבחינה כרונולוגית הוא התחיל קֹדם לכן, אך כיון שהוא נושא חדש, סִימה התורה את פרשיות האותות והמופתים, ואח"כ עברה לעסוק במכת בכורות ויציאת מצרים. (וכפי שנבאר בהרחבה בפרק "מתי אמר ה' למשה שתהיה מכת בכורות").

מכת בכורות ויציאת מצרים הן נושא בפני עצמו. נבאר זאת בהרחבה להלן. מכת בכורות לא באה לבאר כי ה' הוא האלהים, אלא לבאר שה' בוחר בישראל. כפי שאמר ה' למשה מראש, שהמופתים לא יועילו, אבל האמירה "בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל: וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ", היא שתועיל.

נחלקו המפרשים מתי אמר ה' למשה "עוד נגע אחד אביא על פרעה ועל מצרים". יש אומרים שהדברים נאמרו לו שם, בעמדו לפני פרעה, לפני שאמר "כה אמר ה' וכו'" ויצא בחרי אף. ויש אומרים שהוא מאמר מוסגר, (נבאר זאת בהרחבה בפרק הבא), ונאמרו לו הדברים עוד קֹדם לכן, והתורה מלמדת זאת שם כדי שנדע שכשמשה אומר לפרעה "כן דברת", ואומר אח"כ "כה אמר ה'", הוא אומר זאת מפני שהוא יודע שעוד נגע אחד יצאו ממצרים. לכן אומר משה: כדבריך, לא אוסיף עוד ראות פניך. כמו כן, משה יודע שהמצרים כבר יראים מבני ישראל ועבדי פרעה יראים ממשה. את זה לִמדה אותנו התורה שם, ומכאן מובן למה אמר משה כן דברת ויצא.

כאן מסתיֵם אפוא המו"מ בין משה לפרעה. אותו מו"מ המתבסס על המכות. המו"מ נכשל. פרעה מגרש את משה מלפניו לעולם.

אבל משה לא מתייאש. משה אומר לפרעה "וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחוו לי לאמר...". בסופו של דבר ירד אליו פרעה עצמו, אך משה לא אמר לפרעה שיֵרד הוא עצמו, משום שאמר לו פרעה "אל תוסף ראות פני" ומשה השיב "כן דברת". כלומר: אתה לא רוצה לראות את פני? בסדר, לא תראה. את כל עבדיך תשלח אלי. (ומשה עוד מוסיף ואומר "והשתחוו לי". יתכן שאינו מתכוון להשתחויה ממש, אלא כבָטוי. ויתכן שכוונתו להשתחויה ממש. אבל הרעיון ברור: עבדיך עוד יתחננו בפני שאצא. עבדיך יעבדוני. גם אם לא ישתחוו בגופם, הרוח תהיה רוח קדים עזה. חז"ל מוסיפים ואומרים שפרעה עצמו ירד אל משה. בפשט הדברים זה לא כתוב. בפשט הדברים נאמר "ויקרא למשה ולאהרן", ולכאורה "ויקרא" היינו ששלח את עבדיו לקרוא למשה. ואולי אף לא דִבר בעצמו עם משה אלא אמר לעבדיו לומר למשה את הדברים. אך כך או כך יש כאן מעין "והשתחוו לי". אמנם, אח"כ נאמר "ותחזק מצרים על העם" "כי גורשו ממצרים", משמע שהמצרים לא ממש השתחוו לישראל אלא הוציאו את ישראל בידם החזקה. אבל הם היו כלי לשלח את ישראל מן הארץ).

חז"ל אומרים שמשה לא אמר לפרעה שהוא עצמו יֵרד אליו משום שחלק כבוד למלכות. כדברי הגמ' בזבחים קב. אבל גם לשון "כן דברת" כוללת בתוכה לעג מסוים. משה לא אמר "כן אעשה" אלא "כן דברת". מעין השמר לך. אתה תבקשני ולא תמצאני. לאחר כל המכות פרעה כבר ירא לגעת במשה. המצרים חוששים מפניו. ומכאן דברי ר"ל שסטרו ויצא. משה יוצא בחרי אף. יציאה בחרי אף היא מעשה שיכול לעשות מי שכבר יראים אותו, ומתוך כך מכבדים אותו וחלים מפניו. וגם אם לא סטרו בפעל, היציאה בחרי אף באמירה כמו שאמר משה, היא סטירה. משה הולך וגדל וחזק.

המכות הביאו לידי כך שבי"ד בניסן בבקר כל עבדי פרעה כבר פחדו מפני משה. האיש משה גדול מאד בארץ מצרים. המלך אשר לא ידע את יוסף, קִבל תחתיו יהודי אחר גדול מאד בארץ מצרים.

מתי אמר ה' למשה שתהיה מכת בכורות

המו"מ בין משה לפרעה אחרי מכת החשך מחולק לשלש פרשיות:

וַיִּקְרָא פַרְעֹה אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר לְכוּ עִבְדוּ אֶת ה' רַק צֹאנְכֶם וּבְקַרְכֶם יֻצָּג גַּם טַפְּכֶם יֵלֵךְ עִמָּכֶם: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה גַּם אַתָּה תִּתֵּן בְּיָדֵנוּ זְבָחִים וְעֹלוֹת וְעָשִׂינוּ לַה' אֱלֹהֵינוּ: וְגַם מִקְנֵנוּ יֵלֵךְ עִמָּנוּ לֹא תִשָּׁאֵר פַּרְסָה כִּי מִמֶּנּוּ נִקַּח לַעֲבֹד אֶת ה' אֱלֹהֵינוּ וַאֲנַחְנוּ לֹא נֵדַע מַה נַּעֲבֹד אֶת ה' עַד בֹּאֵנוּ שָׁמָּה: וַיְחַזֵּק ה' אֶת לֵב פַּרְעֹה וְלֹא אָבָה לְשַׁלְּחָם: וַיֹּאמֶר לוֹ פַּרְעֹה לֵךְ מֵעָלַי הִשָּׁמֶר לְךָ אַל תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי כִּי בְיוֹם רְאֹתְךָ פָנַי תָּמוּת: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֵּן דִּבַּרְתָּ לֹא אֹסִף עוֹד רְאוֹת פָּנֶיךָ: פ

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עוֹד נֶגַע אֶחָד אָבִיא עַל פַּרְעֹה וְעַל מִצְרַיִם אַחֲרֵי כֵן יְשַׁלַּח אֶתְכֶם מִזֶּה כְּשַׁלְּחוֹ כָּלָה גָּרֵשׁ יְגָרֵשׁ אֶתְכֶם מִזֶּה: דַּבֶּר נָא בְּאָזְנֵי הָעָם וְיִשְׁאֲלוּ אִישׁ מֵאֵת רֵעֵהוּ וְאִשָּׁה מֵאֵת רְעוּתָהּ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב: וַיִּתֵּן ה' אֶת חֵן הָעָם בְּעֵינֵי מִצְרָיִם גַּם הָאִישׁ מֹשֶׁה גָּדוֹל מְאֹד בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּעֵינֵי עַבְדֵי פַרְעֹה וּבְעֵינֵי הָעָם: ס

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה' כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה

צְעָקָה גְּדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא תֹסִף׃ וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה׳ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל׃ וְיָרְדוּ כָל עֲבָדֶיךָ אֵלֶּה אֵלַי וְהִשְׁתַּחֲווּ לִי לֵאמֹר צֵא אַתָּה וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בְּרַגְלֶיךָ וְאַחֲרֵי כֵן אֵצֵא וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה בָּחֳרִי אָף׃

הפרשיה השלישית היא המשך ישיר של הראשונה. אפשר לקרוא אותן ברצף: ״וַיֹּאמֶר לוֹ פַּרְעֹה לֵךְ מֵעָלָי הִשָּׁמֶר לְךָ אַל תֹּסֶף רְאוֹת פָּנַי כִּי בְיוֹם רְאֹתְךָ פָּנַי תָּמוּת׃ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֵּן דִּבַּרְתָּ לֹא אֹסִף עוֹד רְאוֹת פָּנֶיךָ׃ וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה כֹּה אָמַר ה׳ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם׃ וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וכו׳״.

הפרשיה האמצעית נצרכת, כדי שנדע על סמך מה אמר משה לפרעה מה שאמר. אבל לא בהכרח היא נאמרה שם. גם לא סביר ששם היא נאמרה. האם בעודו עומד לפני פרעה אמר ה׳ למשה מה שאמר?

מסתבר שהדברים נאמרו אל משה כבר קדם לכן. הלא כך עולה מדברי ה׳ אל משה בפרשת החדש, ומדברי ה׳ אל משה בסנה ובדרכו ממדין. התורה מביאה את הדברים כאן כדי שנדע על סמך מה אמר משה לפרעה מה שאמר. המו״מ המסכם את המכות נגמר ב״וַיֵּצֵא מֵעִם פַּרְעֹה בָּחֳרִי אָף״. המכות נכשלו. פרעה לא השתכנע. כפי שאמר ה׳ למשה מראש.

ישראל אפוא עושים את הפסח מתוך תחושה שלא יוצאים הלילה ממצרים. באותו לילה הוציא ה׳ את ישראל ממצרים.

אני ולא שרף

כל המכות נעשו ע״י משה וע״י המטה. כדרכם של החרטומים. רק סְלוקן של המכות היה ע״י תפִלה ובלי מטה. לא כן מכת בכורות, היא נעשתה ללא מטה ולא ע״י משה. לכן דרשו חז״ל ״אני ולא מלאך״. (כלומר: ה׳ ולא משה). הקב״ה בכבודו ובעצמו גואל את ישראל. זבח פסח הוא לה׳ אשר פסח על בתי בני ישראל. יש עוד דבר שאפשר לדיֵק מלשון הפסוק הזה: לא ״אשר הכה את מצרים״ אלא ״אשר פסח על בתי בני ישראל בנגפו את מצרים״. כלומר אשר לקחנו לו לעם. אשר הפלה בין מצרים ובין ישראל, ולא נתן המשחית לבא אל בתינו לנגוף. זה הדבר שעשה ה׳ בכבודו ובעצמו. בכל המכות אומר משה לפרעה שהמכה באה למען ידעו מצרים כי אני ה׳. לא כן במכה הזאת. כאן המטרה היא ״למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל״. המכה הזאת לא באה למען תדע כי אני ה׳, אלא למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל. הפעולה העִקרית שאותה עשה ה׳ בכבודו ובעצמו בפסוק הזה היא לא נגיפת מצרים אלא הפסיחה על ישראל.

והפסוקים צריכים ביאור. כי מכך שצריך ה׳ לפסוח על הפתח ולא לתת למשחית לבא לנגוף, משמע שאכן יש שם מלאך משחית, שיודע להבחין בין בכור לפשוט, אך אינו יודע להבחין בין מצרים ובין ישראל, וה׳ צריך לבא להציל את ישראל מפניו.

מה עשה ה׳ בכבודו ובעצמו? הכה את מצרים או הציל את ישראל?

חז״ל דִיקו ״אני ולא אחר״ לא מהפסוק העוסק בהצלת ישראל, אלא מהפסוק העוסק בהכאת מצרים, משם דיקו חז״ל אני ה׳ אני הוא ולא אחר. ואכן כך משמע משם, שהרי ההכאה לא נעשתה במטה. (חז״ל יכלו לדרוש זאת גם מהפסוק ״כֹּה אָמַר ה׳ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא

בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר ...", שע"פ הפשט הוא הנסוח של משה לפסוק "וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וכו'". (אמנם בתורה הפסוק "כה אמר" נזכר לפני "ועברתי", אבל כבר בארנו לעיל שהוא נאמר אחרי שמשה שמע מה' את הפסוק "ועברתי"). אלא שחכמים לא דרשו משם, כי שם אפשר לפרש ש"אני יוצא בתוך מצרים" אמור על סוף הפסוק: ומת כל בכור וכו' למען תדעו אשר יפלה ה' וכו').

ואם בא ה' בכבודו ובעצמו, למה יש שם משחית? ומיהו המשחית?

משחית הוא מגפה, הוא כח חסר בחירה חפשית ככל כחות הטבע. ה' עושה מלאכיו רוחות. כל כחות הטבע הם מלאכים של ה'. השמש, המאורות והרוחות, וכן המגפות, כֻּלם מלאכי ה' צבאות ההולכים לעשות רצונו בלא בחירה חפשית. ואם בא ה' אל מצרים ובידו מלאך משחית, כדי לגאול אותנו, מטרת הגאֻלה היא שנדע שה' הוא המכה את מצרים, ובזה נדע שה' הוא העובר בארץ מצרים. ושכל המכות שעשו משה שליח ה', (וכן יתר עשרת שליחי ה', שכן גם הצפרדעים והכנים הם שליחי ה'), נדע שה' עשאם. וגם מגפת הבכורות, באה כי ה' בכבודו ובעצמו יוצא בתוך מצרים, שאלמלא מקרא כתוב א"א לאמרו. וזה מה שעומד במרכז גאֻלת כל הדורות; תמיד ימָצאו חסרי האמונה שיאמרו שלא יד ה' עשתה זאת, כנגדם מלמדת אותנו התורה להאמין שיד ה' היא, גאל ישראל. (גם ביציאת מצרים לא האמינו ישראל בכך אלא אחר שבעת ימים).

אבל הפעולה הגבוהה יותר, שהיא זו שנעשתה שלא ע"י שליח, היא לא הכאת המצרים אלא דוקא הפסיחה, הכרת ישראל והבחירה בהם. שליח אינו יכול לבחור. הבחירה היא כֻּלה ביד ה' היא. ההבחנה בין ישראל למי שאינו מישראל, אינה יכולה להעשות ע"י מלאך שאין לו בחירה.

המשחית הוא מגפה ככל המגפות, כח טבעי. הוא מבחין בין בכור לפשוט כי ההבדל בין בכור לפשוט הוא טבעי. גם החרטומים רואים אותו, וגם הצופה רואה אותו. אבל ההבחנה בין ישראל לעמים היא אלהית. רק אלהים, או איש שלמד את תורתו, יודע להבדיל בין קדש לחול. ה' יוצא בתוך מצרים לא כדי להכותם, אלא כדי להבחין בין ישראל לעמים. וגם זה לא בא אלא ע"י השתדלות ועשיה מצדנו, וקיום מצות הפסח. רק אם אנחנו מבדילים את עצמנו מהמצרים, יבדיל אותנו גם ה'.

תשע המכות הראשונות באו ללמד ש"אני ה'", גם הכחות הטבעיים הם יד ה', וזה מתגלה גם במכת בכורות. אבל במכת בכורות יש אמירה ממעלה גבוהה יותר: ההבחנה בין קדש לחול. זו היא מעלה בפני עצמה.

מכת בכורות באה לא ע"י המטה, ולא ע"י מלאך ולא ע"י שרף אלא הקב"ה בכבודו ובעצמו. אני יוצא בתוך מצרים. למרות זאת דברה של מכת בכורות הוא לא "למען תדע כי אני ה'" כבשאר המכות, אלא "למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל". למשה אין תפקיד במכה הזאת. הוא לא מכה במטהו. הנמוק "למען תדעו כי אני ה'" לא נזכר במכה זו, הוא נדחה לקריעת הים, שבה שוב יכה משה במטהו על אחד מכחות הטבע, וידעו מצרים כי אני ה'. במכות הראשונות משה עושה מופתים במטהו כדי להוכיח לחרטומים בדרכם שלהם שה' חזק מהם. אבל במכת בכורות המטרה היא אחרת: להבחין בין ישראל לעמים. זהו יחודה של מכת בכורות. בכל המכות מדבר משה עם החרטומים. החרטומים

מבינים היטב את כחות הטבע. גם המשחית הוא כח טבע שה׳ הביא לעולם. ההבחנה בין בכור לפשוט היא טבעית. מכת בכורות מלמדת שיש דברים שאי אפשר להבין בכלים טבעיים, ורק הקב״ה בכבודו ובעצמו יכול לבא ללמדם, שיש הבדל בין קדש לחול, בין ישראל לעמים. ה׳ הוא המבדיל בין מצרים ובין ישראל.

אמור מעתה: ה׳ יצא בתוך מצרים, הוא הביא עמו משחית, לא ע״י משה ולא ע״י מטה אלא הוא בעצמו. וגם המגפה הזאת היא יד ה׳, אבל הדבר שעשה ה׳ בכבודו ובעצמו ללא אמצעי בדרך הטבע, היא הפסיחה על פתחי ישראל.

יציאת מצרים, שנעשתה ע״י ה׳ בכבודו ובעצמו, היא ההבדלה בין ישראל לעמים, בין קדש לחול.

מה חשבו המצרים וישראל

המצרים השאילו לישראל כלים כי הם, וגם בני ישראל, סברו שמשה קִבל את ההצעה של פרעה לזבוח בארץ, ולכן הוא מצוה לזבוח בארץ. המצרים שמחו כי חשבו שבכך נגמרו המכות והם נִצחו, ובני ישראל שִתפו פעולה, וגם אלה שלא רצו לצאת, כי סברו שלא יוצאים. ויש לכך ראיה ברורה: גם צדה לא עשו להם. אילו היו מאמינים שאכן יוצאים, היו עושים צדה. (ולהבדיל מהם אמר יהושע באותו חדש אחר ארבעים שנה: הָכִינוּ לָכֶם צֵידָה כִּי בְּעוֹד שִׁלשֶׁת יָמִים אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה לָבוֹא לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ... גם כאן וגם שם הכינו שלשה ימים מראש). לכן, הוצג הדבר לפני פרעה ולפני ישראל כאילו לישראל יש חג. הם וִתרו על הרצון ללכת לחגוג אותו במדבר, אז הם חוגגים במצרים. אך טבעי הוא שישאלו כלים ובגדים מכֻבדים מאת שכניהם שאינם חוגגים את החג הזה. ולמה לא? הם יחזירו אחרי החג. אחרי החג ישוב העולם לנהוג כמנהגו. הכל שמחו אפוא שהושגה פשרה בין משה לפרעה, ושמחו לשתף פעולה עם הפשרה הזאת, לפני שיתחרטו הצדדים. לכן השאילו המצרים לישראל כלים לצרך החג.

(ישראל אמנם זעקו אל ה׳ מן העבודה, אבל הם לא באמת האמינו ביציאת מצרים. הם קִוו שהזעקה תועיל לכך שהנוגש יוגבל לשתי מכות ביום ופרעה יתן תבן טוב. ליותר מזה הם לא צִפו. הם האמינו שיום יבוא ואלהים יפקד אותם, אבל לא ראו את הדבר כדבר ממשי שיכול לקרות בימיהם).

משה אמר לבני ישראל שלא יצאו איש מפתח ביתו עד בקר, כי ה׳ עובר לנגוף את מצרים ורק בתוך בית עם דם על המשקוף הם מוגנים. יתכן שגם משום כך המשיכו ישראל להאמין שרק מן השפה ולחוץ משה אומר שיוצאים ממצרים. אבל אפשר להיות רגועים: משה לא מתכוֵן ברצינות. באמצע הלילה התברר שמשה התכוֵן ברצינות גמורה. מצרים שלחום והם יצאו בחפזון. בסופו של דבר יצאו ישראל ממצרים בידם החזקה של המצרים. הם יצאו איש מפתח ביתו, וממצרים. ולא יכלו להתמהמה.

בסופו של דבר מצרים גרשום והם יצאו כבר בלילה. אמנם, אפשר שעד שנאספו כל העם למקום אחד והיו מוכנים למסע כבר היה יום, ובכך יישבו שני המקראות, המקרא בפרשת בא שאומר שפרעה גרש אותם בלילה, והמקרא בפרשת מסעי שאומר שממחרת הפסח יצאו

בני ישראל ביד רמה לעיני כל מצרים, אבל כך או כך, מצרים גרשום וחזקו עליהם למהר לשלחם מן הארץ. לכן לא הספיקו לאפות את הבצק ונשאוהו על שכמם ואפוהו בסכות.

פסח זה על שום מה

מהי המטרה של הפסח ושל מכת בכורות? הדם מפלה בין מצרים לבין ישראל. על כל המכות נאמר שמטרתן למען תדעו כי אני ה׳, מכת בכורות לא. מטרתה של מכת בכורות היא למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל. גם ענינו של פסח הוא למען תדעון אשר יפלה ה׳. הפסח הוא לציון שה׳ פסח על בתי בני ישראל. ה׳ מבדיל את בתי בני ישראל מבתי הגויים. זהו המיוחד בפסח, ולכן מי שלא עושה פסח נגרע מקהל עדת ישראל, ונכרת מהעם. במילה ובפסח מובדל אדם מהעמים ונהיה חלק מישראל, בלעדיהם הוא נכרת מישראל. המילה מקדשת כל יחיד ויחיד, אבל הפסח מקדש את בתי ישראל. שתי המצוות האלה באות להבדיל את ישראל מהעמים, המילה מבדילה את האדם הישראלי, והפסח מבדיל את הבית הישראלי. הפסח מבדיל בתים ולא יחידים. (וכפי שנבאר להלן בפרק ״שה לבית אבות״).

יחודו של הלילה הזה הוא שבו ישראל מסמנים את עצמם ומבדילים את עצמם מהמצרים, וה׳ יוצא בכבודו ובעצמו להבדיל את ישראל מהמצרים ולגאול אותם.

את זה אפשר ללמוד כבר מפרשית המלון שבפרשת שמות. שם נאמר ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּלֶכְתְּךָ לָשׁוּב מִצְרַיְמָה רְאֵה כָּל הַמֹּפְתִים אֲשֶׁר שַׂמְתִּי בְיָדֶךָ וַעֲשִׂיתָם לִפְנֵי פַּרְעֹה וַאֲנִי אַחֲזִק אֶת לִבּוֹ וְלֹא יְשַׁלַּח אֶת הָעָם: וְאָמַרְתָּ אֶל פַּרְעֹה כֹּה אָמַר ה׳ בְּנִי בְכֹרִי יִשְׂרָאֵל: וָאֹמַר אֵלֶיךָ שַׁלַּח אֶת בְּנִי וְיַעַבְדֵנִי וַתְּמָאֵן לְשַׁלְּחוֹ הִנֵּה אָנֹכִי הֹרֵג אֶת בִּנְךָ בְּכֹרֶךָ: וַיְהִי בַּדֶּרֶךְ בַּמָּלוֹן וַיִּפְגְּשֵׁהוּ ה׳ וַיְבַקֵּשׁ הֲמִיתוֹ: וַתִּקַּח צִפֹּרָה צֹר וַתִּכְרֹת אֶת עָרְלַת בְּנָהּ וַתַּגַּע לְרַגְלָיו וַתֹּאמֶר כִּי חֲתַן דָּמִים אַתָּה לִי: וַיִּרֶף מִמֶּנּוּ אָז אָמְרָה חֲתַן דָּמִים לַמּוּלֹת״. שם כבר אמר ה׳ למשה במפורש שהמופתים לא יועילו, ולכן עליך לומר אל פרעה כה אמר ה׳ בני בכורי ישראל. (וכפי שבארנו לעיל עמ׳ קעז קעח ולהלן עמ׳ רג). את הדבר הזה מלמדת מכת בכורות. אחרי שהמכות לא הועילו ופרעה לא משלח את ישראל, אלא אומר למשה לך מעלי, כבר אין משה בא להוכיח לו כי אני ה׳ (אם כי הדבר הזה יאמר שוב בקריעת הים). כעת משה בא לומר לו בני בכורי ישראל. ובשביל שיוכל לומר זאת צריך משה למול את ערלת בנו. אם הוא לא הבדיל את עצמו מהמצרים בדם – יבקש המיתו. כך בפרשת המלון, וכך בפרשתנו, כפי שבארנו לעיל עמ׳ קצח. הדבר האמור כאן הוא לא אני ה׳ אלא בני בכורי ישראל. ובשביל לומר זאת צריכים ישראל להבדיל את עצמם מהמצרים בדם. ללא הדם על המשקוף ועל שתי המזוזות – יבקש המיתם.

משה אמר לעם ״ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר״. בחוץ ה׳ נוגף את מצרים, בבתים אתם מוגנים ע״י הדם. הפסח מבדיל את הבית שלכם ושומר עליו. לכן גם לדורות בבית אחד יאכל.

יציאת מצרים ועשית הפסח

שלש פרשיות בפרשתנו פותחות בפסח מצרים ומסימות בצווי לדורות. פרשית החדש הזה עד חציה עוסקת במצרים ומחציה והלאה מלמדת את דיני שבעת ימי חג המצות לדורות. פרשית משכו וקחו עוברת באמצעה לכי תבאו אל הארץ וגם פרשית ויהי בחצי הלילה מביאה צווי על הפסח לדורות. אי אפשר לצאת ממצרים אלא כחלק ממהלך החג לדורות.

מטרת יציאת מצרים היתה שיחגגו ישראל לפני ה׳ בהר סיני. השליחות של משה אל פרעה היא להוציא את העם ממצרים ולהביא אותו לחֹג את חג ה׳, ולעבוד את האלהים על ההר הזה, כפי שנאמר למשה בסנה. אלא שבסופו של דבר באותה שנה עשו ישראל את הפסח במצרים.

מתי עבדו ישראל את ה׳ וחגגו לו במדבר? הלא שחטו את השה במצרים ולא במדבר. אמנם, במעמד הר סיני הקריבו וזבחו עולות ושלמים, אך לא נאמר שם שהוא חג, וגם אין מצוה להקריב לדורות את העולות והשלמים האלה. (אמנם, בחג השבועות מביאים ראיה וחגיגה, אך אין זה אלא כקרבנות כל חג וחג, קרבן מיוחד אין אלא בפסח. ועוד, בשום מקום לא נאמר שחג השבועות הוא כנגד הקרבן הזה). חג לה׳ עשו ישראל בהר סיני דוקא בחטא העגל. יתכן שכונתו של אהרן היתה להמשיך בכך את יציאת מצרים. אהרן ידע שישראל מצפים לחגוג במדבר ולכן קבע חג. אך ודאי שאי אפשר לומר שאותה הקרבת חטא היא העבודה במדבר שאמר ה׳ אל משה מלכתחילה ושבשבילה יצאו ממצרים.

לכן נראה שהאמירה של משה שיחגגו ישראל במדבר התקימה בפסח שעשו ישראל בשנה השנית (ואולי כבר בימי המלואים, אך יותר נראה שבפסח). לכן נשארו ישראל כמעט שנה בהר סיני, עד כ׳ באייר, כלומר עד שיעשו כל ישראל את הפסח לה׳ במדבר. ולא יגרע איש, כולל הטמאים, מהקריב קרבן ה׳. ברור גם למשה וגם לפרעה שאת חג ה׳ יוכלו ישראל לעשות דוקא במועדו. משה אומר לפרעה כי חג ה׳ לנו. עבודת ה׳ על ההר הזה שהבטיח ה׳ היא דוקא במועדו, בקרבן זבח הפסח. כיון שאת הפסח באותה שנה עשו ישראל במצרים ולא בהר ה׳, התקימו דברי ה׳ אל משה ודברי משה אל פרעה בשנה שאחריה, כאשר משכן ה׳ בנוי כהלכתו וכל ישראל מקריבים. מכאן יובן למה חששו הטמאים שאם לא יקריבו יגרעו מקהל ה׳. מי שלא יעבוד את ה׳ על ההר הזה בשנה זו לא תהיה לו הזדמנות אחרת. לכן לא נסעו ישראל מהר ה׳ אלא אחרי שהקריבו כל ישראל, ובכללם הטמאים, את הפסח בהר סיני. (ואם כדברי חכמים שהפסח באותה שנה היה בשבת, הרי שכ׳ באייר היה ביום ראשון, נמצא שעשו כל ישראל כולל הטמאים את הפסח, ואז המתינו עד לאחר השבת ונסעו).

(מזבח אפשר לבנות אך ורק במקום שה׳ אומר. ודאי שאי אפשר לבנות מזבח לה׳ בארץ מצרים. לכן פסח מצרים אינו קרבן. דמו לא נזרק על מזבח. אמנם, המדרש אומר שהמזוזות והמשקוף נעשו כעין מזבח. אבל זה לא מזבח ממש. ויותר נראה לדמות את המשקוף והמזוזות לתנוך אזנו של אהרן ובהונותיו. כלומר: הדם נִתן על פתחי בתי ישראל כדי לקדש את בתי ישראל, כמו שדם המלואים נִתן על אהרן כדי לקדשו).

יציאת מצרים אינה אפשרית אלא כחלק מהחג כפי שהוא נעשה לדורות, לכן שלש פרשיות היציאה מלוות בצווי לדורות.

וראה לעיל עמ׳ קצ והלאה.

למה בעשור

למה לקחו את פסח מצרים כבר בעשור? חז״ל הסבירו שהדבר נעשה כדי להתגאות בפני המצרים שאנו עומדים לשחוט את אלהיהם. לעיל הסברנו שטעם הדבר משום שי״א י״ב וי״ג הם שלשת ימי החשך. עוד יש להסביר (ושלשת ההסברים כמובן אינם סותרים זה את זה), שמשה מצוה לקחת את השה בעוד יש זמן ללכת שלשה ימים להר סיני. אנחנו מבחינתנו מתכוננים לעשות את הפסח במקומו. אם בסוף לא נוכל – נעשה במצרים, ואז נראה מה יהיה. אבל מבחינתנו – אנחנו מתכוננים בזמן כדי לזבוח בהר סיני.

נגף כואב

בארנו אפוא שמכת בכורות היא נגף, מגפה, ככל המגפות. המצרים מתו במגפה, מחלה, שהביא ה׳ על מצרים. מסתבר שזאת לא רק מגפה ממיתה, היא ממיתה בכאבים. שהרי אילו היו הבכורות מתים בחצי הלילה על מטתם בשקט, לא היו המצרים מגלים זאת עד הבקר. הצעקה הגדולה במצרים מלמדת שככל הנראה המגפה גרמה גם יסורים לבכורות, שלפני מותם עוד צעקו והביאו אליהם את כל בני הבית, אשר היו לידם וחזו במותם.

לא יחרץ כלב לשונו

בפשטות, ״לא יחרץ כלב לשונו״, היינו שבכך תראה ותשמע ההפליה בין ישראל למצרים: אצל המצרים תהיה צעקה גדולה, ואצל ישראל יהיה שקט גדול. אפילו הכלבים שדרכם לנבוח בכל עת ישתקו, וכ״ש האדם ושאר הבהמה, ובזה יֵרָאה ויִשָּׁמע ההבדל בין מצרים לבין ישראל. בזה תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל. אבל המפרשים פרשו ש״ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו״ אינו נִגוד ל״צעקה גדולה במצרים״ אלא ל״ומת כל בכור בארץ מצרים״ ולכן פרשו אחרת.

ויחזק ה׳ את לב פרעה, והבחירה החפשית

כבר הקשו גדולים ורבים איך הקשה ה׳ את לב פרעה, והלא הדבר סותר את הבחירה החפשית. תשובות רבות נתנו לדבר, אבל נראה שהתשובה פשוטה: הקשית וחִזוק לב פרעה אינם שלילת הבחירה החפשית, להפך. הם הם המאפשרים לו בחירה חפשית. ה׳ הקשה וחִזֵּק את לבו כך שיהיה אדם חזק שאין המכות שוברות אותו, אדם חזק – אם הוא נחוש בדעתו להיטיב לא ישוב מפני כל, ואם הוא נחוש בדעתו להרע לא ישוב מפני כל. כי אילו היה לבו חלש ורך, אפילו אם היה רשע היה נשבר ומוותר אחרי מעט מכות ומבטל את רצונו העז להרע. אך כיון שלב חזק לו – אינו נשבר אלא מרע כרצונו. אדם רגיל היה נשבר אחרי חמש מכות, ושוב אין לו בחירה חפשית, כי הוא אנוס לבחור בטוב, ואינו יכול לבחור ברע. אילו נאמר שה׳ הרע את לב פרעה, כי אז היה מקום לשאול איך שלל ממנו ה׳ את הבחירה

החפשית. אך לא נאמר שה׳ הרע את לבו אלא שהקשה וחִזק את לבו. לב קשה וחזק אינו לב שבהכרח בוחר ברע, אלא לב שבוחר במה שבוחר, בטוב או ברע כרצונו, ועומד בבחירתו ואינו משנה אותה לנוכח הקשיים העומדים בפניו. ואדרבה, אלמלא חִזק ה׳ את לבו, היו המכות שוללות ממנו את בחירתו החפשית ומאלצות אותו לבחור דוקא בטוב. חִזוק הלב בא לאזן את השפעת המכות ולהחזיר את פרעה למצב מאוזן ושקול בו הוא יכול לבחור כרצונו באופן חפשי בטוב או ברע. חִזוק הלב שומר על חפש בחירתו של פרעה, ומאפשר לו לבחור ברע אם ירצה.

כדי שלפרעה תהיה בחירה חפשית, הוא חיב להיות אדם שעומד בלחצים. לא רק בלחץ שיוצרות המכות עצמן, אלא גם בלחץ של חרטומיו ועבדיו, שלוחצים לחץ חזק על פרעה שישלח את האנשים ויעבדו את ה׳. ובפיהם טענה: ״הטרם תדע כי אבדה מצרים״. רק איש חזק מאד, יוכל להמשיך לבחור באופן חפשי מול הלחצים האלה. לכן חִזק ה׳ את לבו, כדי לאפשר לו בחירה חפשית. עם לבו החזק הוא יכול לבחור בטוב ויכול לבחור ברע. אלמלא חִזק ה׳ את לבו – היה אנוס לבחור דוקא בטוב, ולא היתה לו בחירה חפשית.

אבל הפרשה פותחת בפסוק ״כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו״, ה׳ הכביד גם את לבו וגם את לב עבדיו, ובכ״ז עבדיו נשברו והוא לא. מכאן ראיה שגם אחרי הכבדת הלב, עדין יש לאדם בחירה חפשית.

לכן, רק אחרי כמה מכות נאמר שה׳ חִזק את לב פרעה.

ובסופו של דבר, הלא דוקא חִזוק לבו הוא שהביא אותו לעשות בסוף את המעשה הטוב ביותר: לגרש את ישראל בכח. הלא זה מה שהיה נחוץ כדי שיצאו ישראל ממצרים. כי אילו היה עושה פרעה מלכתחילה מה שמשה בִקש ממנו, ומרשה לישראל לצאת, היו רוב ישראל נשארים במצרים. אילו היה פרעה נעתר לבקשתו של משה לאפשר לישראל לצאת, לא היתה מתרחשת יציאת מצרים. הרוב היו נשארים במצרים. דוקא המכות הביאו אותו לעשות את הדבר הטוב ביותר: לגרש את ישראל בכח.

למה מדבר משה על חג לה׳ ולא על יציאה

משה אומר לפרעה כי חג ה׳ לנו. מטרת יציאת מצרים היא לחוג לה׳ ביום החג. ולפי מה שבארנו לעיל, דברי ה׳ אל משה ״החדש הזה לכם״, נאמרו עוד לפני חלק מהמכות. כבר מראש חדש היה ידוע זמן חג ה׳. את החג הזה מבקש משה מפרעה לעשות במדבר. פרעה משיב לכו זבחו לאלהיכם בארץ. אך לא זאת שליחותו של משה, שליחותו של משה היא להביא את ישראל לעשות את הפסח בהר סיני. לכן נשארו ישראל כמעט שנה בהר סיני, עד שיעשו כל ישראל, כולל הטמאים, את הפסח בהר סיני.

ישראל נצטוו לאכול מצות ומרורים עוד לפני שיצאו ממצרים. הם לא הספיקו לאפות את בצקם במצרים, אך כשהגיעו לסכות אפוהו מצות כמו שנצטוו, ולא חמץ. (והרעיון של המדרש האומר שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ, הוא שהגאולה היתה כ״כ מהירה, עד שאפילו הבצק לא החמיץ. אבל לא שאפו כבר במצרים. אמנם, אולי יתכן שהטעמים רומזים לפירוש אחר: אפוהו כבר במצרים, והוציאוהו משם עגת מצות. לפי זה צריך לפרש

ש"ויאפו" חוזר לעיל. וזמנו קודם. וכאילו נאמר: ואת אותו בצק שהוציאו ממצרים עגת מצות, אפו לפני יציאת מצרים לא חמץ. פירוש זה מתאים לדברי המדרש).
נראה לפרש שהפסוק "כי גורשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה" בא לנמק את האמור בראש הפסוק "ויאפו את הבצק" ולמה לא אפוהו כבר במצרים? "כי גורשו ממצרים". אפוהו דווקא מצות כי כך נצטוו, אבל אפו כבר בסכות.
(ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים. "כי גרשו ממצרים" איננו נמוק לשאלה למה לא אפוהו חמץ, אלא הוא חוזר לראש הפסוק. למה רק בסכות אפו את הבצק שהוציאו ממצרים, כי לא יכלו להתמהמה במצרים לאפותו, ואפוהו מצות כי כן צוה ה' את משה מתחילה. אבל אפשר לפרש שהוא נמוק לשאלה למה לא אפוהו חמץ: למה לא השתהו במצרים כדי לחמצו? כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה. את הבצק הוציאו ממצרים כבצק, ואפוהו בסכות. כך עולה גם מהפסוק וישא העם את בצקו טרם יחמץ. אמנם יש לשאול, אם כך - למה לא החמיץ בצקם בדרך, ולמה הם לא החמיצוהו בסכות. ואולי יש לפרש שללא שאור אין החמץ חמץ ממש, ואת השאור השאירו במצרים. כיון שנשא העם את בצקו על שכמו מרעמסס לסכות, צרור בשמלותם על שכמם, הבצק לא תפח להם על השכם, כי הלכו בחפזון וטלטולי הדרך לא אפשרו לו לתפוח. ולא התפיחוהו בסכות כי נצטוו לאכול מצות. בפרשת ראה משמע שהמצות הן זכר לחפזון, נאמר שם "שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל עָלָיו מַצּוֹת לֶחֶם עֹנִי כִּי בְחִפָּזוֹן יָצָאתָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם...". אבל אין זאת אומרת שאפו את הבצק כבר במצרים. אפו אותו בסכות. אבל הגיעו לשם בחפזון ולא הספיק הבצק להחמיץ).
ונראה שלכן דרשו חכמים שגם האבות עשו פסח. יש משמעות לפסח לא רק כי בו יצאת ממצרים. להפך: היציאה ממצרים היתה כדי לעשות את הפסח, כפי שאנו רואים כאן, שעוד לפני יציאת מצרים נצטוו ישראל לאכול מצות ולא לאכול חמץ.
ומכאן דרשת חכמים שליל שמורים היינו שהוא משומר ששת ימי בראשית. ששת ימי בראשית חוגגים את החג הזה והוא שמור להוציאם מארץ מצרים. (אם כי יש לזכור שבעוד שחג השבועות וחג הסכות הם גם חגי הקציר והאסיף, הרי שחג המצות מנומק תמיד דוקא ביציאת מצרים).
ומנין ישראל יודעים שהם מצפים לחוג את החג בהר ה'? מסורת היא בידם מאבותיהם שאלהים פקד יפקד אותם, כפי שאמרו להם יעקב ויוסף בסוף ספר בראשית, והם יודעים שאבותיהם זבחו בהר, וכן עולה משירת הים. וראה דברינו בפרשת בשלח עמ' רכו רכז.
אמור מעתה: פסח לא נחגג בגלל יציאת מצרים. ה' צוה את משה עוד לפני יציאת מצרים לעשות פסח ולאכול מצות. פסח הוא חג שעומד בפני עצמו, ומבדיל את ישראל ממצרים. את החג הזה מבקש משה לצאת ולחגוג במדבר. יציאת מצרים כוונה אל החג הזה. מטרת יציאת מצרים להביא את ישראל אל הר ה' לעשות בו את החג, שזמנו ידוע מראש. פרעה מציע למשה לחגוג בארץ. החג הגיע, וישראל עדין במצרים, והנה אומר משה לחגוג במצרים. לכן סברו הכל שלא יוצאים. באותו לילה הוציא ה' את ישראל ממצרים.
וכפי שכתבנו לעיל, אפשר להביא ראיה לאמור כאן, מכך שמשה לא התנה בפני פרעה שלא תסתלק המכה עד אחרי שיוציא את ישראל ממצרים. פרעה לא הוציא את ישראל ממצרים כי טרם התקרב החג. אמנם, אם כך קשה איך ראה משה ממחרת שפרעה מכביד את לבו ואינו

משלח. אפשר לתרץ שהמכות היו בזמן קצר (ולא שנה שלמה, וראה דברינו בענינו, ומה אפשר ללמוד מכך שמשה היה בן שמונים בדברו אל פרעה). זמן קצר כ״כ עד שאי התחלת ההכנות למחרת היא ראיה לכך שפרעה לא משלח, אבל זמן לא קצר דיו ליציאה מהרגע להרגע (כמו שהיתה מאוחר יותר במכת בכורות). אפשר גם לתרץ שע״פ ההוראות של פרעה למחרת, להמשיך ולשעבד עד בלי די. היה ברור שהוא לא מתכון לשלח את ישראל.

שפטים באלהי מצרים

ה׳ אומר למשה: ״וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה׳״. ואכן ה׳ עבר בארץ מצרים באותו לילה והכה כל בכור, שנאמר בהמשך: ״וַיְהִי בַּחֲצִי הַלַּיְלָה וַה׳ הִכָּה כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁבְי אֲשֶׁר בְּבֵית הַבּוֹר וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה״. ואולם, לא מצאנו שה׳ עשה שפטים באלהיהם, ולא נזכר מה קרה לאלהי מצרים.

אמנם, בפרשת מסעי נאמר: ״וַיִּסְעוּ מֵרַעְמְסֵס בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח יָצְאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּיָד רָמָה לְעֵינֵי כָּל מִצְרָיִם: וּמִצְרַיִם מְקַבְּרִים אֵת אֲשֶׁר הִכָּה ה׳ בָּהֶם כָּל בְּכוֹר וּבֵאלֹהֵיהֶם עָשָׂה ה׳ שְׁפָטִים״. אלא שגם שם הפסוק הוא סתמי מאד. ולא נאמר שם מה הם השפטים שעשה ה׳ באלהי מצרים.

רש״י, בעקבות המדרש, מפרש כפשוטו, שהפסלים נשברו או נרקבו או נמסו.

אך אם כך יש לשאול מדוע לא הזכירה התורה שעשה ה׳ שפטים באלהי מצרים, ולא הזכירה מה ארע להם.

יתכן שכוונת התורה לומר כאן, שכל המכות כלולות בתוך מכת בכורות. בכל אחת מהמכות לקה אחד מאלהי מצרים. (כפי שנבאר להלן בפרק ״אלהי מצרים לוקים״). משה ואהרן מכים על היאור, על הארץ, על האויר ועל השמים, ובסופו של דבר גם על הים, כדי להראות לפרעה שה׳ מושל בכל כחות הטבע שפרעה מאמין בהם. אלא שאלהי מצרים לקו במטהו של משה, ואילו כאן – אני ולא מלאך. כל מה שקרה בכל המכות ע״י משה, קורה במכת בכורות ללא מטהו של משה, ביציאת ה׳ בתוך מצרים. (ואולי לכך רמז רמב״ן).

ועוד אפשר לפרש, שישראל היו שליחיו של ה׳ לזבוח את את אלהי מצרים לעיניהם. ואלה השפטים אשר נעשו. אמנם, אם כך יש לשאול מדוע על הפסוק הזה עצמו דרשו חכמים אני ולא השליח. אך אפשר שלמדנו מכאן שישראל הם נציגי ה׳ בעולמו, ומה שעושים ישראל במצות ה׳, כאילו עשאם ה׳ בכבודו ובעצמו. המהות של יציאת מצרים היא הכרה בכך שה׳ מתגלה דרך ישראל. הכרה בכך שישראל עומדים בפני עצמם והם עם בעולם, שאינו תלוי בשעבוד מצרים ובאלהיהם, היא הכרה בה׳ והיא הוכחה כאשר נודע אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל. מעתה ישראל הם נציגי ה׳ בעולמו. התגלותו של ה׳ היא להודיע שהוא מפלה את ישראל וישראל הם בנו בכורו. הכרה בכך שישראל עומדים בפני עצמם היא הכרה בה׳. לפ״ז ככל המכות גם מכת בכורות מלמדת שאני ה׳ בקרב הארץ, וככל המכות - גם היא הכאת אלהי מצרים.

אלהי מצרים לוקים

פרעה לא מאמין בה׳. הוא מעצמה מדעית בעלת חרטומים מתקדמים, והוא מאמין רק במה שהוא מכיר. כופר המאמין רק בכחות טבע מוחשיים ומוכחים בשכל האנושי. אלהיו הם היאור, הארץ, השמים והים. (בתרגום לזמננו: האנרציה, הגרביטציה וחוקי ניוטון וקפלר). הם שולטים בעולם.

את כל אלה מכה משה. למען תדע כי אני ה׳.

המכות במטה מתחילות ביאור, עולות לעפר הארץ, עולות לשמים (פיח כבשן השמימה היינו לאויר, נטית משה בברד היא גבוהה יותר). גם בחשך נוטה משה את ידו על השמים, כמו בברד. ואח״כ על הים. בברד ובחשך הנטיה היא על השמים הגבוהים. אבל בארבה שביניהם, משה נוטה את ידו על ארץ מצרים. משמע שגם נטיה זו היא על השמים. ויכס את עין כל הארץ ותחשך הארץ, משמע שהוא כסה את השמים. אבל הדבר האמור בארבה הוא שהוא מכלה את הארץ, לכן חוזרת שם התורה שוב ושוב על המלה ארץ.

ולא די בכך, עד שיבא פרעה ויראה שגם הים לוקה במטהו של משה, וידעו מצרים כי אני ה׳. (ואז יֵדעו זאת גם ישראל וישירו, כמו שכתבנו בפרשת וארא ובפרשת בשלח).

שה לבית אבות

מצות הפסח היא מצות הבית. ה׳ מצוה את משה ואהרן: ״דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת״. בדמו של השה מצוינים בתי ישראל: ״וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם ... וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם ...״. לכן מצוה גם משה את בני ישראל: ״וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר״.

המילה מבדילה את האיש היהודי מאיש אחר. הפסח מבדיל את הבית היהודי מבית אחר.

הפסח מפלה את ישראל מהמצרים. בתי ישראל מסומנים בדם, להבדיל מבתי מצרים שעליהם נאמר ״כִּי אֵין בַּיִת אֲשֶׁר אֵין שָׁם מֵת״, בתי ישראל נצלו, כאמור ״וְזַבַח פֶּסַח הוּא לַה׳ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל״.

לכן, גם לדורות מצַוִּים ישראל: ״בְּבַיִת אֶחָד יֵאָכֵל לֹא תוֹצִיא מִן הַבַּיִת מִן הַבָּשָׂר חוּצָה״.

המלה בית חוזרת שוב ושוב בפרשה. בתורה, בית אינו רק מבנה. בית הוא משפחה, הוא שושלת, הוא שבט.

במצרים לא נבחרו יחידים. נבחרו בתים. אדם יחיד הוא בן חלוף, בית הוא נצחי. הוא כולל את האדם ואת בניו ובני בניו אחריו. בתנאי שהוא יודע ללמד אותם את עִקרי אמונת הבית, להגיד לבניו, ולספר מדור לדור את אשר הם זוכרים. את הבתים האלה הציל ה׳ בפסח. את הבתים האלה הבדיל ה׳ מבתי מצרים ולקח לו לעם. הבתים האלה יוסיפו לשבת ולספר ביציאת מצרים לדורות.

(ועיין בדברינו בפרשת במדבר, שם בארנו שגם הבכורות מבטאים את הקדושה שבכל בית ובית. גם כאן הבכורות מייצגים את הבית).

וידבר ה׳ אל משה לאמר

בכל המכות של פרשת וארא אנו שומעים את ה׳ מצוה את משה, ולא שומעים את משה מדבר אל פרעה.
בכל המכות של פרשת בא - להפך. משה מתרה בפרעה על הארבה ועל הבכורות, ולא שומעים את ה׳ אומר לו זאת. בארבה כלל לא, ובבכורות נכתבו בתורה דברי ה׳ רק אחרי ששמענו את משה מתרה בפרעה.
כך הוא גם במצוות, בחומשים הראשונים אנו שומעים את ה׳ מצוה את משה, בספר דברים אנו שומעים את משה המצוה את ישראל.
פרשות קדש לי ווהיה כי יביאך גם הן פרשות שבהן מחדש משה דברים. וכך גם בפרשת משכו (משה מחדש בה אגודת אזוב ואמירה לבנים, שלא נאמרו לו במפורש ע״י ה׳ בפרשת החדש הזה לכם). בפרשות קדש לי אומר ה׳ למשה דבר אחד: קדש בכורות. משה אומר לעם לעשות את חג המצות ולספר לבנים על יציאת מצרים ולקשור על היד ובין העינים. ורק אח״כ – אומר לעם לקדש בכורות ולהגיד לבנים על יצ״מ ולקשרו על היד ובין העינים.
כבר בפרשתנו אנו רואים דבר דומה לְמה שאפשר לראות מהשואת חומשי שמות-ויקרא-במדבר לעמת חומש דברים. ה׳ מדבר עם משה ומשה מדבר עם ישראל (או עם פרעה). כאשר אנו שומעים את משה מדבר – הוא מדבר בצורה מפורטת ומומחשת הרבה יותר. הוא מביא את דברי ה׳, אבל הוא מרחיב אותם ומפרט אותם. ההתראות של מכת ארבה ומכת בכורות מכילים תיאורים הרבה יותר מפורטים ומומחשים מהמכות הקודמות (אם כי גם הן מאד מומחשות). במכת בכורות אנו שומעים הן את ה׳ והן את משה, אך דברי משה מפורטים הרבה יותר. ה׳ אומר למשה ״וְלָקְחוּ מִן הַדָּם וְנָתְנוּ עַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וְעַל הַמַּשְׁקוֹף עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר יֹאכְלוּ אֹתוֹ בָּהֶם״, משה אומר לישראל: ״וּלְקַחְתֶּם אֲגֻדַּת אֵזוֹב וּטְבַלְתֶּם בַּדָּם אֲשֶׁר בַּסַּף וְהִגַּעְתֶּם אֶל הַמַּשְׁקוֹף וְאֶל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת מִן הַדָּם אֲשֶׁר בַּסָּף וְאַתֶּם לֹא תֵצְאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בֹּקֶר: וְעָבַר ה׳ לִנְגֹּף אֶת מִצְרַיִם וְרָאָה אֶת הַדָּם עַל הַמַּשְׁקוֹף וְעַל שְׁתֵּי הַמְּזוּזֹת וּפָסַח ה׳ עַל הַפֶּתַח וְלֹא יִתֵּן הַמַּשְׁחִית לָבֹא אֶל בָּתֵּיכֶם לִנְגֹּף: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַדָּבָר הַזֶּה לְחָק לְךָ וּלְבָנֶיךָ עַד עוֹלָם: וְהָיָה כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יִתֵּן ה׳ לָכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת: וְהָיָה כִּי יֹאמְרוּ אֲלֵיכֶם בְּנֵיכֶם מָה הָעֲבֹדָה הַזֹּאת לָכֶם: וַאֲמַרְתֶּם זֶבַח פֶּסַח הוּא לַה׳ אֲשֶׁר פָּסַח עַל בָּתֵּי בְנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִצְרַיִם בְּנָגְפּוֹ אֶת מִצְרַיִם וְאֶת בָּתֵּינוּ הִצִּיל״. כאשר מצוה משה את ישראל על הפסח, הוא מפרט יותר מאשר כשנצטוה מפי ה׳. הוא מוסיף אגודת אזוב. וכמובן את האמירה לבנים שנבארה להלן. (אמנם, בצווי ה׳ למשה יש עוד מצוות רבות שלא הוזכר שמשה אמרן לישראל)
ה׳ אומר למשה ״וְעָבַרְתִּי בְאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּלַּיְלָה הַזֶּה וְהִכֵּיתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָדָם וְעַד בְּהֵמָה וּבְכָל אֱלֹהֵי מִצְרַיִם אֶעֱשֶׂה שְׁפָטִים אֲנִי ה׳. וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לְאֹת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרָאִיתִי אֶת הַדָּם וּפָסַחְתִּי עֲלֵכֶם וְלֹא יִהְיֶה בָכֶם נֶגֶף לְמַשְׁחִית בְּהַכֹּתִי בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם ״, משה אומר לפרעה את אותם דברים עצמם, אך בצורה הרבה יותר מפורטת (הדבר נזכר קדם אך כנראה היה אח״כ, כפי שכבר בארנו): ״כֹּה אָמַר ה׳ כַּחֲצֹת הַלַּיְלָה אֲנִי יוֹצֵא בְּתוֹךְ מִצְרָיִם: וּמֵת כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּכוֹר פַּרְעֹה הַיֹּשֵׁב עַל כִּסְאוֹ עַד בְּכוֹר הַשִּׁפְחָה אֲשֶׁר אַחַר הָרֵחָיִם וְכֹל בְּכוֹר בְּהֵמָה: וְהָיְתָה צְעָקָה גְדֹלָה בְּכָל אֶרֶץ מִצְרָיִם אֲשֶׁר כָּמֹהוּ לֹא נִהְיָתָה וְכָמֹהוּ לֹא

תֹּסֵף׃ וּלְכֹל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא יֶחֱרַץ כֶּלֶב לְשֹׁנוֹ לְמֵאִישׁ וְעַד בְּהֵמָה לְמַעַן תֵּדְעוּן אֲשֶׁר יַפְלֶה ה׳ בֵּין מִצְרַיִם וּבֵין יִשְׂרָאֵל״.

הדבר בולט שבעתים בפרשות קדש לי ווהיה כי יביאך. שם אומר ה׳ למשה פסוק אחד, ומשה מרחיב אותו מאד. הקורא את דברי משה בפרשות קדש לי, רואה בעליל את לשון ודרך ספר דברים. אלה הן הלשון והדרך של משה, משפטים מורכבים רבים ומאמרים מוסגרים ארוכים שנכנסים באמצע משפט, (כמו שנבאר להלן בהרחבה). ואכן, גם בפרשת קדש לי, נאמרו כל הבטויים האלה אחרי ״ויאמר משה אל העם״, ולא אחרי ״וידבר ה׳״.

הפרשיות האלה מכילות את התפלין ואת חִנוך הבנים. מצות חִנוך הבנים נאמרת בתורה תמיד מפי משה. גם כאן, וגם בספר דברים, בארבעה מקומות יחד עם התפלין (בספר דברים גם עם המזוזה, בפרשתנו המזוזה נזכרה בהקשר אחר).

במדה מסוימת, אפשר לראות כאן את תחִלתו של מדרש ההלכה ושל התורה שבע״פ. משה למד מפי ה׳ שעליו לספר באזני בנו ובן בנו, ולמד מפי ה׳ שצריך לקדש בכורות ולעבוד את העבודה הזאת גם בארץ, ופרט את הדברים וקבע אותם. מכאן אנו למדים את תפקידו של האדם בלִמוד התורה. עליו לפרט ולהרחיב ולדרוש את דברי ה׳.

איך מחנכים את הבן

בפרשת החדש הזה לכם, נשמעים פעמַים הדברים הנאמרים מפי הגבורה לישראל. תחִלה הוזכר דבר ה׳ למשה, ואחר הוזכרו הדברים שאמר משה לישראל. בדרך כלל הכתוב מוסר לנו רק את דבר ה׳ למשה, תחת כותרת כמו ״וידבר ה׳ אל משה דבר אל בני ישראל״, ולא מפרט באילו מלים ומתי אמר משה את הדברים לישראל, או להפך: בחומש דברים הכתוב מתאר מה אמר משה לישראל, אך לא מפרט מתי ובאיזו לשון שמע אותם משה מפי הגבורה. אבל בפרשת החדש הוזכרו אלה ואלה.

שלשה עניינים מפורטים בדרך הכפולה הזו. בדִבור הראשון אל משה (ואהרן) עוד במצרים, נאמרו כל הלכות והוראות פסח מצרים, ואחריהם הלכות שבעת ימי החג לדורות. בדִבור השני, אחרי היציאה ממצרים, משה מצטוה לקדש כל בכור. משה אומר לישראל את שלושת הדברים, אבל מחלק אותם אחרת. קל להבין מדוע: לפני היציאה ממצרים הוא מוסר להם רק את מה שמיועד להעשות מיד, כלומר פסח מצרים, ואילו את עניין שבעת ימי חג המצות, שהוא מצוה לעתיד, הוא מצרף אל המצוה לקדש את הבכורות, ומוסר אותה לעם רק בנאומו השני, אחרי היציאה ממצרים. אבל השִנוי הזה אין בו כדי להסביר מדוע טורחת כאן התורה שלא כדרכה, למסור גם את דבר ה׳ למשה וגם את דבר משה לעם, כאשר הדברים חוזרים על עצמם.

יש שִנוי בולט אחר בין דבר ה׳ למשה ובין דבר משה לישראל, ואולי הוא הדבר שלמענו הכתוב טורח להביא בפנינו גם את דבר משה. בסופו של כל אחד משלושת העניינים, משה מוסיף דבר שלא נאמר לו: בראשון ״והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת״, בשני ״והגדת לבנך ביום ההוא״, בשלישי ״והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת״. שלשה דברים שהם אחד, שלשה מארבעת הבנים של ההגדה.

היכן נצטוה משה על עניין ההגדה לבנים? האם בדה אותו מלִבו? ומדוע היה לו חשוב לומר "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם" כבר בנאומו הראשון, כאשר ישראל עדיין במצרים, ומשה הרי בחר לשנות את סדר הדברים שנאמרו לו, ואת ההלכות הנוהגות לדורות אמר רק בנאום הבא.

התשובה נמצאת בפסוקים הראשונים של הפרשה: "כי אני הכבדתי את לבו ואת לב עבדיו למען שתי אתתי אלה בקרבו ולמען תספר באזני בנך ובן בנך את אשר התעללתי במצרים ואת אתתי אשר שמתי בם וידעתם כי אני ה'". ההגדה לבנים איננה מצוה בפני עצמה, אלא היא כל תכליתם של יציאת מצרים, של מכות מצרים, ושל הכבדת לב פרעה. פרעה היה הראשון ששאל מה נשתנה, כשאמר "מי ה' אשר אשמע בקולו". כל המכות באו כדי לענות לו על השאלה הזאת. מן הסתם היו גם בין בני ישראל מי ששאלו "מה העבודה הזאת לכם" עוד בפסח מצרים, ומשה מצוה להשיב להם כבר בדברו על פסח מצרים, ואולי לכן דרשו חז"ל שזוהי שאלת הבן הרשע.

וגם בזה יש שִנוי מסויים בין דבר ה' למשה ובין דבר משה לעם. ה' אומר שהתשובה לבנים היא רִבוי האותות והמופתים. משה אומר שהתשובה היא "אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים". בכל דור ודור יש שני סוגי מערערים על הגאֻלה: יש שרואים את הגאֻלה אבל אינם מאמינים בה' ובבחירת ישראל, ויש שמאמינים בה' ובבחירת ישראל, אבל אינם יכולים לראות את הגאֻלה. הם אינם מוכנים לקבל את הגאֻלה, אא"כ יראו בעיניהם את האש היורדת מן השמים. רצוי ע"י רבנו. יציאת מצרים היא המלמדת לדורות שה' הוא השולט בעולם, וכל התהליכים הנעשים בעולם, מעשה ה' הם.

כאשר דברתם

פרעה משלח את ישראל "כדברכם" ו"כאשר דברתם". נראה שהדברים נאמרים בכעס. פרעה לא מבין שהוא השליח להוציא את ישראל ממצרים. הוא מגרש את ישראל בכעס. ובדרך לעג הוא אומר "כדברכם" ו"כאשר דברתם". ואולם, הוא מוסיף ואומר "וברכתם גם אותי". הוא ירא את ה'.

ערב רב

"וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר מקנה כבד מאד". מהו ערב רב? המדרש מפרש את המלה ערב האמורה כאן, כמצרים שהתערבבו בישראל. כמו שמצאנו בנחמיה (י"ג ג'), אחרי שישראל קִבלו על עצמם לגרש את הנשים הנכריות, ושם נאמר "ויבדילו כל ערב מישראל". מדרש מפורסם מחבר את ה"ערב רב" במשמעותו זו עם האספסוף של פרשת בהעלתך, שעליו נאמר "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וישובו ויבכו גם בני ישראל", הרי לכאורה שהאספסוף אינו בני ישראל.

אבל אין מקרא יוצא מידי פשוטו, וההקשר של הפסוק שלנו מקשה מאד על הפירוש הזה. ראשית, ברור שהבָטוי המדרשי "ערב-רב", כאילו הוא שם עצם בן שתי מילים, איננו פשוטו של הפסוק. המילה "רב" היא שם תואר, ולא חלק משם העצם, ובפסוק שלנו היא מתארת

שלושה עצמים: ערב, צאן, בקר. המשפט "וגם ערב רב עלה אתם וצאן ובקר" הוא הגד מקוצר, שבו המילים "רב עלה אתם" משרתות את כל חלקי המשפט, והכתוב אומר: וגם עלה אתם הרבה ערב, הרבה צאן, והרבה בקר, והכתוב מסכם את שלשתם במילים "מקנה כבד מאד". קשה לראות איך אספסוף של מצרים נכנס לתוך השלישיה הזו. מן ההקשר משמע שהפסוק כֻּלו עוסק במקניהם וקניינם של בני ישראל, והוא בא להזכיר את יציאתו של אברהם ממצרים ברכוש גדול. שם נאמר "ואברם כבד מאד במקנה בכסף ובזהב", וכאן נאמר "מקנה כבד מאד". הפרשיה כֻּלה היא פרשיה של טוב ולא של רע, ואילו היה הערב הזה אספסוף, לא היה צריך לומר "וגם ערב רב עלה אתם" אלא "אבל ערב רב עלה אתם".

לכן נראה שעל פי פשוטו גם הערב, כמו הצאן והבקר, הוא סוג של רכוש. וצריך כנראה לפרש שאם צאן ובקר הם כבשים ופרות, הרי ערב הוא גמלים או חמורים. וכן נראה ממספר מקומות בתנ"ך: ישעיהו (י"ג כ') מתאר את חורבנה העתידי של בבל ואומר: "ולא יהל שם ערבי ורועים לא ירביצו שם", ערבי הוא בעל שיירות של גמלים או של חמורים. בירמיהו מצאנו את השרש הזה בביטויים כמו "אל סוסיו ואל רכבו ואל כל הערב אשר בתוכה". וכן "מלכי הערב השוכנים במדבר", שהם כנראה שוכני המדבר הסוחרים, ההולכים בשיירות של גמלים או חמורים. ביחזקאל יבוא של סחורה מרחוק נקרא "לערוב מערבך", והשיירות המביאות סחורה נזכרות אף הן בשרש ער"ב.

יש להעיר שהמלה ערב בכל המקומות הללו מנוקדת בסגול ואילו כאן היא בצירה. אפשר שאלה שתי מילים שונות, אבל שתיהן משרש אחד ומלשון אחת: ייתכן שהערב (שלנו) בצירה הוא החמורים והגמלים או הסחורה והרכוש המובל עליהם, ואילו הערב (של ישעיהו וירמיהו) בסגול הוא שם המקצוע.

וכפי שאמרנו אפשר שערב הוא המטען הנָשא על הגמלים או החמורים. וכונת התורה היא שרכוש רב עלה אתם.

אמנם התעלומה נשארת תעלומה. כי גמלים וחמורים מאד שכיחים בתנ"ך, ואילו המלה ערב (לפחות בצירה) היא יחידאית. גם המילה עָרוֹב הנזכרת בפרשה הקודמת בין מכות מצרים, היא מאותו שרש, וגם היא יחידאית ועלומה.

ישראל ומצרים

מיד אחרי יציאת מצרים, וכן במקומות רבים בהיות ישראל במדבר, מתגלה רצונם לשוב למצרים. הם אוהבים את מצרים, מעריצים את מצרים ומבקשים בלי הרף לשוב אליה.

התורה מצוה שהמלך לא ירבה סוסים, פן ישובו העם מצרימה.

קשה להוציא את מצרים מלב ישראל.

שאיפתם של ישראל אל מצרים מתגלה בסוף ימי הבית הראשון. הנביאים התנגדו ליחס שנתנו ישראל למצרים. אך מדבריהם אנו למדים שהיה זה יחס אוהב ומעריץ.

יתר על כן, בזירה המדינית נהגו ישראל לסמוך על מצרים שתושיע ותציל ותגן עליהם.

בסוף ימי הבית הראשון היתה ארץ ישראל מקום תפר בין מעצמות. אנו מוצאים לאורך ימי בית ראשון שארץ ישראל היתה בגבולות השליטה בין המעצמה הדרום-מערבית, מצרים,

ובין המעצמה הצפון-מזרחית, ארם, אח״כ אשור ואח״כ בבל. ישראל חששו מהמעצמות הצפוניות, ולעמת זאת רחשו אהבה ויחס חם למצרים.

לא מצאנו מקרה שבו המצרים סייעו לישראל. אבל מצאנו הרבה מקרים שבהם האפשרות הזאת הוזכרה. כאשר הארמים צרו על שומרון הם ברחו בלילה כי חשבו שמלך ישראל שכר כנגדם את מצרים: ״וַאדֹנָי הִשְׁמִיעַ אֶת מַחֲנֵה אֲרָם קוֹל רֶכֶב קוֹל סוּס קוֹל חַיִל גָּדוֹל וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו הִנֵּה שָׂכַר עָלֵינוּ מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אֶת מַלְכֵי הַחִתִּים וְאֶת מַלְכֵי מִצְרַיִם לָבוֹא עָלֵינוּ״. מלך אשור כעס על הושע מלך ישראל שרצה לכרות ברית עם מצרים: ״וַיִּמְצָא מֶלֶךְ אַשּׁוּר בְּהוֹשֵׁעַ קֶשֶׁר אֲשֶׁר שָׁלַח מַלְאָכִים אֶל סוֹא מֶלֶךְ מִצְרַיִם וְלֹא הֶעֱלָה מִנְחָה לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר כְּשָׁנָה בְשָׁנָה״. גם רבשקה אומר: ״עַתָּה עַל מִי בָטַחְתָּ כִּי מָרַדְתָּ בִּי: עַתָּה הִנֵּה בָטַחְתָּ לְךָ עַל מִשְׁעֶנֶת הַקָּנֶה הָרָצוּץ הַזֶּה עַל מִצְרַיִם אֲשֶׁר יִסָּמֵךְ אִישׁ עָלָיו וּבָא בְכַפּוֹ וּנְקָבָהּ כֵּן פַּרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם לְכָל הַבֹּטְחִים עָלָיו״. כלומר: הוא מניח שחזקיהו מן הסתם סומך על מצרים, אלא שהוא עצמו מעיר שאי אפשר לסמוך על מצרים. גם בימי ירמיהו מצאנו: ״וְחֵיל פַּרְעֹה יָצָא מִמִּצְרָיִם וַיִּשְׁמְעוּ הַכַּשְׂדִּים הַצָּרִים עַל יְרוּשָׁלַם אֶת שִׁמְעָם וַיֵּעָלוּ מֵעַל יְרוּשָׁלָם: פ וַיְהִי דְּבַר ה׳ אֶל יִרְמְיָהוּ הַנָּבִיא לֵאמֹר: כֹּה אָמַר ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל כֹּה תֹאמְרוּ אֶל מֶלֶךְ יְהוּדָה הַשֹּׁלֵחַ אֶתְכֶם אֵלַי לְדָרְשֵׁנִי הִנֵּה חֵיל פַּרְעֹה הַיֹּצֵא לָכֶם לְעֶזְרָה שָׁב לְאַרְצוֹ מִצְרָיִם: וְשָׁבוּ הַכַּשְׂדִּים וְנִלְחֲמוּ עַל הָעִיר הַזֹּאת וּלְכָדֶהָ וּשְׂרָפֶהָ בָאֵשׁ״.

ישעיהו מוכיח את ישראל הסומכים על מצרים: ״הוֹי בָּנִים סוֹרְרִים נְאֻם ה׳ לַעֲשׂוֹת עֵצָה וְלֹא מִנִּי וְלִנְסֹךְ מַסֵּכָה וְלֹא רוּחִי לְמַעַן סְפוֹת חַטָּאת עַל חַטָּאת: הַהֹלְכִים לָרֶדֶת מִצְרַיִם וּפִי לֹא שָׁאָלוּ לָעוֹז בְּמָעוֹז פַּרְעֹה וְלַחְסוֹת בְּצֵל מִצְרָיִם: וְהָיָה לָכֶם מָעוֹז פַּרְעֹה לְבֹשֶׁת וְהֶחָסוּת בְּצֵל מִצְרַיִם לִכְלִמָּה: כִּי הָיוּ בְצֹעַן שָׂרָיו וּמַלְאָכָיו חָנֵס יַגִּיעוּ: כֹּל הֹבִאישׁ עַל עַם לֹא יוֹעִילוּ לָמוֹ לֹא לְעֶזֶר וְלֹא לְהוֹעִיל כִּי לְבֹשֶׁת וְגַם לְחֶרְפָּה: ס מַשָּׂא בַּהֲמוֹת נֶגֶב בְּאֶרֶץ צָרָה וְצוּקָה לָבִיא וְלַיִשׁ מֵהֶם אֶפְעֶה וְשָׂרָף מְעוֹפֵף יִשְׂאוּ עַל כֶּתֶף עֲיָרִים חֵילֵהֶם וְעַל דַּבֶּשֶׁת גְּמַלִּים אוֹצְרֹתָם עַל עַם לֹא יוֹעִילוּ ...י כֹּה אָמַר אֲדֹנָי ה׳ קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל בְּשׁוּבָה וָנַחַת תִּוָּשֵׁעוּן בְּהַשְׁקֵט וּבְבִטְחָה תִּהְיֶה גְּבוּרַתְכֶם וְלֹא אֲבִיתֶם: וַתֹּאמְרוּ לֹא כִי עַל סוּס נָנוּס עַל כֵּן תְּנוּסוּן וְעַל קַל נִרְכָּב עַל כֵּן יָקַלּוּ רֹדְפֵיכֶם ... הוֹי הַיֹּרְדִים מִצְרַיִם לְעֶזְרָה עַל סוּסִים יִשָּׁעֵנוּ וַיִּבְטְחוּ עַל רֶכֶב כִּי רָב וְעַל פָּרָשִׁים כִּי עָצְמוּ מְאֹד וְלֹא שָׁעוּ עַל קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת ה׳ לֹא דָרָשׁוּ: וְגַם הוּא חָכָם וַיָּבֵא רָע וְאֶת דְּבָרָיו לֹא הֵסִיר וְקָם עַל בֵּית מְרֵעִים וְעַל עֶזְרַת פֹּעֲלֵי אָוֶן: וּמִצְרַיִם אָדָם וְלֹא אֵל וְסוּסֵיהֶם בָּשָׂר וְלֹא רוּחַ וַה׳ יַטֶּה יָדוֹ וְכָשַׁל עוֹזֵר וְנָפַל עָזֵר וְיַחְדָּו כֻּלָּם יִכְלְיוּן...״

ירמיהו אמר לעם לעבוד את מלך בבל ולא לסמוך על מצרים. אחרי החורבן נאספו הנשארים בארץ אל גדליה, ואחרי שנרצח גדליה התברר שמה שהעם רוצים הוא לא להשאר בארץ אלא לרדת למצרים. מצרים היתה בטוחה בעיניהם. ירמיהו התנגד לכך. וכך הוא אומר: ״וְאִם אֹמְרִים אַתֶּם לֹא נֵשֵׁב בָּאָרֶץ הַזֹּאת לְבִלְתִּי שְׁמֹעַ בְּקוֹל ה׳ אֱלֹהֵיכֶם: לֵאמֹר לֹא כִּי אֶרֶץ מִצְרַיִם נָבוֹא אֲשֶׁר לֹא נִרְאֶה מִלְחָמָה וְקוֹל שׁוֹפָר לֹא נִשְׁמָע וְלַלֶּחֶם לֹא נִרְעָב וְשָׁם נֵשֵׁב: וְעַתָּה לָכֵן שִׁמְעוּ דְבַר ה׳ שְׁאֵרִית יְהוּדָה כֹּה אָמַר ה׳ צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אִם אַתֶּם שׂוֹם תְּשִׂמוּן פְּנֵיכֶם לָבֹא מִצְרַיִם וּבָאתֶם לָגוּר שָׁם: וְהָיְתָה הַחֶרֶב אֲשֶׁר אַתֶּם יְרֵאִים מִמֶּנָּה שָׁם תַּשִּׂיג אֶתְכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהָרָעָב אֲשֶׁר אַתֶּם דְּאֲגִים מִמֶּנּוּ שָׁם יִדְבַּק אַחֲרֵיכֶם מִצְרַיִם וְשָׁם תָּמֻתוּ: וְיִהְיוּ כָל הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר שָׂמוּ אֶת פְּנֵיהֶם לָבוֹא מִצְרַיִם לָגוּר שָׁם יָמוּתוּ בַּחֶרֶב בָּרָעָב וּבַדֶּבֶר וְלֹא

יִהְיֶה לָהֶם שָׂרִיד וּפָלִיט מִפְּנֵי הָרָעָה אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא עֲלֵיהֶם״. התברר שלא ההשארות בארץ עניינה את האנשים האלה, אלא הרצון להתחבר למצרים. חלומם הגדול הוא לגור במצרים המתקדמת והחלומית. כך רומז ירמיהו גם באיכה: ״עוֹדֵינוּ תִכְלֶינָה עֵינֵינוּ אֶל עֶזְרָתֵנוּ הָבֶל בְּצִפִּיָּתֵנוּ צָפִינוּ אֶל גּוֹי לֹא יוֹשִׁעַ״. ולפי מה שלמדנו בספר ירמיהו, מסתבר שגם באיכה כוונתו ככל הנראה למצרים.

יחזקאל אומר: ״וְהִשְׁבַּתִּי זִמָּתֵךְ מִמֵּךְ וְאֶת זְנוּתַיִךְ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם וְלֹא תִשְׂאִי עֵינַיִךְ אֲלֵיהֶם וּמִצְרַיִם לֹא תִזְכְּרִי עוֹד״. ועוד הוא אומר: ״וְיָדְעוּ כָּל יֹשְׁבֵי מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳ יַעַן הֱיוֹתָם מִשְׁעֶנֶת קָנֶה לְבֵית יִשְׂרָאֵל״. יחזקאל כאן מסתמך על לשונו של רבשקה. אבל מדבריו אנו למדים שבני ישראל בימי יחזקאל בקשו להשען על מצרים, אלא שזאת היתה משענת לא מוצלחת, והנביאים התנגדו לה. יחזקאל מצטט את לשונו של רבשקה כדי לבטא את היות מצרים משענת מדומה. לא באמת אפשר להשען עליה. היא הרבה יותר דמיון מאשר עזר אמתי. ישראל חולמים על היום שבו מצרים תושיע אותם, אך היא מעולם לא עשתה זאת. עוד אומר יחזקאל ״וַיִּמְרֹד בּוֹ לִשְׁלֹחַ מַלְאָכָיו מִצְרַיִם לָתֶת לוֹ סוּסִים וְעַם רָב הֲיִצְלָח הֲיִמָּלֵט הָעֹשֶׂה אֵלֶּה וְהֵפֵר בְּרִית וְנִמְלָט״. ישראל בטוחים שמצרים היא ידידתנו הגדולה. לכן הם חיים בתחושה שהנה היא באה לעזור לנו. אך בפעל היא מעולם לא עזרה לנו.

אפשר שבזכרון הצבורי השאיפה למצרים החזיקה מעמד כמה מאות שנים, עוד מימי יציאת מצרים. אבל יותר מסתבר שישראל העריצו את מצרים שנתפשה בעיניהם כמעצמה מתקדמת וחופשיה. ישראל ראו במעצמה המערבית את ידידתם הטובה ביותר. זו מעולם לא סייעה להם, אבל השפיעה עליהם מתרבותה ומזמתה. לכן הנביאים התנגדו. הנביאים התנגדו למעצמה הזאת יותר משהתנגדו למעצמה המזרחית, שהיא לפחות אויב ידוע.

ההערצה למצרים שהיתה בימי יציאת מצרים כבר בטלה, אבל אותו יצר עצמו התעורר שוב: הרצון להיות חלק מהמעצמה, להרגיש חלק מהגוי הנערץ, להתבולל. הוא הרצון שפתה את ישראל בימי יציאת מצרים, והוא הרצון שהתעורר שוב בסוף ימי הבית השני. הוא הרצון שבסופו של דבר החזיר למצרים את שארית הפליטה שנותרה בארץ אחר החורבן.

ההערצה למעצמה היתה גדולה כבר אז. הנביאים, כאמור, התנגדו לה. יתר על כן, ללא הרף דִּבר על כך שמצרים תסייע לישראל, אך הדבר מעולם לא קרה.

ישראל צריכים לצאת מהשעבוד הרוחני למצרים. השעבוד הזה לא בטל. לא בטל מישראל הרצון להרגיש שייכות לצד מסוים בסכסוך העולמי, למעצמה מסויימת, לגוש אחד. הרצון להתבטל בפניהם. הרצון להאמין שאנו חלק מהם והם יפרשו עלינו את חסותם. הרצון לחסות בצלם ולראות בהם את מעוזנו, מחסנו, מגננו וקרן ישענו. מהשעבוד הזה לא יצאנו מאז יציאת מצרים ועד היום.

אבל גם זה חלק מחזון יציאת מצרים: ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלהים. הקב״ה קִיֵּם את הבטחתו, אבל אנו לא מלאנו את חלקנו.

שלשים שנה וארבע מאות שנה

התקשו חכמים במספר הזה, שהרי שנות קהת ועמרם לא מספיקות לכך. וכן התקשו שהרי בברית בין הבתרים נאמר ארבע מאות. וזו לא קושיה כי אפשר שבנבואה אמר בעִגול, ובעשיה אמר בדיוק. אבל קשה מברית בין הבתרים עצמה שנאמר בה שדור רביעי ישובו, והלבן מאה שנה יולד? לכן נראה כמו שפרשו חכמים. וראה אב״ע כאן שהביא מקומות רבים בתנ״ך שבהם נאמר שארוע היה מקץ כו״כ שנים ועדין יש מקום גדול לשאלה ממתי נמנות אותן שנים. אמנם, כאן אין זה כך, שהרי כאן נאמר לא רק ״מקץ שלשים שנה וארבע מאות שנה״ אלא גם שישבו במצרים שלשים שנה וארבע מאות שנה. וגם ללא קושיה זו עדין קשה.

משפטים מורכבים בלשונו של משה

לשונו של משה כוללת לעתים קרובות משפטים מורכבים, המכילים מאמרים מוסגרים או משפטי משנה המעכבים את הקריאה. משפטים טפלים מחלקים את המשפט העִקרי לשנים, ולפעמים אף מפרידים בין הנשוא והמושא או בין הנשוא ואבר אחר של המשפט המתייחס לנשוא, כגון תיאור כלשהו. בספר דברים יש כמה וכמה דוגמאות כאלה. נציין כאן כמה מהן:

דברים ה ה: ״אָנֹכִי עֹמֵד בֵּין ה׳ וּבֵינֵיכֶם בָּעֵת הַהִוא לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה׳, כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בָּהָר, לֵאמֹר״. המשפט ״כִּי יְרֵאתֶם מִפְּנֵי הָאֵשׁ וְלֹא עֲלִיתֶם בָּהָר״, הוא משפט סִבה המחלק לשנים את המשפט ״לְהַגִּיד לָכֶם אֶת דְּבַר ה׳ לֵאמֹר״.

דברים יב ב: ״אַבֵּד תְּאַבְּדוּן אֶת כָּל הַמְּקֹמוֹת אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם, אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם, אֶת אֱלֹהֵיהֶם״. המשפט הטפל ״אֲשֶׁר אַתֶּם יֹרְשִׁים אֹתָם״, מחלק לשנים את המשפט: ״אֲשֶׁר עָבְדוּ שָׁם הַגּוֹיִם אֶת אֱלֹהֵיהֶם״.

דברים ד מ: ״וְשָׁמַרְתָּ אֶת חֻקָּיו וְאֶת מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אֲשֶׁר יִיטַב לְךָ וּלְבָנֶיךָ אַחֲרֶיךָ, וּלְמַעַן תַּאֲרִיךְ יָמִים עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ, כָּל הַיָּמִים״. גם כאן משפט המשנה מחלק את המשפט לשנים, משום שהמלים ״כָּל הַיָּמִים״ מתייחסות לרישא.

אבל הדוגמא המובהקת ביותר כתובה בדברים יא ב-ז: ״וִידַעְתֶּם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וַאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת מוּסַר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֶת גָּדְלוֹ אֶת יָדוֹ הַחֲזָקָה וּזְרֹעוֹ הַנְּטוּיָה: וְאֶת אֹתֹתָיו וְאֶת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּלְכָל אַרְצוֹ: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הֵצִיף אֶת מֵי יַם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרָדְפָם אַחֲרֵיכֶם וַיְאַבְּדֵם ה׳ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בַּמִּדְבָּר עַד בֹּאֲכֶם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלָעֵם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה׳ הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה״. כאן משפט טפל ארוך מאד מחלק את המשפט העִקרי לשנים.

אפשר להביא דוגמאות נוספות מספר דברים. אלא שלשון הדִבור הזאת מאפיינת את לשונו של משה, ודוקא את לשונו של משה, גם בספרי שמות ובמדבר. שלא בלשון משה כמעט אין מוצאים לשון כזו, אבל בלשון משה אנו מוצאים לשון מעין זו ולא רק בספר דברים.

פרשיות קדש לי - והיה כי יביאך (שמות יג), אמורות מפי משה. הן פותחות בפסוק (שמות יג ג) "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה וכו'". והנה, גם שם אנו מוצאים את צורת הדִבור בעלת המשפטים המורכבים, כגון: "וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה' אֶל אֶרֶץ הַכְּנַעֲנִי וְהַחִתִּי וְהָאֱמֹרִי וְהַחִוִּי וְהַיְבוּסִי, אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לָתֶת לָךְ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ, וְעָבַדְתָּ אֶת הָעֲבֹדָה הַזֹּאת בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה". וכגון: "וְהָיָה לְךָ לְאוֹת עַל יָדֶךָ וּלְזִכָּרוֹן בֵּין עֵינֶיךָ, לְמַעַן תִּהְיֶה תּוֹרַת ה' בְּפִיךָ, כִּי בְיָד חֲזָקָה הוֹצִאֲךָ ה' מִמִּצְרָיִם". גם כאן נכנס משפט טפל בתוך המשפט העִקרי. וכן: "וְהַעֲבַרְתָּ כָל פֶּטֶר רֶחֶם לַה' וְכָל פֶּטֶר שֶׁגֶר בְּהֵמָה, אֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ הַזְּכָרִים, לַה'". לשון מורכבת זו אינה רגילה בספר שמות. אבל בלשונו של משה היא נמצאת גם בספר שמות.

גם כל המעבר התכוף מנושא לנושא, הנכר כבר בפסוק הראשון: זָכוֹר אֶת הַיּוֹם הַזֶּה אֲשֶׁר יְצָאתֶם מִמִּצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים כִּי בְּחֹזֶק יָד הוֹצִיא ה' אֶתְכֶם מִזֶּה וְלֹא יֵאָכֵל חָמֵץ: הַיּוֹם אַתֶּם יֹצְאִים בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב. כל זה הוא כלשון של ספר דברים, כלומר: דרך הִבטוי של משה.

דוגמאות מובהקות יותר לכך מוצאים אנו בספר במדבר. שם אנו מוצאים (במדבר יד יג-טז): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה' וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ: וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה' בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה' וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה: וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה' לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר". יש כאן כמה וכמה משפטים טפלים עד שקשה לעקוב אחרי הרצף. אבל נראה שצריך לפרש כפי שרומז אונקלוס, כאילו חסרה כאן המלה "אשר" לפני המלה "שמעו", ועדיין יש כאן משפטים טפלים רבים הפוגעים ברצף.

כן הוא גם בהמשך ספר במדבר (טז ח-י): "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל קֹרַח שִׁמְעוּ נָא בְּנֵי לֵוִי: הַמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן ה' וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם: וַיַּקְרֵב אֹתְךָ וְאֶת כָּל אַחֶיךָ בְנֵי לֵוִי אִתָּךְ וּבקַשְׁתֶּם גַּם כְּהֵנָּה". גם כאן, המשפט העִקרי הוא "הַמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו .... וּבקַשְׁתֶּם גַּם כְּהֵנָּה". משפט טפל ארוך מחלק את המשפט העִקרי לשנים. (אמנם נכון שכאן המשפט הטפל אינו מבדיל בין הנשוא למושא או לתיאור, אבל הוא פוגע ברצף של "המעט מכם כי... ובקשתם גם כהנה. ראו מנגד את משפט התגובה הקצר של דתן ואבירם, הבא להשיב על המשפט של משה, ואומר בקצור: "הַמְעַט כִּי הֶעֱלִיתָנוּ מֵאֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ לַהֲמִיתֵנוּ בַּמִּדְבָּר כִּי תִשְׂתָּרֵר עָלֵינוּ גַּם הִשְׂתָּרֵר". את הפירוט השאירו דתן ואבירם למשפט הבא: "אַף לֹא אֶל אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הֱבִיאֹתָנוּ וכו'").

הלשון המורכבת הזאת אינה שכיחה בתורה, אך היא שכיחה בלשונו של משה. בכמה חומשים.

משמעות הדבר נתונה לפרשנות ויכולה להיות נְדונה בהקשרים שונים בנושאים שונים. העובדה שצויינה כאן יכולה לתרום את תרומתה לכמה דיונים בכמה נושאים . לא אנהל כאן את הדיונים עצמם. רק אציין בקצרה שלשה נושאים שהמאמר כאן יכול לתרום להם:

א. אחת השאלות העומדות על הפרק בלִמוד התנ״ך היא באיזו מדה התנ״ך מצטט את מלותיו של הדובר, ובאיזו מדה התנ״ך מנסח את לשון הדובר במלותיו שלו. העובדה המצויינת כאן יכולה להיות חלק מהדיון הנ״ל.

ב. מבקרי המקרא טוענים שחומשי התורה נכתבו ע״י מחברים שונים. אחת מראיותיהם היא הסגנונות השונים של החומשים השונים. העובדה שסגנונו של ספר דברים נוכח בלשונו של משה גם בספרי במדבר ושמות, יכולה לתרום את חלקה גם לדיון הזה.

ג. פירושים רבים נאמרו לביטוי ״כבד פה וכבד לשון״. אולי אפשר להציע עוד אחד?

בשלח

מתי הבינו ישראל שהם יצאו ממצרים

החשש העולה מיד ביציאת מצרים הוא "פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה". החשש הזה אכן התגשם ככתבו וכלשונו בחטא המרגלים. אבל גם לפני חטא המרגלים, כשאין מים העם רוצה לשוב למצרים, כשאין אֹכל העם רוצה לשוב למצרים, כשהאֹכל לא ערב דיו לחיך העם, העם רוצה לשוב למצרים, בשנה הארבעים, בניהם של היוצאים ממצרים מתלוננים למה יצאנו ממצרים, ואפילו בימי ישעיהו יש לישעיהו ויכוח גדול עם בני דורו הנשענים על מצרים.

וזה לא התחום היחיד שבו אנו מוצאים את מצרים בפרשה. לכאורה, מטרת כל הנס הגדול היא מצרים. "וְאִכְּבְדָה בְּפַרְעֹה וּבְכָל חֵילוֹ וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה'". "וַאֲנִי הִנְנִי מְחַזֵּק אֶת לֵב מִצְרַיִם וְיָבֹאוּ אַחֲרֵיהֶם וְאִכָּבְדָה בְּפַרְעֹה וּבְכָל חֵילוֹ בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו: וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה' בְּהִכָּבְדִי בְּפַרְעֹה בְּרִכְבּוֹ וּבְפָרָשָׁיו". ואכן, התכנית מתקימת, מצרים יודעים ומכירים את ה': "וַיֹּאמֶר מִצְרַיִם אָנוּסָה מִפְּנֵי יִשְׂרָאֵל כִּי ה' נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרָיִם". למה נכבד ה' בפרעה ובפרשיו? לא עדיף שיכבד בתוך בני ישראל? מה התועלת בכך שידעו מצרים את ה'? הלא זה הדבר האחרון שידעו בחייהם? מיד אחרי שידעו הם ימותו.

המטרה היא לא שיֵדעו מצרים את ה'. המטרה היא לא שיאמרו מצרים "כִּי ה' נִלְחָם לָהֶם בְּמִצְרָיִם". המטרה היא שישראל יֵדעו את ה' ויאמרו "אָשִׁירָה לַה' כִּי גָאֹה גָּאָה ... עָזִּי וְזִמְרָת יָהּ וַיְהִי לִי לִישׁוּעָה זֶה אֵלִי וְאַנְוֵהוּ אֱלֹהֵי אָבִי וַאֲרֹמְמֶנְהוּ: ה' אִישׁ מִלְחָמָה ה' שְׁמוֹ: ... מִקְדָּשׁ אֲדֹנָי כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ: ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד".

זוהי המטרה, אבל הדרך להגיע אליה עוברת דרך ידיעת מצרים.

למה בא משה אל פרעה באמצעות מעשים חרטומאיים? למה הוא פועל ע"פ המקובל במצרים?

כי ישראל מוכנים להכיר בה' רק אם גם מצרים מכירה בו.

ישראל מאמינים בה', אבל הם מאמינים גם במוסכמות של המעצמה הגדולה של דורם. ידידתנו הגדולה שמעבר לים, או שבתוך הים, או שמתה על שפת הים, ואנחנו מתים עליה.

בני ישראל חיים בתפישה שלפיה אי אפשר שלא להאמין במוסכמות המצריות, מי שלא מאמין במדע המצרי הוא פרימיטיבי וחשוך. אנחנו נאורים ומאמינים במדע ובמודרנה המקובלת, כי אנשים מודרניים אנחנו. בכל דור ודור ההגדרה של מודרני ונאור הוא מי שמאמין במוסכמות של פרעה של דורו. אחרי שמצרים מכירים בה', מסתבר שאפשר להאמין בה' ולהשאר מודרני. ברוך ה'.

בכל דור ודור רואה אדם את עצמו כעבד למצרי של דורו, ובכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, ולצאת מתחת ידי פרעה של תקופתו. להכיר שיש לעולם מלך אחד שערכיו הם הקובעים: ה' יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד.

בשירה ישראל מכירים את ה׳ כי המצרים מכירים אותו. ואולם, התהליך מתקדם: בפרשת המן הדבר כבר נעשה ללא תווך מצרי: ״עֶרֶב וִידַעְתֶּם כִּי ה׳ הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״, ״וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם״.

אם נדע שה׳ מולך, ונדע את ה׳, נוכל להגיע להר סיני. שם יוכל ישראל להאמין לא מפני שמצרים מאמינים, אלא כי מצרים כבר אינם חשובים. כִּי אֲשֶׁר רְאִיתֶם אֶת מִצְרַיִם הַיּוֹם לֹא תֹסִיפוּ לִרְאֹתָם עוֹד עַד עוֹלָם.

שירת הים רואה את ה׳ ביחס למצרים. היא מהללת את ה׳ בכך שהוא גבר על המצרים, שהוא יותר חזק מהמצרים, ושהוא יותר חזק מאלי מצרים: ״מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם ה׳ מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ״. השירה אומרת שה׳ מולך על כל העולם, אבל לשון השירה לא אומרת זאת במלוא הבטוי הראוי. מהלשון משמע שאינו אלא הגדול מיתר האלים. הוא בשורה אחת עם המצרים.

במעמד הר סיני עולה האמונה בדרגה. אין צֹרך עוד להתיחס למצרים. מצרים מיצגת את השלילה, הפרימיטיביות והרוע: ״אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פָּנָי״.

אבל רק על הים הבינו ישראל שהם באמת נמצאים בתוך המסע שסופו נטיעה בהר נחלת ה׳ בנוה קדשו, ומלכות ה׳ לעולם ועד בעולמו. כשהם רואים את מצרים מת על שפת הים, כשהים בינם לבין ארץ מצרים וארץ מצרים מעבר לים, רואים ישראל את היד הגדולה ושרים.

המכה האחרונה

קריעת הים היא עוד אחת מהמכות, ככל המכות גם היא מטרתה ״וידעו מצרים כי אני ה׳״, גם היא נעשית במטהו של משה, גם כאן מכה משה על אחד מכחות הטבע שהמצרים מאמינים בהם ומראה שה׳ שולט בו, גם קריעת הים באה אחרי שה׳ הכביד את לב פרעה, ואחרי שהוא חזר בו מהסכמתו לשלח את העם. יציאת מצרים וקריעת הים נועדו להודיע את שם ה׳. (אמנם, כאן מלבד ״וידעו מצרים כי אני ה׳״, יש עוד דבר: כבוד ה׳, ואכבדה. ויש גם שירה, ואולי היא היא).

המטרה היא שיֵדעו מצרים כי אני ה׳, אך לשם מה יש צֹרך שהמצרים יֵדעו כי אני ה׳? הלא מיד כשיֵדעו ימותו.

המטרה היא לא שיֵדעו מצרים כי אני ה׳, המטרה היא שיֵדעו ישראל כי אני ה׳. שיֵדעו ישראל ויספרו לבניהם אחריהם. שיֵדעו ישראל ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו. שיֵדעו ישראל וישירו לה׳ כי גאה גאה, ויאמרו מי כמכה באלים ה׳, ויאמרו ה׳ ימלך לעולם ועד.

אלא שישראל שקועים במ״ט שערי עבדות. הם לא יאמינו בה׳ עד שמצרים יאמינו בו. רק אחרי שיאמרו מצרים ״כי ה׳ נלחם להם במצרים״, רק אז יראו ישראל שאפשר להאמין בה׳ ולהשאר נאור ומתקדם, ויאמינו גם הם.

ואז הם יאמינו לא רק בכך שה׳ יכול לשלוט ביאור, בארץ, בשמים ובים. הם יאמינו שה׳ מולך, ה׳ ימלך לעולם ועד. לא כמו החרטומים. לפי השקפת החרטומים הארץ, היאור,

השמים והים, הם כחות טבע שחרטום טוב יכול ללמוד לשלוט בהם. בני ישראל ראו שה׳ לא רק מלהטט בחרטומאות טובה. הוא מולך. הבריאה משרתת אותו. לא הוא משרת אותנו.
וכך הם הבינו לא רק את קריעת הים, אלא את יציאת מצרים כֻּלה. עוד מימי יעקב ויוסף יודעים ישראל שהם עתידים לשוב אל ארץ אבותיהם. הם אומרים זאת שוב ושוב. אבל הם לא מבינים שמה שהם רואים בעיניהם הוא הגאֻלה שעליה הם מדברים. הדִבור שבפיהם מנֻתָּק מהמציאות שבה הם חיים. הם מוכנים לשבת בליל פסח ולומר לשנה הבאה בירושלים, אבל הם לא באמת מאמינים שיעלו לארץ בתוך המציאות שבה הם חיים. (הם זועקים מן העבודה, אבל לא רואים את יציאת מצרים כדבר שאכן עומד להתרחש. הם חולמים לכל היותר על כך שהנוגש יוגבל לשתי מכות ליום, ופרעה יתן תבן). בקריעת הים הבינו ישראל שכל המופתים שהם ראו, הם הגאֻלה שבה הם מאמינים. סוף סוף הם מבינים שמה שהם רואים זו הגאֻלה. שכאן נחית בחסדך עם זו גאלת, נהלת בעזך אל נוה קדשך, שכאן פתוחה הדרך אל הארץ ונמגו כל יושבי כנען, שכאן תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה׳.
כאן הושלמה יציאת מצרים. כאן הכירו ישראל שה׳ ימלך לעולם ועד.

מה מראים לעם היוצא ממצרים

עם ישראל יוצא ממצרים ללא אמונה. עם החשש פן ינחם העם בראותם מלחמה.
ה׳ יוצא למלחמה, להראות להם שה׳ ילחם להם. הוא יוצא כדי שיתקיֵם ״וְאֶכָּבְדָה בְּפַרְעֹה וּבְכָל חֵילוֹ וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳״. הוא יוצא כדי להודיע שהוא ה׳, וכדי להכבד. ואכן הוא נכבד ונודע. אנו מוצאים בשירה את ידיעתו ואת כבודו, ומכאן אנו למדים שהוא אכן נכבד ונודע. נכבד ונוסע עד כדי שירה. יתר על כן, אנו מוצאים בשירה את ההכרה בכך שהוא מולך בעולם, ושהתהליך שישראל רואים בעיניהם הוא הוא התהליך שעליו התבשרו מאת יעקב. וכפי שנבאר להלן בפרק ״מהי השירה״. ישראל מבינים שמה שהם רואים עכשו הוא הגאֻלה וההליכה אל הארץ, ושכעת פתוחה בפניהם הדרך אל הארץ.
אבל לא די בכך. חמשה דברים מראה ה׳ לעם היוצא ממצרים. הוא מראה שה׳ איש מלחמה. הוא מראה שה׳ הוא רופא. אני ה׳ רֹפאך, אחרי שרפא ה׳ את מי מרה. אחרי שלמדנו שה׳ איש מלחמה, באים מי מרה ומלמדים שה׳ הוא רופא. אח״כ לומדים ישראל שה׳ הוא מפרנס וזן ומכלכל. יחד עם הלִמוד הזה הוזכרה השבת. כאשר אדם עמל להתפרנס ולהתכלכל הוא צריך לזכור את ה׳ ולשבות בשבת. אח״כ מלמד ה׳ שהוא זה שנותן מים. ע״י ״מַטֵּהּ אֲשֶׁר הִכִּיתָ בּוֹ אֶת הַיְאֹר״ שנזכר באותה פרשיה. אותו מטה שמקלקל את מימי מצרים והופך אותם לדם, הוא המטה שמוציא מים מהסלע. אחרי כן מראה ה׳ לישראל שגם כאשר הם נלחמים בכחם, ה׳ הוא שנותן להם כח לעשות חיל.
לקראת המסע אל הארץ, צריך ללמד את העם את הדברים האלה. בארץ ה׳ לוחם לנו ורופא אותנו, ומברך את לחמנו ואת מימינו. ובמיוחד יש לזכור שבארץ ה׳ מפרנס אותנו וזן אותנו. הוא ממטיר לנו לחם מן השמים, כי ארץ ישראל – לא כארץ מצרים היא. יש לנו אֹכל כאשר ה׳ מוריד לנו גשם. לכן בארץ אנו אוספים את התבואה מדי שנה, בשנה הששית אוספים כפלים, ובשביעית לא אוספים. כמו המן בפרשה.

מתוך חמשת הדברים האלה, שנים הוזכרו בהרחבה: מלחמת ה׳ במצרים, שעליה יש שירה. שירה שמשמעותה הכרה בה׳. ופרשת הפרנסה. שעליה יש שבת.
שני דברים מטרידים מאד את היושב בארצו של ה׳. המלחמה והפרנסה. על המלחמה הוא שר לה׳. בכך הוא מכיר ומאמין בה׳. על הפרנסה הוא שובת בשבת. שבת היא שירה. שבת היא הכרה בה׳. היא השירה ששרים ישראל על המן. השבת היא השירה של ישראל לה׳ המפרנס אותם ששת ימים. היא האמונה וההודאה. השבת היא השירה לה׳ על הבריאה ועל הקיום.

הענן, האש והים

הנס המבואר בפרשה היטב ובאריכות הוא שמשה נטה את ידו על הים ובני ישראל עברו בו ביבשה, המצרים באו אחריהם בים, הים שב לאיתנו, והמים כִסו את הרכב ואת הפרשים.
ואולם, בתוך הפרשיה יש כמה פסוקים שמזכירים נס נוסף: נאמר כבר בתחלת הפרשיה ״וה׳ הולך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחותם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם״. וגם תוך כדי המלחמה נאמר ״ויסע מלאך האלהים ההלך לפני מחנה ישראל וילך מאחריהם ויסע עמוד הענן מפניהם ויעמד מאחריהם. ויבא בין מחנה מצרים ובין מחנה ישראל ויהי הענן והחשך ויאר את הלילה ולא קרב זה אל זה כל הלילה״. ובהמשך: ״ויהי באשמרת הבקר וישקף ה׳ אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים״. והמצרים ראו ואמרו ״אנוסה מפני ישראל כי ה׳ נלחם להם במצרים״. (לכאורה המצרים ראו. אמנם אפשר שאף הם לא ראו אלא את אופני מרכבותיהם הנשמטים. השוקעים בבוץ שבקרקע הים. אבל הם אמרו שה׳ נלחם במצרים).
ה׳ מתגלה כאן באש וענן. כמו שהוא עתיד להתגלות גם בהר סיני, במשכן, ובעוד כמה מקומות במדבר. והוא הולך לפני ישראל לנחותם הדרך. הענן חוצץ בין ישראל והמצרים, ומגן על בני ישראל. אבל הפרשה מצניעה את ההתגלות הזאת בצל נס קריעת הים, התופש את המקום המרכזי. נראה שלא רק הפרשה מצניעה את ההתגלות הזאת, גם ישראל לא יחסו לה חשיבות. ישראל ראו כבר בצאתם ממצרים את עמוד הענן שבראש המחנה, אבל הדבר הזה לא הביא אותם לא להאמין ולא לשיר. בקריעת הים הם לא ראו את עמוד הענן, שהיה מאחוריהם, ורק המצרים יכולים היו לראותו. ישראל ראו את משה הנוטה את ידו. ורק משראו את היד הגדולה אשר עשה ה׳ במצרים, כלומר את תוצאות מעשיו של ה׳, את מצרים מת על שפת הים, האמינו ושרו. הם לא שרו למראה הנס, הם לא שרו למראה מעשי ה׳, הם שרו למראה המצרים המֻכים ביד ה׳, כשאת המכה עצמה טחו עיניהם מראות. (היד הגדולה אשר עשה ה׳ במצרים היינו המצרים המתים).
בכל מלחמה אפשר לראות את יד ה׳ ואפשר לא לראות אותה. אפשר לראות רק את הים והמצרים, ואפשר לראות בכך את יד ה׳. לא כל אדם מצליח לראות את ההתגלות, אבל היא נמצאת בכל מקום.
השירה מזכירה בעִקר את הנס הגדול, הנגלה. קריעת הים וטביעת המצרים, ובעִקר טביעת המצרים, קריעת הים היא רק האמצעי. האם אפשר למצוא בשירה גם את ראית ה׳ המנחה את ישראל בדרך והולך לפניהם בעמוד ענן? יש כמה פסוקים שאולי רומזים לכך, כמו

"וברב גאונך תהרס קמיך תשלח חרנך יאכלמו כקש", אולי גם "גאה גאה", גם "נחית בחסדך" אולי רומז לפסוק "וה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן **לנחותם הדרך**". וכמובן הפסוק "זה אלי", שחכמים דרשוהו שישראל ראו התגלות. ואולם כל אלה אינם אלא רמזים. וגם זה רק ספק רמזים, פסוקים שאם נרצה נוכל לפרשם כרומזים למראות הענן והאש, אבל אין הכרח לפרש אותם כך. קריעת הים וטביעת המצרים מפורשים בשירה. התגלות ה' בענן – ספק גדול אם נזכרה כלל בשירה. גם בשירה, כמו בעולם המעשה, אפשר לראות את ההתגלות, ואפשר שלא לראות. גם ישראל לא ראו אלא אחרי שהמצרים הכירו בה' הנלחם במצרים.

ה' איש מלחמה, הוא לוחם במצרים באמצעות איתני הטבע שיצר. על ישראל הוא מגן באש וענן.

והשירה שמה את הדגש לא על האש והענן והתגלות ה', אלא על שליטתו ומלכותו של ה' על הים, והטבעת המצרים בו.

לכאורה, אפשר היה לתאר את כל מעשה קריעת ים סוף בלי לכלול בה את פסוקי ההתגלות. הם לא מִלאו תפקיד בקריעת הים ובטביעת המצרים. ואולם, אולי אפשר היה להגן על ישראל מפני מצרים גם ללא קריעת הים, שהרי הענן חצץ בין ישראל למצרים. נמצא שקריעת הים לא באה כדי להגן על ישראל אלא כדי להטביע את המצרים. הגנת ישראל נעשתה ע"י האש והענן. למרות זאת, גם המבנה של הפרשה, וגם בני ישראל בשירתם, שמים את הדגש דוקא על קריעת הים והיד הגדולה שעשה ה' במצרים.

הענן והאש אינם מראה ה', לה' אין מראה. ההתגלות הגדולה שמביאה לשירה הגדולה היא שליטתו של ה' בעולמו, והנעתו את הכחות הגדולים שברא. זוהי היד הגדולה שראו ישראל, שמלמדת שמי כה' נאדר בקדש, ושה' ימלך לעולם ועד.

ועוד יש לומר, שקריעת הים היא חלק מהמופתים בהם מוכח שה' שולט בכחות הטבע. היא חלק מהמופתים המביאים את מצרים לדעת את ה'. ע"י קריעת הים מאמינים מצרים כי ה' נלחם להם במצרים. וישראל מאמינים שה' מושל בעולם ומולך בו. זוהי המדרגה של יציאת מצרים שהגיעה אל שלמותה בקריעת הים.

היכולת לראות את האש והענן, היא מדרגה גבוהה יותר, שמקומה בהמשך ספר שמות. בהר סיני ובמשכן. בקריעת הים ישראל עוד לא מצליחים לראות את האש והענן. אבל האש והענן כבר נוכחים שם אע"פ שישראל עדין לא יכולים לראות אותם. מעת שיצאו ישראל ממצרים שכינה עמהם. השכינה שורה על ישראל ומגנה עליהם, אך הם טרם למדו לראותה.

ביציאת מצרים היה מטה המכה על כחות הטבע ומכניע אותם ומשעבד אותם לה'. במעמד הר סיני ובמשכן התגלה ה' באש וענן. בקריעת הים היו גם אלה וגם אלה, אבל ישראל ראו את המטה המכה בטבע. אפשר שהמצרים שאמרו אנוסה מפני ישראל לאחר שה' הממם בעמוד אש וענן, ראו את האש והענן. אפשר שראתה זו גם מרים הנביאה שהרי היא נביאה. (ואולי לכן היא נקראת נביאה). ולכן אינה שרה את כל השירה על התהומות והמים, אלא רק על ה' שגאה גאה. (כאן עומדים משה ומטהו מול התגלות ה'. אח"כ במלחמת עמלק עומד המטה מול ההשתדלות של ישראל הנלחמים בחרב בדרך הטבע, כפי שנבאר להלן).

גם אם עמוד הענן ועמוד האש עומדים גלויים והעין רואה אותם, רק אדם במדרגה המתאימה יראה את מה שעינו רואה. מי שחי בתוך העולם החמרי ושקוע בו ובצרות הבאות בו, לא יראה ולא יבין את ה׳ גם אם עינו תראה את התגלותו. בינתים, הלואי שיגיעו ישראל למדרגה שבה הם יראו את ה׳ פועל בכחות הטבע, וכפי שזה נקרא בפרשתנו: את יד ה׳. את הדבר הזה מראה מטה משה בכל כחות הטבע במצרים ועל הים, ורק לאחר קריעת הים הגיעו ישראל למדרגה שבה ראו את ה׳ פועל בכחות הטבע ושרו. את התגלות ה׳ באש וענן יראו רק בהר סיני.

(על המלאך ההולך לפני ישראל ראה דברינו לפרשת משפטים עמ׳ רפ).

ואכבדה

ה׳ אומר למשה: ״דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיָשֻׁבוּ וְיַחֲנוּ לִפְנֵי פִּי הַחִירֹת בֵּין מִגְדֹּל וּבֵין הַיָּם לִפְנֵי בַּעַל צְפֹן נִכְחוֹ תַּחֲנוּ עַל הַיָּם: וְאָמַר פַּרְעֹה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל נְבֻכִים הֵם בָּאָרֶץ סָגַר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר: וְחִזַּקְתִּי אֶת לֵב פַּרְעֹה וְרָדַף אַחֲרֵיהֶם וְאִכָּבְדָה בְּפַרְעֹה וּבְכָל חֵילוֹ וְיָדְעוּ מִצְרַיִם כִּי אֲנִי ה׳ וַיַּעֲשׂוּ כֵן״. זאת התכנית. פרעה יגיד על ישראל כי נבכים הם בארץ, וירדוף אחריהם.

לכן היה צפוי שהפסוק הבא (המתאר את בְצוע התכנית) יפתח במלים: ״וַיֻּגַּד לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם כִּי נִבְכִים הֵם בָּאָרֶץ סָגַר עֲלֵיהֶם הַמִּדְבָּר״. אבל לא זה מה שכתוב, כתוב דבר אחר לגמרי: ״וַיֻּגַּד לְמֶלֶךְ מִצְרַיִם כִּי בָרַח הָעָם וַיֵּהָפֵךְ לְבַב פַּרְעֹה וַעֲבָדָיו אֶל הָעָם וַיֹּאמְרוּ מַה זֹּאת עָשִׂינוּ כִּי שִׁלַּחְנוּ אֶת יִשְׂרָאֵל מֵעָבְדֵנוּ״.

מה פירוש ״כי ברח העם״. רוב המפרשים מפרשים שהוגד למלך מצרים שהעם לא חוזרים אחרי שלשה ימים. אבל אם כך קשה: למה צריך להגיד למלך מצרים כי ברח העם? הוא לא יודע שברח העם? צריך להגיד למלך מצרים שהעם נבכים בארץ וסגר עליהם המדבר, אבל למה צריך לומר לו שברח העם?

ועוד קשה: הלא הפסוק הזה עצמו אומר שפרעה ידע שהוא משלח את ישראל לעולם, שהרי נאמר כאן בפירוש: ״וַיֵּהָפֵךְ לְבַב פַּרְעֹה וַעֲבָדָיו אֶל הָעָם״, כלומר: עד עכשו רצינו שהם אכן ילכו, כעת נהפך לבבנו. לא זו אף זו: נאמר כאן: ״וַיֹּאמְרוּ מַה זֹּאת עָשִׂינוּ כִּי שִׁלַּחְנוּ אֶת יִשְׂרָאֵל מֵעָבְדֵנוּ״, כלומר: המצרים הבינו מלכתחילה שהם שִׁלְּחו את ישראל.

יתכן שזה ההסבר: פרעה חשב שהוא מגרש את ישראל ממצרים, ואשר ראינו את ישראל היום, לא נוסיף לראותם עוד עד עולם. הם ילכו למדבר, ואני אוכל לשכוח את ישראל ולדעת שמעולם לא היה מישהו שהביס אותי. ישראל לא הביסו אותי, להפך, גרשתי אותם. כי אני החזק ואני מגרש מארצי את מי שלא מוצא חן בעיני. אבל כשמתברר לו שהם לא מתרחקים אלא עומדים בסמוך למצרים, הדבר מרגיז אותו. הוא אינו יכול לסבול את העובדה שבני ישראל ישבו בסמוך אליו כבני חורין. שהם לא גורשו אלא ברחו. זאת השפלה גדולה מדי.

לכן הוא יוצא למלחמה להשיב את כבודו ולהשפיל את ישראל.

לכן ה׳ יוצא למלחמה כדי להכבד. ה׳ כבר הוציא את ישראל ממצרים, אבל הוא לא רוצה שהם יצאו ממצרים כמגורשים בבוז. הוא רוצה שהם יֵצאו בכבוד. הוא רוצה להכבד בפרעה ובכל חילו.

להלן נאמר ״וַיְנַהֲגֵהוּ בְּכְבֵדֶת״. בפשטות, בכבדות מלשון כֹּבד. אבל המלה הזאת באה להזכיר גם את הפסוק ״ואכבדה בפרעה״. ה׳ נכבד בפרעה. ה׳ נכבד ופרעה כבד. כמובן שכל זה בא להזכיר גם את הכבדת לב פרעה. ה׳ הכביד את ידו על פרעה נכבד בו והתכבד בו.

מהי השירה

השירה מחולקת לשני חלקים. החלק הראשון מתאר את המלחמה שעשה ה׳ במצרים. החלק השני הוא ההמשך: צָפיה לעתיד.

החלק הראשון עוסק במלחמה, פסוקי תֵאור ופסוקי שבח לה׳. הנושא המדובר כאן הוא לא קריעת הים אלא הטבעת המצרים. קריעת הים עצמה איננה מוזכרת אלא במקום אחד, וגם זה רק כחלק מטביעת המצרים שתאמר בפסוקים שאחריה. כדי לתאר למה נכנסו המצרים לתוך הים, אומרת השירה וברוח אפיך נערמו מים וכו׳, ולכן אמר אויב ארדוף אשיג אחלק שלל, ואז נשפת ברוחך כסמו ים. הנושא המדובר כאן הוא המלחמה, קריעת הים היא רק האמצעי.

חלקה הראשון של השירה בנוי משלשה פרקים שבכל אחד מהם: שבח לה׳, תיאור מלחמה והשלמת השבח. בפרק הראשון מתוארת המלחמה בחצי פסוק, סוס ורכבו רמה בים, מתוך התיאור הזה בא שבחו של ה׳, שהוא עֻזנו וישועתנו אלהינו ואלהי אבותינו. לכן נשבח אותו.

הפרק השני: ה׳ הוא איש מלחמה, לכן ירה בים את מרכבות פרעה וחילו וכָסה אותם במים. שהרי ה׳ ימינו נאדרת ובחרונו הוא המשמיד את אויביו. פסוק השבח הזה אפשר שהוא שיך לפרק השני, ואפשר ששיך לשלישי. הפרק השלישי עוסק במלכדת שנלכדו בה המצרים, ומסיק מי כמכה באלים ה׳ וכו׳. שני הפרקים הראשונים לא תארו את הנס אלא את המלחמה. רק הפרק השלישי מתאר את נס עמידת המים כנד, וגם זה לא כנס שיש לו חשיבות כשלעצמו, אלא כאמצעי להלחם במצרים.

ישראל תופשים כעִקר לא את הנס, אלא את המלחמה במצרים והטבעתם. ישראל, שברגע זה ראו נס שבא ללמד על גדלו של ה׳, מצליחים לראות מעבר לכך. ה׳ אינו רק חזק ועושה נסים. הוא לוחם, והוא עֻזנו ומושיענו. (אם כי התיאור תאר את חורבן המצרים ולא את ישועת ישראל). השירה תופשת את הנס לא כארוע יחיד שבאמצעותו נצלנו מצרה אחת, אלא היא מסיקה ממנו מסקנה כללית הנוגעת לכל העולם ולכל הזמנים. השירה רואה את הנס כחלק ממהלך כלל עולמי שסופו הכנסת ישראל לארץ, והוא מלמד שיש לנו עז וישועה.

החלק השני של השירה עוסק בצָפיה לעתיד. אחרי שתארנו את ה׳ המכה באויבינו, באה ההבנה שהמלחמה הזאת נועדה לא רק להציל את ישראל מפני פרעה הרודף אחריהם, אלא בעִקר כדי להעביר את ישראל אל הארץ, וה׳ ימלך עליהם. הנס של העברת ישראל בין גזרי הים לא נזכר בשירה. (אמנם, נזכר לפניה ולאחריה שבני ישראל הלכו ביבשה בתוך הים,

אבל נראה שאין זה חלק מהשירה. השירה נגמרת בפסוק ה׳ ימלך לעלם ועד. נכון שהפסוק "כי בא סוס פרעה" כתוב אריח ע"ג לבנה, אך אין להביא מכאן ראיה שהוא חלק מהשירה, שהרי גם "ותשקט הארץ ארבעים שנה" כתוב אריח ע"ג לבנה אע"פ שברור שאינו חלק מהשירה. וכבר דנו בכך המפרשים). בשירה לא נזכר הנס של הליכה ביבשה בתוך הים, אבל נזכר עצם הנס של העברת ישראל אל נוה קדשו של ה׳, הר נחלתו, מכון לשבתו, מקדש כוננו ידיו. דוקא החלק השני של השירה, מכיל את היציאה מהסגר של המדבר מכאן, הים מכאן ופלשת מכאן, והמעבר הנסי אל ארץ ישראל.

לא כל מי שה׳ גואל אותו רואה זאת בעיניו. יש הרבה אנשים שה׳ גואל אותם ומשיב אותם לארצם והם עדין מתעקשים לא לראות את הנס, ולטעון שלא היתה כאן גאֻלה. אך בני ישראל רואים. במצרים הם עוד לא ראו, (וכפי שבארנו לעיל, גם את השכינה המלוה אותם הם טרם למדו לראות). אבל כעת, על הים, הם מבינים שהם נגאלים, הם מבינים שמה שהם רואים בעיניהם, היא היא הגאֻלה שה׳ הבטיח ליעקב אביהם, ושרים.

מתוך כך, השירה מובילה לבשורת מלכות. המלחמה שעשה לנו ה׳ והובלתו אותנו אל נחלתו, מלמדים שה׳ אינו רק אלהינו ואלהי אבותינו, ואינו רק איש מלחמה. מסקנת השירה היא המלכת ה׳. ה׳ הוא מנהיג מדינה ועם.

גם החלק השני של השירה מכיל התפעלות מהמלחמה. אלא שהפעם אין הדבר מכֻוָן אל המצרים אלא אל פלשת שמפניה אנו חוששים ולכן אין ה׳ מעביר אותנו בה, ואל כנען שאותה עלינו לכבוש. נזכרו כאן גם אלופי אדום ואילי מואב, גִבורי ספר בראשית. אבל עִקר הבשורה היא בהיות המלחמה הזאת שעשה לנו ה׳ במצרים, בסיס למלחמת המלכות של איש המלחמה המוליך את עמו אל ארצו וכובשה לפניהם. בני ישראל תופשים את הנס שהם ראו לא רק כישועה מפני הצרה שהיתה להם, אלא כפתיחת הדרך אל ארץ ישראל, והפחדת העמים שישראל יראים מהם בארץ ישראל ובדרך אליה. לכן מסתיימת השירה בהכרזה המקובלת, אך לא ביחי המלך לעולם ועד, כמו שממליכים בשר ודם שמלכותו ברורה וחייו בספק, אלא כמי שממליכים את ה׳ שאין חייו בספק, והחִדוש הוא שאינו רק איש מלחמה ואלהי אבי, אלא מלכנו ומנהיגנו.

המסקנה מכך שהוא אבינו, אלהי אבותינו, וגם עֻזנו ואיש מלחמתנו, היא שהוא ימלוך עלינו, ואנו מריעים לו בשמחה יחי המלך !

החלק השני של השירה מלמד שני דברים: את היות התהליך שהעם רואה מול עיניו חלק מהתהליך הנבואי, ואת גבורת ה׳.

ושניהם אחד.

ישראל ראו את יציאת מצרים ולא האמינו. ישראל התחילו להאמין רק אחרי שראו את המצרים אומרים כי ה׳ נלחם במצרים, ואת המצרים טובעים, ואת ה׳ מנצח במלחמה את פרעה החזק. לא רק שהתחילו להאמין בכחו, גם האמינו שהגאולה שהם רואים בעיניהם היא חלק ממורשת אבותיהם מימי יעקב שאלהים יפקוד אתכם מזה והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ. לכן הם מדברים על נוה קדשך והר נחלתך ומכון לשבתך. הם מבינים שלא

סתם מופתים לנגד עיניהם, אלא התגשמות חזון יעקב שהאמינו ולא האמינו בו בכל ימי הגלות, וכעת הוא מתרחש לנגד עיניהם.

זאת ועוד – כעת הם ראו שה׳ יכול לנצח במלחמה. וזה חזק בהרבה מכמה מופתים שבאו להוכיח כי אני ה׳ בקרב הארץ. מי שמאמין שה׳ עושה מופתים במצרים, הוא מאמין ולא מאמין. הוא אומר ״אני מאמין, אבל עם אמונה לא הולכים למכלת״. זו לא אמונה אמתית. זה לא באמת מועיל לעניינים החשובים באמת. אחרי שראו ישראל את ה׳ נלחם – הם באמת מאמינים, ואומרים שמעתה ה׳ מנהיג את העולם. שמעו עמים ירגזון וכו׳.

כלומר: ראינו בעינינו שה׳ אכן מנהיג את העולם, וחזונו יתגשם במציאות. נבואת ה׳ ליעקב היא גורם מציאותי לא פחות מחילו של פרעה ומרכבותיו.

כעת, אם ינחם העם בראותם מלחמה ויאמר נתנה ראש ונשובה מצרימה, יהיה זה לא מיראת המלחמה אלא מאהבת מצרים ומאיסת ארץ חמדה.

כל המופתים שעשה משה לעיני פרעה, באים ללמד שה׳ חזק, משה לא מצפה מפרעה להבנה עמוקה מזו. אבל בני ישראל, בבת אחת הבינו הרבה יותר מכך. הם הבינו שה׳ מלך.

היד הגדולה שראו ישראל על הים היא שה׳ לא רק עושה מופתים, אלא גם איש מלחמה. ה׳ הוא לא רק אל בעל מופתים שהופך מים לדם, אלא מושל ומולך. באמצעות מופתיו הוא מולך על העולם ומושל בו ומנהיגו לפי רצונו. (בנגוד לפרעה שלא מבין זאת, ורואה את היכולת החרטומאית כחכמה אנושית גרידא). לכן מבינים ישראל שכל מה שקרה הוא חלק מתהליך דברי ימי עולם וגאולת ישראל, וה׳ ימלוך לעולם ועד.

ישראל ידעו שהם עתידים להגאל ולעלות לארץ. יעקב ויוסף אמרו להם זאת. אבל הם לא הצליחו לראות במכות מצרים את יד ה׳. הם חיו בידיעה שה׳ עתיד אי פעם לגאול אותם ולפקוד אותם, אבל הם לא חִברו את האמונה הזאת למציאות שהם חיו בה. הם חיו בתחושה שתהיה גאֻלה אי שם בעתיד, לא במציאות שאנו מכירים. רק אחרי שראו כיצד חיל ה׳ מביס במלחמה את חיל פרעה, הבינו שה׳ מלך.

לכן על הים גם השבת הטבע לאיתנו נעשית במטה, מה שלא היה במכות. (במכות רק הבאת המכה היה במטה, סִלוק המכה בתפִלה. כפי שבארנו לעיל). על הים גם השבת הטבע לאיתנו נעשית במטה. היא היא המלחמה.

איזה מקדש

כמה פסוקים בשירה רומזים למקדש. נהלת בעזך אל נוה קדשך. תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה׳ מקדש אדני כוננו ידיך.

בשלש דרכים אפשר לפרש מיהו אותו הר נחלה נוה קדש. אפשר שהוא ארץ ישראל. א״י כֻלה היא נוה קדשו והר נחלתו, ההר הטוב הזה והלבנון. בפרשת דברים היא נקראת הר האמרי. בישעיהו היא נקראת כל הר קדשי. מעבר ים סוף היא המעבר אל הארץ, והוא הכרחי כי אם אין הולכים בדרך ארץ פלשתים, אי אפשר להגיע לארץ ישראל או להר סיני בלי לעבור את הים. אחרי שעברו את הים, הם שרו ושמחו על כך שהנה התקימו דברי יעקב שה׳ ישיב אותם אל הארץ. אפשר גם שהר נחלתו ונוה קדשו הם הר סיני, שהרי תפקידו של משה כפי שנִתן לו בסנה היה להביא את ישראל להר סיני. לכן משה מדבר עם פרעה על

זביחה אחרי דרך שלשת ימים. כיון שבני ישראל יודעים שהם הולכים לעבוד את האלהים בהר שכינתו, לזה הם מכוונים. אבל אפשר לפרש, שבני ישראל אמנם אינם יודעים היכן המקום שיבחר ה׳, אך הם יודעים שיש מקום שבו בנה אבינו מזבח וקרא בשם ה׳, ואבינו פקדנו שנשוב אל מקומנו. אל ההר הזה ינחה אותנו ה׳. (וראה להלן). ישראל ידעו שהדרך מובילה אל מקדש, שהוא נוה קדשו של ה׳, והוא מכון לשבתו, והוא בהר, ושה׳ בוחר את המקום. אפשר שמקור הדבר הוא הבטחת ה׳ למשה ״תעבדו את האלהים על ההר הזה״. אמנם, רק אח״כ הצטוו ישראל לבנות שם משכן ולקחת אותו עמם למקום שיבחר ה׳ בסוף. אבל אפשר שכבר במצרים התאוו ישראל למזבחות שבנו האבות וקראו בשם ה׳, ולדברי יעקב שיש בית אלהים ויש לבנות בית. ולכן, אע״פ שעדין לא נצטוו על בנית משכן לה׳, ידעו שיהיה מקדש. בכל הגלויות וגם בגלות מצרים, תמיד ידעו ישראל שבעתיד יגאל אותם ה׳ ויביאם אל הר קדשו, אל מקום עבודתו המקֻדש. אלא שבד״כ רק דִברו על כך וחלמו על כך אך לא עשו שום מעשה שיקדם זאת. גם כאן החרישו ולא עשו דבר, אבל היללת לראות בעינים את הגאֻלה הזאת ולשיר עליה, לראות את שירת הגאֻלה ולחוש אותה, היא ראית היד הגדולה. ההכרה בכך שמה שעיניהם רואות הוא התהליך שעליו חלמו בימי גלותם וסופו במקדש ה׳, היא השירה.

אמנם, יש מקום לפרש שהמקדש האמור בשירת הים אינו מקדש במובן של ״ועשו לי מקדש״, שהרי הוא מנֻקָד אחרת. (גם הטעמים חִלקו כאן לכאורה בצורה שונה מהמתבקש ע״פ הכתיב ששם ה׳ נכתב בו בא״ד, כמו יגדל נא כח, כפונה בלשון נסתר על האדון, כמו שדבר יהודה אל יוסף. אבל הטעמים חִלקו כך שיש כאן פניה אל ה׳ בלשון נוכח, וממילא אין כאן הצירוף מקדש-ה׳).

ואולם, נאמר כאן מכון לשבתך. בטוי שיצוטט אח״כ ע״י שלמה בתפלתו. שקרא למקדש מכון לשבתך עולמים.

ישיבתו של ה׳ במקום המקדש נזכרת כמה פעמים בתפלת שלמה. האמנם ישב אלהים על הארץ ועוד. דברי שלמה בתפלתו הם המשך לדברי ה׳ אל דוד האתה תבנה לי בית לשבתי כי לא ישבתי בבית וכו׳ (שנאמר אחרי שאמר דוד שארון האלהים יושב בתוך היריעה). השרש ישב לא נאמר על על הקב״ה בשום מקום בארץ מלבד המקדש. אמנם, נאמר שהוא יושב בשמים ושהשמים מכון שבתו, נאמר שהוא יושב על כסא קדשו, יושב לעולם, יושב מלך לעולם, יושב למשפט, יושב על כסאו, יושב על כסא רם ונשא, מגביהי לשבת, ועוד, כמו כן הוא נקרא במקומות רבים יושב הכרובים, ועוד. אבל כל הישיבות האלה אינן ישיבות בארץ. ישיבתו במקום בארץ היא דוקא בירושלים, ההר חמד ה׳ לשבתו, פה אשב כי אויתיה, אוה למושב לו. (מלבד ישיבתו בעמק יהושפט שהיא ישיבה לשפוט).

לה׳ יש מקום לשבתו. מקור האמירה הזאת הוא בשירת הים, והמקום שבו זה בא לידי בטוי הוא במשכן, ובירושלים.

השלמת יציאת מצרים היא באמונה בה׳, בביאה אל הארץ, ובהקמת מקדש. כך ימלוך ה׳.

השלמת יציאת מצרים היא בעבודה לפני ה׳ במקום קדשו. (לכן אומרים בהגדה ארמי אבד אבי, שגם הוא אומר זאת).

איך אפשר לתאר במלים מראה אלהי

בכל המכות הכה משה במטהו את כל כחות הטבע. תחילה את היאור, אח״כ את האדמה ואח״כ את השמים. על כל המכות האלה נאמר בפירוש שמטרתן למען תדע כי אני ה׳ בקרב הארץ. לפרעה המאמין בכחות הטבע היה צריך להראות את שליטתו של ה׳ בכחות הטבע, למען יֵדע כי לה׳ הארץ. לכן לא היה די בכך שפרעה ראה את משה מכה את היאור, האדמה והשמים, היה צריך גם להוציא את המצרים ממצרים ולהביאם אל הים, כדי להשלים ולהכות במטהו של משה גם את הכח הזה. וגם כאן נזכר אותו נְמוק שנאמר במכות: וידעו מצרים כי אני ה׳. הכאת הים היא עוד אחת מהמכות. ככל המכות מתחרט פרעה על הסכמתו שבמכה הקודמת, ה׳ מכביד את לבו, וכחות הטבע שהוא מאמין בהם מֵפִים במטה למען ידע כי אני ה׳. ומצרים יודעים. אט אט יותר ויותר מעבדי פרעה וחרטומיו יראים. ועל הים הם אומרים בפירוש אנוסה מפני ישראל כי ה׳ נלחם להם במצרים. מצרים אכן יודעים את ה׳. ואז מכירים בו גם ישראל.

ככל המכות חוזרים גם כאן המטה, הכבדת לב פרעה, הכאת כחות הטבע, וידעו מצרים כי אני ה׳. אבל כאן יש אמירה בולטת נוספת שלא היתה במכות: כבוד ה׳. מצרים לא רק יֵדעו את ה׳, הם גם יראו את כבודו. ואכבדה בפרעה ובכל חילו, וידעו מצרים כי אני ה׳ בהכבדי בפרעה ובכל חילו.

מה מיוחד בנס הזה שלא היה במכות, שה׳ נכבד בו?

כאן יש התגלות של ה׳. התגלות זו לא היתה במצרים, ואפילו לא במכת בכורות. ה׳ הולך לפני עמו ישראל בעמוד ענן ועמוד אש. בהם הוא גם משקיף אל מחנה מצרים. וה׳ נלחם במצרים. המלחמה היא המביאה את ישראל להכרה בה׳ ולשירה.

ההכרה עצמה באה לידי בטוי בשירה. אך יחודה אינו בהכרת כחו של ה׳ כיוצר הטבע, אלא למעלה מזה: כמנהיג ומצביא בטבע. ישראל אינם מהללים את ה׳ על שבכחו להכות את איתני הטבע, אלא על כך שהוא דן את המצרים ומושיע את ישראל. אין ה׳ עושה להטים גרידא, אלא מנהיג בירה, בעל רחמים ודין, שיש לו דרך בהנהגת עולמו. זה מותר ישראל על פרעה וחרטומיו. בעוד החרטומים רואים את ה׳ ככחות הטבע, שהם כֵּלם כלים גדולים, רואים אותו ישראל כמנהיג ובעל רצון השופט ומולך בעולמו. ה׳ איש מלחמה, כלומר: מלך, מנהיג. (וכבר הזכרנו שבכל המכות המכה באה ע״י מטה אבל סִלוק המכה בא ע״י תפלה. כאן גם שיבת הים לאיתנו באה ע״י המטה, היא חלק מהמכה, היא המלחמה שה׳ נלחם במצרים. כחות הטבע כולם הם צבאו של ה׳ המנהיג את עולמו כרצונו) והשירה נגמרת בה׳ ימלוך לעולם ועד.

לכן מבטאת השירה גם כְּסופים אל הר נחלתך ומכון לשבתך. לכל אֹרך הגלות נכספו ישראל אל המקום הזה. שהרי כבר בירידה למצרים היה ידוע להם שאלהים פקד יפקד אותם. אפשר שאף ידעו שיעודם לבא אל הארץ ולבנות מזבח לה׳ ולקרוא בשם ה׳, לבנות בית אלהים בשער השמים. בכל עת אמרו שהם מאמינים בכך ומיחלים לכך, אך לא עשו כן בפעל ולא עשו דבר לשם כך. כעת, כשה׳ נלחם להם למרות שהם החרישו, לא יכלו עוד להחריש ושרו שירה גדולה המבטאת רצון אמִתי להתקדם הלאה, והבנה שהמלחמה שהם ראו היא פתח להתקדמות אל הגאֻלה, ולא רק מלחמה כדי להציל אותם מהצבא המצרי ומשתמה הרי הם

חוזרים למקומם. ראיתם של ישראל את היד הגדולה היא ראית הנס כחלק מדברי ימי עולם, ראית הנס הרגעי כהזדמנות לתהליך כולל מלמדת שיש בהם תשוקה אמתית לראות את הארץ והשכינה ומלכות ה׳ לעולם ועד, ולא רק אמירה ריקה מתכן שרגילים לאמרה.

אבל הדבר אינו שלם. כנגד דברי פרעה ועבדיו ״מה זאת עשינו כי שלחנו את ישראל מעבדנו״, אומרים גם ישראל ״מה זאת עשית לנו להוציאנו ממצרים״. (ומסתבר שגם עבדי פרעה אמרו ״מה זאת עשינו״ מפני שרצו לומר ״מה זאת עשית״ אך לא העזו). עדין המצרים חושבים שפרעה הוציא את ישראל ממצרים וישראל חושבים שמשה הוציא אותם ממצרים. גם כאשר הם מאמינים, הם מאמינים בשתוף: בה׳ ובמשה עבדו.

ונגד זה יוצא משה בפרשת המן. גם שם מלינים בני ישראל על משה ואהרן על שהוציאו אותם אל המדבר, ומשה אומר להם: ערב וידעתם כי ה׳ הוציא אתכם מארץ מצרים, ובקר וראיתם את כבוד ה׳.

שוב חוזרים שני המרכיבים: האמונה בכך שה׳ הוא שהוציא את ישראל, וראית כבוד ה׳. אבל הפעם כבוד ה׳ בא שלא ע״י מלחמה אלא ע״י לחם. ואת המלחמה הבאה יצטרכו ישראל לעשות בחרב.

לְפָנֵינוּ נִבְקַע הַיָּם
עַמּוּד הֶעָנָן לְפָנֵי הָעָם
יִשָּׂאוּ נָהָרוֹת דָּכְיָם:
דַּבֵּר וְיִסַּע הָעָם

מַלְכָּם לְפָנֵיהֶם וַה׳ בְּרֹאשָׁם
הַשָּׁם מַעֲמַקֵּי יָם
דֶּרֶךְ לַעֲבֹר גְּאוּלִים
קָרוּעַ לִשְׁנֵים הַיָּם
חָמָה מִימִינָם וּמִשְּׂמֹאלָם
צָהֳלֵי קוֹלְךָ בַּת גַּלִּים

קָרוּעַ לִשְׁנַיִם הַיָּם
וְקָרוּעַ לְקָרָעִים הָעָם
יָרֵא הָעָם לַעֲבוֹר בַּיָּם
קָרוּעַ נְדִיבֵי הָעָם

וְהִלְלוּ אוֹמְרִים:
בֵּית מְרִי הָעָם
וְאֵיךְ יֵרְדוּ לַיָּם
לֹא יִסַּע הָעָם
עַד הֵאָסֵף מְרָיָם

הֵן מִיּוֹם צֵאתֵנוּ בְּגָלוּתֵנוּ
לֹא שָׁעָרוּהָ אֲבוֹתֵינוּ
כָּל יוֹשְׁבֵי תֵּבֵל
הֶאָל אֶרֶץ חֲדָשָׁה נְמַהֵר
הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר
וּמְשׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל

וְהַלָּלוּ אוֹמְרִים עַז הָעָם
וְאֶפֶס כִּי עַז הָיָם
וְלֹא נַאֲמִין בְּנַפְשִׁים
עַז הָעָם וְעַז הַיָּם
וְהַיָּם הוּא אוֹתוֹ יָם
וְאֶפֶס אֲפָסִים

אַף בְּקֶצֶף גָּדוֹל עֲלֵיכֶם אֶמְלֹךְ
וּבְגַלִּים גְּדוֹלִים תָּשׁוּבוּ הֲנָה
זַמְּרוּ ה׳ כִּי גֵאוּת עָשָׂה
וּבֵרַךְ וְלֹא אֲשִׁיבֶנָּה

יחודה של שירה

שירת הים אינה תאור עובדות. על הים השתחרר ישראל במדת מה מהשעבוד הרוחני והנפשי למצרים, כי ראה התגלות של ה׳. התגלות זאת באה לידי בטוי ביכלת לומר שירה. התגלות של ה׳ אינה מראה ה׳, כי לה׳ אין מראה. אך היא ראַיַת דבר שמביא את האדם לכלל הכרה בדבר גדול שודאי קיים, ושאין החוש והשכל האנושי תופשים אותו. גם שירה ענינה לא מה שהיא אומרת אלא האוירה שהיא יוצרת, שהיא מביאה את האדם להרגיש דבר מעבר למה שנאמר בה. אם נבחן את מלות השירה, נמצא שאינן גדולות כמו העצמה שהיא מבטאת שלא במלותיה. כי במלים אי אפשר לבטאה כלל. השירה מתארת איך ה׳ ירה את המצרים בים, אך למעשה אומרת השירה גדלות ועצמה של ה׳. כתוב בשירה מי כמכה באלים ה׳. ויש לשאול וכי ברכה הוא? קללה הוא. מה יש לדמות ולהשוות את ה׳ לאלים דמיוניים?! ואולם במצב בו היו ישראל כונת אמירה זאת לבטא גדלות אינסופית של ה׳, ואת הדבר הזה אנו מבטאים בשירנו את השירה. לא את מלותיה.

אילו היו אומרים שלא על דרך שירה מי כמכה באלים ה׳, אתה ה׳ גדול מכל אלי מצרים, לא היה הדבר שבח אלא גנאי גדול, גדופים וחרופים. אך יחודה של שירה בכך שהיא מבטאת לא

את מה שנאמר בה אלא את הגדולה והרגש שחש האדם וראה וידע את ה׳. חז״ל אומרים שהיתה שם התגלות גדולה מההתגלות שראה יחזקאל. יחזקאל ראה במראה הנבואה וישראל בעין. יחזקאל ראה שרפים חיות אופנים ומרכבה, ואילו ישראל ראו את הים נבקע והמצרים טובעים. שרפים ומרכבה אינם מראה ה׳ חלילה כי אין לו מראה ודמות הגוף, אך היא התגלות. היד הגדולה גם היא אינה מראה ה׳ אך היא התגלות גדולה. גדולה יותר ממראה המרכבה של יחזקאל. והיא באה לידי בטוי בשירה. ״מי כמכה באלים״ אינו תיאור ה׳ אך הוא יותר תיאור ה׳ משרפים ומרכבה. כי יחודה של שירה שהיא מבטאת מעבר למה שאמור בה. שירה, כמראה כבוד ה׳, אינה המראה עצמו אלא בְטוי של תחושה גדולה שעשויה לבטא משהו מתוך הדבר הגדול שאי אפשר לבטאו ואין לנו כלים לחוש אותו. (ואכן באותו פסוק נאמר גם ״נורא תהלות״, וכפי שפרשו המפרשים: אין ביכלתנו להללו).

עוד מתיחדת שירת הים בכך שעם ישראל מבין שבקיעת הים היא יד ה׳. מה שלא הבינו לגמרי במכות. יותר מתיחדת בכך שירת דוד, שבה הוא אומר ארדפה אויבי ואשמידם... ואכלם ואמחצם ולא יקומון וכו׳. דוד לוחם באויביו, והוא מבין שאת המלחמות שהוא עושה – עושה ה׳. הוא שר לה׳ ולא לעצמו. כל מלכי מזרח ומערב מהללים את עצמם שמחצו את אויביהם, ודוד שלא החריש כשה׳ נלחם לו אלא רדף, מהלל את ה׳ באותן מלים שבהן מהללים המלכים את עצמם. שירת דוד פותחת במצוקה שבה הוא נמצא, אח״כ מתארת התגלות של ה׳ כביכול בהגשמה, אך אין זו הגשמה אלא בטוי לכח ועצמה. ואח״כ מתארת את המלחמה, כך שמשמע שה׳ עשה אותה.

חז״ל אומרים שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל. יחזקאל ראה מרכבה ושרפים ואילו על הים לא ראו ישראל אלא את הים נבקע והמצרים טובעים. אלא שאלה הן דרכים שונות של התגלות ה׳. ה׳ אינו גוף ואין לו דמות הגוף, והמרכבה אינה דמותו. המרכבה היא צורה מסוימת של התגלות, והמלחמה שעשה ה׳ במצרים היא התגלות יותר גדולה. ובפרט שיחזקאל ראה במראה הנבואה ואילו על הים ראו בעין ממש. ושם לא היה הבדל בין הגדול שבישראל לבין הקטנה שבשפחותיהם כי ה׳ נגלה לא במראה הנבואה אלא בעין ממש.

השירה מתארת את אשר קרה על הים, שלא כשיר השירים, היא לא משל אלא תיאור. אך התיאור אינו דברה של השירה. השירה מתארת התגלות של ה׳ בעין ממש. לא של אש וענן שאינם אלא מיצגים את ה׳, אלא של ידו החזקה הפועלת בעולם והמתגלה בעין, בלי מיצגים ובלי משלים. האוירה שהיא יוצרת, ומתוארת בשירה, היא אוירה גדולה של התגלות ה׳ בכח ובהדר, במורא גדול באותות ובמופתים, עד שהיא מוליכה ממילא למסקנה שה׳ ימלוך לעולם ועד.

פן ינחם העם

ה׳ מסב את העם דרך המדבר. טעם הדבר: פן ינחם העם בראותם מלחמה. אם זה היה החשש, למה אחרי פסוקים ספורים הקב״ה רוצה דוקא להראותם מלחמה? ה׳ מראה להם מלחמה, והחשש אכן מתגשם: הם רוצים לשוב מצרימה. ה׳ מראה להם מלחמה שבה ה׳ ילחם ואתם תחרישון. תפקיד המלחמה הוא ללמד את ישראל שאל להם לחשוש ממלחמה. והם אכן מכירים בנס הזה, ואומרים ה׳ איש מלחמה. וכן הם אומרים נמגו כל ישבי כנען.

כלומר: הם מבינים שעתה ארץ כנען פתוחה בפניהם. ועכשו נהלת את עם זו גאלת בעזך אל נוה קדשך. מעבר הים היה מעבר של עם ישראל מעם של עבדים אל עם שראוי להלחם בארץ. ההצלחה באה לידי בְטוי בסוף הפרשה, בה אמנם גובר ישראל כשמשה מרים את ידו, אך הנצחון הוא לא רק בכח המטה אלא לפי חרב. ישראל נלחם בדרך הטבע ויכול, ולא ע״י מטה כמו בים. ישראל כבר יכולים להפסיק לעשות עבודת מטה ולצאת לקרב בפעל. מלחמת עמלק היתה המלחמה הראשונה של יהושע להכנסת ישראל לארץ. הכנת הצבא והכנת הלבבות להיות מוכנים להלחם על מה שה׳ יאמר. לפי זה, תפקידו של עמלק הוא ללמד את ישראל שברע נלחמים ולא חתים. לכן יש לזכור תמיד שאנו נלחמים ללא הפסק בעמלק. לא תשכח. אל תרפה ידיך מן המלחמה ואל תתעַיֵף ותנוח.

אבל שנה לאחר מכן שוב עמד יהושע והכריז עלה נעלה וירשנו אותה, והפעם ללא הועיל. יהושע בְטא שם את הדבר שנלמד מקריעת הים: אם חפץ בנו ה׳ והביא אותנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו ... וה׳ אתנו אל תיראם. זהו דברה של שירת הים, אך שם אכן קרה מה שאמר אלהים בראש פרשתנו: פן ינחם העם בראותם מלחמה. בני ישראל לא שמעו אל הדברים שאמר יהושע, והוא נכנס לארץ עם בניהם. (וראה דברינו בפרשת שלח עמ׳ תקד, שם בארנו שהמרגלים ששלח יהושע מלמדים שהכנענים עדין נמוגים מפני ישראל בגלל קריעת ים סוף, והמלחמה של יהושע מבוססת על קריעת הים ושירת הים).

יהושע הוא הנלחם בחרב, ולא במטה. גם הירדן לא סב לאחור במטהו של יהושע אלא בארון הברית. ואמנם את יריחו כבש לא יהושע אלא שר צבא ה׳ שבא אל יהושע ולִמדו את דרך המלחמה וההקפות, אבל אח״כ כבשו יהושע וישראל את העי בלי נסים ובלי עזרת ה׳ הגלויה המביאה לידי נמגו כל יושבי כנען. אחרי שאלה שנמגו כבר חזרו לאיתנם. כדי ללמד את ישראל שהם נלחמים ונוצחים, והם צבא ה׳. יהושע נלחם בחרב בדרך הטבע, ולא בהרמת מטה.

ואולם, בפרשתנו עדין נכונו תפקידים למטהו של משה. משה משתמש במטה גם בהכאת הצור בחורב וגם במלחמת עמלק. את הכאת הצור היה עליו לתקן בפרשת חקת, ולא תִקֵן. (כפי שנבאר בפרשת חקת עמ׳ תקלד). היה עליו ללמד את ישראל שה׳ הוא העובר לפניהם, ולא המטה. ואולם, לפסוק ״ה׳ עבר לפניך״ (דברים לא, ג), יש חלק שני: יהושע הוא עובר לפניך, ואת הדבר הזה לִמד משה את ישראל בסוף הפרשה. הוא לִמדם שאף על פי שהוא בראש הגבעה, העם הוא המצֻוֶה להילחם, ובראשם יהושע, וגם הרמת המטה צריכה עזרה כי הידים כבדים. ישראל נדרשים להפעיל כח פיזי ולהלחם, וגם המלחמה הזאת – אות ומופת מאת ה׳ היא ונעשית במטה.

המלחמה בעמלק באה אחרי שנעשה עוד נס בלי מטה, כמכת בכורות: פרנסת ישראל מן השמים למען אנסנו. יכולת החיים משולחן גבוה כמו בארץ ישראל, החיים שבהם העם הוא המלקט והוא המאמין, יכולת זו היא יכולת המעבר ממלחמה של יראי מלחמה מחרישים, למלחמה בחרבו של יהושע. בחירת ה׳ בישראל לא נעשית בהרמת מטה אחת; היא נעשית בהתגלות ה׳, שבאה אך ורק על ידי עבודה מרֻבה של ישראל הן בדרך הטבע והן בעבודה רוחנית מרֻבה וקשה הצריכה תמיכה מזה אחד ומזה אחד. רק כך אפשר לחיות בצל ה׳, בעבודה. בהכרה בכך שאנו עבדי ה׳ וחייליו החייבים לעשות מלאכתו בכל כוחותינו.

תחילה במילה ובפסח כמו שבארנו בפרשות שמות ובא, ואחר כך בעבודתו בארץ ישראל בכל כוחותינו, מתוך אמונה שהוא יוריד לנו את לחמנו מן השמים דבר יום ביומו. בפרשת עמלק אנו למדים שגם הרמת המטה היא עבודה קשה שצריכה תמיכה. שִׁעבוד לב ישראל לאביהם שבשמים שיכירו בכך שהוא תומך בהם גם כאשר הם לוחמים כדרך הטבע. לא בקלות יהיו ידיו אמונה. להבדיל מהיד הרמה של תחלת הפרשה, כאן ידי משה כבדים, וכלשון חז״ל: רפו ידיהם מן התורה.

השירה בפרשתנו מלמדת שבני ישראל למדו בקריעת הים שה׳ איש מלחמה, והם יכולים לעבור ולהלחם. החשש שבו פתחה הפרשה, פן ינחם העם, אינו קים עוד. השירה אומרת שה׳ איש מלחמה. הנה עשה ה׳ תחבולות ויד גדולה וירה את פרעה וחילו ושלח חרונו במצרים, כן ישלח חרונו בפלשת וכנען ויביאנו אל נוה קדשו. ישראל ידעו זה מכבר שהולכים אל ארץ אבותיהם, שזכרה לא מש מהם ומאבותיהם, ואעפ״כ הם חוששים. מה הם אומרים לעצמם? מן הסתם הם אומרים שבבוא העת נִגָּאל ועתה לא איכשר דר. אחרי שראו את היד הגדולה הבינו שאכן יכולים הם לעלות ולהלחם.

וזה ההבדל בין אצבע אלהים לבין היד הגדולה. כמה לקו באצבע? באצבע למדו ישראל שה׳ יכול ללמד את משה להיות חרטום ולעשות כמה מופתים וקסמים שיכולים קצת להציק למצרים, אך בעִקר להיות להטוטי חרטומים. כמה לקו ביד? ביד הגדולה למדו ישראל שה׳ לא רק עושה מופתי חרטומים אלא אף נלחם, ואף שולט ממש בדברי ימי עולם, ולכן הם שרו. הם גִלו שה׳ הוא לא רק כח המסוגל ללהטט במטה ובתנין, אלא מנהיג בעל רצון המנהיג את עולמו. ה׳ ימלך לעולם ועד. הם עדין לא למדו לגמרי על כחו בכל העולם ושאלו הגם לחם יוכל תת. אך הם למדו שה׳ איש מלחמה ועל כך שרו שירה.

ותען להם מרים

וַתִּקַּח מִרְיָם הַנְּבִיאָה אֲחוֹת אַהֲרֹן אֶת הַתֹּף בְּיָדָהּ וַתֵּצֶאןָ כָל הַנָּשִׁים אַחֲרֶיהָ בְּתֻפִּים וּבִמְחֹלֹת: וַתַּעַן לָהֶם מִרְיָם שִׁירוּ לַה׳ כִּי גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם.

למי ענתה מרים? אפשר לפרש שהיא ענתה לנשים, אבל אם כך קשה, למה נאמר ״ותען להם״ ולא ״ותען להן״.

אמנם, יש דוגמאות כאלה בתורה. כגון בבנות צלפחד שנאמר בהן: ״כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן״. שכיון שהן כגברים הן אמורות בלשון זכר. ויש עוד דוגמאות. אז אפשר שכך הוא גם כאן.

אבל אפשר לפרש אחרת. מרים והנשים ענו למשה ובני ישראל. משה ובני ישראל שרו שירה, ומרים והנשים נגנו בתופים ובמחולות, ובכך אמרו לישראל שירו לה׳. הן עודדו את הגברים לשיר.

פרשיה מיוחדת המלמדת על ההתגלות

פרשת המן מחֻלקת לארבע פרשיות. הפרשיה הראשונה אומרת: ״ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אילם ובין סיני בחמשה עשר יום לחדש השני

לצאתם מארץ מצרים וילינו כל עדת בני ישראל על משה ועל אהרן במדבר ויאמרו אלהם בני ישראל מי יתן מותנו ביד ה׳ בארץ מצרים בשבתנו על סיר הבשר באכלנו לחם לשבע כי הוצאתם אתנו אל המדבר הזה להמית את כל הקהל הזה ברעב״. וממשיכה הפרשיה השלישית ופותחת: ״וידבר ה׳ אל משה לאמר שמעתי את תלונת בני ישראל דבר אלהם לאמר בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם וידעתם כי אני ה׳ אלהיכם ויהי בערב ותעל השלו ותכס את המחנה ובבקר היתה שכבת הטל סביב למחנה ותעל שכבת הטל והנה על פני המדבר דק מחספס דק ככפר על הארץ... וכו׳״.

הפרשיה השלישית ממשיכה היטב את הפרשיה הראשונה, אילו נעדרה הפרשיה השניה, המשך הסִפור מובן ולא מורגש שום חֹסר בסִפור.

אלא שבין הפרשיה הראשונה לשלישית נזכרת פרשיה שניה: ״ויאמר ה׳ אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורתי אם לא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם כי ה׳ הוציא אתכם מארץ מצרים ובקר וראיתם את כבוד ה׳ בשמעו את תלנתיכם על ה׳ ונחנו מה כי תלונו עלינו ויאמר משה בתת ה׳ לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע בשמע ה׳ את תלנתיכם אשר אתם מלינם עליו ונחנו מה לא עלינו תלנתיכם כי על ה׳ ויאמר משה אל אהרן אמר אל כל עדת בני ישראל קרבו לפני ה׳ כי שמע את תלנתיכם ויהי כדבר אהרן אל כל עדת בני ישראל ויפנו אל המדבר והנה כבוד ה׳ נראה בענן״. והפרשיה הזאת מעוררת קושיות רבות. יש בה דִבור אחד של ה׳ אל משה, אחריו דִבור של משה ואהרן אל ישראל, אחריו דִבור של משה אל ישראל, אחריו דִבור של משה באמצעות אהרן אל ישראל, ואז התגלות של ה׳. מה אמר ה׳ באותה התגלות? לכאורה – את ההמשך, כלומר את הדִבור שבתחלת הפרשיה השלישית. ואולם הדבר מעלה כמה קושיות: א. הדִבור האחרון, כלומר הדִבור של משה באמצעות אהרן, היה אמור להיות ראשון, קרבו לפני ה׳ כי שמע את תלונותיכם. זהו הדִבור שבזמן שנאמר התגלה ה׳ אל משה. ואילו שני הדִבורים הראשונים, הדִבור של משה ואהרן אל ישראל והדִבור של משה אל ישראל, באו בודאי אח״כ. משה כבר יודע כאן את מה שיאמר ה׳ רק בפרשיה השלישית ״בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם״, שהרי כאן כבר מדברים משה ואהרן על התגלות בקר וערב, ומשה עוד מפרט יותר ואומר שבערב בשר ובבקר לחם. שני הדִבורים האלה בודאי נאמרו אחרי ששמע משה דבר ה׳ שבפרשיה השלישית, לעֶמת זאת, הדִבור של משה אל ישראל באמצעות אהרן בסוף הפרשיה, בודאי נאמר קודם לכן.

אילו לא נכתבה הפרשיה השניה לא היינו חשים בשום חסרון, לכן נראה שהפרשיה הזאת היא פרשיה מבארת לפרשיה הבאה. הקדמה מבארת. מאמר מוסגר. יש כאן שני המשכים מקבילים לפרשיה הראשונה: הפרשיה השניה והפרשיה השלישית. הפרשיה השלישית עוסקת בהמשך סִפור הדברים: בני ישראל התלוננו, וה׳ שמע את תלונותיהם וסִפק את צרכיהם. אלא שהתורה מקדימה פרשיה מבארת: יש כאן יותר מאשר סִפוק צרכים, יש כאן התגלות של ה׳ שנועדה להראות לבני ישראל את כבוד ה׳, להודיעם שהוא הוציאם ממצרים, ולנסות את ישראל הילך בתורת ה׳ אם לא. (דוגמא נוספת לצורת כתיבה כזאת אנו מוצאים בפרשת שלח, וראה מה שבארנו שם בעמ׳ תצט, גם שם יש שלש פרשיות שאילו נעדרה

האמצעית שבהן לא היינו חשים בחסרונה, אבל היא באה ללמד את עִקר הפרשה. התורה באה לספר לנו סִפור בתוך סִפור. היא באה לומר: את הסִפור שהיה כאן אפשר להבין גם בלי הפרשיה הזאת, אבל כאן תלמדו מה העניין הרוחני והמהותי שהיה כאן).

למן יש גם תפקיד רוחני ולא רק תפקיד גשמי. כיון שהפרשיה הזאת אינה חלק מִסִפור הדברים אלא בֵּאור רוחני, יכולה היא להכתב שלא כסדרה. לפי זה אפשר לחלק גם את הפרשיה הזאת לשנים. החלק הראשון, החלק המבאר, אומר: "ויאמר ה' אל משה הנני ממטיר לכם לחם מן השמים ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו למען אנסנו הילך בתורתי אם לא והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום ויאמר משה ואהרן אל כל בני ישראל ערב וידעתם כי ה' הוציא אתכם מארץ מצרים ובקר וראיתם את כבוד ה' בשמעו את תלנתיכם על ה' ונחנו מה כי תלונו עלינו ויאמר משה בתת ה' לכם בערב בשר לאכל ולחם בבקר לשבע בשמע ה' את תלנתיכם אשר אתם מלינם עליו ונחנו מה לא עלינו תלנתיכם כי על ה'". זהו נִסוח אחר לדברי ה' אל משה בפרשיה השלישית, ואמירתם לישראל. סוף הפרשיה הוא המשך סִפור הדברים. הוא כבר חלק מהפרשיה השלישית. אפשר להמשיך מכאן את התֵּאור שאחרי הפרשיה הראשונה: "ויאמר משה אל אהרן אמר אל כל עדת בני ישראל קרבו לפני ה' כי שמע את תלנתיכם ויהי כדבר אהרן אל כל עדת בני ישראל ויפנו אל המדבר והנה כבוד ה' נראה בענן". מבחינת הזמן, חזרנו כאן אל אחרי הפרשיה הראשונה. משה מדבר באמצעות אהרן כיון שהוא עצמו כבר הולך לשמוע את דברי ה'. כבוד ה' נראה בענן. ואולם, התורה שִׂיכה את הפסוקים האלה לפרשיה השניה ולא לשלישית, כיון שהפסוקים האלה מלמדים על כך שהמן בא בהתגלות אלהית.

השבת והבריאה

גם בפרשתנו, כמו בפרשת בראשית, ה' בורא בריאה בששה ימים ושובת בשבת. וגם כאן עם ישראל הם אלה שצריכים להאמין ולהעיד על בורא העולם. כל המכות וקריעת הים נועדו להראות שה' שולט בכל כחות הטבע וה' הוא יוצרם. כדי שיאמינו מצרים. המצרים מסרבים להאמין. הם נכנסים לים בסברם שאם רוח הקדים העזה עומדת לישראל, למה תחדל כשיעברו הם? וכי יש שולט בטבע? גם הם סופם שהאמינו.

כעת ישראל נדרשים להאמין. וקשה להאמין שדבר היורד מן השמים ינהג אחרת בשבת. לכן יש מישראל שלא מאמינים. וזה מבחן האמונה של ישראל. השבת מעידה על הבורא.

בעבור נסות

אחרי קריעת הים, באות שלש פרשיות העוסקות בסִפוק צרכיהם של ישראל במדבר. מהים הלכו ישראל שלשה ימים במדבר ולא מצאו מים, עד שבאו למרה ושם המתיק להם ה' את המים. אח"כ, במדבר סין רעבו ישראל ללחם וה' הוריד להם מן, ואח"כ ברפידים שוב צמאו ישראל למים, וה' הוציא להם מים מצור חורב.

בשלש הפרשיות יש נסיון. במרה ובמדבר סין נִסה ה' את ישראל. במרה נאמר שם שם לו חק ומשפט ושם נסהו. לא התבאר מהו הנסיון, אך התבאר שכרו: ויאמר אם שמוע תשמע לקול

ה׳ אלהיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה׳ רפאך. לעֵמת זאת במדבר סין נאמר בפירוש מהו הנסיון: למען אנסנו הילך בתורתי אם לא. ומהפרשה נראה שישראל לא עמדו בנסיון, לפחות חלק מהעם. (ואת החלק הזה של העם התורה מדגישה, אותם אנשים הם הנושא של הפרשה) אנשים שהותירו ממנו עד בקר, ואנשים מן העם שיצאו ללקוט ביום השביעי.

נסיון זה מוזכר שוב בפרשת עקב: ״וזכרת את כל הדרך אשר הליכך ה׳ אלהיך זה ארבעים שנה במדבר למען ענתך לנסתך לדעת את אשר בלבבך התשמר מצותו אם לא ויענך וירעבך ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבתיך למען הודעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה׳ יחיה האדם״. ובהמשך: ״המאכלך מן במדבר אשר לא ידעון אבתיך למען ענתך ולמען נסתך להיטבך באחריתך״.

לפי דברי משה נסיון הוא דבר טוב, הוא נועד ״להיטבך באחריתך״. גם אצל אברהם אנו מוצאים שהעמידה בנסיון הביאה להבטחה ולשבועה מאת ה׳. כך אומר משה גם אחרי מתן תורה: ״ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו״.

הנסיון ברפידים הוא אחר לגמרי, שם לא נִסה ה׳ את ישראל אלא ישראל נִסו את ה׳. הדבר נאמר הן בתחלת הפרשה והן בסופה. ״ויחנו ברפידים ואין מים לשתת העם וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי מה תנסון את ה׳... ויקרא שם המקום מסה ומריבה על ריב בני ישראל ועל נסתם את ה׳ לאמר היש ה׳ בקרבנו אם אין״. והקושיה זועקת לשמים: מה חטאו ומה פשעו ישראל? בצדק בִקשו מים, שהרי היו צריכים מים לשתות. למה התורה רואה בכך נסיון לראות היש ה׳ בקרבנו אם אין?

ולכאורה נראה שאסף בתהלים הופך את היוצרות. אחרי שהוא מתאר את הוצאת המים מהסלע, הוא אומר: ״ויוסיפו עוד לחטא לו למרות עליון בציה. וינסו אל בלבבם לשאל אכל לנפשם. וידברו באלהים אמרו היוכל אל לערך שלחן במדבר. הן הכה צור ויזובו מים ונחלים ישטפו הגם לחם יוכל תת אם יכין שאר לעמו״. אח״כ מתאר אסף את ענין המן (אם כי באמצע התיאור הוא עובר לתאר את פרשית המן של פרשת בהעלתך). אמנם, התֵאור השירי לא תמיד מתאר את המציאות כהוויתה, מטרתו היא שיר ולא תֵאור, ובכל זאת אי אפשר להתעלם מכך שאסף מוצא את הנסיון שנִסו ישראל את ה׳ דוקא במן ולא במים. הוצאת המים מהסלע היא חלק מהמופתים שעשה ה׳ שלא במסגרת הנסיון. אפשר שטעם הדבר הוא שהתערבבה כאן פרשית השלו של פרשת בהעלתך, שבה משמע שחטאו ישראל, אך עדין קשה שהרי את השלו מתאר אסף רק כמה פסוקים מאוחר יותר, ואת הבטוי ״וינסו אל בלבבם״ אומר אסף דוקא על המן.

לכאורה היה נראה לומר שהחטא העִקרי של ישראל הוא התלונה על עצם יציאת מצרים. תלונה זו חוזרת פעמים רבות בתקופת המדבר, והיא נזכרת בפרשתנו גם בפרשת המן וגם בפרשת מסה ומריבה. ואולם, נראה שלא בה בא לידי בִטוי הנסיון שנִסו ישראל את ה׳, שהרי בפרשיה המקבילה בפרשת חקת אין מסה ויש רק מריבה, למרות שיש בה טענה על עצם יציאת מצרים. גם בפרשתנו, באה הטענה על יציאת מצרים בנפרד מהמסה והמריבה. נאמר: ״וירב העם עם משה ויאמרו תנו לנו מים ונשתה ויאמר להם משה מה תריבון עמדי

מה תנסון את ה״, ורק אח״כ: ״ויצמא שם העם למים וילן העם על משה ויאמר למה זה העליתנו ממצרים להמית אתי ואת בני ואת מקני בצמא״. אמנם אפשר לפרש שהפסוק השני מבאר את הראשון, אבל אין הכרח בדבר.

לכן נראה שכל נסיון הוא הדדי. השאלה היא מה תֹכן הנסיון. שלש הפרשיות כאן הן פרשיות שה׳ וישראל מנסים זה את זה. אלא שהאלהים בשמים ואתה על הארץ. אינך כמוהו ואינך יכול לומר לו אם אתה מנסה אותי אני מנסה אותך. ה׳ מנסה את ישראל ואילו לישראל אסור לנסות את ה׳, שהרי הוא אלהיהם והוא בוראם. ויש עוד הבדל: תֹכן הנסיון. ה׳ מנסה את ישראל הילך בתורתי אם לא. גם לעתיד לבא, מבטיחה התורה שה׳ ינסה אותנו, לדעת הישכם אוהבים את ה׳ אלהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם. לעֻמת זאת ישראל מנסים לדעת היש ה׳ בקרבנו אם אין. ה׳ בוחן את הרצון, ישראל בוחנים את עצם הקיום והיכולת, מתוך נקודת ההנחה שאם הוא לא עושה מה שאנחנו חושבים שהוא צריך לעשות – הוא לא קים. האמונה מתחילה מההנחה הפילוסופית: ״עושה מה שאני חושב – משמע הוא קים״. כל צד בוחן את מעשי הצד השני, ה׳ נותן לכך משמעות של רצון, בני ישראל נותנים משמעות של קיום ויכולת. ברור להם שמה שלא עושה את רצונם לא קים. כשבאות עליהם רעות הם מסיקים שאין אלהים בקרבם (כמו שאומר משה בפרשת וילך, וראה מה שבארנו שם בעמ׳ תרצז). כל הפרשיות של פרשתנו הן פרשיות נסיון. השאלה החשובה היא מה השאלה שאותה באים לבחון ולנסות, מכאן מתבררת שאלת האמונה. מסתבר שמלבד הנסיון המפורש, האם יאמינו ישראל שירד מן גם למחרת והאם לא יצאו ללקוט בשבת, יש גם נסיון נסתר. ישראל נבחנים גם בשאלה האם הם יתלו את עצם אמונתם בכך שרצונם יֵעשה. לכן, עצם הנסיון שמנסים ישראל את ה׳ הוא הוא הכשלון בנסיון שמנסה ה׳ את ישראל. לכן שלש הפרשיות הן נסיון של ישראל את ה׳ ונסיון של ה׳ את ישראל.

וזה הדבר שעולה גם מהנסיון הגלוי. ישראל מוכנים לסבול מן שיורד באופן מקרי, לפעמים כן ולפעמים לא. ישראל לא מוכנים לסבול מן שיורד כאשר ה׳ רוצה ולא יורד כאשר ה׳ לא רוצה. ישראל לא מוכנים לסבול כח שמוריד מן ומחליט בשבילי מה אעשה בו. כח שמחיב אותי לעשות מה שהוא רוצה.

החרטומים מעולם לא בחנו את אליליהם במבחן של רצון, רק במבחן של קיום ויכולת. תפקידם של החרטומים הוא להכיר את קיומם ויכולותיהם של כחות הטבע, כדי לנצלם ע״פ רצונם. החֻדוש של ה׳ שיש לו רצון ורצונו מחיב אותנו, הוא הנסיון הגדול של ישראל בפרשתנו, ולכל אֹרך תולדות עם ישראל. ישראל יצאו ממצרים אל ה׳ שבא להצילם מתחת סבלות מצרים ולספק את צרכיהם. הנסיון הוא בהכרה בכך שאנו צריכים ללכת בתורתו. שיש לו רצון, ורצונו הוא הקובע, לא רצוננו. במדה מסוימת הכירו בכך ישראל בשירת הים, כשאמרו ״נחית בחסדך״ כלומר הכירו בכך שלה׳ יש חסד ולא רק כח, וסִֻימו את השירה בכך שלה׳ המלוכה וה׳ ימלוך לעולם ועד. אבל הנסיון הוא היכולת לישם את ההכרה הזאת כאשר ה׳ לא נלחם לישראל כשהם מחרישים, אלא כשישראל הולכים אחריו במדבר.

ישראל מנסים את ה׳ כי הם לא רוצים ללכת אחריו.

פרשתנו מסתימת בפסוק "וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם מַסָּה וּמְרִיבָה עַל רִיב בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְעַל נַסֹּתָם אֶת ה' לֵאמֹר הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן". בדומה לכך, הפרשיה השניה של הכאת הסלע, בפרשת חֻקת, מסתימת ב"הֵמָּה מֵי מְרִיבָה אֲשֶׁר רָבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת ה' וַיִּקָּדֵשׁ בָּם". משמע שהן המסה והן המריבה הן דבר שלילי.

אבל משה בברכתו משבח את בני לוי: "וּלְלֵוִי אָמַר תֻּמֶּיךָ וְאוּרֶיךָ לְאִישׁ חֲסִידֶךָ אֲשֶׁר נִסִּיתוֹ בְּמַסָּה תְּרִיבֵהוּ עַל מֵי מְרִיבָה".

כאשר ישראל מנסים את ה' ורבים אתו, זה רע. אבל אם ה' מנסה אותנו, משה רואה את המנהיג המנֻסה בחיוב.

למען אנסנו

ה' אומר למשה: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא: וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם". בפשטות, הנסיון הוא האם ישמרו ישראל את השבת או לא. האם ילכו בתורת ה'.

אבל משה מפצל את הנסיון לשנים. נסיון אחד ביום חול ואחד בשבת.

ביום חול אמר משה לא להותיר עד בקר (בדומה לקרבן). אנשים הותירו עד בקר, ומשה קצף עליהם. וַיֶּרֻם תּוֹלָעִים וַיִּבְאַשׁ וַיִּקְצֹף עֲלֵהֶם מֹשֶׁה. לא כתוב מה משה אמר להם.

משה כנראה סבור שאם אמר ה' "וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם", יש להקפיד גם על היום יום. כדי שיתקים "וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ".

אבל עִקר הכשלון בנסיון הוא בשבת. כאן לא משה קוצף, אלא ה': "עַד אָנָה מֵאַנְתֶּם לִשְׁמֹר מִצְוֹתַי וְתוֹרֹתָי: רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת עַל כֵּן הוּא נֹתֵן לָכֶם בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לֶחֶם יוֹמָיִם שְׁבוּ אִישׁ תַּחְתָּיו אַל יֵצֵא אִישׁ מִמְּקֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי".

זהו עִקר הנסיון. היום השביעי.

גם הנס מתערב כאן. מתי יש תולעים ומתי לא. במדבר קצפו של ה' מתגלה מיד. יתר על כן, נראה שעִקר הענין בתולעים שפקדו את המן בימי החול, הוא להראות שבשבת לא הבאיש.

ועם זאת, ה' מנסה אותנו גם בימות השבוע.

ואפשר לומר שזה הנסיון. הנסיון במן הוא השאלה האם ישראל יאמינו שהמן יֵרד גם מחר, ואם אכן יתחיל לרדת באופן קבוע, האם ישראל יאמינו שבשבת לא יֵרד.

ואכן, בשבת העם יוצאים מן העם ללקוט. העם לא מאמין שהטבע יתנהג ע"פ ה'. חטאם של מחללי השבת לא היה שיחששו שמא יבאיש. הם יוצאים ללקוט. הם מאמינים שלא יתכן שתופעת טבע (כפי שהם רואים כעת את המן) תחדל בשבת.

הרי כֻּלנו חיים עם נסים דבר יום ביומו. השמש, הגשם, ועוד. וכבר הסברנו לעצמנו שזהו הטבע. גם ישראל במדבר הסבירו לעצמם שהמן הוא כנראה טבע המקום. ואם הוא יורד כל יום ומבאיש למחרת, לא יתכן שבשבת הוא יחדל ממנהגו.

אפשר להסביר שזה היה חטאם של ישראל. יתכן שכך הבין זאת משה. אבל ה' לא אומר "למען אנסנו היאמין בי" אלא "למען אנסנו הילך בתורתי".

משה מתמודד עם בעית האמונה, לאורך כל הפרשה. הנסיון שבו ה׳ מעמיד את ישראל הוא האם ילך בתורתו. אלא שכאן מתאחדים שני הדברים יחד. כדרך הנהגת ה׳ את עמו במדבר. כיון שבמדבר הנסים גלויים, אי שמירת השבת ואי ההכרה בכך שכל הקורה בעולם מעשה ה׳ הוא – חד הם.
ולמעשה גם לדורות, השומר שבת מעיד שהוא מכיר בכך שה׳ הוא בורא העולם ומנהיגו.

לקטו לחם משנה

ה׳ צוה את משה: ״הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא: וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם״.
מלכתחילה כבר נצטוו ישראל ללקוט לחם משנה ביום הששי. עוד לפני שנצטוו שלא להותיר ממנו בשאר הימים.
ואולם, ביום הששי העם מעצמם לקטו לחם משנה. זה הפתיע את הנשיאים. וַיְהִי בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי לָקְטוּ לֶחֶם מִשְׁנֶה שְׁנֵי הָעֹמֶר לָאֶחָד וַיָּבֹאוּ כָּל נְשִׂיאֵי הָעֵדָה וַיַּגִּידוּ לְמֹשֶׁה.
בימים שקדמו לאותו יום ששי, נאמר: ״וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט: וַיָּמֹדּוּ בָעֹמֶר וְלֹא הֶעְדִּיף הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ לָקָטוּ״. לפי המפרשים האומרים שנעשה כאן נס, ברור מדוע הפתיע הדבר את הנשיאים ביום הששי. (וברור למה פרשו המפרשים שנעשה כאן נס). אבל לפי המפרשים שפרשו שהלוקטים מדדו את אשר לקטו וכִוְּנו כך שלא יעדיף איש על רעהו וילקטו איש לפי אכלו, כיצד ידעו העם מה שלא ידעו הנשיאים?
מסתבר שזה היה הנסיון של העם. האם ישמרו את השבת. הנשיאים טרחו ופעלו לכך שלא יעברו על דברי משה ולא ילקטו למחר. אבל העם מעצמו שמר על קדושת השבת. בכך נסה ה׳ את ישראל, ובנסיון הזה ישראל עמדו בכבוד.

שבת לישראל

השבת הנזכרת בפרשת בשלח היא זכר ליציאת מצרים, אבל היא מעין בריאת עולם שניה. בריאת עולם לישראל בלבד.
כאן בורא ה׳ בריאה חדשה, בריאה ששובתת בשבת.
הבריאה החדשה הזאת היא בריאה לישראל בלבד. היא מותאמת לצרכי ישראל. איש לפי אכלו. והיא שובתת בשבת.
המן אינו יורד בשבת, וגם תהליכי ההתלעה שבטבע שובתים בשבת.
ה׳ שובת בשבת, אלא שנכנס לכאן גורם נוסף. כאן גם ישראל מצֻוִּים לשבות.
הלחם היורד מן השמים כל השבוע, יורד כדי לשבות בשבת. ״הִנְנִי מַמְטִיר לָכֶם לֶחֶם מִן הַשָּׁמָיִם וְיָצָא הָעָם וְלָקְטוּ דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ לְמַעַן אֲנַסֶּנּוּ הֲיֵלֵךְ בְּתוֹרָתִי אִם לֹא: וְהָיָה בַּיּוֹם הַשִּׁשִּׁי וְהֵכִינוּ אֵת אֲשֶׁר יָבִיאוּ וְהָיָה מִשְׁנֶה עַל אֲשֶׁר יִלְקְטוּ יוֹם יוֹם״.
התכלית של זה היא ״וִידַעְתֶּם כִּי ה׳ הוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״.

ועל זה נאמר: "רְאוּ כִּי ה' נָתַן לָכֶם הַשַּׁבָּת".

ראו כי ה' נתן לכם השבת

אחרי הבריאה באה שבת. כאשר ה' בורא עולם, השלמתו היא השבת.
אחרי יציאת מצרים באה שבת. השלמתה של יציאת מצרים היא השבת. אי אפשר ליצור את עם ישראל בלי שבת.
השבת היא השלמת העולם, והיא השלמת עם ישראל.
כל דבר חשוב מצוין בשבת. לכן, לאחר יציאת מצרים והשירה, באה פרשת המן שיש בה שבת. בפרשתנו פרשת השבת מזכירה גם את בריאת העולם. הוזכרו בה כמה פעמים ערב ובקר. ויש בה עוד בטויים כמו "נתן ה' לכם לאכלה". "ויראו" ועוד.
גם אחרי צווי המשכן באה שבת. ה' בורא עולם ומביא שבת, בורא את עם ישראל ומביא שבת, מצוה על מקדש ומביא שבת.
אלא שבמקדש אנחנו מצַוִּים להביא את הקדושה, לכן אנו מצַוִּים על השבת. לא ה' מביא את השבת אלא אנחנו.

מחה אמחה

בפרשתנו המלחמה נעשית עדין במטה ה'. אמנם בחרבו של יהושע, אך במטה ה'. גם האמירה היא מחה אמחה. אם כי מודגש לשים באזני יהושע.
לפני שנכנסים לארץ, שם משה את הדברים באזני יהושע וישראל, ואומר להם מחה תמחה, ולא מחה אמחה. ספר דברים נועד ללמד את ישראל להלחם בכחות עצמם.

לֹא תִשְׁכַּח וְזָכוֹר הַמְּזַנֵּב וּמַכֶּה אָחוֹר
זָכוֹר הַקּוֹרֶה כְּדַרְכּוֹ וְעוֹד יִקְרֶה פֹּה
זָכוֹר אֶת בַּדֶּרֶךְ קוֹרֶה אֱלֹהִים לֹא יָרֵא
זָכוֹר הֵכָּה בַּהֲרַמַת יָד כִּי עַל כֵּס יָהּ יָד
זָכוֹר גְּבַר בַּהֲנָחַת יָדו כִּי כָבְדָה יָדו
הֵפָּה וחָלָשׁ בְּחֶרֶב בֵּן נוּן וְנִתְלָה זַרְעוֹ עַל עֵץ בֵּן ז
זָכוֹר לֹא יָרֵא אֱלֹהִים וְקַלָּל בְּקִלְלַת אֱלֹהִים
זָכוֹר בִּקֵּשׁ לְהַשְׁמִיד עַמְּךָ קָרְךָ וַיְזַנֵּב בְּךָ
שְׁכְּלָה נָשִׁים חַרְבּו וַחֲמָתו בָּעֲרָה בו
אֲמָה אֲשֶׁר לְךָ הִצִּיקָה וְשָׁלְחָה יָדָהּ וְהֶחֱזִיקָה
בָּז לִשְׁלוֹח יָד לְבַדּו וְעַתָּה פֶּן יִשְׁלַח יָדוֹ
לֹא תֶהְדַּר בְּרִיבוֹ שְׁלַח יָדְךָ וֶאֱחֹז בִּזָּנָבוֹ
שְׁלַח יָדְךָ בִּמְבַקְּשֵׁי רָעָתֶךָ לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ לְפָנֶיךָ
וְשָׁמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ
בְּיוֹם הָנִיחַ לְךָ מֵעָצְבְּךָ וּמִן הָעֲבֹדָה אֲשֶׁר עֻבַּד בָּךְ
וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ כָּכָל הַכָּתוּב כִּי אָז תַּצָּלִיחַ
מְלֹחָמָה וּמִשְׁפָּט קָדֵשׁ עַל יוֹשְׁבֵי מִמִּשְׁפָּט קָדֵשׁ
זָכוֹר וַהַבֵּט וָשׁוּר מֵחֲוִילָה בּוֹאֲךָ שׁוּר
תִּמְחֶה מִתַּחַת הַשָּׁמַיִם יוֹשְׁבֵי עַל פְּנֵי מִצְרָיִם
וְלֹא תַחְמֹל וְלֹא תְכַסֶּה מִשּׁוּר וְעַד שֶׂה
בְּהַכּוֹת בְּנֵי תִמְנָע חַרְבְּךָ מְדָם אַל תִּמְנָע
מְחֵה הַנּוֹפְלִים לְפָנֶיךָ עַם תְּלוּאִים לְמִשּׁוּבָתָךְ
מְחֵה בָּעֵר וְתַחֲרִים חָמוּל עִם מִשְׁנִים וְכָרִים
כְּתֹב זֹאת זִכָּרוֹן מְחֵה שֵׁם וְזִכָּרוֹן
בַּיִּתְהּ נָוָלוּ יִתְעַבֵּד וְאַחֲרִיתוֹ עֲדֵי אֹבֵד
תַּחֲרִימֶנּוּ חָרֹב וְחָרֹם וּמַלְכְּךָ מִמֶּנּוּ יָרֹם

מלחמה לה' בעמלק

במה זכה עמלק יותר מכל עם אחר להיות זה שמלחמה לה' בו מדר דר? להיות זה שמצוה גדולה למחות את זכרו מתחת השמים?
ועוד: הלא בכל דור ודור עומדים עלינו לכלותנו. מצרים ששעבדו את ישראל וזרקו את בכוריהם ליאור קבלו בתורה יחס שאוסר לתעבם. מה מיוחד בעמלק?
היו שהזכירו את עמלק, שהיה בן תמנע הממזר שלא ברור מי אבותיו, אבל לא זה מה שכתוב בפרשה.
יאמר מי שיאמר: אנטישמיות. אבל לא צריך

להיות יותר מדי אנטישמי כדי לתקוף עם שהולך במדבר בלי צבא, עמוס כלי כסף וכלי זהב. בפרט אם פרנסתך הקבועה היא משוד עוברי דרכים במדבר, ואין לך שום פרנסה אחרת. (שכפי שאנו רואים מכמה מקומות בתנ"ך, זה ככל הנראה היה מקצועו של עמלק).

אז נכון, לא טוב לזנב נחשלים ולתקוף דוקא את החלשים. אבל מצד שני, מה יעשה השודד? יתקוף את החזקים?

אם כך, אפשר להסביר בדרך אחרת: ברור למה יש ענין להשמיד עם שאינו בונה ואינו יוצר וכל פרנסתו היא משוד אחרים. זה לא רק ענין ישראלי, זה ענין כלל-אזורי. אלא שזה לא מסביר למה יש להשמיד אותם גם אחרי דורות רבים, ולמה יש למחות את זכרם מתחת השמים.

כי לכאורה, הלא אין כאן אידאולוגיה נגדית. יש כאן רק שוד.

אבל היא היא. וכנראה לכך רומזים דברי חז"ל הדורשים שהעֲנש בא על עמלק כי תקף את ישראל אחרי שנגלתה עליהם יד ה'. התפישה האומרת שאין מנהיג לבירה ואין חוק והכל מקרי והכל תלוי בפור הוא הגורל – גם היא אידאולוגיה. התפישה האומרת שבטבע החזק שורד ולכן החזק יאכל את החלש – גם היא אידאולוגיה. התפישה האומרת שאין אמונה ואין אידאולוגיה – גם היא אידאולוגיה שקנאיה יוצאים להגנתה במלחמות חרמה לחיים ולמות. עמלק הוא עם שכל מהותו משדרת אי-יראת אלהים. חטאו של עמלק הוא שלא ירא אלהים. מי שחושב שאין משמעות לעולם ואין לו אלא להשיג את הממון הכי זמין ולהנות ממנו, כנראה לא מאמין שיש כונה ומשמעות בכל זה, ושיש מי שברא את זה בכונה תחִלה. לא במקרה גם בדורות האחרונים גדולי האנטישמיות הם אלה שהטיפו שהמקריות שולטת בעולם ואין מנהיג לבירה, ואין לעמים החזקים אלא לנצל את כֹחם. מי שראה את היד הגדולה והתעקש לומר שמקרה היה לנו – מלחמה לה' בו מדר דר.

את הדבר הזה בדיוק באה מלחמת עמלק ללמד. לראשונה נלחמים ישראל בדרך הטבע, בחרבו של יהושע. אתם תלחמו לכם וה' יחריש. אבל כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל. המבחן של ישראל במלחמה בעמלק הוא ללמד שגם כאשר הם לוחמים בדרך הטבע – נס הוא. להכיר את היד הגדולה של ה' בכל מקום.

זה לא קל. ידי משה כבדים. מבחן האמונה לא קל ולא בקלות יהיו ידיו אמונה.

את האמונה במקריות עלינו להשמיד. עם שכל מהותו היא שאין מנהיג לבירה ולכן זכותם לאכול את החלשים – מלחמה לה' בו מדר דר.

ולא במקרה העם הזה הוא עם של ממזרים. בני הפילגש שחז"ל אומרים שנולדה מביאה פסולה. שוהים בלתי חוקיים בעולם שכל הוויתם באיסור ובעברה ובפריעת חוק, אך טבעי שהם מאמינים שאין חוק ואין דין ואין דין וכל דאלים גבר וכל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה. את התפישה הזאת יש לבער מתחת השמים.

נבאר את דברינו: דין הממזר הוא דין שקל מאד להבין אותו, בשני תנאים (שכפי שנראה להלן שני תנאים אלה הם הִפוכו של עמלק): א. שמכירים בכך שה' הוא בורא העולם ובעליו. ב. שמזיזים הצידה את כל האינטרסים והרצונות וה"לא-נעים", ועושים את החשבון הפשוט: החשבון הפשוט הוא שהגיע לעולם מישהו שלא היה אמור להגיע. נוצר מישהו

שלא היה אמור להִוָּצר ולא היה אמור להתקיים. הוא קים בעברה. הוא הוכנס בלי רשות בעל הבית. אם הוא יוליד עוד אנשים – כולם יהיו שוהים בלתי חוקיים בעולם.
איך פותרים את הבעיה? יש מי שיתנצל, יאמר שזה לא באשמתו, וישתדל לעשות כיכלתו כדי שבכל זאת תבוא ממנו איזו תועלת. יש מי שילך הפוך: מה זה חשוב אם הייתי אמור להיות כאן או לא. מה זה חשוב אם יש לי רשות להיות כאן או לא? אני כאן וזהו. מעתה תפוש ואכול כפי יכלתך. אכול מלא פיך את החלשים ממך. זוהי התפישה הגורסת שהעולם מתחיל ממני. של מי שלא מוכן להזיז את האינטרסים ולעשות את החשבון הפשוט של העולם, אלא להפך. זהו עמלק שלא ירא אלהים.
וכאן יש אחדות של הפכים: עמלק עושה אידאולוגיה מאי-אידאולוגיה, ומוכן למות על כך שלא תהיה אידאולוגיה והכל מקרי ולא מתוכנן. לעֻמתו אנחנו מוחים את זכרו ע״י זכור לא תשכח, ואומרים שכל מה שיש בעולם הוא חלק מהתכנון האלהי, ואפילו זה שהגיע לעולם בצורה לא חוקית, זה שהגיע מחוץ לתכנון, והוא מיותר כאן, גם לו יש תפקיד בתכנון האלהי: תפקיד המיותר שלא אמור להיות כאן. שזה תפקיד חשוב כפי שנבהיר להלן.

ואולם, עם כל ההסברים האלה, אי אפשר לנתק את הצווי למחות את עמלק ממקומו בדברי ימי ישראל. התורה לא מצוה להשמיד את כל עמי השודדים החיים במדבר. התורה מצוה להשמיד את עמלק בגלל מה שעָשָׂה לְךָ עֲמָלֵק בַּדֶּרֶךְ בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם.
וזה טעם הדבר. אל תאמר במקרה קרני בדרך, ואילו עם אחר היה עובר כאן היה תוקף את העם האחר. אין זה מקרה. זכור את העם שהעז להלחם בישראל בני ה׳, ומְחֵה את זכרו מתחת השמים.
ויתכן שמגלת אסתר תוכל לפתור את התעלומה הזאת. המגלה טורחת לתאר את המן כ״הָמָן בֶּן הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי״. המגלה מדגישה שהוא אגגי, כלומר עמלקי. וגם במקרה של המן, אפשר בהחלט להסביר את שנאתו אל מרדכי ואל היהודים גם בלי להזדקק לאנטישמיות. מרדכי, בגלל שהוא יהודי, פוגע בכבודו של המן. לא צריך להיות יותר מדי אנטישמי כדי לשנוא את מרדכי ואת היהודים. ועם זאת, כל מי שמכיר את תולדות ישראל, יודע בדיוק מה עומד מאחורי שנאת המן. המן שולח אגרות אל כל מדינות אחשורוש ומתיר לגויים להרוג את היהודים. המן יודע שהוא יכול לסמוך על כך שהגויים אכן יעשו זאת. מדוע? גם כאן, ישיב מי שישיב, שהמן הבטיח להם בתמורה את שללם של היהודים. ואולם, כל מי שמכיר את תולדות ישראל מבין שהמן מתבסס על רגש אחר לגמרי. המן יודע שקל מאד להתסיס את ההמון לפגוע ביהודים.
הנוכל להסביר לפי זה מדוע כבר ביציאת מצרים תקף עמלק את ישראל? האמנם עתיקה האנטישמיות עד כדי כך?

ולא ירא אלהים

התורה עונה לשאלתנו במפורש: ולא ירא אלהים. מה חטאו של עמלק? ולא ירא אלהים. זה חטאו. הוא מיצג את אי יראת אלהים שבכל העולם. וכל תשובה שניתן מכאן והלאה, מבוססת על המלים ״ולא ירא אלהים״.

יש שני עמים שנקראו ראשית הגויים. ישראל ועמלק. (ויש עוד מכנים משותפים ביניהם). זה מיצג את יראת אלהים, וזה מיצג את הכפירה בו. וכל העולם נע על הציר הזה ועל המאבק הזה. כל ימי העולם הם סִפורו של המאבק בין יראת אלהים לבין כפירת אלהים, ועלינו להלחם בכפירה. תמצית היותו של עמלק היא ולא ירא אלהים. (וכבר בלעם המברך את ישראל מקלל את עמלק שאחריתו עדי אבד. אִבוד עמלק הוא ברכת ישראל).

מלחמה לה׳ בעמלק

המלחמה לה׳ בעמלק לא באה לפתור בעיה מסויימת שעומדת כעת לפני עם ישראל. היא דבר הרבה יותר רחב, ״מִלְחָמָה לַה׳ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר״.

המדרש מלמד שהמלחמה הזאת הדדית. הגמ׳ (מגלה יד.) אומרת: ״משל דאחשורוש והמן למה הדבר דומה לשני בני אדם לאחד היה לו תל בתוך שדהו ולאחד היה לו חריץ בתוך שדהו בעל חריץ אמר מי יתן לי תל זה בדמים בעל התל אמר מי יתן לי חריץ זה בדמים לימים נזדווגו זה אצל זה אמר לו בעל חריץ לבעל התל מכור לי תילך אמר לו טול אותה בחנם והלואי״. המדרש מציג כאן שני סוגי אנטישמיות. אחשורוש צריך שלא יהיו לו יהודים. הם לא מוצאים חן בעיניו. תן לי עולם בלי יהודים ואוכל לנוח. אבל המן הוא אנטישמי מסוג אחר לגמרי. הוא לא רוצה שלא יהיו יהודים. הוא, אם לא יהיה לו יהודי – הוא יקנה יהודי כדי להרוג אותו.

וכאמור, מבחינה מסויימת – כך גם היחס שלנו לעמלק. אין מטרתנו שלא יהיה עמלק. להפך, גם כאשר אין עמלק, אנו מקפידים להזכיר אותו שוב ושוב כל שנה ולעשות לו זכר וזייייכר, כדי שיהיה מה למחות.

הרמב״ם אומר (מלכים ה ד-ה): ״מצות עשה להחרים שבעה עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה שנאמר לא תחיה כל נשמה, וכבר אבד זכרם. וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק, שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב, שאסור לשכוח איבתו ושנאתו״. שבעת העממים אבד זכרם ולכן אין בהם עוד מצוה. אבל עמלק – מצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו. חשיבות המלחמה בעמלק היא בעצם המלחמה, ולא בכך שלא יהיה עמלק. הרמב״ם לא מזכיר שכבר אבד זכרם, כי גם אם אבד זכרם – מִלְחָמָה לַה׳ בַּעֲמָלֵק מִדֹּר דֹּר. (אמנם, מלשונו בספר המצוות משמע שהוא סובר שעמלק עוד קיימים ולכן לא כתב שאבד זכרם).

המלחמה ברע היא חלק מהעולם. ללא מלחמה ברע אין עולם. אדם שאינו צריך להלחם אינו פועל. רעה המנוחה והשקט, שבהם אין האדם עושה דבר. דברים טובים רבים נבנים מהצורך להלחם ברע. לכן, ישראל צריכים להיות במלחמה ובפעילות בכל עת. אסור לאדם לנוח ולהתבטל, הוא צריך להלחם. (ובפרט שמרוב שאיפה טובה לשלום ולשקט אדם עלול לוותר על ערכיו ובלבד שנחיה בשלום. טוב לשאוף לשלום, אבל אסור לנו לתת לשאיפה הזאת להשתלט עלינו ולהתפשר על האמת. ולכן עלינו ללמוד שעם כל הכבוד לשלום, יש דברים שתמיד נלחם בהם. לא ניתן לשום כח, טוב ככל שיהיה, להשתלט עלינו). ולשם כך

צריך עמלק. כי עמלק הוא גִלוי לכך שכשישראל רפים הם מותקפים. כאשר יניח ידו וגבר עמלק. עלינו להיות תמיד במצב של "ירים משה ידו" ואז תהיינה ידיו אמונה. לכן חשובה הזכירה. גם כאשר אין עמלק, אסור לישראל להניח את ידו. הוא זוכר שהוא במלחמה. הוא צריך להיות כל הזמן במלחמה עם עמלק. בהניח ה׳ אלהיך לך מכל אויביך – צא הלחם בעמלק.

עמלק לא ירא אלהים. זהו פעל. לא תאר. הוא פועל בכל עת את אי יראת האלהים, ואנו פועלים מולו את יראת האלהים.

יתר על כן. התורה מלמדת למשול בכל היצרים ובכל הרגשות. מטרת התורה היא שהשכל ימשול. השכל יֵדע לנצל ולהשתמש בכל הרגשות, אך הוא ימשול בהם. לכן מלמדת התורה את האדם לומר לא לכל יצר ולכל רגש, כדי שיֵדע האדם למשול בהם ולא ימשלו הם בו. התורה מלמדת את האדם שהוא אינו מסור ביד יצריו ורגשותיו. כדי ללמד אותו את הדבר הזה, די שהוא ילמד שמדי פעם הוא גובר עליהם. כל יצר וכל רגש יש בו תועלת. אבל כל יצר וכל רגש עלול להיות מסוכן אם אין בעליו מושל בו. לכן אנו לומדים מתי ומה לא לאכול, איזו אשה לא לקחת, מתי לשמוח ומתי להתעצב, את מי לאהוב ואת מי לשנוא. גם רגש הרחמים, כמו כל רגש אחר, יש בו תועלת אך יש בו גם סכנה אם אין האדם מושל בו. לכן נצרכת מצות מחית עמלק. התורה מלמדת אותנו לכבוש את כל יצרינו ולשלוט בהם. השכל צריך לשלוט בתאוות האכילה, העריות, האכזריות וכו׳. אבל אין די בכך, אדם צריך לשלוט גם ביצר הרחמים. אם אינו יודע לשלוט בו – הוא שבוי ביצרו. יצרו שולט בו, הוא ירחם על אכזרים, ואח״כ יתאכזר על רחמנים. מי שמסור ביד לבו, גם אם לרחמים בלבד, סופו שמתאכזר על הרחמנים. האדם חיב לדעת שהוא שולט ביצריו, ושהוא נאמן לאלהיו אפילו אם יאמר לו להרוג מעולל ועד יונק. לכן צריך שתהיה מצוה אחת שתלמד את האדם לשלוט אפילו ביצר הזה.

לכן, אם לא היה עמלק היה צריך להמציא אותו. וזה בדיוק מה שהקב״ה עשה.

(כעת, אין מה להתלונן על כך שהורגים אותו. בשביל זה הוא נברא. אבל עבורנו זהו מבחן קשה מאד לנאמנותנו לה׳. לא קשה לקיים מצות צדקה בגלל שה׳ אמר. אבל בזאת תבחנו, האם תוכלו להרוג נשים וטף בגלל שה׳ אמר. האם אדם מוכן לעשות כל דבר אם ה׳ יגיד? זה המבחן. וזה מבחן קשה, כי לָעולם לא תוכל להסביר לָעולם למה אתה תוקף עם בהניח ה׳ אלהיך לך, כשאין עליך שום סכנה. זוהי מלחמה קשה כי אין סִכוי להסביר לָעולם למה אנחנו לוחמים כאשר אין עלינו שום סכנה. אנו לוחמים רק כי ה׳ אמר).

אז למה דוקא עמלק? כאמור, יש כמה הסברים. אפשר שבדיוק בשביל זה הוא נברא, אפשר שבדיוק בשעה וברגע שבו הקב״ה חִלק את התפקידים בעולם הוא היה זה שבא והתנדב למלא את תפקיד הרע, ואפשר שהוא מייצג את אי-יראת אלהים ואת אי-בניית העולם, שכפי שהראינו לעיל זה תלוי באנטישמיות והאנטישמיות תלויה בו, או משום שהוא עצמו נולד בעברה, כפי שמבארים המפרשים בבראשית לו.

ההסטוריה כֻלה היא תולדות מלחמת עמלק בישראל. ההסטוריה קים בשביל המלחמה ברע. וההסטוריה מלמדת שתמיד יבוא האנטישמי וילחם בישראל בלי סִבה נראית לעין. האנטישמי הוא הרע, האיש המטפח אמונה שלפיה העולם מגיע לו. בדרך כלל האנטישמי

הוא זה שטוען שהעולם נוצר במקרה, בתהליך אבולוציוני שבו החזק מנצח, והאידאל הוא להיות חזק ולחטוף מכל הבא ליד. הוא זה שלא יכול לסבול את היהודי.

תמיד יש מי שהולך בסוף, רחוק מה׳, רחוק מכל אידאולוגיה. ולא פלא שהאחד הזה הוא גם ממזר, ושהוא מלקט אליו את האנטישמים בכל הדורות. הוא מתנגד לכל התקרבות אל ה׳, כי עצם קיומו סותר את הקִרבה לה׳. אח״כ הזְנוב בנחשלים כבר הופך אצלו לאידאולוגיה, והוא מבקש להפוך את הסדר ולטעון שהקרובים לה׳ הם הנחשלים, והם הזנב.

חשוב שאלה שעושים אידאולוגיה מזה שאין להם אידאולוגיה, יהיו מאחור.

א״א לעולם בלא בסם ובלא בורסי, וא״א לעולם בלא כהן גדול ובלא עמלק. אבל התפקיד הוא נצחי והוא עובר לדורות. ואשרי מי שהוא כהן גדול, ואוי לו למי שהוא עמלק. הוא ממלא את תפקיד הרע לעולמי עד, גם אם מלכתחילה לא אנטישמיות ולא אידאולוגיה אחרת היא שהניעה אותו.

כאשר לקח לו אליפז את תמנע, שהיא פרי עבירה, ולא היתה נולדת אלמלא בא צבעון על אמו, הרי כל תולדותיה ותולדות תולדותיה הם פירות של עברה, שוהים בלתי חוקיים בעולמו של הקב״ה. כאשר גזרה התורה מיתה על העם העמלקי שתקף את ישראל, כל בן שיִוָּלד להם מכאן והלאה, הוא חלק מהעם העמלקי שמלכתחילה לא צריך להתקיֵם. לא סתם נברא עם שצריך להרג. נברא עם שכל כֻּלו יציר עברה שכלל לא היה צריך לבוא לעולם. בן של פילגש אליפז שנוצרה מביאה של אָסור. מין יצור שהוכנס לעולם בלי רשותו של בעל העולם, שוהה בלתי חוקי בעולם, שלא די שנכנס בלי רשות, הוא עוד דורש דרישות. (ומאמין שמגיע לו לחיות כי הוא חזק, ושאין בעל בית לעולם). ככה זה, כאשר השב״חים אינם נרדפים, לא רק שאינם רואים בעצמם שוהים בלתי חוקיים, הם רואים בעצמם בעלי הבית.

כי זה טבעו של עולם, כאשר אינך לוחם ברע, הרע לוחם בך. לכן יש לרדוף אחר עמלק, בהניח ה׳ אלהיך לך מכל אויביך. אל תשב בשלוה, אם תנסה לשבת בשלוה ולא להלחם ברע – הרע ירדוף אחריך.

בכל עת אדם צריך להיות במצב של בְּעור הרע מן העולם. בְּעורו מן העולם של מי שאינו ירא אלהים. ובכך אנו נלחמים בלי הרף את מלחמתו של ה׳, ומודיעים שיש לעולם בעל בית, מנהיג ובורא. כאשר אנו זוכים ויניח לנו ה׳ מכל אויבינו, אין אנו אומרים די בכך אלא יוצאים ללחום ולהמליך את ה׳ על העולם. ומנגד – כאשר אויבינו גוברים עלינו ומגלים אותנו מארצנו, אין אנו מסתפקים בהיותנו יהודים בביתנו. את עמלק יש לסלק לא מן המוח והלב אלא מן העולם. אין אנו מקבלים את היות האויב מלך ואת אכילתו ושתייתו בכלים מכלים שונים, ואין אנו כורעים ומשתחוים לו. יש לעולם מלך. (ולכן המדרשים מציגים את אחשורוש כמי שרוצה להיות מלך במקום ה׳, וקושרים לכך את בנין המקדש).

לכתחילה זמן שושן הוא לא הזמן למלחמת עמלק. להפך, לכתחילה הזמן להלחם בעמלק הוא בשבתנו על אדמתנו לבטח, כשאין לנו טעם להלחם כדי לבנות את עצמנו. זמן שושן הוא הזמן המנוגד לכך, בהיותנו בעֹמק חשכת הגלות. אך אם אין אנו רודפים אחר עמלק ירדוף הוא אחרינו ויזנב בנו. כמו בצאתנו ממצרים, כאשר אנו עיפים ויגעים. מי שלא ילחם בעמלק בהניח ה׳ לו מכל אויביו מסביב, יקבל את מלחמת עמלק כאשר הוא שקוע בעמקי

עומקה של גלות. זאת ועוד: גם בשושן בקשו לשבת לבטח, במנוחה, וזאת על אף שלא היה שם מקום למנוחה כי צריכים היו לעלות לארץ ולכבשה. לכן שלח להם ה׳ את עמלק.

זמנה של המלחמה בעמלק הוא בהניח ה׳ לך מכל אויביך. אין אנו מצפים לסוף העולם כשיגאלנו ה׳ ונשב איש תחת גפנו. אנו מצפים לגאֻלה בשל מה שנעשה אחריה, בהניח לנו ה׳. מקדש ומלחמה בעמלק. וזוהי המלוכה. המלכת ה׳ על העולם. כי לה׳ המלוכה ומושל בגויים. וזו השאלה שבה עוסקת מגלת אסתר: מי המלך. מלך הוא היוצא להלחם בשם ה׳ לא כי תוקפים אותו אלא כי הוא יוזם. ובמלחמת עמלק למדנו על משה השולח את יהושע להלחם בחרב. כנגד ״בהניח ה׳ לך״ אומרת המגלה את המלה ״ונוח בארבעה עשר״. בשעה שהפרזים כבר עושים יום משתה ושמחה שנאמר עליו ״ונוח״, כמו ״בהניח״, ובשעה שאין אף גוי שקבל רשות להרוג את היהודים, יוצאים היהודים אשר בשושן למלחמה בעמלק. אנו יוצאים להמליך את ה׳ על העולם. בחר לנו אנשים וצא הלחם בעמלק.

מלחמה ללא הסבר

זמנה של מלחמת עמלק הוא ״בְּהָנִיחַ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְךָ מִכָּל אֹיְבֶיךָ מִסָּבִיב בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ״. כאשר ירשת את הארץ, ואין אויב, אינך רשאי לנוח על משכבך. עליך להלחם בעמלק. ולא כי הוא מסכן אותך, אלא כי עליך להלחם בו. כי ה׳ אמר.
כי כפי שאמרנו לעיל, אסור לנוח. הזמן שבו ה׳ מניח לך מכל אויביך הוא זמן מסוכן. זה הזמן להלחם בעמלק.
והעולם לא יבין. אין טעם לנסות להסביר לו. כאן נבחנת אמונתנו בה׳. האם נצליח לקום ולעשות מעשה שאי אפשר להסביר אותו לעולם.
מלחמת עמלק אומרת שאע״פ שהגויים לעולם לא יסכימו שנלחם מלחמה זאת, ולעולם לא נוכל להסביר להם מדוע אנו הורגים את עמלק, ה׳ הוא המלך והוא צונו להרוג ואנו הורגים. ולא ע״פ חֻקי הגויים נחיה. אבל במגלה יש מלך אחר וה׳ לא נזכר בה, אילו זכינו נלחמנו בעמלק בהניח ה׳ לנו בהיותנו בשלוה בארץ. כיון שלא זכינו, נלחמנו בו כשאנו בעֹמק הגלות כשהוא מזנב בנו, ואין אנו מקימים את המצוה כהלכתה.
כל בני האדם הם רכושו של ה׳ ואם ה׳ מצוה להרגם, זה הדין ואין אחר. המרחם עליהם מעוֵת את הדין. בוראם צוה למחותם.
מזה נרתע שאול.

זכור

ואם אין עמלק, אם זכרו נמחה – צריך לזכור אותו.
יש צֹרך בעמלק. כדי לברר ולחדד את תפישת העולם הנכונה צריך להשוות אותה לתפישה הנגדית. התפישה הנגדית והמלחמה בה נחוצה כדי להדגיש את התפישה שלנו.
לכן זו מלחמה בהרמת יד. שהכל יכַוְנו כלפי מעלה. שהכל יראו במה נלחמים. ולהבדיל גם זרש מבקשת ללחום בגובה חמשים אמה. שהכל יראו.

שאול נכשל, כי בקש לראות את המלחמה הזאת ככל מלחמה רגילה בין עמים. ולא כמלחמה ע״מ להצהיר.
חז״ל דורשים שרפו ידיהם של ישראל מן התורה. ואין זו סתם דרשת שם דומה. כי המלה יד היא מלת מפתח בפרשה. ידיו של משה עשו את המלחמה, והם כבדים. ויד על כס יה.
(ויתכן שלכך כִּוֵּן גם מחבר המגלה שהרבה להשתמש בבטוי שליחת יד במלחמת ישראל והמן. אבל לא ברור שאפשר ללמוד משם כי הוא השתמש במלים האלה גם אצל בגתן ותרש).
ולא סתם אמר הדרשן ״מן התורה״. כבר המשנה בר״ה אומרת שידיו של משה הן שעבוד הלב לה׳. ובאופן כללי, מה מסמלות ידי משה אם לא התורה?
ובתוך הקשי הזה בא עמלק. עמלק בא כדי להביא את ישראל לידי כך שיאמינו, במלחמה ממש, בה׳. אם בתחלת הפרשה ה׳ מראה להם שהם מחרישים והוא נלחם, ועולה החשש פן ינחם העם, עמלק בא כדי ללמד את ישראל שגם כאשר הם לוחמים בחרבו של יהושע – יד ה׳ בדבר. את זה צריך לזכור.
וזו השמחה בפורים. אנו לא שמחים רק על כך שרצו להרוג אותנו ולא הרגו אותנו. אין לחגוג את מה שלא קרה. אנו שמחים על כך שיצאנו להכות את עמלק. ולא רק משום שהם לוחמים נגדנו. ביום השני איש לא קִבל רשות ללחום נגדנו ואעפ״כ יצאנו להכותם. על כך יש לשמוח. (אמנם יש להעיר שהחג התחיל דוקא אצל הפרזים שלא נלחמו ביום השני. אבל הם חגגו את נצחונם ביום הראשון).

המלחמה בעמלק

ראשון הלוחמים בעמלק הוא יהושע. יהושע נלחם בחרבו, כאשר המלחמה נעשית במטהו של משה שנצב על ראש הגבעה.
זוהי המלחמה הראשונה של ישראל. ישראל שמראה מלחמה עלול להשיב אותו מצרימה, נלחם בחרבו ויכול. המטה אמנם ממלא תפקיד, אך המלחמה היא בחרב. מלחמת עמלק באה ללמד שאנו בחרבנו לוחמים את מלחמתו של ה׳ בעולם. מלחמת עמלק היתה המלחמה הראשונה של יהושע להכנסת ישראל לארץ. הכנת הצבא והכנת הלבבות להיות מוכנים להלחם על מה שה׳ יאמר. לפי זה תפקידו של עמלק הוא ללמד את ישראל שברע נלחמים ולא חתים. לכן יש לזכור תמיד שאנו נלחמים ללא הפסק בעמלק. לא תשכח. אל תרפה ידיך מן המלחמה ואל תתעֵף ותנוח.
אחרי יציאת מצרים שנעשתה כֻּלה בנס, באותות ובמופתים, נעשית המלחמה הזאת בחרב. הכנה למלחמה שבה עתיד יהושע לכבוש את הארץ. אבל המטה עוד ממלא תפקיד. זוהי מלחמה לה׳.
שאול מוחה את עמלק ״מֵחֲוִילָה בּוֹאֲךָ שׁוּר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרָיִם״, הפסוק הזה בא להזכיר דוקא את בני ישמעאל, שעליהם נאמר: ״וַיִּשְׁכְּנוּ מֵחֲוִילָה עַד שׁוּר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי מִצְרַיִם בֹּאֲכָה אַשּׁוּרָה״. מדוע מזכיר הכתוב דוקא את ארצו של ישמעאל במלחמת עמלק? לא ברור. מכל מקום, שאול לא השמיד את כל העמלקים. גדוד שלם של עמלקים פושט על צקלג כמה

שנים מאוחר יותר. שאול לא השמיד אלא את אלה שישבו בשטח המדֻבָּר. וגם שם – חמל על מיטב הצאן והבקר, ועל אגג.

בדברי הימים אנו למדים על בני שמעון שנאמר עליהם: "וַיָּבֹאוּ אֵלֶּה הַכְּתוּבִים בְּשֵׁמוֹת בִּימֵי יְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ יְהוּדָה וַיַּכּוּ אֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֶת הַמְּעֻנִים אֲשֶׁר נִמְצְאוּ שָׁמָּה וַיַּחֲרִימֵם עַד הַיּוֹם הַזֶּה וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתֵּיהֶם כִּי מִרְעֶה לְצֹאנָם שָׁם: וּמֵהֶם מִן בְּנֵי שִׁמְעוֹן הָלְכוּ לְהַר שֵׂעִיר אֲנָשִׁים חֲמֵשׁ מֵאוֹת וּפְלַטְיָה וּנְעַרְיָה וּרְפָיָה וְעֻזִּיאֵל בְּנֵי יִשְׁעִי בְּרֹאשָׁם: וַיַּכּוּ אֶת שְׁאֵרִית הַפְּלֵטָה לָעֲמָלֵק וַיֵּשְׁבוּ שָׁם עַד הַיּוֹם הַזֶּה".

לכאורה, שלא לשמה. הִכו את שארית הפליטה לעמלק.

אבל המן האגגי עוד בִּקש להשמיד את כל היהודים. וגם שם, סופו שהיהודים הִכו בכל אויביהם.

המן מצוה להרוג את ישראל טף ונשים ביום אחד ושללם לבז. ברור שהפסוק הזה בא להזכיר את צווי שמואל לשאול בהריגת עמלק. ואולם, כאן מודגש שהצווי אמנם היה ושללם לבז, אך בפעל, שלא כמלחמת עמלק, בבזה לא שלחו את ידם.

המלחמה בעמלק היא המבחן לשאלה האם אדם באמת בן חורין. האם הוא יכול לצאת נגד כל העולם ולצאת למלחמה כשאינו מאוים, מכח צווי שאי אפשר להסביר אותו לאף אחד. מי שיכול לעשות כך, הרי אינו עבד של אף אחד ואינו חיב הסבר לאף אחד. אם לא תלחם בעמלק בהניח ה׳ אלהיך לך, עמלק יזנב בך כשתהיה במצב הכי רע, במעמקי הגלות. ואז, אם מתברר שגם במצב הזה מוצא היהודי את ניצוץ החרות שבו - יש גאֻלה.

כאמור לעיל, עמלק הוא ממזר. הוא אינו קים אלא בכח מעשה עברה, לכן הוא שוהה בלתי חוקי בעולמו של ה׳. הוא נכנס שלא על דעת בעל הבית. והוא לא ירא אלהים. הוא מאמין שאין בעל בית. שהכל תוצאה של מקרה עִוֵּר. והוא מאמין שהחזק שורד ומגיע לו לחיות משום שהוא חזק. הוא לא מבין שיש בעל בית לעולם, ולא מגיע לחיות אלא למי שבעל הבית מרשה לו לחיות. ולא מתקבל על הדעת שתוצר של עברה יחיה בעולמו.

מחית עמלק והמלוכה

מחית עמלק קשורה קשר ברור למלוכה. (ולכן נזכר כאן כס יה). מיד אחרי ששאול תופש את מעמדו כמלך באופן סופי ומגרש את הפלשתים המושלים בישראל, והנביא מסכם: "וְשָׁאוּל לָכַד הַמְּלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל" והכתוב מפרט את בית המלוכה של שאול, אומר לו שמואל שיכה את עמלק. שאול נכשל ומאבד את המלוכה.

בשעה ששאול מת ומתחילה מלכות דוד, דוד עסוק במלחמה עם עמלק. חלקו במלחמה שבה נהרג שאול הוא בהכאת נער עמלקי: "וַיְהִי אַחֲרֵי מוֹת שָׁאוּל וְדָוִד שָׁב מֵהַכּוֹת אֶת הָעֲמָלֵק וַיֵּשֶׁב דָּוִד בְּצִקְלָג יָמִים שְׁנָיִם: וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וְהִנֵּה אִישׁ בָּא מִן הַמַּחֲנֶה מֵעִם שָׁאוּל ... וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל הַנַּעַר הַמַּגִּיד לוֹ אֵי מִזֶּה אָתָּה וַיֹּאמֶר בֶּן אִישׁ גֵּר עֲמָלֵקִי אָנֹכִי: וַיֹּאמֶר אֵלָיו דָּוִד אֵיךְ לֹא יָרֵאתָ לִשְׁלֹחַ יָדְךָ לְשַׁחֵת אֶת מְשִׁיחַ ה׳: וַיִּקְרָא דָוִד לְאַחַד מֵהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר גַּשׁ פְּגַע בּוֹ וַיַּכֵּהוּ וַיָּמֹת: וַיֹּאמֶר אֵלָיו דָּוִד דָּמְךָ עַל רֹאשֶׁךָ כִּי פִיךָ עָנָה בְךָ לֵאמֹר אָנֹכִי מַתְתִּי אֶת מְשִׁיחַ ה׳". דוד מכיר כאן בחשיבות המלכות ומשיח ה׳, ובו בזמן מכה איש עמלקי.

(והוא כנראה לא מאמין לנער שהרג את שאול בעצמו. לכן הוא אומר "כִּי פִיךָ עָנָה בְךָ לֵאמֹר", וכך גם משמע מדבריו "כִּי הַמַּגִּיד לִי לֵאמֹר הִנֵּה מֵת שָׁאוּל וְהוּא הָיָה כִמְבַשֵּׂר בְּעֵינָיו וָאֹחֲזָה בּוֹ וָאֶהְרְגֵהוּ בְּצִקְלָג אֲשֶׁר לְתִתִּי לוֹ בְּשׂרָה: אַף כִּי אֲנָשִׁים רְשָׁעִים הָרְגוּ אֶת אִישׁ צַדִּיק בְּבֵיתוֹ עַל מִשְׁכָּבוֹ". וזהו ק"ו בן בנו של ק"ו, הרגתי אותו וק"ו שלא נתתי לו בשורה, וק"ו שאתם שלא רק רציתם לבשר אלא הרגתם. משמע שהוא לא מאמין שהעמלקי באמת הרג את שאול. הוא מבין שהעמלקי רצה רק לבשר).

בלעם מברך את ישראל: "וְיָרֹם מֵאֲגַג מַלְכּוֹ וְתִנַּשֵּׂא מַלְכֻתוֹ". (ועוד אנו למדים מברכות בלעם שישראל ועמלק הם שני לוחמים נצחיים, וברכת ישראל תבא כשאחריתו של עמלק עדי אבד).

וכמובן שבמגלת אסתר השאלה המרכזית היא מי המלך.

מלך הוא מי שלא תלוי בענייני הזמן. הוא מכה את עמלק כי כך צוה ה'. ולא כי זה מותר ע"פ החוק הבינלאומי. הוא כפוף לה' ולא לחוק הבינלאומי. אלמלא כן – איננו מלך.

אי אפשר להתפשר עם מי שלא ירא אלהים ולומר "אני אירא אלהים, אתה לא, ואיש איש יחיה באמונתו". אנו לא יוצאים כדי להאמין אלא כדי למלוך ולהמליך את ה'. לבטל את אלה שלא יראו אלהים. לא לכרוע ולא להשתחוות למציאות הגלותית.

זה הדבר שעליו נִתנה לדוד ממלכה עד עולם. כאן קִבל יהודה את הממלכה ובנימין אִבד אותה.

אבל, כפי שאמרנו לעיל. מי שאינו לוחם בעמלק כמלך, ילחם בו בירכתי הגלות. שם יבא איש ימיני ויתקן את מה שלא עשה בן קיש איש ימיני לפניו.

חז"ל אומרים שמיום שחרב המקדש אין לו לקב"ה בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה. וזה מה שאנו רואים במגלה.

התורה לא נִתנה לאדם הבודד אלא לעם כֻּלו ולעולם כֻּלו. התורה לא באה ללמד מה יעשה האדם אלא כיצד יחיה העם בארצו, וחלק קטן ממנה הוא מה יעשה כל איש ואיש בשל היותו חלק מהעם כֻּלו העושה את רצון ה'. אמנם, מפני חטאינו גלינו מארצנו, ומיום שחרב בית המקדש שוב אין אנו יכולים לעשות חובותינו ולתקן את העולם במלכות שדי. ולא נשאר לפני אדוני בלתי אם גוויתנו, ולכן מיום שחרב המקדש אין לו לה' בעולמו אלא ארבע אמות של הלכת האיש הבודד בארבע אמותיו. אבל לא זאת התורה.

הבעיה של היהודים בשושן היתה שהם התרגלו לכך והשלימו עם הצמצום הזה של התורה. נהנו מסעודתו של אותו רשע. ימלוך אחשורוש, ובלבד שכל אחד מאתנו יוכל להניח תפלין ולאכול מצה.

התורה אִבדה את עִקר העִקרים שלה: דרך להנהגת העולם. התורה הוקטנה, והפכה למשהו פרטי וקטן של האדם הפרטי.

אחת המצוות המלמדות את ריבונות ה' בעולמו היא מחית עמלק. אנחנו הורגים. למה? כי ה' אמר. מה עם "חיה ותן לחיות". אין חיה כזאת. גם עמלק מבין את זה. לכן הוא לחם בישראל.

מרדכי לא השתחוה להמן, והגיד שזה בגלל שהוא יהודי. יש לו פטור מטעמי דת. בשושן הפלורליסטית כל אדם יכול להוציא פטור מטעמי דת. למה לא? זה רק עניין דתי. אבל המן מבין שדת שאוסרת להשתחוות היא לא "רק עניין דתי". היא תפישת עולם. אי אפשר לצמצם תפישות עולם לעולמו הפרטי של כל אדם.

לכן מבקשת אסתר: אני לא רוצה רק זכות להתגונן, אני רוצה לתקוף את אויבי ישראל. ביום שבו הגויים לא קִבלו רשות להרוג אותנו, ואנו לא צריכים להתגונן. בהניח ה' אלהיך לך מכל אויביך. ביום שבכל המדינות נחו היהודים. לא נהיה עוד היהודי הגלותי שרק מתגונן ואין לו מה לומר על הנהגת ה'. לנו יש מלך.

(ואת זה אי אפשר לעשות תוך השתלבות בכללי הפלורליזם של הגוי. הגוי לעולם לא יבין זאת. אנחנו לא חלק מכללי הגוי).

אי אפשר להסתגר בארבע אמות ולברוח מעימות על השקפת עולם, אם אתה לא תרדוף אחריהם, הם ירדפו אותך, כלשון המדרש: "אמר לו הקדוש ברוך הוא אני איני יוצא מידי בריותי ואתה מבקש לעשות כרצון איש ואיש, בנוהג שבעולם שני בני אדם מבקשים לישא אשה אחת יכולה היא להנשא לשניהם אלא או לזה או לזה, וכן שתי ספינות שהיו עולות בלימן, אחת מבקשת רוח צפונית ואחת מבקשת רוח דרומית יכולה היא הרוח אחת להנהיג את שתיהן כאחת אלא או לזו או לזו, למחר שני בני אדם באים לפניך בדין איש יהודי ואיש צר ואויב יכול אתה לצאת ידי שניהם אלא שאתה מרומם לזה וצולב לזה".

בלעם היה הראשון שתלה את מלכות ישראל במלחמת עמלק, בלעם מברך את ישראל: "וְיָרֹם מֵאֲגַג מַלְכּוֹ וְתִנַּשֵּׂא מַלְכֻתוֹ". כאשר שאול אינו מבער את עמלק, אומר לו שמואל: "וְגַם נֵצַח יִשְׂרָאֵל לֹא יְשַׁקֵּר וְלֹא יִנָּחֵם כִּי לֹא אָדָם הוּא לְהִנָּחֵם". גם הפסוק הזה מבוסס על דברי בלעם: "לֹא אִישׁ אֵל וִיכַזֵּב וּבֶן אָדָם וְיִתְנֶחָם...". שם דברי הנביא למלך הם: ה' לא נחם. ה' בחר בישראל, ה' אמר כי ברוך הוא, וקרבנות לא יגרמו לו להתנחם. וכאן פירוש דברי הנביא למלך הם: ה' לא נחם. ה' בחר לקלל את עמלק, וקרבנות לא יגרמו לו להתנחם. לכן אומר כאן שמואל: "כִּי חַטַּאת קֶסֶם מֶרִי וְאָוֶן וּתְרָפִים הַפְצַר". לא בכדי משוה שמואל את מריו של שאול לחטאת קסם. שאול כבלק צריך נביא או קוסם, או בעלת אוב, כדי לשלוט בעולם. כעמלק המבקש למרוד בה' ולשלוט בעולם. (מלכתחילה שאול הגיע אל שמואל בעקבות אתון, ומתוך מחשבה שהנביא הוא אדם שתפקידו לעזור לאנשים ולקבל תשורה. ויש עוד קשרים בין הפרשיות). כמובן, שאול מרוחק מבלק הרבה מאד מדרגות, אבל בסופו של דבר גם שאול לא הגיע למדרגה העליונה המבינה שה' לא קיים בשביל האדם אלא האדם קיים בשביל ה'. ומלך ישראל הוא נציג מלכות ה' הבוחרת לה את האנשים לצרכה. בחר לנו אנשים. מי שלא מוכן לקבל שה' בוחר את מי לקרב ואת מי לרחק ומי יכנס לעולמו ומי לא – לא הבין עד תם שאדם קיים בשביל הקב"ה ולא הקב"ה נברא בשביל האדם. מתוך כך עולות אצלו קושיות למה להשמיד עם רק בגלל שה' אמר. זהו חטאו של הקוסם, המבקש לגיֵס את ה' לטובתו ולא הבין שהאדם קים בשביל הקב"ה ולא להפך.

מלחמת עמלק היא מלחמה על השאלה מי מושל בעולם. לכן היא מלחמה של מלכות. מלך ישראל ירם מאגג רק אם יראה את עצמו כנציג של מלכות ה׳ בעולם.

וכך גם במלכות פרס. שם אין ערכים עליונים. הפלורליזם והאמירה החד-משמעית שאצלנו לא תהיה אידאולוגיה, הופכים לאידאולוגיה גדולה שהאדם מוכן לצאת למענה למלחמה עקובת דם. מלכות אחשורוש מקדמת אידאולוגיה שעל פיה המלך עוסק בעניינים החשובים באמת: מסים, צבא ופוליטיקה, ומי שיש לו בעיות דת אישיות – נפתור לו אותן. אם יש אחד שלא יכול להשתחוות להמן כי הוא יהודי – אין בעיה. ניתן לו פטור. העִקר שבדברים החשובים הוא יקבל את עול המלכות. פטור מטעמי דת תמיד מהוה ראיה לכך שהדת לא נתפשת כערך אמיתי אלא כמין צֹרך פרטי, מחלה סתמית של האיש הפרטי. אבל המן מנצל גם את זה. ואומר שאפשר לקבל שלכל מדינה תהיה לשון ודת. אבל דת לעם מפוזר ומפורד? זה הורס את שלטון החוק. זה מצריך נתינת פטורים פרטיים. ואת דתי המלך אינם עושים ולמלך אין שוה להניחם. יש חופש, אבל החופש הזה יאכף ביד חזקה ובזרוע נטויה, ואוי ואבוי למי שלא יהיה חפשי. על אפכם וחמתכם תהיו חפשיים. והחופש הוא בתנאי שכל אדם הוא אזרח של ארצו ואין להפלות בין אזרחי המדינה. מי שחושב ששני אנשים שחיים באותה מדינה, הם אחד כזה ואחד כזה, הוא מקעקע את יסודות הדמוקרטיה ויש להלחם בו עד חרמה. כי זה נגד דתי המלך. (כך הוא בכל שלטון ליברלי. אתה תהיה ליברל, אבל תהיה ליברל בדיוק כמו שאנחנו נגיד לך. אוי ואבוי אם תהיה ליברל בדרך אחרת. כי הליברליות חשובה לנו ואנחנו מתעקשים עליה. בכל מקום שבו יש חופש דת – סימן שדת זה משהו לא חשוב. מתייחסים אליה לא כאל השקפת עולם אלא כאל משהו קטן וסובייקטיבי של האדם הפרטי. על דברים חשובים לא מתפשרים ולא מוותרים. יהודי יכול לקבל פטור דתי מלהשתחוות להמן, כי הכל מבינים שזה לא שהוא באמת חושב שיש מלך אחר לעולם. זה רק משהו אישי. כך חיים היהודים עם נאמנות כפולה. כאשר מצד אחד הם ממשיכים להיות נאמנים למלך העולם ולדתו, ומצד שני לאחשורוש. אסתר מבינה שהיא מוחזקת אצל המלך ולא תוכל לחמוק מכך, אבל שלא כמו יתר הבתולות היא רואה את עצמה כחלק מהעם היהודי. כשיש ליהודי שני מלכים – השאלה היא את מי הוא יראה כמלך האמתי, ואת מי הוא יראה כמי שצריך איכשהו להסתדר אתו. במצה הזה – כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכאשר יניח ידו וגבר עמלק. ואם ישראל יותר מדי מפנימים את העובדה שאחשורוש הוא המלך – יבוא עמלק ויכריח אותם להחליט. זה מה שמבין כאן המן). דתי המלך הם הגוברים. אם אין אלהים – המלך תופש את המשבצת. המלך נעשה אלהים. הוא נעשה החוק. ואנו הלא בעד שלטון החוק. אותו שלטון של מערכת חוקים עליונה שהמלך אמור להיות כפוף לה, נעשה שלטונו האישי של המלך המחוקק תוך כדי תנועה. לכן מלאה המגלה בביטויים לעגניים, המציגים את המלך כאלהים, כדי ללעוג למלך ההולל והשִכור שמעמיד את עצמו במקום אלהים. הוא יושב בחצר הפנימית, בְטוי הלקוח מן המקדש. שמן המר, הבשמים ותמרוקי הנשים, באים להזכיר את שמן המשחה, וכן כל לשון כל אותו פסוק, מזכיר את במה יבא אהרן אל הקדש ובמה ימלא את ידיהם. (וחז״ל עוד הוסיפו ודרשו (בהסתמך על הדמיון למשתה בלשצר) שהוא שתה בכלי המקדש ובבגדי הכהן). כלומר: המגלה מציגה תמונה של מלך שנותן לבו כלב אלהים וברקע מתנגן שיר השכור.

את הריק שנוצר בלקיחתו של אלהים ממלא האדם. במקום כזה, האדם ורווחתו יהפכו לאידאולוגיה. מה שמתחיל כ״שלם מסים ולך לצבא וציית לחוק ובשאר הזמן תעשה מה שאתה רוצה רק אל תבלבל לי את המוח, אתה לא מעניין אותי״, ימשיך כאידאל שתעשה מה שאתה רוצה. ממילא היצרים והמתירנות יהפכו לאידאל עליון, והאדם עצמו ימצא את עצמו במקום אלהים. במדינה כזאת, האדם וגחמותיו הם החוק. החשק הוא העקרון והעקרון הוא החשק. תפישה כזאת שואפת להתפרק מכל חובה או דרישה, ומכל מי שאוכף אותה. יש להניח שעם הזמן היא תשליך מעליה כל משטר וכל מסגרת, ותעשה אידאליזציה ממתן פורקן לכל שאיפה אנושית. עם הזמן היא תיעשה בהמית ונמוכה יותר ויותר. תחת שלטון אלהים בא שלטון החוק. חוק שהאדם כתב.

מלחמת עמלק היא מלחמה של מלכות. היא מלחמה על השאלה מי מולך בעולם. השאלה מי מולך בעולם היא גם הנושא של מגלת אסתר, אלא ששם הדבר אמור בהסתר, כי ישראל בגלות. ברמז רומז מחבר המגלה שהמלך הגלוי אינו המלך האמתי. בהניח ה׳ אלהיך לך מכל אויביך מסביב – תהיה המלכות גלויה.

אשר קרך בדרך

לאור דברינו לעיל, נבקש להעלות כאן כמה הסברים לחומרת מעשהו של עמלק ביציאת מצרים:

א. מיד אחרי שכל העולם שמע על יציאת מצרים ועל קריעת הים, שמעו עמים ירגזון, חיל אחז יושבי פלשת, אז נבהלו אלופי אדום וכו׳. אם יבוא כעת עם של אנטישמים ויגיד ״אני שונא את זה ואני נלחם בזה כי ישראל מסכנים אותי ואני שונא את אלהים ומפחד ממנו״. בסדר, יש הרבה אנטישמים. אבל הם לפחות מכירים את ה׳. כשיש עם שמשדר אדישות גמורה. שרואה את כל המופתים ואת כל הראיות לקיומו של אלהים ואומר שאין כאן שום דבר מיוחד והכל מקרה, והכל מוסבר על דרך הדטרמניזם, ואין כאן אלא פוטנציאל תמים לשוד. מי שרואה בעיניו את הראיה לקיום אלהים וממשיך לטעון שהכל תהליך עִוֵּר של מוטציות מקריות, והשודד החזק ישרוד, הוא מייצג את אי-יראת אלהים. מי שהאידאולוגיה שלו היא שהחזק שורד על חשבון החלשים, הוא זה שלא ירא אלהים. זאת ועוד: המערכה השניה של המלחמה בעמלק מלמדת הרבה על המערכה הראשונה. המן בן המדתא האגגי מייצג גישה אנטי אמונית ואנטישמית במובהק. רצון להשמיד את כל היהודים לשם השמדה. אבל לאחשורוש הוא שוב מוכר את הסחורה כמאגר של כסף וזהב ותו לא. תועלת כלכלית גרידא. הכופרים שכביכול מייצגים אי אידאולוגיה, ותועלת כלכלית אבולוציונית גרידא, נושאים אידאולוגיה גדולה של כפירה. ומי שלא הספיקה לו המערכה השניה, קִבל לפני שבעים שנה את השלישית. אז יש כל מיני אנטישמים, יש כאלה שמדברים בגלוי על כך שישראל הם סכנה אידאולוגית לקיומם. הם אנטישמים דוקא משום שהם מבינים שיש בישראל (ובה׳) משהו מיוחד. עמלק כביכול כופר בזה. עמלק שונא את ה׳ וישראל עמו, אבל מסוה זאת ואומר שאין שום דבר מיוחד בישראל.

ב. דבר כ״כ לא הגון כמו זְנוב נחשלים, נובע כל כֻּלו מאי יראת אלהים. אמנם זאת פרנסתך, אבל זה בזוי. יש פרנסות שרצוי לוותר עליהן. עם הגון לא נוהג כך. ירא אלהים לא נוהג כך.

חִזוק לגישה זו אולי אפשר לקבל מכך שהתורה הביאה את מצות זכירת עמלק ומחיתו בסמוך למי שמחזיק איפה ואיפה ומרמה במסחר, ומיד אחרי האשה המחזיקה במבושי אויבה, דבר הדומה במקצת לזִנוב נחשלים. אולי גם פרשת יבום שהובאה לפני כן, מזכירה את אונן שנהג אף הוא ברמאות אגואיסטית. (אמנם, כמדומה שחכמים העדיפו את אפשרות א׳. אבל למעשה אין הבדל גדול ביניהן. המכנה המשותף של שתיהן הוא התפישה שהעולם הוא רצף של מקרים שבו החזק שורד ולכן צריך להיות חזק ולזנב בחלשים. בקצור: ולא ירא אלהים).

ג.. אולי מבחינת עמלק הוא עשה את הדבר ההגיוני ביותר מצדו. אבל מצדנו – הוא עשה את הדבר השפל והנבזי ביותר. התורה באה ומלמדת שישראל הם לב ההיסטוריה, וכל עם נמדד לפי מה שהוא עשה לישראל.

עמלק בעצם מעשהו מייצג אי יראת אלהים. הכרה באלהים והתעקשות שהוא איננו. מלחמה על כך שהוא איננו. מלחמה אידאולוגית על כך שאין אידאולוגיה.

(אחרי השואה היו הרבה קולות שקראו לנקמה בגרמניה. השמדת ערים שלמות. היו תומכים והיו מתנגדים, אבל הכל הבינו את השיקול. זוהי מלחמת עמלק. ההבנה שכל אדם לא עומד לעצמו, אלא הוא חלק מעם. העם הגרמני ניסה לרצוח את עם ישראל, ולכן עם ישראל נוקם בעם הגרמני. כיון שכל אדם הוא קודם כל חלק מעם – הדבר אפשרי. היותו חלק מעם משליכה לדורות עולם. שהרי גם אם האנשים שהיו אז מתו – העם שהיה אז עדין חי. כל עוד העם הגרמני קיים - אין אפשרות לסלוח לעם הגרמני על מה שעשה. משום מה לגבי עמלק קצת יותר קשה לאנשים להבין זאת . אולי כי את הגרמנים אנו מכירים מהמציאות ואת עמלק אנו מכירים מהתורה. אבל זה הבדל סובייקטיבי. אובייקטיבית אין ביניהם הבדל).

יתרו

כחו של הבא מבחוץ

כידוע, נחלקו המפרשים האם יתרו בא לפני מעמד הר סיני או אחריו. ומסתבר יותר שבא אחרי מעמד הר סיני. שהרי הוא בא אל משה "אֶל הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר הוּא חֹנֶה שָׁם הַר הָאֱלֹהִים". יתרו הגיע אל משה כשישראל כבר ישבו בהר סיני. (אמנם אפשר לפרש שזה היה במדבר הקרוב להר סיני אך עדין לא בהר סיני עצמו, אך אם כך למה נאמר "הר האלהים"?) ולא מסתבר שזה היה בדיוק בימים שבין א סיון לבין מתן תורה, ימים שבהם היה משה עסוק בעליות וירידות מן ההר אל העם ולהפך. ודאי לא ישב לשפוט את העם מן הבקר עד הערב. לכן מסתבר יותר לומר שיתרו בא אחרי מעמד הר סיני. ובפרט שכשעלה משה להר שלח את בעלי הדברים אל אהרן וחור, משמע שעד אז היו בעלי הדברים באים אליו. (אבל כבר נחלקו בכך המפרשים, וראו בדבריהם ונמוקיהם).

יתר על כן, יתרו לוקח עולה וזבחים לאלהים. אפשר להסביר שהוא עושה זאת בבמה, אבל אפשר שהוא בא אל משה אחרי שהמשכן כבר עמד על מכונו. גם הזכרת חותן משה בפרשה הנסיעה מהר סיני, מלמדת שכנראה הוא בא אל משה בזמן קרוב למסע מהר סיני.

ולכן, השאלה הנשאלת היא למה התורה הביאה את מעשה יתרו עוד לפני מעמד הר סיני.

כדי לענות על השאלה הזאת יש להקדים ולשאול: למה בכלל התורה מספרת לנו על יתרו שבא לבקר את משה. אפשר לומר שמטרת התורה היא לספר על מנוי שרי אלפים ושרי מאות. אבל אפשר שהתשובה טמונה בשאלה אחרת ששואלים חז"ל: מה שמועה שמע ובא? שאלה תמוהה, שלא ברור מדוע היא נשאלת, הלא נאמר בפירוש "וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כֹּהֵן מִדְיָן חֹתֵן מֹשֶׁה אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי הוֹצִיא ה' אֶת יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם". (אמנם, יש מקום לשאלה מה שמע יתרו לפני שבא, ומה סִפר לו משה כשבא, שעליו שבח יתרו את ה'?)

השאלה היא מה הביא את יתרו להחזיר את צפורה אל משה. התשובה היא, כיון שמשה כבר לא במצרים אפשר להביא אליו את צפורה. יתרו בא אל משה כדי להחזיר לו את אשתו ובניו. הוא מביא את אשתו אחר שִׁלוחיה, והפרשיה מסתימת ב"וַיְשַׁלַּח מֹשֶׁה אֶת חֹתְנוֹ". מקומו של חותנו הוא בארצו. זה היה גם מקומה של צפורה, כל עוד היה משה במצרים. צפורה חוזרת אל משה אחר שלוחיה, ומשה משלח את יתרו. כעת מקומה של צפורה אצל משה, ואילו את יתרו משלח משה.

יתרו בא כדי להחזיר למשה את צפורה. בדרך הוא עושה שני דברים חשובים. השני הוא העצה שהוא נותן למשה. זה פשוט. אבל יותר חשוב כאן הדבר הראשון, הוא מכיר בדבר שלמענו נועדה יציאת מצרים, למענו נועדו המכות, האותות והמופתים. ההכרה שלו בכך לא נובעת מגדולת הנסים, אלא מכך שה' הנהיג את עולמו בדבר אשר זדו עליהם.

בואו של יתרו אל משה הוא ההשלמה של יציאת מצרים. יתרו הוא הנגוד לפרעה. בנגוד לפרעה (ועמלק) שמסרב להכיר בה', בא יתרו, שלא קבל מכות ולא ראה אותות ומופתים

אלא רק שמע, והוא זה שמכיר בשכינת ה׳ בקרב הארץ. ישראל הכירו בו מכבר, כי הוא אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב, כפי שמודגש הן בפרשת שמות והם בפרשת וארא. פרעה מסרב להכיר בו. יתרו הוא הנגוד לכך. הוא רק שומע ולא רואה, אבל מכיר בו ויודע כי גדול ה׳ מכל האלהים.

לכן סִפרה לנו התורה על בואו של יתרו, ולכן יש מקום לשאלה איזו שמועה שמע.

וכפי שנבאר להלן בפרק "מדרגה לא צפויה", המדרגה של ההכרה בה׳ עקב פעולותיו בעולמו, היא מדרגה נמוכה יותר ממעמד הר סיני. אחרי מעמד הר סיני הגיעו ישראל למדרגה גבוהה עוד יותר. לכן, מקומו של הפסוק "עתה ידעתי כי גדול ה׳ מכל האלהים" הוא אחרי יציאת מצרים ולפני מעמד הר סיני.

ויש מקום לעין גם במטרתה השניה של הפרשיה: העצה שנותן יתרו למשה. יש דמיון רב בין פגישתו של משה עם אהרן בהר האלהים, לבין פגישתו עם יתרו בהר האלהים. כשפגש משה את אהרן נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַהֲרֹן לֵךְ לִקְרַאת מֹשֶׁה הַמִּדְבָּרָה וַיֵּלֶךְ וַיִּפְגְּשֵׁהוּ בְּהַר הָאֱלֹהִים וַיִּשַּׁק לוֹ: וַיַּגֶּד מֹשֶׁה לְאַהֲרֹן אֵת כָּל דִּבְרֵי ה' אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ וְאֵת כָּל הָאֹתֹת אֲשֶׁר צִוָּהוּ", אחרי שה׳ אמר לו: "וְדִבַּרְתָּ אֵלָיו וְשַׂמְתָּ אֶת הַדְּבָרִים בְּפִיו וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִם פִּיךָ וְעִם פִּיהוּ וְהוֹרֵיתִי אֶתְכֶם אֵת אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן: וְדִבֶּר הוּא לְךָ אֶל הָעָם וְהָיָה הוּא יִהְיֶה לְךָ לְפֶה וְאַתָּה תִּהְיֶה לּוֹ לֵאלֹהִים". אצל יתרו נאמר "עַתָּה שְׁמַע בְּקֹלִי אִיעָצְךָ וְיִהִי אֱלֹהִים עִמָּךְ הֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים". בשני המקרים בא אדם מבחוץ, שהוא המעורר את העם לקבל את הבשורה שמביא משה. כחו של אדם מבחוץ המכיר את ה׳ הוא גדול. הוא זה שיכול לדבר אל העם ולדעת כיצד להוציא מתוך העם את הכחות שיכירו בה׳ ויעבירו את תורותיו הלאה. דוקא מי שבא מבחוץ יכול לדבר עם האנשים שבחוץ. זאת החוליה המקשרת בין יציאת מצרים למעמד הר סיני. מול משה המביא את דבר ה׳ צריך לעמוד אדם שבא מתוך העם, ואפילו מחוצה לו, כדי להכיר ולהביא את דבר העם. הוא בא בעקבות הכרתו בה׳ שבאה בעקבות יציאת מצרים, והוא המכשיר את העם לקבל את התורה.

גם אהרן וגם יתרו באו ופגשו את משה בהר האלהים. בשני המקרים משה סבר תחִלה שתפקידו מחייב את עשית כל השליחות בעצמו, והיה צריך ללמד את משה שאפשר להאציל סמכויות. בשני המקרים תפקידו של משה הוא להיות מול האלהים, או להיות מעין אלהים, ולהעזר באחרים שידברו עם העם. ואולם, במעמד הסנה סרב משה לקבל את השליחות. בפרשת יתרו הוא כבר בצע אותה. הוא כבר היה בתפקיד.

מלבד תפקידו של משה כמי שמביאים אליו את הדבר הגדול, יש בדברי יתרו עוד תפקיד למשה: "וְהֱיֵה אַתָּה לָעָם מוּל הָאֱלֹהִים וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים: וְהִזְהַרְתָּה אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרֹת וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יֵלְכוּ בָהּ וְאֶת הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן". יתרו אומר למשה שתפקידו המיוחד הוא לא לשפוט. את המשפט יכולים העם לעשות. התפקיד של משה הוא להוריד את התורה מאת ה׳ אל העם ולמסור אותה לעם, שתהיה התורה ביד העם, ולא רק ביד משה.

משה מזכיר זאת בספר דברים. כשהוא מספר לעם על מִנוי שרי האלפים והמאות הוא מיד מוסיף: "וָאֲצַוֶּה אֶתְכֶם בָּעֵת הַהִוא אֵת כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּן".
ועוד אומר יתרו למשה, תפקידך הוא לא רק להביא את דברי ה' אל העם. יש לך גם תפקיד הפוך: "וְהֵבֵאתָ אַתָּה אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים". הקשר בין ישראל ובין ה' הוא דו כווני. כמו שבפרשיות המשכן יש פרשות המתארות את צווי ה' לעשות משכן ויש פרשות המתארות את עשית המשכן ע"י ישראל, כך בפרשתנו, פרשת התורה, יש פרשיה המתארת את מתן התורה מה' לישראל, ויש פרשיה, הקודמת לה, המתארת את קבלת התורה ע"י העם.

אל המדבר

בין שירת הים, שהיא סופה של יציאת מצרים, לבין מעמד הר סיני, יש כמה פרשיות: פרשות סְפוק צרכי ישראל במדבר, שתי פרשיות של מים וביניהן פרשיות ארוכות של מן, פרשת עמלק, ופרשת יתרו ושרי האלפים והמאות.
אפשר לומר שפרשת יתרו אינה חלק מזה. היא לא חלק מסְפוק צרכי ישראל במדבר, אלא היא קשורה לדרכי הורדת התורה אל העם.
אבל לכאורה מספר במדבר נראה שיש קשר בין סְפוק צרכי ישראל במדבר לבין בואו של יתרו. גם בספר במדבר, בסמוך לפרשת תלונות ישראל, המן והשלו, נזכר חותן משה, ותוך כדי פרשיות המן והשלו נזכר משה שאומר שכבד ממנו הדבר ואינו יכול לבדו לשאת את העם, ממש כדברי יתרו כאן.
מסתבר שיש קשר בין המן וצרכי ישראל במדבר, לבין יתרו והקביעה שמשה לא יכול לבדו לשאת את העם. לא בכדי נסמכה פרשת יתרו לפרשיות סְפוק צרכי ישראל במדבר.
ואולם, תפקידו של משה כמלמד את ישראל את התורה נזכר בהמשך הפרשה. במעמד הר סיני ואחריו.
פרשת בואו של יתרו קשורה אפוא לפרשת מעמד הר סיני בכך ששתי הפרשות האלה מציגות את תפקידו של משה כעומד בין ה' ובין העם ומלמד את תורת ה' לישראל.
ואולם גם פרשת סְפוק צרכי ישראל במדבר מחוברת לפרשה שאחרי מעמד הר סיני, בנקודה אחת. כפי שכתבנו בפרשת בשלח עמ' רלה והלאה, בפרשות סְפוק צרכי ישראל במדבר חוזר וחורז עניין הנסיון. ישראל מנסים את ה' וה' מנסה את ישראל. גם למעמד הר סיני היתה מטרה כזאת, כפי שאומר משה: "אַל תִּירָאוּ כִּי לְבַעֲבוּר נַסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים וּבַעֲבוּר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ עַל פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ". גם כאן ה' נִסה את ישראל. איך יגיבו ישראל לשכינה. ה' צוה את משה להגביל את ההר פן יעלו ישראל ויקרבו יותר מדי. אך בסופו של דבר קרה תהליך הפוך: ישראל נעו ועמדו מרחוק. ישראל בחרו להתרחק מן השכינה ולא להתקרב אליה. וכפי שנאריך להלן בפרק "יראני האדם וחי". משה מצטער על כך.

ויאמינו

יש כמה בטויים שמחברים את פרשית יתרו לפרשית רפידים שלפניה. בפרשה שלפניה אמר ה' למשה "הִנְנִי עֹמֵד לְפָנֶיךָ שָׁם עַל הַצּוּר בְּחֹרֵב", ובהמשך אמר משה ליהושע "מָחָר אָנֹכִי

נִצָּב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי", ומשה יושב. בפרשתנו שואל יתרו: "מַדּוּעַ אַתָּה יוֹשֵׁב לְבַדֶּךָ וְכָל הָעָם נִצָּב עָלֶיךָ מִן בֹּקֶר עַד עָרֶב". בפרשה הקודמת "וִידֵי מֹשֶׁה כְּבֵדִים ... וַיֵּשֶׁב עָלֶיהָ וְאַהֲרֹן וְחוּר תָּמְכוּ בְיָדָיו" ובפרשתנו אומר יתרו "כִּי כָבֵד מִמְּךָ הַדָּבָר לֹא תוּכַל עֲשֹׂהוּ לְבַדֶּךָ". בפרשה הקודמת משה שלח את יהושע לבחור אנשים, וכאן משה בוחר אנשים.

ישראל שאלו "לָמָּה זֶּה הֶעֱלִיתָנוּ מִמִּצְרַיִם" ויתרו אומר "בָּרוּךְ ה' אֲשֶׁר הִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פַּרְעֹה אֲשֶׁר הִצִּיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרָיִם". ישראל מנסים הֲיֵשׁ ה' בְּקִרְבֵּנוּ אִם אָיִן ויתרו אומר: "עַתָּה יָדַעְתִּי כִּי גָדוֹל ה' מִכָּל הָאֱלֹהִים".

ישראל עם קשה ערף. הם מנסים את ה', לא מאמינים ורוצים לחזור למצרים. דוקא יתרו שבא מבחוץ ולא ראה את הנסים הוא שמאמין בה', והוא שעוזר למשה לשאת את העם, ע"י שהוא אומר למשה לבחור מתוך העם אנשים שינהיגו את העם, תוך כדי שהוא עצמו ירים את ידו כלפי מעלה ויורה את עם ישראל את החוקים והתורות. כשם שיהושע בוחר אנשים למלחמה, כך בוחר משה אנשים לעבודת ה'.

משה הוא זה שמורה לישראל את הדרך לעבודת ה' ולאמונתו. הוא זה שמניף את המטה ומצפה שישראל ישירו וישמחו ויאמינו בה' ובמשה עבדו. אומר לו יתרו: כל עוד אתה עומד לבדך מול האלהים – כבד ממך הדבר. תן לעם ללמוד בעצמם ולהאמין בעצמם. בחר לך אנשים מהם ותוכל לעשות זאת. כמו שאני האמנתי – גם הם יאמינו. אבל לבדך לא תוכל.

נאמר על הים "וַיַּאֲמִינוּ בַּה' וּבְמֹשֶׁה עַבְדּוֹ". נאמר במעמד הר סיני "בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם". ובכל זאת חששו של משה "וְהֵן לֹא יַאֲמִינוּ לִי", לא בטל לגמרי. ויהיו ידיו אמונה, אבל כבד ממנו הדבר. כפי שאומר משה עצמו בפרשת בהעלתך ובפרשת דברים. יתרו אומר לו: לא בידיך הדבר, אבל הוא בידי העם. תן להם והם יאמינו.

רד אל העם

המלה "העם" בפרשת יתרו היא בעלת משמעות כפולה. כך אנו מוצאים כאשר מדבר משה עם זקני העם: "ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה' ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל ה'". ה' הציע למשה כריתת ברית, "אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים וכו'". את הצעת ה' אל העם, מביא משה אל זקני העם, שהם נציגי ומנהיגי העם הממונים להחליט בשם העם על כריתת ברית. לכן, צריך להסביר שגם העם המוזכר בפסוק הבא, "ויענו כל העם יחדו ויאמרו", הוא זקני העם, שהרי אִתם דבר משה, ו"דברי העם" שהשיב משה אל ה', הם דברי הזקנים. מה שאומרים הזקנים הוא דברי כל העם. (העם כֻּלו אמר נעשה ונשמע בפרשת משפטים).

וכך מוכרחים אנו להסביר בהמשך: "ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה' ויאמר משה אל ה' לא יוכל העם לעלת אל הר סיני כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בם".

אם "העם" הוא כל עם ישראל, מה משיב משה לדברי ה'? הלא הוא אומר בדיוק את דברי ה'! ה' אמר שהעם לא יעלה, ומה משיב לו משה שהעם לא יעלה? בעל כרחנו עלינו לבאר שכשאומר משה "לא יוכל העם לעלות", הוא מתכון לכהנים, שהם נקראים העם כיון שהם נציגי העם בכריתת הברית, שה' אמר שהכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו, על כך עונה לו משה שלא יוכל העם, כלומר הכהנים, לעלות אל הר סיני, ומשיב לו ה': נכון, הכהנים והעם אל יהרסו לעלות.

מכאן אנו למדים שנציגי העם מדברים בשם העם ולכן הם נקראים העם. ואולם: לכל ענין העם מיוצג ע"י נציגים אחרים, הקשורים לאותו עניין. לענין קבלת החלטות, "העם" הוא זקני העם, המחליטים בשם העם (שהרי משה מדבר אל זקני העם ועל זה אומרת התורה שהעם ענה). בכריתת הברית עצמה הכהנים הם המיצגים את העם והם הנקראים העם.

(כבר בפרשת שמות מצאנו שנקראו הזקנים העם. שם נאמר "ויאספו את כל זקני בני ישראל", ומיד אח"כ: "ויעש האתת לעיני העם, ויאמן העם". העם הוא הזקנים, שהרי רק אותם אספו משה ואהרן).

וכך עלינו להבין את סדר הענינים בפרשה: משה עלה אל האלהים (וּמֹשֶׁה עָלָה אֶל הָאֱלֹהִים) וה' הציע לו כריתת ברית (וַיִּקְרָא אֵלָיו ה' מִן הָהָר לֵאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתַגִּיד לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל: אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרָיִם וָאֶשָּׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וָאָבִא אֶתְכֶם אֵלָי: וְעַתָּה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֹלִי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תְּדַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל), את הברית שהציע ה' למשה, משה הציע לזקנים (וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיָּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֵת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה') והם קבלו את ההצעה (וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה). כשמשה, השליח, משיב את דבריהם לה', אומר לו ה': אם כך, נעשה מעמד גדול (הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם) של כריתת הברית, שבו יעמדו שני הצדדים ונאמר את דברי הברית. (נכון שהמלה ברית לא חוזרת עוד בפרשתנו, אבל בפרשת ואתחנן היא חוזרת ועשרת הדברות נקראים בה דברי הברית). ה' יתגלה באש ועשן, כמו בברית בין הבתרים. לכן אומר ה' למשה להכין את העם למעמד כריתת הברית ואמירת דברי הברית (וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה' לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי: וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יִיָּרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר).

כשהגיע מעמד הברית, ירד ה' אל ראש ההר לברית (וַיֵּרֶד ה' עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה' לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה), אלא שאז דנו משה וה' מי יעלה אל ההר בשם ישראל, והחליטו שרק משה ואהרן יעלו (וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' לֶךְ רֵד וְעָלִיתָ אַתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אַל יֶהֱרְסוּ לַעֲלֹת אֶל ה' פֶּן יִפְרָץ בָּם). מאז ועד היום רק אהרן הוא שנכנס בשם העם מדי שנה אל ה' אל ראש ההר כאשר הענן מכסהו, ולא כל הכהנים.

בדברי הברית עצמם יש מדרגות. חמש הראשונות עוסקות בקדושת ה׳, והן מיצגות: אמונה בה׳, ייחודו, קדושת שמו, קדושת השבת (המלמדת על קדושת ה׳), וכִבוד אב ואם (שגם הם - כבודם ומוראם הוא חלק מכבוד ה׳ ומוראו). חמש האחרונות עוסקות באדם: חשיבות חייו, קדושת גופו, חרותו וממונו. אלה דברי הברית שבין ה׳ לישראל. המשפט הכרוך בהם (לפחות בחלקם, אלה שצריכים משפט) יובא בפרשה הבאה. הפרשה הבאה תעסוק במכה אדם או גונבו, וביחס לאביו ואמו.

מדרגה לא צפויה

ביציאת מצרים לקו אלהי מצרים, למען נדע כי ה׳ הוא האלהים.
גם בקריעת הים נקרע הים, עוד אחד מאלהי מצרים, למען נדע שה׳ האלהים, ואכן ידענו. גם שרנו על כך שירה.
כשיתרו שומע בפרשתנו את כל הדברים האלה, הוא מסיק את המסקנה: ״עתה ידעתי כי גדול ה׳ מכל האלהים, כי בדבר אשר זדו עליהם״. ה׳ גבר על כל אלילי מצרים במקום שליטתם. מכאן שהוא גדול מהם.
וכך רואים זאת גם בני ישראל. והם מצפים לעבוד את ה׳. והם אכן עתידים לעבוד את ה׳ בהר סיני. לעשות בו את הפסח בשנה השנית.
לזה הם מחכים.
אלא שכאן ה׳ רוצה להעלות אותם לדרגה הרבה יותר גבוהה, ולהפוך את כֻּלם לנביאים. לא די שידעו בראיות עקיפות שה׳ הוא האלהים, אלא שיפגשו אותו ואת תורתו פנים אל פנים.
לא די שיֵדעו שהוא גדול מכל האלהים ואין כמוהו באלים, אלא שידעו שהוא האלהים ואין עוד מלבדו. שיגיעו למעלת נבואה.
ולשם ישראל מתקשים להתקרב.
במקום שבו אמר משה ״אסרה נא ואראה את המראה הגדל הזה״, שם העם נעו ועמדו מרחוק.
העם לא מוכן למדרגה הזאת.
(אמנם משה הסתיר את פניו, והעם לא).
העם מצפים לחגוג לפני ה׳, אך לא לראות את המראה הגדול.
העם יראים ועומדים מרחוק, ומבקשים ממשה שלא ישמעו עוד את קול ה׳. ובכמה מקומות משה מעיר שלא טוב בקשו העם. כבר בפרשתנו הוא אומר להם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים. ובעוד כמה מקומות בתורה משמע מלשונו שלא טוב בקשו העם להתרחק. וכפי שנבאר בפרשת ואתחנן.
העם מכירים בגדלות ה׳ בדרך עקיפה, הם לא מצפים להתגלות ישירה. הציפיה של בני ישראל היא לזבוח לה׳ בהר קדשו. ובעתיד גם לבוא אל הארץ. ה׳ מפתיע אותם ברצון לדבר הרבה יותר גדול: נבואה לכל העם. סגולה מכל העמים בכל הארץ.
והנבואה הזאת כוללת גם חיוב גדול: לשמוע ולקיֵם את התורה.
ישראל נסוגים מהמדרגה הזאת. הם ישובו ויבינו אותה, כאשר יבינו את הטעות שבעשיית עגל, וישובו בתשובה מאותו חטא. הם יבינו שאין להם די בהכרה עקיפה ובזבח ומחול.

שכן זבח כזה יכול להיות גם חסר תֹכן. הם ילמדו שאין משמעות לחג וזבח, יש משמעות לחג וזבח לה׳. וה׳ הוא העקר. הם יכירו בכך שהם רוצים שכינה שתשרה בקרבם. שהם מחפשים את האמת, את האלהים היחיד שאין עוד מלבדו.
פרשתנו היא פרשת הנסיעה להר סיני, פרשת בהעלתך היא פרשת הנסיעה מהר סיני, והיא כוללת את כל המרכיבים שהזכרנו. בה נעשה הפסח בהר סיני. מוזכר בה חותן משה עם המסע מהר סיני, מוזכר בה מינוי זקנים משום שמשה לא יכול לבדו לשאת את העם, ומוזכרת בה השאיפה שכל עם ה׳ יהיו נביאים. ה׳ יורד בענן ומדבר עם הזקנים. שם מתברר שגם ביציאה מהר סיני יש להתקדש, ושהשאיפה להעלות את כל העם למעלת נביאים עדין קיימת. (ושם ההתקדשות שמשה מצַוֶּה לקדש את העם היא דוקא לאכילת בשר, ללמד על הירידה שבעזיבת הר סיני).
עם כל הקושי, מתברר שהיעוד האמתי של יציאת מצרים, נקודת השיא של המדבר, התכלית הגדולה של לקיחת ישראל לעם לה׳, הוא המעמד הגדול והנורא של פרשתנו. המפגש הישיר והגדול עם רבש״ע ועם תורתו. שאליו אנו שואפים עד היום, ובפרשתנו הוא התגשם.
הפרשות הבאות מלמדות כיצד להשאר מחוברים לשכינה גם לדורות.
ועם זאת, כמו במסע מהר סיני, התורה מתארת את נקודת השיא של ישראל בחגיגיות ומצניעה את הנפילה. (וכפי שנבאר בפרשת בהעלתך עמ׳ תצ) בסופו של דבר ישראל הגיעו למדרגה שה׳ יעד להם, לכן הפרשה היא פרשה חגיגית ושמחה, המתארת את המדרגה הגדולה שהגיעו אליה ישראל. תכלית יציאת מצרים.
והפסוק המרכזי של פרשתנו, נזכר דוקא בפרשת בהעלתך ולא בפרשתנו: ״ומי יתן כל עם ה׳ נביאים כי יתן ה׳ את רוחו עליהם״.

איזה נביאים

כפי שנבאר בפרשת בהעלתך עמ׳ תצו, גם אחרי שה׳ נתן את רוחו על הזקנים, עדין מדגישה התורה את ההבדל בינו לבינם. לא כל אדם הוא במדרגת משה. גם בפרשתנו, כאשר ה׳ מבקש שכל ישראל יראו את התגלותו, הוא מבדיל בין משה לבין שאר העם, ומגביל את ההר.
ועם זאת, נראה שאילו היינו שואלים את משה, הענו מכל אדם (כאמור שם) למה הוא מתכַּוֵן באמרו ״ומי יתן כל עם ה׳ נביאים״, הוא היה אומר: אני רוצה שכל עם ישראל יהיו בדיוק כמוני, שיראו את ה׳ פה אל פה ומראה ולא בחידות.
זוהי המדרגה שעם ישראל צריך לשאוף אליה, וזוהי התכלית שמציגה פרשתנו.
וכפי שעולה מכאן, לרגע אחד אכן היו כל עם ישראל נביאים.

יתכן שמשה חשב שה׳ יתגלה על הר סיני וישאר לְעולם בתוך בני ישראל. הרי כנגד דברי ה׳ בפרשת ואתחנן ״מי יתן והיה לבבם זה להם״, גם למשה יש ״מי יתן״ כזה: ״מי יתן כל עם ה׳ נביאים״. משה רוצה שכל עם ישראל ישאר תמיד במדרגת מעמד הר סיני. הוא קובל על כך שהעם חושש מכך. אבל כתוצאה מחשש העם – משה הוא זה שצריך להעביר לעם את דברי ה׳. ואחרי מות משה – עם ישראל צריך בכחו, בלי עזרה גלויה מה׳, לקַיֵם את התורה.

ועוד: עם ישראל מקבל משכן, שעתיד להיות מקדש, והוא מעין הר סיני, שבו ה׳ שוכן תמיד בתוך בני ישראל, כפי שנפרש.

(הגמ׳ בשבת אומרת שמשה הוסיף יום אחד מדעתו, ובגמ׳ שם משמע שכונת הדברים שמשה דחה ביום אחד את מעמד הר סיני. אבל בכמה מדרשי תנאים משמע שהוסיף מדעתו היינו שאמר לישראל שיתקדשו עוד לפני שאמר לו ה׳ כך. ועוד שואלת הסוגיא בשבת ושואלים מדרשי התנאים למה נאמר ״וַיָּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה׳: וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֶּד מֹשֶׁה אֶת דִּבְרֵי הָעָם אֶל ה׳״, הלא לא אמרו העם דבר בין ״וישב״ ובין ״ויגד״, ומה היה צריך להגיד שלא השיב בראשונה? הסוגיא דרשה כפי שדרשה, אבל במדרשי התנאים מצאנו שדרשו זאת כמו שדורשים במקומות רבים כשדובר אחד דובר פעמַים, שהיה ראוי שידבר שכנגדו, והיו ישראל צריכים לומר שהם רוצים לראות. וכך דרש המדרש. אבל לא מצאנו שבִקשו ישראל לראות אלא רק שבִקשו שוב ושוב שלא לראות. ומשה הוא שאמר מי יתן כל עם ה׳ נביאים. ואלה שלשת הדברים שעשה משה מדעתו, בִקש לכל ישראל פרישות יום נוסף ופרישות מן האשה, ואם אינם עומדים בטהרתם – שבר את הלוחות. אבל ה׳ אמר לו שאי אפשר שיהיו כל ישראל כל העת במדרגת נבואה. היטיבו אשר דברו, והוסיף ה׳ עוד ״מי יתן״ כנגד ״מי יתן״ של משה, ואמר למשה שישיבם לאהליהם, וכפי שדרשו כאן את הפסוק הזה. אבל שלש פעמים בשנה יטהרו כל ישראל ויראו פני שכינה, ופעם בשבע שנים גם יקבלו את התורה בנוסף לעצם ראית פני השכינה).

מדרגות מדרגות בהר סיני

ה׳ צוה את משה ״הגבל את ההר וקדשתו״. ואכן אנו מוצאים בהר סיני הגבלות הגבלות סביב. משה הוציא את העם לקראת האלהים אל תחתית ההר, אך גם קִרבה זו אינה באה אלא לאחר הִטהרות והכנה של שלשת ימים. רק טהורים קרבים אל ההר. ובהר עצמו יש גבול, ממנו והלאה אין עוברים אלא ״הכהנים הנגשים אל ה׳״, וגם הם רק אחרי שיתקדשו. כמו שאומר ה׳ אל משה ״רד העד בעם פן יהרסו אל ה׳ לראות ... וגם הכהנים הנגשים אל ה׳ יתקדשו ...״ ועל כך עונה משה ״לא יוכל העם לעלות אל הר סיני כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו״, ועל כך עונה ה׳ ״לך רד ועלית אתה ואהרן עמך...״.
ההר הוא הגבלות הגבלות סביב. ההגבלה הראשונה היא ההר עצמו, שצריך להתקדש כדי להכנס אליו. יש הגבלה שניה של הכהנים הנגשים אל ה׳, ויש הגבלה שלישית שלא יוכל העם לעלות בה, אלא רק משה ואהרן, ורק בענן עשן. במדרגה הזאת מונחים עשרת הדברות. והזר הקרב יומת.
מבחינה זאת דומה הר סיני למקום המקדש לדורות, העשוי גם הוא הגבלות הגבלות, אל ההר נכנס רק מי שהתקדש וטהר, ובו יש עזרת כהנים, ומקדש, וקדש קדשים שנכנס אליו רק אהרן או הכהן המשמש תחתיו, ורק בענן עשן קטורת.
אחרי מעמד הר סיני יש צוויים על מה שבשער המשכן: מזבח ומשפט.

הר סיני הוא מקומה של התורה. את התורה הזאת מקבל משה בעלותו להר סיני על שני לוחות אבנים, והוא מצֻוֶּה לשים אותה בארון הנמצא בקדש הקדשים. מטרתו של המשכן הוא לקחת עמנו את הר סיני ולהשכינו במקומו, בהר הבית. (וראה רמב״ן דברים לג ב).
בפרשת בשלח, הכה משה על הצור בחורב, ומשם יצאו המים שמהם שתו בני ישראל בכל שהותם במדבר. המים ששותים בני ישראל בפרשת כי תשא, נקראים בפרשת עקב ״הנחל היורד מן ההר״. משה הכה בצור בחורב והמים זרמו עד רפידים, וכן זרמו לצד השני. מימי הצור בחורב זרמו מהר סיני לשני צדי המדבר, והשקו את כל המדבר כל ימי שהותם של ישראל שם. המים שישראל שותים, מקורם בצור בחורב, וממנו הם זורמים להשקות את המדבר. (שהרי משעה שהכה משה על הצור בחורב, ועד שיצאו ישראל ממדבר סיני למדבר צן, לא חסרו להם מים. מכאן שהכאת הצור בחורב סִפקה להם מים כל עוד היו בסיני). כנגד זה מנבאים יחזקאל וזכריה שלעתיד לבא יצאו מים חיים מהר הבית, מבית המקדש, וישקו את כל הארץ, מזרחה ומערבה.
כלומר: תפקידו של המשכן הוא לקחת את הר סיני ולהשכינו במקומו, במקום אשר יבחר ה׳, בארץ ישראל. (ראה עמ׳ רסד, רפח, שנב).
התגלות ה׳ באש וענן שהיתה בהר סיני, תמשיך ותנדוד עם ישראל במשכן במדבר. גם שם יהיו אשו ועננו של ה׳. הענן יכסה את אהל מועד יומם, והאש לילה. והם ישכנו בסופו של דבר בארץ ישראל במקום אשר יבחר ה׳.

כך יש לפרש גם את הפסוקים בפרשת משפטים. וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְתַחַת רַגְלָיו כְּמַעֲשֵׂה לִבְנַת הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לָטֹהַר: וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ. הזקנים והכהנים היו במחֲצתם שנקבעה להם, והקריבו את הזבחים וראו את פני ה׳ אלהי ישראל. כדרך ישראל הבאים להֵראות את פני אלהי ישראל, ולהקריב קרבנות. וה׳ לא פרץ בהם כי התקדשו. כפי שאמר בפרשת יתרו שאם יתקדשו לא יפרץ בם. וכיון שהקריבו קרבנותיהם לא שלח אליהם את ידו. ואע״פ שאמר והזהיר בפרשתנו לא להתקרב אל ההר כי סקל יסקל או ירה יירה, כיון שהקריבו את קרבנותיהם והתקדשו ונעשו עַמו, לא שלח אליהם את ידו, והם ראוהו ואכלו ושתו כעולי הרגל. כל יהודי מקים שלש פעמים בשנה ״ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו״. וגם הם, כיון שהקריבו את קרבנותיהם, הותרו להכנס במחֲצתם. ככל מתכפר בקרבן.
לא בחנם כבר כשאסר ה׳ על העליה להר, צוה שאחרי מעמד הר סיני יעלו. הלשון האמורה בפרשתנו ״בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר״, מלמדת שהם מצֻוִּים לעלות במשך היבל. זאת מטרתו של המקדש. אין עִנְיָנו של המקדש שיתרחק האדם וינוע ויעמוד מרחוק ויאמר אין כאן מקומי. עִנְיָנו של המקדש שכך יאמר תחֲלה. ויֵדע שהמקום הזה אש אוכלה הוא. אש אוכלת בראש ההר, לעיני בני ישראל. יֵדע האדם שהמקום הזה אסור הוא לו וחשוב הוא וקדוש, אבל אח״כ יֵדע שלמרות זאת הוא נכנס, ולא משום שנעשה המקום חול אלא מפני שנעשה האדם קדש קדשים. שהתקדש וקִדש את עצמו וכך בא.

וכך הוא מורא מקדש, שיכנס האדם, ועם זאת יהיה ירא כיום הקהל. (רש״י שמפרש שהפרק הזה בפרשת משפטים הוא תיאור נוסף של מעמד הר סיני, מפרש שלא טוב עשו שאכלו ושתו. אבל הרמב״ן שמפרש שהפרק הזה היה אחרי מעמד הר סיני, מפרש שטוב עשו שאכלו ושתו. כי כבר תם מעמד הר סיני ועתה נצטוו לעשות שלמים ולשמוח לפני ה׳. ולא בעת המראה הגדול אכלו ושתו אלא למחרתו, שמחו בו ואכלו ושתו).

משמעותה של התגלות

למעמד הר סיני היו שתי מטרות. מטרה אחת היא עצם המפגש הישיר בין ה׳ לבין ישראל. הפיכת כל ישראל לנביאים הרואים את ה׳. הפיכת כל ישראל לאנשים שראו את כבוד ה׳ ושמעו את דבריו. יצירת הקשר הישיר בין ה׳ לבין ישראל ולקיחת ישראל לעם. לכאורה זוהי המטרה העִקרית של המעמד.

מטרה שניה של המעמד – לתת לישראל את התורה. או לפחות את ראשיתה. דברי הברית, עשרת הדברים. (ואולי אף לחזק אצל ישראל את האמונה בתורה ובכך שהיא מן השמים).

מה היחס בין שתי המטרות האלה?

אפשר לראות במטרה הראשונה את העִקר. העִקר הוא עצם המפגש הנשגב עם ה׳. שני צדדים אוהבים צריכים נושא לדבר עליו כדי לתת תֹכן למפגש, ומן הסתם אם ה׳ מדבר יאמר דברים חשובים ויקרים, אבל עִקר מטרתם היא עצם המפגש. הקשר בין האוהבים.

מצד שני, אפשר לומר שהמפגש כֻלו לא נועד אלא כדי לתת לישראל את התורה.

אפשר גם לומר שיש למעמד הר סיני שתי מטרות שכל אחת מהן עומדת בפני עצמה וחולקת מקום לעצמה. ולכל אחת מהן יש חשיבות.

עוד אפשר לומר שהמטרה היא מפגש, אבל התורה היא חלק מהמפגש. מטרת המפגש לכרות ברית עם ה׳, ואלה הם דברי הברית. על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית.

ואפשר לומר שהמטרה היא לפגוש את ה׳, אך אי אפשר לפגוש את ה׳ בלי לפגוש את תורתו.

מהפסוקים בפרשתנו נראה שעִקר מטרת המעמד היא עצם ההתגלות: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵךְ אֶל הָעָם וְקִדַּשְׁתָּם הַיּוֹם וּמָחָר וְכִבְּסוּ שִׂמְלֹתָם: וְהָיוּ נְכֹנִים לַיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי כִּי בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יֵרֵד ה׳ לְעֵינֵי כָל הָעָם עַל הַר סִינָי״. זוהי המטרה. לשם כך יש להתקדש. להתכונן לקראת המפגש עם ה׳.

אך בספר דברים נראה שהעִקר הוא הדברים שנאמרו שם: ״רַק הִשָּׁמֶר לְךָ וּשְׁמֹר נַפְשְׁךָ מְאֹד פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ וּפֶן יָסוּרוּ מִלְּבָבְךָ כֹּל יְמֵי חַיֶּיךָ וְהוֹדַעְתָּם לְבָנֶיךָ וְלִבְנֵי בָנֶיךָ: יוֹם אֲשֶׁר עָמַדְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בֶּאֱמֹר ה׳ אֵלַי הַקְהֶל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרַי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן לְיִרְאָה אֹתִי כָּל הַיָּמִים אֲשֶׁר הֵם חַיִּים עַל הָאֲדָמָה וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן: וַתִּקְרְבוּן וַתַּעַמְדוּן תַּחַת הָהָר וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם חֹשֶׁךְ עָנָן וַעֲרָפֶל: וַיְדַבֵּר ה׳ אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל: וַיַּגֶּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר צִוָּה אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחוֹת אֲבָנִים: וְאֹתִי צִוָּה ה׳ בָּעֵת הַהִוא לְלַמֵּד אֶתְכֶם חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים לַעֲשֹׂתְכֶם אֹתָם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה

לְרִשְׁתָּהּ: ... אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה דִּבֶּר ה' אֶל כָּל קְהַלְכֶם בָּהָר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הֶעָנָן וְהָעֲרָפֶל קוֹל גָּדוֹל וְלֹא יָסָף וַיִּכְתְּבֵם עַל שְׁנֵי לֻחֹת אֲבָנִים וַיִּתְּנֵם אֵלָי ...".

כפי שכתבנו לעיל ונכתוב להלן, (וראה גם במאמר ויכס הענן), משה מוזמן לעלות את ה' כדי ללמוד דרך לקחת את הר סיני ואת התגלות ה' ולהשכינו בתוך בני ישראל. מטרת המשכן היא לקחת את הר סיני, את הענן והאש, ולהשכינם בתוך בני ישראל (ראה עמ' רסב, רפח, שנב). בסופו של דבר יש להשכינם במקום אשר יבחר ה', בהר נחלתו. המצוה שכל ישראל מצֻוֶּה בה שם היא לבוא לֵראות את פני ה'. מטרת המשכן הוא השכינה. גִלוי השכינה לבני ישראל, זוהי אפוא המטרה העִקרית של מעמד הר סיני. במעמד הר סיני קִיֵּם ישראל לראשונה את מצות ראית פני ה'. ואולם, השכינה מלֻוָּה בלוחות שעליהם דברי הברית שנאמרו במעמד הר סיני. חלק מראית פני ה' היא ההכרה שבמרכז המשכן נמצאים דברי הברית ודברי תורת ה', ואחת לעשרים ואחת ראיות, מתקִיֵם שם שוב "הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם וְאַשְׁמִעֵם אֶת דְּבָרָי אֲשֶׁר יִלְמְדוּן... וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן". (וראה דברינו בפרשת וילך עמ' תרצד). אל המקדש אנו באים לשם עצם ההֲרָאוּת. לשם ראית פני ה'. אבל התורה ולִמוד התורה הוא חלק מהמפגש עם ה'. הדבר מודגש במיוחד בספר דברים. שם משמע שעִקר המטרה הוא ללמוד את תורת ה'.

הנושא שהתורה עוסקת בו בספר שמות הוא ההתגלות. התגלות שצריכה לשכון לדורות בתוך בני ישראל. לכן הנושא המדובר בהמשך ספר שמות הוא עשית משכן שבו ישכון ה' בתוך בני ישראל, וענן ה' ואשו יהיו עליו ובענן יראה שם, וישראל יבאו לֵראות לפניו. לכן זה הדבר שאותו מלמדת כאן התורה. אפילו בתאור הלוחות לא הוזכר תֹכן הלוחות אלא רק שהם מעשה אלהים ומכתב אלהים. (רק לאחר שיורד משה בפעם האחרונה מההר מלמדת התורה שעל הלוחות היו כתובים עשרת הדברים, וגם שם לא כתוב מה הם עשרת הדברים. רק בספר דברים נאמר שעל הלוחות היו כתובים הדברים שנאמרו במעמד הר סיני). עִקרו של מעמד הר סיני בספר שמות הוא עצם הדִבור של ה' לישראל, ולאו דוקא תֹכן הדברים. לא כן בספר דברים, שם הנושא המדובר הוא התורה. בספר דברים לא הוזכר מעמד הר סיני אלא כפתיחה לכך שבני ישראל בִקשו לשמוע את התורה מפי משה, והרי זו היא התורה כפי שמשה מבאר והולך. (אמנם גם שם מדגיש משה שכל ישראל ראה פנים בפנים. כמו שבסוף הספר נאמר דוקא על משה).

שתי התגלויות

פעמַים לאחר יציאת מצרים ראו ישראל התגלות גדולה של ה', על הים ובהר סיני. בשני המקומות התגלה ה' באש וענן, ובשני המקומות עשה הדבר רֹשם גדול על ישראל.

על הים נאמר "וירא ישראל את היד הגדלה אשר עשה ה' במצרים וייראו העם את ה' ויאמינו בה' ובמשה עבדו", ובהר סיני נאמר "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם". על הים נאמר "התיצבו וראו את ישועת ה'", ובהר סיני נאמר "ויתיצבו בתחתית ההר". (והדמיון לקריעת הים מסביר למה דרשו חז"ל שכפה עליהם את ההר כגיגית. כגיגית או כחומת מים העומדת מעליהם). בים "מרכבת פרעה וחילו ירה בים", ובהר סיני "כי סקול יסקל או ירה יירה".

בפרשתנו, אחרי כל המופתים שנעשו במצרים, נאמר "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים", אחרי מעמד הר סיני נאמר "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם". שני הארועים היו התגלות ה' שבני ישראל ראו.

על הים נאמר: "ויהי באשמרת הבקר וישקף ה' אל מחנה מצרים בעמוד אש וענן ויהם את מחנה מצרים", ובהר סיני נאמר: "ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד ויחרד כל העם אשר במחנה". שני הפסוקים דומים מאד זה לזה. הזמן "ויהי...בקר", הענן, והמחנה. את ישראל ה' לא המם אלא החריד, כי אינם אויביו.

בפרשת בשלח האמירה "ויאמר משה אל העם אל תיראו" באה לפני ההתגלות: "ויאמר משה אל העם אל תיראו התיצבו וראו את ישועת ה' אשר יעשה לכם היום". לעֻמת זאת בהר סיני האמירה הזאת באה אחרי ההתגלות. "ויאמר משה אל העם אל תיראו כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו".

כבר על הים ראה ישראל התגלות של ה'. אבל אז בא ה' מאחוריהם, ולחם והמם את אויביהם. ישראל שמחים ושרים שירה לה' הגדול, איש המלחמה, הנלחם להם במצרים. והם רואים את המלחמה בים, הם לא רואים את הענן והאש. כפי שכתבנו בפרשת בשלח. לעֻמת זאת, בהר סיני פוגש ישראל את התגלות ה' פנים אל פנים, באור יום. לכן, לא רק שאינם שרים, אלא אדרבה, הם מבקשים להפסיק לשמוע את קול ה'. כאן עומדים ישראל מול ה', ועליהם לקבל את עֻלו. כאן ה' לא נלחם עבור ישראל אלא נותן את תורתו לישראל. הפחד הגדול נופל על ישראל ולא על מצרים. ה' לא נלחם את מלחמתנו אלא מצוה אותנו מצוות, אבל קבלת ההתגלות הזאת והשמיעה אל דברי ה', מביאים אותנו לרמה גבוהה הרבה יותר של הכרה בהתגלות ה' ושל קִרבה אליו. הנכונות לקבל את ה' לא רק כאשר הוא נלחם עבורנו ומציל אותנו, אלא גם כאשר אנו נקראים לעבוד אותו, וגם כאשר אנו נקראים לעמוד מול האש הגדולה ולקבל אותה עלינו, עושים אותנו לעמו של ה' לעולם.

(וכפי שכתבנו לעיל, בפרק "אל המדבר", גם הפרשיה שאחרי מעמד הר סיני מתקשרת לסוף פרשת בשלח, כי יש בהם נסיון).

אל תיראו

גם קריעת הים וגם מעמד הר סיני יש בהם התגלות אלהית. בשניהם ה' מתגלה בענן ואש. בקריעת הים ישראל רואים את המצרים, הם אינם רואים את הענן והאש, השירה כֻּלה היא שירה על כך שה' איש מלחמה, פתח את הים וסגר אותו על המצרים והם טבעו. אין בו זכר לענן והאש (וכבר כתבנו על כך בפרשת בשלח). הפחד של ישראל הוא מהמצרים, הם אלה שכלפיהם אומר משה אל העם אל תיראו.

מעמד הר סיני כֻּלו עשן ואש, אותם רואים בני ישראל, וכלפי האש והענן אומר משה אל העם אל תיראו.

ובשניהם נשאלת השאלה מה תפקידו וכחו של משה. חז"ל כבר עמדו על הקֹשי הגדול שבפסוק ויאמינו בה' ובמשה עבדו, איך מזכירים יחד את האדון והעבד. הקֹשי הזה קשה גם

במעמד הר סיני. ״הִנֵּה אָנֹכִי בָּא אֵלֶיךָ בְּעַב הֶעָנָן בַּעֲבוּר יִשְׁמַע הָעָם בְּדַבְּרִי עִמָּךְ וְגַם בְּךָ יַאֲמִינוּ לְעוֹלָם״. פסוק קשה הרבה יותר. בך יאמינו לעולם. ובמה? בעננו של ה׳.
תפקידו של משה כמתווך בין ישראל לה׳ נכר גם בראש הפרשה. (ונראה שיש להכריע כמ״ד שיתרו בא אחרי מעמד הר סיני, שהרי הוא כבר בא אל משה אֶל הַמִּדְבָּר אֲשֶׁר הוּא חֹנֶה שָׁם הַר הָאֱלֹהִים, וכפי שכתבנו לעיל). יתרו שלא ראה את משה עולה אל הענן מעיר למשה שהוא רק בן אדם. משה מקבל את דבריו.

דיני שמים ודיני בשר ודם בהר סיני

משה מצֻוֶּה: ״וְהִגְבַּלְתָּ אֶת הָעָם סָבִיב לֵאמֹר הִשָּׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בָּהָר וּנְגֹעַ בְּקָצֵהוּ כָּל הַנֹּגֵעַ בָּהָר מוֹת יוּמָת: לֹא תִגַּע בּוֹ יָד כִּי סָקוֹל יִסָּקֵל אוֹ יָרֹה יֵיָרֶה אִם בְּהֵמָה אִם אִישׁ לֹא יִחְיֶה״.
נזכרו כאן ההר והנוגע בהר. על מי מהם נאמר לא תגע בו יד? במי? בפשטות נראה להסביר שבהר. לא תגע יד בהר, כי הנוגע סקל יסקל או ירה יירה, כלומר אבן מן ההר תפגע בו או שהוא עצמו יזרק ויושלך ע״י ה׳ מן ההר. אבל המפרשים (בעקבות חז״ל) פרשו שלא תֵאור המקרה אשר יקרהו מאת ה׳ נאמר כאן, אלא דין וצווי אל בני ישראל נאמר כאן, ישראל נצטוו לדון את הנוגע בהר. לכן פרשו ש״לא תגע בו יד״ היינו בנוגע בהר. האיש הנוגע בהר, אל תעלו אחריו לדונו אלא סקלוהו או ירו בו חץ.
אם כך, קשה המלה יירה. יש שפרשו ירה יירה כלומר שיירו בו חץ כי אסור לרדוף אחריו להר, לפי זה לא האיש יירה אלא החץ יירה, אך כיון שיירה החץ באיש, נאמר על האיש יירה. והפירוש הזה תמוה, איפה מצינו שהמושא העקיף נוהג כנושא. בד״כ ״יירה״ היינו יזרק. בד״כ בתנ״ך יורים את החץ. לא יורים את הנדקר אלא בנדקר (מלבד במקום אחד, היורים מכונים המורים אנשים בקשת, ולא המורים באנשים. אבל זו לא קושיה כ״כ גדולה כי זה לא תיאור הפעולה אלא כך מכונים האנשים). וגם המדרש עצמו דורש כך, שהרי יש שדרשו מכאן שיש לזרוק את הנסקלים מגג גבוה שתי קומות. כלומר: לירות את האדם עצמו.
בהמשך נאמר שהכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה׳ פן יפרץ בם. מכאן משמע שהחשש הוא שה׳ יפרץ בם, לא שישראל ידונוהו אלא שה׳ ידון אותו. וכן נראה, כי האמנם יכולים ישראל שנמצאים למטה לירות אבן או חץ ולפגוע בעומד למעלה?
בפרשת משפטים נאמר שאל אצילי בני ישראל לא שלח ידו, שם באר הכתוב שבתום מעמד הר סיני, עלו הזקנים וכיון שכבר הורשו לעלות, לא שלח אליהם את ידו. משמע שמי שעולה שלא כדין, ה׳ הוא ששולח אליו את ידו.
מכל הראיות האלה, נראה שהאמור כאן הוא דין שמים, ה׳ הוא שיסקול או יירה את הנוגע בהר.
מצד שני, נאמר כאן ״כל הנוגע בהר מות יומת״, ובד״כ בתורה, הלשון ״מות יומת״ היא צווי.
בקריבה אל הקדש, ובמעמד הר סיני בכלל, יש דיני אדם ודיני שמים, ויש לשאול מה תפקיד האדם ומה יבא בידי שמים. קדש הקדשים הוא המקום שבו יש חשש שהנכנס שלא כדין ימות. החשש לחיי הכהן הגדול בערב יום הכפורים, והרצון שלא יאריך בתפלתו שלא

להבעית את העם, מלמדים על ההבנה שעצם הקריבה לה׳, אם תיעשה שלא כדין, תביא למותו של האיש בידי שמים. כמו אצל נדב ואביהוא, או עזיהו. אבל זה לא פוטר את ישראל מלדון את האיש הזה בדיני אדם, ובדיני קנאים.

וירד ה׳

נאמר בפרשה: ״וַיֵּרֶד ה׳ עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה׳ לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה...״. משמע שזה הזמן שבו ירד ה׳ אל ראש ההר. אלא שכבר לפני כן נאמר: ״וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר.... מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה׳ בָּאֵשׁ...״.

אז מתי ירד ה׳?

אפשר לומר שה׳ הלא לא יורד ולא עולה. אלה בחינות שונות של התגלות.

אבל יותר נראה לפרש שיש כאן שני תֵאורים של אותו מעמד. מתחלה, מתארת התורה את הדבר מנקודת מבטם של ישראל: ״וַיְהִי בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בִּהְיֹת הַבֹּקֶר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל הָהָר וְקֹל שֹׁפָר חָזָק מְאֹד וַיֶּחֱרַד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בַּמַּחֲנֶה: וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לִקְרַאת הָאֱלֹהִים מִן הַמַּחֲנֶה וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחְתִּית הָהָר: וְהַר סִינַי עָשַׁן כֻּלּוֹ מִפְּנֵי אֲשֶׁר יָרַד עָלָיו ה׳ בָּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ כְּעֶשֶׁן הַכִּבְשָׁן וַיֶּחֱרַד כָּל הָהָר מְאֹד: וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד מֹשֶׁה יְדַבֵּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְקוֹל״. ואז מפרטת התורה, (ומתארת את הדברים מצד ה׳ ומשה); כיצד ירד ה׳ ודבר עם משה, משה ידבר והאלהים יעננו? כך: ״וַיֵּרֶד ה׳ עַל הַר סִינַי אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא ה׳ לְמֹשֶׁה אֶל רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה: וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בָּעָם וכו׳״.

יסוד האמונה

הִדברות מתחילות בהכרה במציאות ה׳ ובאלהותו: אָנֹכִי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים. אלהותו באה לידי ביטוי בכך שהוציאנו ממצרים. בכך פותחות הדברות. זה הטעם שמכחו עלינו לקבל אותו, לעבוד אותו, לא לעבוד אלהים אחרים ולקדש את שמו.

כל זה לא מנַמֵק בכך שה׳ הוא אדון העולם ובוראו, אלא בכך שה׳ הוא המוצאינו ממצרים מבית עבדים. זוהי ברית בין ה׳ לישראל, שלכאורה אינה אומרת דבר על כך שה׳ הוא אמת והוא אדון העולם כֻלו. היא רק אומרת שה׳ הוא אלהינו ואנחנו עובדים אותו.

כך הוא בדִברות הראשונות. אבל הדִבר הרביעי מזכיר את בריאת העולם: ״כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה׳ אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ״. דוקא שמירת השבת, המיוחדת לישראל, היא המבטאת את אדנותו של ה׳ על הכל, ואת היותו בורא הכל. ובפרשת ואתחנן גם זה מנַמֵק ביציאת מצרים.

החִבור שלנו לה׳ בא דרך מסורת הדורות. לכן אומר הדִבר החמשי: ״כַּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמֶּךָ לְמַעַן יַאֲרִכוּן יָמֶיךָ עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ״, אם יש לך חִבור לאבות, גם ימי בניך ובני בניך יאריכו על האדמה אשר ה׳ נותן לך (וראה מה שכתבנו על כך בפרשת כי תצא עמ׳ תרסה והלאה).

ריה״ל בספר הכוזרי אומר על כך שזה יסוד האמונה, החִבור שלנו אל ה׳ הוא החִבור המיוחד של עם ישראל אל ה׳ שהיה להם לאלהים. זוהי הברית הנכרתת בין ה׳ ובין ישראל בהר סיני. מתוכה יכולה דוקא השבת המיוחדת לה׳ ולישראל, ללמד על אדנותו של ה׳ על הכל. זוהי הברית הנכרתת בהר סיני. ואולם, העם היוצא ממנה מחזיק בידו ספר תורה שלם, המתאר את תולדות העולם מאז שעלה לפני ה׳ במחשבה לבראו. את תולדות העולם כפי שהוא, ולא כפי שהוא נגלה לעינינו.

הקשר אל ה׳, הבא לידי בטוי בהכרה בשמו הפרטי כפי שנגלה אל משה בסנה, קשר פרטי בין ה׳ לעמו, הוא זה שמכחו מתגלה אדנות ה׳ על כל הבריאה כֻּלה.

את האמונה מלמדת התורה כֻּלה. היא פותחת בבריאת העולם ובאדנותו על הכל. התפקיד של עשרת הדברות הוא לא ללמד את יסודות האמונה, אלא לכרות ברית בין ה׳ ובין ישראל.

יראני האדם וחי

אחרי מעמד הר סיני נאמר ״וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת וְאֶת הַלַּפִּידִם וְאֵת קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת הָהָר עָשֵׁן וַיַּרְא הָעָם וַיָּנֻעוּ וַיַּעַמְדוּ מֵרָחֹק: וַיֹּאמְרוּ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אַתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאַל יְדַבֵּר עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן נָמוּת״. אחרי כל הדברות, באים ישראל ומבקשים לא לשמוע עוד את קול ה׳. ומשה עונה להם, ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל הָעָם אַל תִּירָאוּ כִּי לְבַעֲבוּר נַסּוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים וּבַעֲבוּר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ עַל פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תֶחֱטָאוּ״.

לכאורה נראה שמשה השיב להם תשובה נצחת. התורה לא מביאה תשובה נוספת בשם בני ישראל. הושבה תשובה נצחת לבקשתם של ישראל. בקשתם של ישראל נענתה בשלילה.

אבל מיד מספרת התורה: ״וַיַּעֲמֹד הָעָם מֵרָחֹק וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ אֶל הָעֲרָפֶל אֲשֶׁר שָׁם הָאֱלֹהִים: וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וכו׳״. מכאן משמע שבקשתם של ישראל התקבלה, אכן מהיום והלאה לא ישמעו עוד ישראל את קול ה׳. דברי ישראל התקבלו.

וכך נאמר גם בספר דברים: ״וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ: כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי: קְרַב אַתָּה וּשְׁמַע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה׳ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ״. כאן דברי העם מופיעים בהרחבה רבה יותר מבפרשת יתרו, ויש בהם סתירה נכרת לעין: ״הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת...״ שם משה אינו משיב שום תשובה. אבל הקב״ה אומר: ״שָׁמַעְתִּי אֶת קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם: לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם: וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֵת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ״.

גם תשובת ה׳ היא מורכבת. מצד אחד: ״הֵיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ״, אבל מצד שני, ההמשך מרמז שלא כ״כ היטיבו: ״מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל

הַיָּמִים״, מעין האמירה: הלואי שתדעו להסביר למה אתם כן רוצים ללמוד באותה יצירתיות שבה אתם מוצאים הסברים למה אתם לא צריכים ללמוד.

אבל ה׳ מקבל את דברי העם ומעביר את התורה דרך משה.

הדבר נזכר בקצור גם בפרשת הנביא: ״נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ כָּמֹנִי יָקִים לְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֵלָיו תִּשְׁמָעוּן: כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהָי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלָי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ״. גם כאן נאמרו דברי ה׳ ״הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ״, אבל כאן משמע שתפקידו של משה השומע את דבר ה׳ אינו מיועד למשה בלבד, אלא בכל דור ודור, מי שראוי לכך – ישמע את דבר ה׳. לא מתים מזה.

מכאן שהיו ישראל ראויים לְהֵראות את פני ה׳ בכל עת ולקבל את התורה כֻּלה, ולא רק במעמד הר סיני (אגב, משמע כאן שאת כל עשרת הדברות שמעו מפי ה׳). ה׳ העלה אותם לדרגה של רואי פני ה׳ וחיים. אבל ישראל לא רצו להשאר במדרגה הזאת, וה׳ קִבל את בקשתם, ואמר שרק משה יהיה נביא עבור כל העם. (אולי כבר נרמז הדבר הזה לפני מעמד הר סיני במלים ״וגם בך יאמינו לעולם״). ואעפ״כ – הנבואה אינה רק למשה. בכל דור ודור יש נביאים. ה׳ יִעד את ישראל למדרגת נביאים, ומי שלא מואס במדרגה הזאת – הדרך פתוחה בפניו.

מטרת מעמד הר סיני היא ללמד את ישראל לראות את ה׳. דברי ישראל ״הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי״, מתפרשים כפשוטם שאע״פ שהאדם רואה את ה׳ הוא נשאר חי, אבל הם מכילים גם רמז: במה יחיה האדם? בכך שיראה את ה׳. וראה אותו וחי. אבל ישראל חששו מהמדרגה הזאת וויתרו עליה.

ועדין מצֻוִּים כל ישראל לֵרָאות את פני ה׳ שלש פעמים בשנה. גם אם אינם רוצים לִרְאות, הם מצֻוִּים לֵרָאות.

הבקורת המרומזת של משה על ישראל נאמרת במקום אחד במפורש: ״וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה׳ נְבִיאִים כִּי יִתֵּן ה׳ אֶת רוּחוֹ עֲלֵיהֶם״. הלשון האמורה בספר דברים ״מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים״, מזכירה את הלשון ההיא. גם אחרי שעמד העם מרחוק, עדין אומר משה שכל ישראל ראויים וצריכים להיות נביאים.

במקומות רבים בתורה ירא ישראל מהמדרגה שמיעד להם ה׳. הם קצים בתורה, קצים במן וקצים בארץ ישראל. כאשר הם קצים, הם מפסידים את הדבר שקצו בו. אבל השאיפה היא לשוב אל ה׳ בתשובה שלמה, עד שיֵעשו כל ישראל נביאים.

בְּתְרוּעָה וּבְקוֹל שׁוֹפָר
אֶת קֹלְךָ שָׁמַעְתִּי בָהָר
וָאִירָא וָאֶחְבָּא
קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים
בְּעֵדֶן גַּן אֱלֹהִים
אֶל ה׳ קַוִּיתִי

עָנִינוּ וַנִּדְמַע
נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע
דַּבֵּר אַתָּה עִמָּנוּ וְנִחְיֶה
קוֹל אֶחָד כָּל הָעָם
עָנִינוּ וַנֹּאמְרָם
אֲשֶׁר יְדַבֵּר אֱלֹהִים יִהְיֶה

כִּי מְקוֹר הַחַיִּים
כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים
אֶת הָאָדָם – וָחָי
דַּבֵּר אַתָּה עִמָּנוּ וְנִרְאֶה
פְּנֵי אֱלֹהִים נֵרָאֶה
וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי

עֲלֵה בְקִרְבֵּנוּ
וְשָׂא לְפִשְׁעֵנוּ
כִּי בְקִרְבֵּנוּ שִׁמְךָ
כִּי דְבָרְךָ אֱלֹהִים
רוּחַ נִשְׁמַת חַיִּים
נֶפֶשׁ חַיָּה שִׁמְחָה

החשש לפני מעמד הר סיני היה שמא יהרסו אל ה׳ לראות. בסופו של דבר התברר שהדבר שהיה צריך לחשוש מפניו הוא הפוך: שישראל יקוצו במדרגה שה׳ יעד להם וינועו ויעמדו מרחוק. המטרה היא שיהיו כל עם ישראל נביאים. בינתים, אומר ה׳, גם אם אתם לא באים אלי לראות, לפחות תבאו להֵרָאות.

אתם ראיתם

מיד אחרי מעמד הר סיני נאמרה למשה סִדרה של משפטים, שהקשר ביניהם לבין עצמם סתום, ולא פחות סתום המקום שלהם, מיד אחרי עשרת הדברות:

״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם״.

״לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם״.

״מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ״.

בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַזְכִּיר אֶת שְׁמִי אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ״.

אִסור עבודה זרה הרי כבר נאמר באריכות ובפֵרוט בתוך עשרת הדְברות, ומה ענין מזבח אצל הר סיני, ומה הקשר בין שני עניינים אלה ובין פסוקי המסגרת ״אתם ראיתם״ ו״בכל המקום״.

נראה שכך צריך להסביר את הקשר בין המשפטים האלה: המשפט ״אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם״ הוא אמירה מסוג של מכלל הן אתה שומע לאו. מאחורי ״אתם ראיתם״ מסתתר בעצם ״אתם לא ראיתם״. אתם נוכחתם בעצמה רבה שלאלהים אין דמות ואין לו סמל ואין לראות אותו בשום מראה, לכן אי אפשר לעשות לו סמל מחֹמר, מאדמה. אל תעשו אתי, כלומר לשמי, אלהי כסף ואלהי זהב. ואכן בפרשת ואתחנן נאמר הדבר בלשון לא ראיתם:

״וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה׳ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל...״ כלומר: בהר סיני ראיתם שלה׳ אין תמונה, לכן השמרו פן תעשו תמונה לה׳ מכל דבר שעל פני האדמה. אי אפשר לעשות צלם לה׳ מאדמה.

ואולם, יש דבר אחד שאפשר ואף צריך לעשות מאדמה: מזבח אדמה תעשה לי. מה הקשר בין המזבח והאדמה? מצאנו בכמה מקומות בתורה שבנית מזבח קשורה בקריאת שם ה׳ על המזבח או על המקום. יעקב בנה בשכם מזבח וקרא לו אל אלהי ישראל, בבית אל הוא בנה מזבח וקרא למקום אל בית אל, משה בנה מזבח וקרא לו ה׳ נסי, גדעון בנה מזבח וקרא לו ה׳ שלום וכו׳. נראה שאפשר לכלול ברשימה הזאת גם את ה׳ יראה, שקרא אברהם למקום שבו

מְאַחֲז פְּנֵי כִסֶּה

מָה אֱנוֹשׁ כִּי תִזְכְּרֶנּוּ
מָה הָאָרֶץ מוּל שָׁמַיִם
כּוֹכָב קָטָן וּמִי יִרְאֶנּוּ
וּמִי יִשָּׂא אֵלָיו עֵינַיִם

כּוֹכָב קָטָן וְדִי נִדָּח
סוֹבֵב סְבִיב שֶׁמֶשׁ קָטַנָּה
בְּעַרְפִּילִית קָטַנָּה כָּל כָּךְ
סְתָם דְּחוּק שָׁם בַּפִּנָּה

וְהַיְקוּם הֵן אֵשׁ שַׁלְהֶבֶת
צוּקִים כַּבִּירִים סוֹבְבִים
שֶׁמָּא תִּשְׂרְפֵנִי הָאֵשׁ בְּהֶבֶל
מִי אֲנִי מוּל הַשְּׁבִיבִים

אַךְ בַּאֲחוֹז כְּסֵא כָבוֹד
הֵן כָּאן הַכֹּל וְאֵין אַחֵר
כִּי מִי שׁוֹאֵל עוֹד
מָה אֱנוֹשׁ כִּי יִזָּכֵר

הֲשָׁאַל כּוֹכָב אִי פַּעַם
אִי הַצָּדֵק בַּשָּׁמַיִם
מַה הַתַּכְלִית וּמָה הַטַּעַם
אוֹ הֲסִפֵּר בִּיצִיאַת מִצְרַיִם

סְתָם גּוּשֵׁי אֵשׁ וְשַׁלְהֶבֶת
סְלָעִים סוֹבְבִים בְּמַעֲגָלִים
דְּבָרִים הַרְבֵּה מַרְבִּים הֶבֶל
כִּי אֵין חֵפֶץ בַּכְּסִילִים

אַךְ גּוּף קָטָן שֶׁבַּפִּנָּה
בּוֹ שׁוֹרָה כָּל הָרוּחַ
כִּי הַחָכְמָה וְהַבִּינָה
לֹא בְּחֵיק כְּסִילִים תָּנוּחַ

רַק כָּאן מְחַפְּשִׂים תַּכְלִית
רַק אָנוּ נִרְאֶה שָׁמֶיךָ
רַק אָנוּ בַּשָּׁמַיִם נַבִּיט
רַק אָנוּ נַכִּיר שְׁמֶךָ

עַל הַשָּׁמַיִם הוֹדוֹ
לְמַעַן נַכִּירֶנּוּ אָנוּ
הַשָּׁמַיִם אֶת כְּבוֹדוֹ
מְסַפְּרִים לָנוּ

הוֹדוֹ אֶת הָאָרֶץ כִּסָּה
עַל הַשָּׁמַיִם לֹא נֶאֱמָר
כָּל כּוֹכָב לִי אוֹהֵב נַעֲשָׂה
כָּל כּוֹכָב נָתַן לִי דָּבָר

הקריב את האיל על המזבח. בכל מקום שבו מסופר שהאבות בנו מזבח, הם קראו בשם ה׳. (וכבר בארנו זאת בפרשות בראשית ולך לך, עיין שם עמ׳ יב, מ). ה׳ מדבר מן השמים ולא מן הארץ, אבל את שם ה׳ אפשר וצריך לקרוא על מקום על פני האדמה. בבנית מזבח נקרא המקום בשם ה׳. לכן גם כאן, אחרי הצִווי על בנית מזבח נאמר ״בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך״. בנית מזבח היא הזכרת שם ה׳, ואותו יש לבנות מאדמה.

הר סיני הוא השלמתה של יציאת מצרים, והמזבח בהר סיני הוא השלמתו של פסח מצרים. כפי שבארנו בפרשות וארא ובא, משה מבקש מפרעה לצאת לזבוח במדבר ופרעה מציע לזבוח בארץ, כלומר במצרים. בסופו של דבר כשהקריבו ישראל את הפסח במצרים, דומה היה לכאורה שמשה נכנע, וקִבל את הצעת הפשרה של פרעה. אלא שבפסח מצרים לא בנו מזבח. פסח מצרים אינו קרבן. דמו נִתן על המשקוף והמזוזות של בתי ישראל ולא על המזבח. הוא בא לקדש את ישראל ולא את המקום. המזבח שנעדר בפסח מצרים יבנה בהר סיני, שם אפשר לקרוא בשם ה׳, שם יזרק חצי הדם על העם וחצי הדם על המזבח, ושם יעשו ישראל את הפסח בשנה השנית, ובזה תושלם יציאת מצרים.

בנַית מזבח לה׳ היא קריאת המקום בשם ה׳. לכן אחרי הצווי על בנית מזבח נאמר בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך. אשר אזכיר, ולא אשר תזכיר. במקום שבו אנו בונים מזבח, אף שהמזבח בא מן האדמה ולא מן השמים, ה׳ מזכיר את שמו.

במקדש, כמו בהר סיני, יש חִבור בין שמים וארץ. ומכח אותו חִבור, יכול להקרא שם ה׳ בארץ.

לכן, במקום שבו מתגלה ה׳ אל ישראל מן השמים, עליהם לבנות מזבח לשמו מן הארץ.

המזבח נבנה מן הארץ. מזבח אדמה תעשה לי. מהו מזבח אדמה? מזבח אדמה הוא מזבח שעשוי מחֹמר שמוצאו מן האדמה. זה יכול להיות אבנים (כפי שאומר הפסוק הבא). זה יכול להיות זהב או נחשת (כאמור בפרשת תרומה), אבל הוא חֹמר שמקורו באדמה והוא חלק מהאדמה, וכאשר הוא עומד על האדמה הוא נעשה חלק ממנה, והוא מיצג את ישיבת השכינה על האדמה.

ה׳ אינו חֹמר, אבל המזבח מיצג את עובדי ה׳ העומדים לפניו, והם עשויים חֹמר, אדמה. בקדש הקדשים אין לעשות כל תמונה כי לה׳ אין תמונה. אבל המזבח הוא חלק מעובדי ה׳. והוא חמר.

בהר סיני ובמקדש, מתחברים ישראל השוכנים על האדמה עם ה׳ היושב בשמים, מחוץ לעולם החמרי, ושם שם ה׳ נקרא על ישראל ועל המקום.

משפטים

דיני העבד העברי נזכרו בשלשה מקומות בתורה: בפרשתנו, בפרשת בהר ובפרשת ראה. חלק מההלכות חוזרות בשתים או שלש מהפרשות, אבל מתוך גישה אחרת, וכדי ללמד עקרונות אחרים.

פרשתנו היא פרשת המשפטים, נושא הפרשה הוא משפטים שבין אדם לחברו, לכן גם את נושא העבד היא מתארת מהצד המשפטי של הענין. היא מלמדת את משפטו של עבד עברי, ואת הדין שיש בינו לבין האדון. פרשת בהר היא הפרשה המלמדת שבני ישראל וארץ ישראל עבדים הם לה׳, ולכן לא ימכרו ממכרת עבד. אגב כך מבחינה הפרשה בין עבד עברי לעבד כנעני, כדי ללמד מהו עבד ומה ישראל אינו. למה אי אפשר למכור ישראל משום שהוא עבד לה׳. פרשת ראה מלמדת על החסד שצריך לעשות עם העבד, כחלק מדיני החסד שיש לעשות עם עניים. (והארכנו בעניינים אלה בפד״ר בקדושין).

הַחִדוּש העִקרי של המשפט האמור בפרשת משפטים הוא שהעבד אינו נמכר לעולם, אלא רק לשש שנים. שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחפשי חנם. כמו שהאדם עובד ששה ימים ושובת בשביעי, וכמו שהאדמה עובדת שש שנים ושובתת בשביעית, כך העבד עובד שש שנים ויוצא בשביעית. ולא משום שהוא קנוי לה׳, שהרי הטעם הזה לא נזכר בפרשתנו. בפרשתנו נאמר שמבחינה משפטית מכירתו של העבד העברי אינה אלא לשש. ועל ההגבלה הזאת אפשר להתגבר באמצעות רציעה. (בפרשת בהר לא הוזכרה רציעה. רק על ההגבלה המשפטית אפשר להתגבר באמצעות רציעה. לא על בעלותו של ה׳ על האדם. לכן, מה שנאמר בפרשתנו ועבדו לעולם, היינו מצד הענינים האמורים כאן. ״לעולם״ היינו לעולם ולא לשש. הדברים האמורים כאן אינם יכולים לפגוע בעקרון הנלמד בפרשה אחרת. מצד מה שנאמר בפרשה אחרת, עדיין חל שעבודו של ה׳ על האדם וביובל הוא יוצא, כמו שנאמר בפרשת בהר, בה לא הוזכרו שש שנות עבודה אלא רק יובל, וגם לא הוזכרה רציעה).

אדם יכול לשעבד את עצמו לאחר לכל ימי חייו, אבל רק ע״י עשית שִנוי בגופו. שִנוי המוציא אותו מכלל עצמו ומעביר אותו לכלל משהו אחר. אלמלא כן - האדם אינו מכור. רק כח עבודתו נמכר, לא גופו ולא לכל ימי חייו. נמכר רק פרק עבודה. פרק של עבודה הוא פרק בן שש שנים. לא רק את מערכת הקדושה אלא גם את מערכת המשפט בונה התורה על פרקי עבודה של שש שנים ויציאה בשביעית. זה עניין משפטי ולא קדושתי ולכן הוא תלוי בשש השנים הפרטיות של כל נמכר ונמכר, אבל זה כח עבודתו של האדם. הוא אינו אלא קדנציה בת שש שנים, ולא מכר את עצמו לעולם. זהו חוזה לפרק עבודה, ופרק עבודה אינו אלא שש שנים. (בשני מקומות צִוְּתה התורה לעשות שִנוי בגוף. כל אדם נמול, כי הוא עבד לה׳. הנרצע משנה את גופו ללמד שהוא קנה אדון לעצמו. הנמכר לה׳ משנה את האבר האחראי על ההמשכיות לעולמי עד. ההמשכיות הזאת – היא שייכת לה׳. מי שנמכר לאיש משנה אבר שלא יכול לתת דבר לאיש, אלא רק לקבל. האדון מחבר אותו לדלת הבית כאומר: חברתי אותך באזנך אל דלת הבית הזה. מהבית הזה לא תצא).

ועם כל זה, באותן שש שנים העבד משתייך למשפחת הקונה. לכן יכול האדון לתת לו שפחה, שתשאר אח״כ בבית הקונה. ואם מדובר באמה – גם להשיא אותה לבנו. אם לא תנשא לבנו תצא אף היא לחפשי בסוף שש, אבל אם תנשא – אשה אכן משנה את שייכותה המשפחתית לעולם. דרכו של עולם היא שאשה עוזבת את משפחתה ועוברת למשפחה אחרת.

הכאה, גניבה, קללה

פרשיות הנזיקין מסודרות בסדר ברור ומובנה:
פרשתנו פותחת ברוצח, ומבחינה בין שוגג למזיד.
אחרי הדיון במי שמכה אדם למָות, עוברת הפרשה למכה אדם במכה שאינה ממיתה, וגם כאן היא מבחינה בין שוגג למזיד. כאן היא מבחינה לא רק בין שוגג למזיד אלא גם בין מכה רעהו למכה עבדו. לכן יש כאן ארבע פרשיות: שתי הפרשיות הראשונות עוסקות במכה בזדון, את רעהו ואת עבדו, (ושתיהן מלמדות מתי פטור ממיתה כשמתברר שהמֻּכֶּה לא מת, פרשת מכה בן חורין מלמדת שחיב גם ברפואתו ושבתו), ושתי הפרשיות הבאות עוסקות במכה בשגגה, את רעהו ואת עבדו (ושתיהן עוסקות במה שנותן תחת העין והשן).
אפשר לנסח גם כך: אחרי פרשית המכה הממיתה, עוברת התורה למכה מסכנת חיים, שבה יש פרשיה אחת למכה בן חורין ופרשיה שניה למכה עבד, ואח״כ עוברת התורה למכה שאינה מסכנת חיים אך היא מזיקה, וגם שם יש פרשיה אחת למכה בן חורין ופרשיה שניה למכה עבד. הפרשיות העוסקות במכה מכה מסכנת חיים, עוסקות באדם שהכה בזדון, משום שאל״כ אין מה לדון בענישתו (אם כי יש מקום לדון בהגליתו). הפרשיות העוסקות במזיק נוהגות אפילו בשגגה, לכן עוסקת התורה בשוגג, וממילא למדנו ק״ו למזיד.
אח״כ עוברת הפרשה לדון בממון שהזיק. תחילה שור שהרג אדם. גם כאן יש הבחנה בין נגח בן חורין לנגח עבד. אין כאן הבחנה בין שוגג למזיד, אך יש כאן הבחנה בין תם למועד.
משם עוברת הפרשה לממון שהזיק ממון. כאן אין הבחנה בין שוגג למזיד. גם השוגג משלם.
בפרשיות הכאת אדם, בין תיאור המכה הממיתה לתיאור המכה שאינה ממיתה, נאמר שיש דין מיוחד למכה אביו ואמו. העֲסוק במכה אביו ואמו בא אחרי תיאור המכות הממיתות, והוא כבר חלק מפרשיות המכות שאינן ממיתות, שהרי מי שמכה מכה ממיתה חיב מיתה גם אם לא הכה את אביו ואמו. דוקא במכה מכה שאינה ממיתה יש הבדלים בין אדם לאדם: החמור ביותר הוא מכה אביו ואמו, אח״כ מכה איש, ואח״כ מכה עבדו.
יחד עם מכה אביו ואמו נזכרו גונב איש ומקלל אביו ואמו. גם בהמשך הפרשה, בפרשיות נזקי ממון, נזכר גונב הממון באמצע פרשיות גורמי הנזק.
נמצאנו למדים שיש שלשה מעשים שהם יותר קלים מהריגת אדם, אך יותר חמורים מהכאת אדם במכה שאינה ממיתה: אחד מהם נאסר בכל אדם: גנבת נפש. היא אמנם לא חמורה כמו רצח, אבל ענשה הוא מיתה, כמו רצח. יחד עם גונב נפש נזכרו עוד שתי עברות שאינן כה חמורות כאשר הן נעשות ביחס לכל אדם, אך הן חמורות כשאדם עושה אותן לאביו ולאמו. מכה אביו ואמו קודם לגונב נפש, הוא יותר קרוב להורג נפש. אמנם הִכָּה אותם מכה

שאינה ממיתה, אך הכאה כזאת, כיון שהיא מבן לאביו, חמורה היא מגנבת נפשו. קללת אב ואם באה אחרי גנבת נפש, היא קלה ממנה, אך היא עדין בחלק הפרשה המחיב מיתה.
מכאן אנו למדים שלענינים מסוימים קללה היא כהמתה. אמנם, לא לגבי כל אדם, רק לגבי מי שחל על האדם אסור לקללו מפני כבודו. כך אנו מוצאים גם בפרשית המקלל שבפרשת אמר. הפרשה שם עוסקת במי שקִלל את ה׳, ומתוך לִמוד הדין במקרה חמור זה, עוסקת התורה שם בכל עניני פרשתנו, (ובארנו את הטעם לכך בדברינו שבסוף פרשת אמר) וגם מביאה בְטויים דומים, עין תחת עין שן תחת שן. וכך נאמר בה: ״ואל בני ישראל תדבר לאמר איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו ונקב שם ה׳ מות יומת רגום ירגמו בו כל העדה כגר כאזרח בנקבו שם יומת ואיש כי יכה כל נפש אדם מות יומת ומכה נפש בהמה ישלמנה נפש תחת נפש ואיש כי יתן מום בעמיתו כאשר עשה כן יעשה לו שבר תחת שבר עין תחת עין שן תחת שן כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ומכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה כי אני ה׳ אלהיכם וידבר משה אל בני ישראל ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה וירגמו אתו אבן וכו׳״. הקללה שבה עוסקת הפרשיה ההיא היא חמורה מאד, מפני שהיא הופנתה אל ה׳. לכן, כדי ללמד את חומרת הדבר, יורדת התורה מה׳ להריגת אדם, להכאת אדם ולהריגת בהמה, ועולה בחזרה אל ה׳. ככל שהירידה ברמת הנפגע יורדת, עולה רמת הפגיעה, מקללה למכה וממנה להריגה. תוך כדי כך מלמדת התורה שגם כלפי ה׳ משפט הוא, ולכן ככם כגר יהיה, גם המקלל הזה שאינו בנו של ה׳ אלא בן לעם זר, גם הוא חיב מיתה. ממילא למדנו שהקללה היא כהכאה לענינים מסוימים, ואם קִלל את אלהיו, או את אביו ואמו, חיב מיתה.

בדיני אדם שהרג, התורה איננה מזכירה את העבד, לא לפטור ולא לחובה. על דיני הורג עבד אנו למדים דוקא מהפרשה המלמדת מתי פטור ממיתה כשהכהו מכה שאיננה ממיתה. שם מלמדת התורה שאם הרגו – נקֹם ינקם. הלשון היא נקֹם ינקם ולא מות יומת. אמנם, מבחינת מעשה-הענישה העֹנש הוא אותו עֹנש, אך היחס של התורה למעשה הוא אחר, האיש לא עבר עברה חמורה למקום שדינה מות יומת, דין זה אמור דוקא בהורג בן ישראל. האיש הזה עבר עברה כלפי העבד ומשפחתו, ועל כן הם ינקמו.

מה העִקר? לתקן או להעניש

התורה מפרטת את המזיקים השונים. תחִלה היא מלמדת את דיני מכה אדם. כאן יש לבחון את המכה, כַּוָּנת המכה, וכתובת המכה: מהי המכה? הריגה, נזק, גנבה או קללה. מה הכונה? זדון או שגגה. את מי? איש או אשה, אביו ואמו, עבד ואמה.
אח״כ מלמדת התורה את ממונו שהזיק, בור, שור, מבעה והבער, כשבין השור למבעה נזכרים שוב דיני גנב.
בין נזקי הגוף לנזקי הממון, נמצאת פרשית שור שנגח אדם. השור הזה הוא ממון שהזיק, אך הוא עדין שיך לפרשיות המזיק את האדם. השור נענש באותו עֹנש שהיה נענש האדם אילו עשה את המעשים, הוא נהרג. להלן נלמד שגם שור שנגח שור אחר נדון כמו אדם, הוא

נמכר כדי לשלם את נזקו, כלשון חכמים: משלם מגופו. רק אם הוא מועד ישתתף בעליו בענשו.

אם כך, יש לחלק את פרשיות הנזיקין לשנים, דיני אדם שהזיק ודיני ממון שהזיק. בכל אחד משני החלקים האלה הוזכרו הריגת אדם, גרימת נזק, וגנבה.

אך אי אפשר לומר כך. כי אם כך – למה נזכרה גנבת ממון בתוך פרשיות הממון שהזיק? הלא בפרשית גנב האדם הוא המזיק. ועוד קשה, אם החלוקה היא בין אדם שהזיק לממון שהזיק, למה לא הזכירה התורה בפרשיות אדם המזיק את האיש המזיק לרכוש, ולמה לא הזכירה בפרשיות ממון המזיק את הממון המזיק לגוף האדם נזק שאינו מיתה. (לענ"ד ר"ע סובר שזה כן נזכר, וראה במאמרי שתקצירו יובא להלן, ובפד"ר ב"ק לג.לד. ובהערות שם).

לכן יש לפרש אחרת: אין בפרשה פרשיות ממון המזיק. פרשות השור נזכרות כאן בעִקר כדי ללמד שאם הוא מועד הבעלים חיב לשלם. אלא שסדר התרחשות הדברים מחיב לפתוח בכך שלפני שהוא מועד הבעלים פטור. הפרשה לא מחולקת לאדם המזיק וממון המזיק, אלא לאדם המֻזק וממון המֻזק. פרשית שור שנגח אדם שיכת עדין לחלק הראשון: פרשיות אדם המֻזק, מיד אחריה מתחילות פרשיות ממון המֻזק. הפרשיה הראשונה של ממון המֻזק היא פרשית בור, אח"כ שור שנגח שור, גנב, מבעה והבער. הפרשה באה ללמד שגם אדם המזיק ע"י ממונו הוא מזיק, והוא כמו גנב. לכן התורה פותחת בבור שבו בודאי אין להאשים את הבור. האיש הוא הפותח. התורה פותחת בכי יפתח איש בור. אח"כ הוזכר שור שלא ישמרנו בעליו. רק אח"כ הוזכר גנב. הצאן גם הוא נתלה באיש, הוא החוטא, הוא אשר שלח את בעירה. ואפילו האש היוצאת מעצמה, "כי תצא אש" תלויה בבעליה. "המבעיר את הבערה".

הקריאה הזאת בפרשה מלמדת שהנושא של הפרשה הוא לא המזיק אלא הנִזָק. דברה של הפרשה הוא לא שצריך להעניש את המזיק אלא שצריך לפצות את הנִזָק. האדם אחראי לשלמות העולם, והעולם הוא העִקר ולא האדם. העולם יהיה מתֻקָן, ואתה אחראי לכך.

לקריאה הזאת בפרשה יש הרבה השלכות. כמובן שהבולטת שבהן היא עין תחת עין. אם דברה של הפרשה הוא שצריך לתקן את הנזק, הוצאת עינו של המזיק אינה פותרת שום בעיה ואינה מתקנת דבר. מה גם שפירוש המלה תחת לכל אֹרך הפרשה ובכל התורה, הוא נתינת דבר תחת דבר, כלומר השלמה והבאת דבר אחר למלא את מקומו. המִלה הזאת לא משמשת בד"כ לענישה. שלם ישלם שור תחת השור היינו שישלים את חסרונו של הנִזָק ויתן לו שור אחר תחת השור שנחסר ממנו. המטרה של הפרשה היא לתקן את העולם ולא להעניש את החוטא, שהרי שום תועלת לא תצמח לנִזָק אם נהרוג את שורו של המזיק. העובדה שהתורה השתמשה בבְטוי עין תחת עין בדיוק כמו תשלום הבהמה, כמו העובדה שהתורה מחיבת כאן את השוגג. מלמדת כדברי חז"ל, שמטרת התורה היא למלא לנִזָק את חסרונו. (יתכן שכוונת התורה היא לעקור את עינו של המזיק ולהשתילה אצל הנִזָק, אך כיון שחז"ל לא ידעו שהדבר אפשרי הם לא פרשו כך).

מתוך כך עלינו לפרש בדרך דומה גם את מכירת הגנב לעבד. יש שרצו לפרש שיש כאן הענשה. אחרים (בעקר מתוך רצון למצוא חן בעיני מי שחושב שלא מוסרי למכור אדם לעבד) נִסו להסביר את המצוה הזאת בכך שאנחנו בכלל רוצים להיטיב עם הגנב ולחנך

אותו. פרשנות יפה, מלאה אהבה ורחמים, החִסרון היחיד שלה הוא שאין לה שום קשר למה שאמור בפסוק. הפסוק אומר בפירוש שהוא יִמָּכֵר דוקא אם אין לו. הכלל האמור כאן הוא שהכי חשוב עכשו שהנזק יתֵקֵן. שהנִזָּק יקבל את שלו. ואילו אתה, אדון גנב, לא מענין אותנו כלל. אתה תשלם. אין לך? מכור את עצמך לעבד. זרוק את עצמך לכלבים, העִקר שתשלם מה שגנבת. כי אתה לא חשוב, חשוב שהעולם שקלקלת יהיה מתֻקָּן. החלטת להיות גנב, שא בתוצאות. (וראה ביאור לכך גם במאמר על תפישת הענישה בתורה)

לכן, כדי ללמד על ממון שנִזָּק, משתמשת התורה דוקא באדם שלא הוא הזיק אלא ממונו. ללמד שבכלל לא מענין אותנו מי המזיק ואיך הזיק. אין לנו ענין במזיק אלא בתִקון העולם. מי שבתחום אחריותו נגרם נזק, בתחום אחריותו לתקן. העולם התקלקל על ידך? תקן!

במדה מסוימת אפשר לומר שאפילו הדין הראשון שהוזכר כאן, מכה איש ומת מות יומת, גם הוא מביא תִקון מסוים. בפרשת מסעי אנו מוצאים "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה... וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם... וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל". זה לא עֹנש, זה משפט. משפט בין המכה ובין גואל הדם. גואל הדם מקבל את שלו, הארץ מקבלת את שלה, והעולם נעשה מתֻקָּן.

דברה של הפרשה הוא שהעולם הוא שצריך להֵעשות מתֻקָּן.

מתוך כך, במקרה של גואל הדם אסרה התורה לקחת כֹּפר לנפש רוצח. תִקון העולם הוא הריגת הרוצחים. אבל בכל מקרה אחר – אפשר לפצות את הנִזָּק בכסף.

ובעל השור נקי

(מתוך מאמר שהתפרסם באורות עציון לא)

וכי יגח שור את איש או את אשה ומת - סקול יִסקל השור ולא יאכל את בשרו, ובעל השור נקי. ואם שור נַגָּח הוא מתמֹל שלשֹם והועד בבעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה - השור יִסקל וגם בעליו יומת. אם כֹּפר יושת עליו - ונתן פדיֹן נפשו ככל אשר יושת עליו. או בן יִגח או בת יִגח - כמשפט הזה יֵעשה לו. אם עבד יִגח השור או אמה - כסף שלֹשים שקלים יִתן לאדניו, והשור יִסקל.

במכילתא מצאנו ארבע דעות על הפסוק ובעל השור נקי:

ר' יהודה בן בתירה אומר נקי מידי שמים. שהיה בדין, הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד, אע"פ שיצאו בעליו מידי בית דין בשר ודם לא יצאו מידי שמים, אף התם אף על פי שיצאו בעליו מידי בית דין של בשר ודם לא יצאו מידי בית דין של שמים. הא מה תלמוד לומר ובעל השור נקי - נקי בידי שמים.

שמעון בן עזאי אומר: ובעל השור נקי - נקי מחצי כופר. שהיה בדין, הואיל ושור שהמית את השור בתשלומין ושור שהמית את האדם בתשלומין, מה להלן מועד משלם נזק שלם ותם משלם חצי נזק, אף כאן באדם כן; ומה תלמוד לומר ובעל השור נקי - נקי מחצי נזק.

רבן גמליאל אומר: ובעל השור נקי - נקי מדמי עבד. שהיה בדין, הואיל ומועד בסקילה ותם בסקילה, אם למדת על מועד שהוא משלם דמי העבד, יכול אף בתם כן; ומה תלמוד לומר ובעל השור נקי״ - נקי מדמי עבד.

רבי עקיבא אומר: בעל השור נקי - נקי מדמי ולדות. שהיה בדין, הואיל וחייב באדם וחייב בשור, אם למדת על אדם שהוא מתכוין לחברו והיכה אשה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות, אף שור המתכוין לחבירו והיכה אשה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות; הא מה תלמוד לומר ובעל השור נקי - נקי מדמי ולדות.

נמצא אפוא שיש ארבע דעות בשאלה מה בא הכתוב ללמדנו במִלים ״ובעל השור נקי״, ולדעת ר״ע בא הכתוב למעט דמי ולדות. ויש לשאול: דמי ולדות מאן דכר שמיה (כפי ששואל ר״ע בגמ׳)?! מסברה פשוטה נראה שהמִלים ״ובעל השור נקי״ באות להבדיל בין תם לבין מועד. כלומר: בתם השור יסקל ובעליו נקי, אך במועד השור יסקל וגם בעליו יומת; ואם כֹּפר יושת עליו וכו׳. לפי זה מובנות היטב דעותיהם של ריב״ב, בן עזאי ור״ג. שלשתם מתייחסים לדברים האמורים בפרשה בשור מועד, ואומרים שֶׁבְּתם בעל השור נקי מאלה. אך מה עניין דמי ולדות לכאן?

אם נתבונן נראה שיש קשי בפרשיה כֻּלה. פרשיה זאת מקבילה לפרשיות מכה אדם האמורות לפניה. שם עסקה התורה באדם שהכה אדם, ודנה בו בהקשרים שונים: מכה איש ואשה, מכה אביו ואמו, מכה עבד ואמה, גונב. בכל אחד מאלה עוסקת התורה במקרים שהכה והמית, ובמקרים שהכה והזיק. פרשיתנו עוסקת בשור שהכה אדם, וגם היא מתיחסת לאותם הנושאים. אמנם היא אינה עוסקת בשור שהכה את אביו ואמו או בשור שגנב, שכן דינים אלו לא שייכים בשור, אך היא עוסקת בשור שהכה איש או אשה, ובשור שהכה עבד או אמה. חסרה ההתיחסות למכה שאינה ממיתה, כלומר: המקבילה לפרשיית ״כי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה ויצאו ילדיה... ענוש יענש.... עין תחת עין וכו׳״, שהוזכרה בחלק הקודם של הפרשה, שעסקה באדם המכה אדם.

מנגד, יש כאן פסוק אחד שנראה לכאורה מיותר: ״או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו״. ויש לשאול: מה חִדשה לנו התורה בפסוק זה? מדוע היינו עלולים לחלק בין בן ובת לבין איש או אשה, שממנה בא הכתוב להוציא? היכן מצאנו שהתורה נותנת דין אחר למכה בן או בת?

כשיש לנו נושא חסר בפרשיה ויש נושא מיותר בפרשיה, כדאי לבדוק אם הנושא המיותר הוא הנושא החסר, ואז תתרצנה שתי השאלות זו את זו.

לכן פירש ריה״ג (או ר״ע בבריתא) שכוונת התורה במילים: ״או בן יגח או בת יגח״ היא לשור שנגח בן או בת שבבטן אמם, כלומר: שנגף אשה ויצאו ילדיה, שבכגון זה הוא מתחייב בדמי ולדות ובדמי אברים (שהתורה ראתה בהם דין אחד ולכן כללה את שניהם בפרשיה אחת). א״כ מצאנו בפרשיית השור התייחסות לשור שהכה אדם והזיקו.

נמצא אפוא שהמכילתא הביאה את דעותיהם של ארבעה תנאים כנגד ארבעת הפסוקים האמורים בשור מועד. התורה באה למעט בשור תם, שבו לא חייבים הבעלים כמו בשור מועד: בשור מועד ״גם בעליו יומת״ - בתם בעל השור נקי (ריב״ב); במועד ״כֹּפר יושת עליו״ - בתם בעל השור נקי (בן עזאי); במועד ״כסף שלשים שקלים יתן לאדניו״ - בתם

בעל השור נקי (ר״ג); במועד ״או בן יגח או בת יגח כמשפט הזה יעשה לו״ - בתם בעל השור נקי (ריה״ג, ר״ע בברייתא).
ראיה נוספת לבאור זה נמצאת בב״ק ה., שם לומד ר״ע מהפסוק ״או בן יגח או בת יגח״ את דיני שור שחבל באדם. מכאן שהוא למד שפסוק זה עוסק בשור שחבל באדם.

מאד מפתה

חלקה הראשון של הפרשה עוסק במשפטים, דינים שבין אדם לחברו. חלקה השני של הפרשה עוסק במצוות של התקדשות, דינים שבין אדם למקום. בין שני החלקים נמצאת פרשית מפתה. ולכאורה נראה, וכן אנו מוצאים ביחסם של חכמינו לפרשה, שהיא שיכת למשפטים. חכמים ראו בה משפט. צריך האיש לשלם לאביה את המֹהר שהפסידו. אבל מפתה לומר שהפרשיה הזאת כבר שיכת לחלק השני של הפרשה. שהרי אין כאן ממש משפט, שהרי מה לנערה כי תתבענו, הלא נעשה המעשה ברצונה? ואמנם, אם עדין נערה היא יכול אביה לתבעו, אבל המלה נערה לא נזכרה בפרשה. ואפשר שעִקר דברה של הפרשה שיך לחצי השני של הפרשה: לא יפתה אדם אשה וישכב עמה, אלא ימהרנה לו לאשה. אמנם אגב כך מלמדת הפרשה גם את דיני המשפט שיש כאן, שיכול אביה לתבעו.

גרים הייתם

בשני מקומות מזהירה הפרשה שיש להזהר בהתנהגות אל הגר, כי גרים היינו במצרים. נאמר: ״וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: כָּל אַלְמָנָה וְיָתוֹם לֹא תְעַנּוּן: אִם עַנֵּה תְעַנֶּה אֹתוֹ כִּי אִם צָעֹק יִצְעַק אֵלַי שָׁמֹעַ אֶשְׁמַע צַעֲקָתוֹ: וְחָרָה אַפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בֶּחָרֶב וְהָיוּ נְשֵׁיכֶם אַלְמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתֹמִים״. כמה פסוקים אחר כך נאמר: ״וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם: וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר״.
מה ההבדל בין שתי האזהרות האלה. למראית עין הן נראות זהות. אבל ההקשר מלמד שאת הנמוק ״גרים הייתם בארץ מצרים״ יש לפרש בצורה אחרת בכל אחת מהפעמים האלה.
בפעם הראשונה אנו מוצאים את השלישיה המוכרת: גר, יתום ואלמנה. הדבר האמור שם הוא: אל תחשוב שאתה שוה יותר מהגר, היתום והאלמנה, גם אתה היית גר, וגם אשתך ובניך יכולים להיות יתומים ואלמנות. ההבדל בינך לבין הגר, היתום והאלמנה הוא לא הבדל מהותי אלא הבדל מקרי. היום אתה בעל בית והם עניים, בזמנים אחרים זה הפוך.
בפעם השניה מלמדת התורה דבר אחר, ושם הוא כבר אמור במפורש: ״וְאַתֶּם יְדַעְתֶּם אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם״. אתם יודעים כמה קשה להיות גר, אז התחשבו בו. ההקשר שם הוא הקשר אחר. ההקשר שם הוא לא ״אל תתנשא על העניים״ אלא ״הבן את צערם של העניים״. כאשר זה הוא דברה של הפרשה, גם השבת והשמִטה נועדו לצרך הגרים והעניים. במקומות אחרים בתורה השבת והשמִטה מוזכרות ומנֻמקות בנִמוקים אחרים. אבל

כאן הנמוק הוא לטובת האביונים והגרים: "וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה ... לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר". הפסוקים האלה מופיעים בפרשת משפטים והם לא מלמדים צדקה אלא משפט. משפט הוא להניח לעבד בשנה השביעית, ומשפט הוא להניח לאביונים את תבואת השנה השביעית, ולהניח לגר בשבת.
במקומות אחרים בתורה מנֻמָּקות השבת והשביעית בנמוקים של קדושה. כאן הנמוק הוא נמוק של משפט. תן גם לאביונים והגרים משלך.

ראיה דו כוונית

שלש פעמים בתורה נזכרת המצוה להֵראות לפני ה' שלש פעמים בשנה. בשלש הפעמים האלה, נאמר "שלש פעמים בשנה" ולא נזכרו תאריכים. הזמנים שנזכרו הם זמני השנה, ע"פ העונות: פסח בחדש האביב, חג בזמן ימי בְכורי הקציר (כלומר: הזמן שבו הקציר מתחיל לבכר), וחג בזמן האסיף. מצות העליה לרגל שלש פעמים בשנה היא מצוה שנתית, אמנם שלש פעמים בשנה ולא אחת בשנה, אך אלה שלש פעמים מיצגות והן מבטאות את ישיבתנו לפני ה' תמיד כל השנה. הם נקבעים ע"פ עונות השנה ובאים לפי תבואות השדה, אבל העִקר הוא לבֹא להֵראות בכל עונה.
ולמה חזרה המצוה ונשנתה שלש פעמים? בפרשת ראה נשנתה הפרשה שוב כדי לקשר את המצוה למקום אשר יבחר ה', שהוא הנושא של פרשת ראה כֻּלָּהּ. ואולם, מה ההבדל בין פרשת משפטים לפרשת כי תשא?
בפרשת משפטים מתוארת המצוה מצד מעשי האדם, ובפרשת כי תשא מצד מעשי ה'. בפרשת משפטים הקציר הוא קציר מעשיך אשר תזרע וגם האסיף הוא אסיף מעשיך, לא כן בפרשת כי תשא. לעֵמת זאת בפרשת כי תשא יש התגלות ה' השומר שלא יחמוד איש את ארצנו, ההבטחה הזאת נעדרת בפרשת משפטים. בפרשת משפטים אנו מצֻוִּים לגרש את הכנעני, בפרשת כי תשא ה' גֹרש אתם מפנינו.
בפרשת כי תשא מתחילות המצוות האלה בדברי ה' הנה אנכי כרת ברית. פרשת משפטים מזכירה את המשפט, שישראל מצֻוִּים בו. בפרשת כי תשא זוהי ברית שה' כורת.
בפרשת כי תשא השבת היא חלק מהמועדים, בפרשת משפטים לא, כי את השבת ה' מקדש.
מצות ראיה היא להֵראות, לא לראות, המצוה מתקימת כשהאדם מראה את עצמו. בפרשת משפטים האדם הוא המראה את עצמו אל ה', בפרשת כי תשא הוא נראה את ה', כלומר עם ה'. לכן בפרשת משפטים נאמר יראה כל זכורך אל פני ה', ובפרשת כי תשא נאמר יראה כל זכרך את פני ה', "אל פני" פירושו שאנו מראים את עצמנו אליו, אנו עושים את המעשה, "את פני" ה' הוא ראיה עם מעשה של ה'.
הראיה היא תמיד הדדית. היא מתקימת במקום שעליו נאמר ויקרא אברהם שם המקום ההוא ה' יִראה אשר יאמר היום בהר ה' יֵרָאה. מכאן גם למדו חז"ל שעִוֵּר אינו חיב בראיה, מי שאינו רואה אינו נראה. למצות ראיה, כמו לכל המצוות הנוהגות במקדש, יש שני צדדים. צד ה' וצד ישראל. כל צד עומד בפני עצמו, אך אין לכך ערך אם לא יהיה הדבר גם מצד השני. לכן נאמרו שתי פרשות כדי ללמד את צווי ה' לעשות את המשכן, ושתי פרשות כדי ללמד שישראל עשו אותו. לכן גם לראיה הוקדשו שתי פרשות. פרשת ה' ופרשת ישראל.

בפרשת משפטים ישראל הם הנראים, ובפרשת כי תשא ה׳ רואה את ישראל. (על דבר דומה לזה כבר כבר עמדנו בפרשת יתרו).
עם זאת, דוקא בנושא הַהֵראוּת ברגל, הזכירה התורה תחילה את הצד של ישראל, עוד לפני שעלה משה להר. ואילו צד ה׳ נאמר אחרי חטא העגל. לפני החטא עוד היינו ראויים שיֵעשו כל המועדים על ידנו, היה בנו כח לקדש את השנה ואת המועדים מצד מעלתנו, נתן לנו ה׳ מעלה וכח לקדש, אחר החטא אין אנו יכולים לקדש אלא אם יקדש ה׳.

מלאכים וצרעות

אנו קוראים בפרשה: ״הנה אנכי שלח מלאך לפניך לשמרך בדרך ולהביאך אל המקום אשר הכנתי השמר מפניו ושמע בקלו אל תמר בו כי לא ישא לפשעכם כי שמי בקרבו כי אם שמע תשמע בקלו ועשית כל אשר אדבר ואיבתי את איביך וצרתי את צרריך״.
מיהו המלאך הזה, ומדוע הוא כה קפדן שעלינו להזהר שלא נכעיס אותו.
ועוד יש לשאול: בפרשת כי תשא אנו קוראים: ״ושלחתי לפניך מלאך וגרשתי את הכנעני האמרי והחתי והפרזי החוי והיבוסי אל ארץ זבת חלב ודבש כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך״. כלומר: המלאך הוא דוקא המלאך הטוב, זה שלא כ״כ כועס גם כשישראל הם עם קשה ערף, והוא נועד להיות שם במקום הקב״ה שהוא אל קנא.
גם בפרשת כי תשא, לאחר תחנוניו של משה מסכים ה׳ לבא בעצמו עם ישראל, בצרוף האזהרה: ״כי לא תשתחוה לאל אחר כי ה׳ קנא שמו אל קנא הוא״. אין אנו יודעים מה היתה התכנית המקורית ואיזה מלאך היה צריך לעלות עם ישראל, אבל אחרי חטא העגל אנו מוצאים את עצמנו במצב נעלה יותר מלפני החטא, הקב״ה עולה אתנו ולא מלאך. ושוב נשאלת השאלה: על איזה מלאך מדֻבָּר כאן?
מלאך מלוה את ישראל משעת צאתם ממצרים. כבר בפרשת בשלח אנו מוצאים את מלאך האלהים ההולך לפני מחנה ישראל. בפרשת בשלח הוא נזכר רק כשהיה צריך להזכירו, בתחלת הפרשה, כשמתואר מסע ישראל למדבר, לא נאמר שיש מלאך ההולך לפני מחנה ישראל אלא ״וה׳ הלך לפניהם יומם בעמוד ענן לנחתם הדרך ולילה בעמוד אש להאיר להם ללכת יומם ולילה״. (ואכן אב״ע שם אומר שהיא היא). בתאור יציאת ישראל ממצרים לא נאמר שהיה שם מלאך, אבל כאשר אנו נזקקים לו — אנו למדים שהוא היה גם היה. גם כשמשה שולח מלאכים (!) אל מלך אדום הוא אומר ״וישלח מלאך ויצאנו ממצרים״. ה׳ הולך לפני ישראל באמצעות מלאכו. כל הנהגה של ה׳ את ישראל, היא במלאך ההולך תמיד לפני ישראל. (וכבר בארנו בפרשת ויצא שגם במסעו של יעקב ה׳ מלוה אותו באמעות מלאכיו).
ונשאלת השאלה, מה טוב יותר ונוח יותר לעם ישראל, ה׳ או המלאך?
בטרם נענה על השאלה הזאת נזכיר שיש עוד שליחות בפרשה: ״ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החוי את הכנעני ואת החתי מלפניך״.
שליחי ה׳ הם כחות טבע, הנוהגים בדרך הטבע, ואעפ״כ הם שליחי ה׳, והם מענישים את החוטאים. מה שהם לא יכולים לעשות הוא לשאת לפשעינו. ״כי לא ישא לפשעכם כי שמי

בקרבו". המלאך, אמנם אינו אל קנא, אך מנגד הוא לא ישא לפשעכם, מדת רחמים יש רק לקב"ה עצמו. רק אחרי ששבו ישראל מהחטא בא אתם הקב"ה במדת הרחמים.
מדת הרחמים היא התערבות אלהית בדרך הטבע ובמשפט המחויב ע"פ החוק. מלאך פועל רק לפי החוקים שקבע ה', הוא לא יכול לרחם.
לכחות הטבע אין בחירה, ולכן הם נוהגים במדת הדין. אבל כאשר הקב"ה בכבודו ובעצמו הולך עם ישראל, יכול משה לומר: "ושמעו מצרים כי העלית בכחך את העם הזה מקרבו ואמרו אל יושב הארץ הזאת שמעו כי אתה ה' בקרב העם הזה אשר עין בעין נראה אתה ה' ועננך עמד עלהם ובעמד ענן אתה הלך לפניהם יומם ובעמוד אש לילה". כאן באה לידי בְטוי התגלותו של ה' בראש המחנה, כמו בפרשת בשלח, בעמוד ענן ועמוד אש, אבל לא ע"י מלאך אלא עין בעין נראה אתה ה'. לכן בא משה ומבקש רחמים: "ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר ה' ארך אפים ורב חסד נשא עון ופשע ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך וכאשר נשאתה לעם הזה ממצרים ועד הנה".
מכאן נראה שתכנית הכניסה לארץ של פרשת משפטים מדברת על כניסה עם התגלות גדולה של ה', מלאך של אש וענן ההולך לפני ישראל, בדומה לפרשת בשלח. יש פה עצמה גדולה, אבל גם סכנה גדולה. אחרי חטא העגל וחטא המרגלים נכנסנו לארץ ללא עשן וללא אש, ובהתגלות ה' בעצמה נמוכה, אבל ע"י הקב"ה בכבודו ובעצמו ולא ע"י מלאך.
(ועוד אפשר לפרש שאין המלאך של פרשתנו כמלאך של פרשת כי תשא. בפרשתנו מוזכר המלאך אשר שם ה' בקרבו. הוא שכינת ה' בתוך בני ישראל. הוא שם ה' ההולך בקרב ישראל).
ישעיהו אומר: "בְּכָל צָרָתָם לא צָר וּמַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם בְּאַהֲבָתוֹ וּבְחֶמְלָתוֹ הוּא גְאָלָם וַיְנַטְּלֵם וַיְנַשְּׂאֵם כָּל יְמֵי עוֹלָם: וְהֵמָּה מָרוּ וְעִצְּבוּ אֶת רוּחַ קָדְשׁוֹ וַיֵּהָפֵךְ לָהֶם לְאוֹיֵב הוּא נִלְחַם בָּם". ברור שישעיהו מתבסס על הפסוקים בפרשתנו. בכל צרתם לא צר – כנגד הפסוק וצרתי את צרריך. ומלאך פניו – כנגד הפסוק הנה אנכי שלח מלאך לפניך. והמה מרו ועצבו את רוח קדשו – כנגד הפסוק אל תמר בו. וכנגד לא ישא לפשעכם – וינשאם וינטלם. יש כאן אהבה וחמלה בגאולה, אך כיון שמלאך פניו הושיעם – הפך להם לאויב כאשר המרו את פיו. כמו שבארנו לעיל.

נעשה ונשמע

נעשה ונשמע. לפי פשוטו נשמע היינו נקַיֵּם את דבריו, נשמע בקולו. כמו בפסוקים רבים בתורה כגון: לשמוע בקולו ולדבקה בו, אליו תשמעון, האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי, ואם לא תשמעו אלינו להמול, אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי, כי אם שמע תשמע בקלו, ועוד רבים רבים. כלומר: נעשה ונשמע היינו נעשה ונקַיֵּם.
אבל ידוע המדרש בשבת פח.: הדורש את המלה נשמע כאומרת נקשיב ונלמד, והקדימו ישראל נעשה אע"פ שלא ידעו מהי התורה.

וגם על דרך הפשט אפשר ללמוד זאת מהפסוק הזה, שהרי עוד לפני ששמעו ישראל את דבר ה׳, כבר אמרו שכל אשר ידבר ה׳ נעשה ונשמע. כלומר: קִבלו עליהם לשמוע בקול ה׳ לכל אשר ידבר, עוד בטרם ידעו מה ידבר.
אמנם ישראל אמרו זאת רק אחרי שקרא משה באזניהם את ספר הברית. ואילו למדו חכמינו מהמלה ״נעשה״ האמורה בתחלת הפרק, וממנה דרשו שהקדימו נעשה, היה הדבר מתבאר היטב על דרך הפשט. (וכמובן שזה תלוי בשאלה מהו ספר הברית. שנעסוק בה להלן).

הברית נכרתה כך שראשית זרק משה את חצי הדם על המזבח, אח״כ קרא את דברי הברית באזני העם, העם נתן את הסכמתו (נעשה ונשמע, שנאמר אחרי השמיעה), ואז זרק משה את החצי השני של הדם על העם.
הדם חֻלק לשנים, חציו לה׳ וחציו על העם.
הדברים הם כֻּלם דברי ה׳. ה׳ אמרם לפני זריקת חצי הדם על המזבח. על העם אפשר לזרוק אחרי שהודיעו על הסכמתם. אז הם מתקדשים בדם שחציו הראשון נזרק על המזבח. אחרי שחציו נזרק על המזבח, והושלמה הקרבתו, יכולים ישראל להתקדש בשאר. בחציו השני. כך חֻלק הדם לשנים ונכרתה הברית.

ספר הברית

נחלקו הדעות מהו ספר הברית שקרא משה באזני העם. במדרש יש שלש דעות:
המכילתא אומרת: ״אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם. רבי יוסי בר׳ יהודה אומר מתחלת בראשית ועד כאן. רבי אומר, מצוות שנצטוה אדם הראשון ומצוות שנצטוו בני נח ומצוות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצוות כֻּלן. ר׳ ישמעאל אומר, בתחלת הענין מה הוא אומר, ושבתה הארץ שבת לה׳ שש שנים תזרע שדך וגו׳, שמטים ויובלות ברכות וקללות, בסוף הענין מה הוא אומר, אלה החוקים והמשפטים והתורות״. במכילתא דרשב״י יש דעה נוספת: מתחלת הספר ועד כאן.
רש״י מפרש שספר הברית הוא התורה עד מתן תורה. נראה שכונתו שהתורה היא ספר הברית המחיב אותנו. בזמנו קבלנו בברית את מה שהיה בתורה עד אותו יום, ומאז כל מה שהתוסף לתורה – התוסף לברית. בפשטות, זוהי דעתו של ר׳ יוסי בר׳ יהודה.
דעת רבי בבריתא דומה מאד, ומסתבר שגם טעמה דומה מאד, אלא שהוא לא מתיחס לתורה כֻּלה אלא רק למצוות שבה. בעיני רבי, הברית לא כוללת את כל דברי התורה אלא רק את מצוות התורה. אבל רש״י סובר שהתורה בשלמותה היא הברית המחיבת. רש״י רואה חשיבות בספר התורה כפי שהוא מסור בידינו, שהוא דבר שלם אחד שאינו נתן לחלוקה.
אב״ע ורמב״ן מפרשים שספר הברית הוא כל דברי ה׳ וכל המשפטים, כלומר מ״אתם ראיתם״ עד ״כי יהיה לך למוקש״. שהרי אחרי מעמד הר סיני נאמר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה פֹּה תֹּאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַתֶּם רְאִיתֶם וכו׳״, והדִבור הזה נמשך כמעט עד סוף פרשת משפטים. לכן, כשנאמר כאן ״וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל דִּבְרֵי ה׳ וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ נַעֲשֶׂה״, מסתבר שדברי ה׳ והמשפטים הם כל הדברים האלה, שאמר ה׳ למשה אחרי מעמד הר סיני. אלה דברי הברית. (רש״י לא יכול

לפרש כך כי הוא סובר שהברית האמורה בסוף פרשת משפטים היא תאור חוזר של מעמד הר סיני. אך לפי אב"ע ורמב"ן, שסוברים שהדברים נאמרו בתורה כסדרם, מתבקש לפרש כך: אם משה כותב אחרי שצִוָּה בפרשת משפטים את כל דברי ה' ואת כל המשפטים, מסתבר שאת הדברים האלה הוא כותב. את הדברים האלה אמר ה' למשה בין מתן תורה לבין מעמד הברית, לכן מתבקש לומר שזוהי הברית ואלה הדברים שנכתבו בברית). לפ"ז דברי הברית שכרת ה' עם ישראל הם הצווי שלא לעשות אלהי כסף ואלהי זהב, לעשות מזבח כהלכתו, להקים מערכת שתדון דינים לפי דברי ה' ולפי המשפטים, כלומר ממלכה של ה', לדון ביושר ובצדק, לעשות חסד ולא רק דין, ואפילו עם השונאים, ולהיות ממלכתו של ה' בשמירה על שבת הארץ ושבת האדם. הם המקדשים את השומרים אותם ועושים אותם שיכים לה', וכן שיעלה העם את כל זכריו אל אלהיו שלש פעמים בשנה. זוהי מצוה שבפרשתנו העם הוא המצֻוֶּה בה. הוא המצֻוֶּה שיעלו ויראו כל זכוריו. זוהי הברית בין ישראל לה', ואם הם עַמו הם נפגשים עִמו שלש פעמים בשנה. מכאן והלאה חלקו של ה' בברית, המבטיח שלא תהיה משכלה ועקרה וירחיב את גבולנו וכו'. דברי ה' אל משה אחר מעמד הר סיני הם הברית שנכרתה. לשם כך מדבר ה' אל משה אחר מעמד הר סיני ולפני הברית, כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. אלה הם דברי הברית.

(בדומה לפרוש הזה, אחרי עליתו האחרונה של משה אל ההר, בפרשת כי תשא, נאמר: "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל". הפסוק שם מאד דומה לפסוקים כאן, על כריתת ברית על הדברים האלה. גם שם אפשר לדון מה הם הדברים האלה, אבל בפשטות, הדברים האלה הם הדברים שאמר ה' למשה שם, שהם דומים מאד לדברים האמורים בפרשת משפטים. כריתת ברית היא על פי הדברים האלה הנאמרים למשה).

אולי אפשר לפרש שספר הברית כולל גם את הדברות. (או רק את הדברות). כל דברי ה' וכל המשפטים, הם דברי ה' שנאמרו בסיני, וכל המשפטים שנאמרו מיד אחריהם. (וזה קרוב מאד לדעת רבי בבריתא שהוזכרה לעיל).

לא כן דעת ר' ישמעאל בבריתא. לדעתו ספר הברית הוא פרשות בהר בחקתי שהם דברי הברית שנאמרו למשה אל בני ישראל בהר סיני. על דברי הברית האלה נאמר שה' אמרם אל משה בהר סיני כדי שידברם אל בני ישראל, ונאמר שם שהם דברי הברית. (וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם ... אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת אֲשֶׁר נָתַן ה' בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה ... אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי). הברית אפוא היא "כי לי בני ישראל עבדים" ו"כי לי הארץ". שהם הכללים העקריים של פרשות בהר בחקתי. גם במעמד הר סיני נאמר: "וִהְיִיתֶם לִי סְגֻלָּה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ...". בעלותו של ה' על הארץ היא בסיס הברית. ואמנם בפרשת יתרו "כל הארץ" הוא כל העולם, ובפרשת בהר "הארץ" היא ארץ ישראל. אבל אין סתירה בין הדברים. הברית היא עם ה' המולך עם כל העולם, והדבר בא לידי ביטוי בכך שעמו בארצו נוהגים כיושבים על ארץ השייכת לה'.

חזו את האלהים, אכלו ושתו

בסוף הפרשה הוזכרה כריתת הברית בין ישראל ובין הקב״ה בהר סיני, ונחלקו המפרשים בשאלה האם יש כאן תֵאור נוסף של מעמד הר סיני, או ארוע נוסף.
בפרשתנו נאמר ״עלה אל ה׳ אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחֹק. ונגש משה לבדו אל ה׳ והם לא יגשו״. אח״כ נאמר שמשה זבח את הזבחים וכרת ברית עם העם, ואז עלו משה, אהרן, נדב ואביהוא והזקנים, כמצֻוֶּה בתחלת הפרק. כבר הזכרנו בפרשת יתרו, עמ׳ רסא שההגבלות שהיו בהר סיני דומות להגבלות שיהיו לדורות בהר הבית. לפי זה גם בפרשתנו, הזקנים והכהנים היו במחִצתם שנקבעה להם, והקריבו את הזבחים וראו את פני ה׳ אלהי ישראל. כדרך ישראל הבאים להֵראות את פני אלהי ישראל, ולהקריב קרבנות. וה׳ לא פרץ בהם כי התקדשו כפי שנצטוו. (וכפי שמשמע מדברי ה׳, מכלל הן אתה שומע לאו, שאם יתקדשו לא יפרץ בם). כיון שהקריבו ישראל את קרבנותיהם כפי שנצטוו, לא שלח אליהם את ידו. וְאֶל אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיֶּחֱזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ. בפרשת יתרו נאמר על הקרב אל ההר ״כי סקל יסקל או ירה יירה״, אבל צווי זה נאמר רק על הזמן שלפני הקרבנות והברית. אחרי שהקריבו את קרבנותיהם והתקדשו ונעשו עמו, לא שלח אליהם את ידו, והם ראוהו ואכלו ושתו כעולי הרגל. כל יהודי מקַיֵּם שלש פעמים בשנה ״ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו״. וגם הם, כיון שהקריבו את קרבנותיהם, הותרו להכנס במחִצתם. ככל מתכפר בקרבן. כל יהודי, שלש פעמים בשנה, עולה, רואה את האלהים, אוכל ושותה. כך ראוי וכך רצוי וכך הוא מצֻוֶּה. הפסוק מלמד שה׳ לא שלח אליהם את ידו, כדי ללמד שהם כבר הגיעו למעלת קדושה גבוהה, שהם יכולים להכנס אל ה׳ ללא חשש.
כבר כשאסר ה׳ על העליה להר צִוָּה שאח״כ יעלו, שבמשך היובל המה יעלו בהר. מהלשון ״המה יעלו בהר״ משמע שהם מצֻוִּים לעלות במשך היבל. זאת מטרתו של המקדש. אין ענְיָנו של המקדש שיתרחק האדם וינוע ויעמוד מרחוק, ויאמר אין כאן מקומי. ענְיָנו של המקדש שכך יאמר תחִלה. ויֵדע שהמקום הזה אש אוכלה הוא. אש אוכלת בראש ההר, לעיני בני ישראל. יֵדע האדם שהמקום הזה אסור הוא לו וחשוב הוא וקדוש, אבל אח״כ יֵדע שלמרות כל זאת ובגלל כל זאת הוא נכנס, ולא משום שנעשה המקום חול אלא מפני שנעשה האדם קדש קדשים. שהתקדש וקִדש את עצמו וכך בא. כך הוא מורא מקדש, שיכנס האדם ויֵראה לפני ה׳, ועם זאת יהיה ירא כיום הקהל. וכבר הזכרנו בפרשת יתרו שמעמד הר סיני היה ״בעבור נסות אתכם״, הנסיון היה האם ישראל יעמדו במקומם, יברחו, או ישאפו להתקרב אל ה׳, ומשה מצטער על כך שישראל ברחו.
(אמנם נכון שהמפרשים נחלקו בשאלה האם האכילה והשתיה הוזכרו בפסוק הזה לחיוב או לשלילה. רש״י, שמפרש שהפרשיה הזאת היא תֵאור נוסף של מעמד הר סיני, מפרש שלא טוב עשו שאכלו ושתו. אבל הרמב״ן, שמפרש שהיה הדבר אחרי מעמד הר סיני, מפרש שטוב עשו שאכלו ושתו. משום שכבר תם מעמד הר סיני ועתה נצטוו לעשות שלמים ולשמוח לפני ה׳. ולא בעת המראה הגדול אכלו ושתו אלא למחרתו, שמחו בו ואכלו ושתו. נאמר ״וַיִּשְׁלַח אֶת נַעֲרֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה׳ פָּרִים״. בחגיגה ו. אומרת הגמ׳ שלפי דעת בית הלל הקרבנות שהקריבו ישראל במדבר היו עולת ראיה ושלמי

חגיגה. ושהיה הדבר עוד לפני מתן תורה. רש״י מבאר שם שאמנם הפרק הזה נאמר אחרי מתן תורה, אבל הוא התרחש קודם לכן. גם בירושלמי מגלה א יג משמע שהקרבנות האלה קדמו למתן תורה. לכאורה הרמב״ן דורש את הפסוקים לחיוב, בדומה לקרבן ראיה וחגיגה, דוקא משום שהוא מפרש שהארוע המתואר כאן ארע אחרי מעמד הר סיני. אבל הנה אנו רואים שהאמוראים מפרשים שהיתה כאן מעין ראיה עוד לפני מעמד הר סיני).

עליות אל ההר

הפתיחה בלשון ״ואל משה אמר״ ולא בלשון ״ויאמר אל משה״, מלמדת שיש כאן חזרה אל הזמן הקודם. ומכך שנאמר ואל משה אמר, ולא וה׳ אמר אל משה, משמע שנושא הפסוק הוא משה. מעין האמירה: עד כאן אמר לאחרים ועכשו אמר אל משה. מדוע מדגישה כאן התורה את משה? אפשר לפרש שהפסוק נכתב כך משום שאת עשרת הדברים אמר אל כל העם, ואל משה אמר עלה אל ה׳. ואפשר, שפרשת יתרו מציגה את הברית מצד ה׳, את הופעת ה׳ על הר סיני, ואילו פרשת משפטים מתארת את אותם דברים מצד משה וישראל. וסדר הדברים כך הוא: אל משה אמר עלה אל ה׳, אך יתר העם נשארו מרחוק. את דברי הברית שמעו כל ישראל, אך את דברי ה׳ ״כה תאמר אל בני ישראל״ דְבור שכולל את כל פרשת משפטים (שכן אין אח״כ עוד ״וידבר״), את זה אמר ה׳ רק למשה, לכן הלך משה ואמר לעם את כל דברי ה׳ ואת כל המשפטים (והחזרה על מעשי פרשת יתרו בקִצור נועדה כדי להסביר מדוע היה צריך משה לומר לעם את המשפטים, שכן הם לא היו עִמו ולא שמעו אותם. וכן אפשר שהטעם הוא משום שמעשי ישראל כאן הם המשך הברית של הר סיני, ולכן צריך לשוב ולהזכיר בקצור את מעמד הר סיני). אך בספר לא היה צריך לכתוב את המשפטים אלא רק את דברי הברית. על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית. ובברית זו בא ה׳ בירידתו על הר סיני, וישראל בקרבנות למחרת. נמצא שסדר ספר שמות הוא כסדרו, מלבד הפסוקים הראשונים בפרקנו שאכן מנוסחים בלשון ״ואל משה אמר״ ולא בלשון ״ויאמר אל משה״, ללמדך שהם חוזרים בזמן. אך המשפטים ודאי נאמרו אחרי מעמד הר סיני, שהרי הם פותחים באתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. והמשך פרשיתנו ודאי נאמר אחריהם, שהרי משה מספר לעם את המשפטים.
ואפשר לפרש גם כך: כל הדברים עד כאן, הם המשך של ״כה תאמר אל בני ישראל״. את כל הדברים האלה תאמר לישראל. ואל משה אמר: עלה אל ה׳. את זה לא תאמר לבני ישראל.

הקרבנות המקדשים את ישראל

בני ישראל זובחים שלמים, ואת הדם משה זורק עליהם. קרבן זה דומה לקרבנות המלואים. המלואים הם מעין שלמים, שהרי יש בהם חזה ושוק כמו שלמים, וגם בהם נִתן הדם על גופו של המתקדש. גם אשם מצורע דומה דמיון מה למלואים, וגם דמו נִתן על האיש המתקדש מטומאתו וחוזר לטהרתו.
המלואים נועדו לקדש את הכהנים לכהֻנתם. הקרבנות של פרשתנו מקדשים את ישראל.

לא נתבאר איזה דם חצה משה, האם דם השלמים או דם העולה. המכילתא ואב״ע למדו בפשטות שמזה ומזה, מהעולה והשלמים. (ואולי זה תלוי בהבנת הפסוק: ״וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זְבָחִים שְׁלָמִים לַה׳ פָּרִים״, האם המלה פרים כוללת את הכל). אך אפשר שהעולות הוזכרו כדרך אגב. עִקר הענְיָן כאן הוא השלמים. הדומים למלואים, ולכן את דמם יש לחצות.

קרבנות התקרבות רבים בנויים מיחידה מקדימה של חטאת ועולה, ואחריהם הקרבן שהוא ענְיָן היום, (וראה דברינו בעמ׳ שנה, שעו, שצז, תע). כך הוא במלואים, אין איל המלואים בא אלא אחרי חטאת ועולה. כך הוא במצורע. (הדומה למִלואים, ואשמו נעשה בדומה לאיל המִלואים. אמנם, בפשטות מקריבים בו קודם את האשם ואח״כ את החטאת והעולה). כך הוא הן בנזיר טהור והן בנזיר טמא. כך הוא ביוה״כ, שרק אחרי חטאת ועולה על אהרן וחטאת ועולה על העם, אפשר לשלח את השעיר המשתלח עם כל עוונות בני ישראל.

כל הקרב אל ה׳ עושה זאת אחרי חטאת ועולה, ראשית סור מרע, חִטוי האדם מחטאתיו, ואח״כ עשה טוב. עולה היא הצהרה על נתינה עצמית של האדם לה׳. כלומר: עשה טוב. (אולי לכן אמרו חכמים שהיא מכפרת על עשה, כלומר: עולה היא רתימת האדם לעשות מעשים לה׳). אחרי סור מרע ועשה טוב באה ההתקרבות.

בקרבנות שבפרשתנו אין חטאת, יש עולה ושלמים, וברור שהשלמים הם ענְיָנו של יום. אפשר לבאר שהקרבנות האלה הם מעין ראיה וחגיגה. אך אפשר לבאר שגם הקרבנות האלה דומים לכל קרבנות ההתקרבות אל ה׳ שמנינו לעיל. אלא שחטאת אי אפשר היה להקריב בטרם הוקם המשכן. אין חטאת, אך העולה שהוזכרה כאן דומה לכל העולות שהזכרנו לעיל: עשה טוב. רתימת האדם לעשות טוב. אחריה בא קרבן ההתקרבות אל ה׳, הקרבן העִקרי של היום. הקרבן העקרי של היום הוא השלמים. דמם נִתן על המזבח ועל העם, בדומה למִלואים, ובדומה למלואים בשרם נאכל בקדושה לפני ה׳.

עליות להר

יש בתורה כמה עליות להר סיני, ובכל אחת מהם עומדים בהר סיני אנשים אחרים. תחִלה התגלה ה׳ אל משה בסנה, משה היה שם לבדו.

אח״כ, כשהיו ישראל ברפידים, אמר ה׳ אל משה ״עבור לפני העם וקח אתך מזקני ישראל״ משה צֻוה ללכת עמם אל הצור בחורב. משה עלה אל ההר עם הזקנים והכה בצור. גם יהושע היה שם (שהרי כשהיו שם נודע שעמלק נלחם בישראל ומשה שולח את יהושע).

בפרשת יתרו שוב עלה משה אל ההר, וה׳ אמר לו להגביל את ההר. ושם נזכרו כמה עליות וירידות של משה: ה׳ קורא אל משה והוא עולה, ה׳ אומר לו רד העד בעם וגם הכהנים הנגשים אל ה׳ יתקדשו. ועל כך משיב משה לא יוכל העם לעלות. שנראה לפרשו אינני צריך לרדת להעיד בעם שהרי כבר צויתנו והגבלנו את ההר (אבל פירוש טוב מזה פרשנו במקומו, עיי״ש עמ׳ רנז, רסא). וה׳ עונה לו לך רד ועלית אתה ואהרן עמך. והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה׳ פן יפרץ בם.

בפרשתנו נאמר "עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל והשתחויתם מרחק. ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו". אחרי האמירה הזאת זובח משה את הזבחים וכורת ברית עם העם, ומשה, אהרן, נדב ואביהוא והזקנים עולים, כמצֻוֶּה בתחלת הפרק.
ואח"כ נאמר: ויקם משה ויהושע משרתו ויעל משה אל הר האלהים.
כיון שההר הוא הדבר שהועתק אח"כ למקדש (כמו שבארנו בפרשת יתרו ונבאר בפרשת פקודי, וראה עמ' רסב, רסד, שנב), נראה שגם המעמד המתואר בפרשתנו דומה למקדש שיהיה אח"כ, וכשאומר ה' אל משה הגבל את ההר הוא כחומת הר הבית, ואח"כ כשאומר רד העד בעם פן יהרסו, הוא העם אשר התקדש שלשה ימים להכנס למחֲצתו – העזרה. והכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בם, הם הכהנים הנכנסים למחֲצתם שלהם, והם העוסקים בזבחים המקרבים את ישראל אל ה'. ואולם אל ראש ההר, אל קדש הקדשים, "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה'". וכן היה. הזקנים והכהנים היו במחֲצתם והקריבו את הזבחים ונראו את פני ה' אלהי ישראל. כדרך ישראל הבאים להֵראות את פני אלהי ישראל בעזרה, ולהקריב קרבנות. וה' לא פרץ בהם כי התקדשו. כפי שאמר שאם יתקדשו לא יפרץ בם. וכיון שהקריבו קרבנותיהם לא שלח אליהם את ידו. כפי שבארנו לעיל שאחרי שהקריבו את קרבנותיהם והתקדשו ונעשו עַמו, לא שלח אליהם את ידו, והם ראוהו ואכלו ושתו כעולי הרגל.
כל יהודי מקַיֵּם שלש פעמים בשנה את האמור "ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו". וגם הם, כיון שהקריבו את קרבנותיהם, הותרו להכנס במחֲצתם. ככל מתכפר בקרבן.
ואולם, כפי שצוה ה' "ונגש משה לבדו אל ה'" כן היה. אחרי אותה עליה לרגל המתוארת בפרשתנו, נאמר: "ויקם משה ויהושע משרתו ויעל משה אל הר האלהים". אל קדש הקדשים, אל ראש ההר, נכנס רק משה. ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר. השכינה הרבוצה כארי. ומשה בא אל הענן. (נאמר כאן "וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הֶעָנָן". פסוקים אלה דומים לאמור בסוף ספר שמות, ששכן ה' אל המשכן, ואח"כ ויקרא אל משה. פסוקים דומים אנו מוצאים גם כשבנה שלמה את המקדש).
כשעלה משה אל ה' לקבל לוחות שניים אמר לו ה' "ואיש לא יעלה עמך וגם איש אל ירא בכל ההר". בדומה לפרשת יתרו. אלא שכאן אמר "וגם איש אל ירא בכל ההר". כמו שנאמר על יום הכפורים "וכל אדם לא יהיה באהל מועד בבאו לכפר בקדש". לא יעלו כלל אל כל ההר. שלא כפרשתנו שבה עלו הכהנים והזקנים והשתחוו מרחוק, שם יעלה משה לבדו, לא הכהנים, לא הזקנים, ולא יהושע.

ביום השביעי

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הַר הָאֱלֹהִים: וְאֶל הַזְּקֵנִים אָמַר שְׁבוּ לָנוּ בָזֶה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה אַהֲרֹן וְחוּר עִמָּכֶם מִי בַעַל דְּבָרִים יִגַּשׁ אֲלֵהֶם: וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הָהָר וַיְכַס הֶעָנָן אֶת הָהָר: וַיִּשְׁכֹּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינַי וַיְכַסֵּהוּ הֶעָנָן שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הֶעָנָן: וּמַרְאֵה כְּבוֹד ה' כְּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי

בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הֶעָנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בָּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה.

בכמה מקומות בפרשת משפטים נספרים ששה והשביעי מתקדש. לכן, בסופה מכסה הענן את ההר ששת ימים, ומשה עולה אליו ביום השביעי. הענן לא סר מן ההר, משה בא בתוך הענן. לא סרה הקדושה ביום השביעי, להפך: למשה הותר להכנס אל תוך הקדושה.

לשם מה עולה משה אל ההר? "וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם". מה הם התורה והמצוה? הדבר שלמד משה בין עליתו להר לבין ירידתו הוא המשכן והשבת. הם התורה והמצוה. לשם כך נכנס משה שוב אל הענן, כבמעמד הר סיני.

ובני ישראל מקימים את התורה והמצוה, כלומר בונים את המשכן, ושוב אנו מוצאים בו מעין מעמד הר סיני: "...וַיְכַל מֹשֶׁה אֶת הַמְּלָאכָה׃ וַיְכַס הֶעָנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן׃ וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד כִּי שָׁכַן עָלָיו הֶעָנָן וּכְבוֹד ה' מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן...". וגם כאן, מיד אח"כ נאמר ויקרא אל משה. הפעם ה' מדבר אליו לא מהר סיני אלא מאהל מועד.

התורה והמצוה של ה' היא לקחת את הר סיני ולהשכין אותו בתוך ישראל. (ראה עמ' רסב, רסד, שנב).

אבל יש עוד דבר שלמד משה בהר סיני (ולִמֵּד את ישראל ברדתו), והוא בא לידי בִטוי גם בעלייתו הזאת של משה אל ההר. השבת.

גם כאשר אין ה' שוכן בקרבנו במשכן, אחרי ששה ימים שוכן ה' עלינו יום אחד כבהר סיני.

תרומה

מאת כל איש אשר ידבנו לבו

המשכן נעשה ע״פ הצווי. כתבניתו אשר הראית בהר. אבל אי אפשר לבנות אותו אלא מנדבת הלב. רק הרצון של ישראל שעושים ללא צווי אלא מרצונם, יכול להביא להשכנת השכינה בתוכם. וראה גם מה שנכתוב על כך בפרשת פקודי עמ׳ שנא.

אל מי מדברת התורה

התורה מדברת אל עם ישראל ולא אל כל יחיד. כשהיא מדברת דבר אל היחיד היא אומרת איש איש. בני ישראל הם העם כֻּלו. התורה נִתנה לעם ולא ליחידים.
לכן המצוה אל בני ישראל היא לא ״ויתנו תרומה״ אלא ״ויקחו תרומה״. כל איש אשר ידבנו לבו יתן תרומה. בני ישראל יקחו תרומה. כל יחיד יתן תרומה. ובני ישראל יקחו אותה ממנו ויעשו את המשכן. כל יחיד צריך לתת, עם ישראל צריך לקחת תרומה ולעשות את המשכן. כיון שהתורה מדברת אל בני ישראל היא אומרת ״ויקחו״. כלומר: גם כאשר התורה מדברת בלשון רבים, היא מדברת אל העם האחד ולא אל היחידים הרבים.

עושי המלאכה

ה׳ דבר עם משה על בני ישראל, לכן דבר עליהם בלשון רבים: ״וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ: ס וְעָשׂוּ אֲרוֹן עֲצֵי שִׁטִּים אַמָּתַיִם וָחֵצִי אָרְכּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי רָחְבּוֹ וְאַמָּה וָחֵצִי קֹמָתוֹ: וְצִפִּיתָ אֹתוֹ זָהָב טָהוֹר מִבַּית וּמִחוּץ תְּצַפֶּנּוּ וְעָשִׂיתָ עָלָיו זֵר זָהָב סָבִיב״. כיון שהדבור הוא על בני ישראל, נאמר בלשון רבים ״ועשו״. ואולם, בפסוק השני של הארון חוזר ה׳ לדבר אל משה, ואומר לו בלשון יחיד ״וצפית״, ומכאן ועד סוף הפרשה אמורים הצוויים אל משה בלשון יחיד.
כך הוא גם בפרשת תצוה. בתחלת הפרשה הוזכרו בני ישראל, ולכן כל הצוויים הם בלשון רבים. אח״כ נאמר: ״וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי: וְאֵלֶּה הַבְּגָדִים אֲשֶׁר יַעֲשׂוּ חֹשֶׁן וְאֵפוֹד וּמְעִיל וּכְתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ מִצְנֶפֶת וְאַבְנֵט וְעָשׂוּ בִגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ וּלְבָנָיו לְכַהֲנוֹ לִי: וְהֵם יִקְחוּ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאַרְגָּמָן וְאֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ: פ וְעָשׂוּ אֶת הָאֵפֹד זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן תּוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב...״. גם כאן, כיון שמדובר על בני ישראל מדובר בלשון רבים נסתרים, ולכן הבגד הראשון שהוזכר נאמר בלשון ״ועשו״. אבל תוך כדי הבגד הראשון חוזר ה׳ לדבר אל משה בלשון יחיד, וכך הוא עד סוף הפרשה.
בפרשת ויקהל את המשכן עשו הרבים, כל חכם לב בעושי המלאכה. אבל את הארון עשה בצלאל לבדו, וגם שאר הכלים אמורים בלשון יחיד.
בפרשת פקודי הבגדים מתחילים בלשון יחיד, ובתוך כל בגד עוברת התורה ללשון רבים.

הצווי הוא אל כל ישראל, אבל הצווי הוא מפי משה ועל ידו.
מעשי המשכן הם מעשי כל ישראל, אבל על המלאכה מנצח בצלאל שה׳ קרא בשמו.

כתבניתו, כאשר אתה מראה

פרשתנו מרבה בִּטויים האומרים שאת המשכן צריך לעשות בדיוק כתבניתו האמורה והמוראית, ואי אפשר לשנות בו כמלא נימה מהתיאור המדויק שמשה לומד בהר. שוב ושוב חוזרים הבטויים כתבניתו, כמשפטו, כאשר אתה מראה, וכו׳. הן במשכן והן בכליו. גם המדות המדויקות של המשכן וכליו מוזכרות ומפורטות.
הפרשה פותחת בצווי על התרומה לעשיית המשכן, ומבארת גם את מטרתו: ״ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם״, ומיד חוזרת ומדגישה: ״ככל אשר אני מראה אותך, את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו, וכן תעשו״.
לאֹרך כל פרשיות המשכן וכליו חוזרים הבטויים ״כמשפטו״ ״כאשר הראית״ וכו׳. ואולם, מתחלת פרשת תצוה, המתארת את העובדים במשכן, ולא את המשכן עצמו, שוב לא מוזכרים בִּטויים אלה, וגם מדות כמעט ואין בהם. וכן הוא לגבי סִדור המשכן האמור כבר בפרשת תרומה.
והנה, דוקא לגבי עשיית הבגדים, סִדור המשכן וימי המלואים, מדגישה התורה בפרשת פקודי ובפרשת צו, אחרי כל מעשה ומעשה ״כאשר צוה ה׳ את משה״. בעשית המשכן וכליו בפרשת ויקהל לא נזכר הבטוי ״כאשר צוה ה׳ את משה״.
בסוף פרשת תצוה מסכמת התורה את מלאכת המשכן. כנגד ״ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם״ שנזכר בראש עשית המשכן, נאמר בסוף עשית המשכן ״עולת תמיד לדרותיכם פתח אהל מועד לפני ה׳, אשר אועד לכם שמה לדבר אליך שם, ונועדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבודי... ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים...״. המעשה המביא לשכינת ה׳ בתוכנו הוא לא עשיית המשכן כמשפטו, אלא דוקא בואנו אליו ועבודתנו בו. עשית הקרבנות כתקנם. הם אלה שלא נאמרה בהם תבנית, אבל הם אלה שכאשר אנו עושים אותם, נעשים הדברים כאשר צוה ה׳ את משה.
לעתיד לבוא, המקדש נעשה כתבנית המשכן, אבל תבנית המשכן נשמרת רק בתבניתה וצורתה, ולא במדותיה וחומריה. כל מקדש גדול מקודמו ועשוי מחומרים טובים מחומרי קודמו. המשכן כפי שהוא, ודאי איננו מיועד להשאר בתארו המדויק לדורות, שהרי מטבע עשיתו הוא עשוי לפֵּרוק, הרכבה וטלטול. את המקדש במקומו הקבוע יש לבנות אחרת, שהרי אינו מיועד לטלטול. ואולם, את הכללים העִקריים של המשכן יש לשמר לדורות: התבנית של חצר ובה בית שבדרומו מנורה ובצפונו שלחן, שבמערבו קדש קדשים וממזרח לו מזבח. המקדש נעשה כתבניתו של המשכן, אבל המקדש והכלים גדלים, ואינם נבנים במדות ובחומרים האמורים בפרשתנו, ולא כמשפטו ולא כאשר ראה משה בהר. שכינת ה׳ בקרבנו נעשית באמצעות בואנו אל המקדש ועבודת ה׳ בו, כאשר צוה ה׳ את משה.

עדות והתועדות

ה׳ צוה את משה לבנות משכן, שמטרתו ״ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם״. אח״כ הוא צוה לעשות ארון, ואמר ״ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך״, אח״כ הוא צוה לעשות על הארון כפרת עם כרובים, וחוזר שוב על הצווי ״ונתת את הכפרת על הארן מלמעלה ואל הארן תתן את העדת אשר אתן אליך״. אח״כ נאמר מה תפקידו של הארון ״ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל״.

יש חלק במשכן שאותו ה׳ לא מצוה את משה לעשות, אלא ה׳ יתן אותו. החלק הזה נקרא העדות. ואכן, אנו קוראים בפרשת כי תשא שככלותו לדבר אתו בהר סיני, נתן ה׳ למשה את שני לוחות העדות. כידוע, התכנית המקורית לא התקימה ובסופו של דבר עשה משה גם את לוחות העדות, אבל ה׳ כתב עליהם בעצמו.

המשכן נקרא בכמה מקומות אהל העדות.

מהי עדות? המפרשים מסבירים שהיא מלשון עד. היא עדות על הקשר בין ישראל לבין ה׳. גם מכך שעל הלוחות כתובים דברי הברית, משמע שהם מלשון עד, הם באים להעיד על הדברים הכתובים בהם. ואכן, מבחינה לשונית המלה עדות נגזרת מהמלה עד. ואולם, קשה להתעלם מהדמיון הרב לשרש י.ע.ד. האמור כאן שוב ושוב. תפקידו של הארון הוא ״**ונועדתי** לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים״. בסיום פרשיות עשית המשכן נאמר על כל המשכן ״פתח אהל מועד לפני ה׳ אשר **אִוָּעד** לכם שמה לדבר אליך שם **ונעדתי** שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי״. רק אחר כך, מתוך שזהו המקום שבו ה׳ נועד לבני ישראל, מתקימת המטרה המקורית: ״ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים״. המשכן נקרא אהל העדות, אך הוא גם נקרא אהל מועד, הוא המקום שבו ה׳ נועד אל משה ואל בני ישראל. הִתְוַעדות ה׳ אל בני ישראל היא המביאה את קִדושו של ישראל בכבודו של ה׳, והיא המביאה את השכינה. ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי ושכנתי בתוך בני ישראל.

המשכן נקרא בתורה המשכן או אהל מועד. אבל הוא נקרא אהל העדות או לפני העדות. כשמשה בא אל אהל מועד נאמר ״וישמע את הקול מדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדת מבין שני הכרבים״. גם כשאהרן מקטיר קטרת לפני ה׳ בקדש הקדשים נאמר ״ונתן את הקטרת על האש לפני ה׳ וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות״. ואולם, כשהתורה אוסרת על אהרן לבא בכל עת אל הקדש לא נאמר ״אשר על העדות״, אלא ״אשר על הארון״.

במדבר, כאשר ישראל חונים ונוסעים ע״פ הענן השוכן על המשכן, נאמר שוב ושוב ״משכן העדות״ ו״אהל העדות״.

על הדלקת הנרות והקטרת הקטֹרת, בראש ובסוף פרשת תצוה, נאמר שהם לפני העדות. כך נאמר גם על צנצנת המן. המלה עדות לא נאמרה על הקרבנות או סִדור לחם הפנים, הם לא נעשים לפני העדות.

התגלות ה׳ בענן איננה כל תפקידו של המשכן. יש למשכן תפקיד נוסף, האמור בארון: דרכו ה׳ נועד אל בני ישראל. דרכו ה׳ אומר לבני ישראל מתי לנסוע ולאן. המשכן הוא מקום התַוַעדות עם השכינה. ישראל באים להתַוַעד עם השכינה בענן קטֹרת ובנרות המנורה.

התועדות זו היא גם עדות. אמנם, העדות עצמה נמצאת בתוך הארון, מתחת לכפֹרת, ואילו ה׳ נועד עם משה מעל הכפֹרת. אך מקום ההתועדות הוא המקום שבו יש חלק שה׳ עצמו נתנו, ולא ישראל עשוהו, והוא מעיד על הקשר של ה׳ אל ישראל והשכינה השורה שם.

אפשר שיש קשר בין ההתועדות והעדות. במעמד הר סיני הוזכרה עדות. נאמר שם "רד העד בעם", "כי אתה העדתה בנו לאמר הגבל את ההר וקדשתו", מתן תורה הוא עדות, אך הוא גם התועדות. העדות היא עדות על שכינת ה׳ לא רק בהתגלות של ענן ואש, אלא גם כשה׳ מדבר אל ישראל ומצוה אותם.

בפרשות תרומה תצוה צוה ה׳ את משה על עשית המשכן וימי המלואים. בפרשות ויקהל פקודי נעשה המשכן ובפרשת צו ימי המלואים. בין עשית המשכן לבין המלואים מתוארת ההתועדות הראשונה של ה׳ אל משה כשקרא לו מתוך המשכן. הדִבור הזה אל משה הוא חלק מעשית המשכן.

וְכָל הָעָם רֹאִים אֶת הַקּוֹלֹת
וְכָל הָעָם עוֹמְדִים מֵעֻבָּר לַגְּבוּלוֹת
וְכָל הָעָם נָע וּמִתְרַחֵק, פָּנָיו בַּלּוֹט
יַעַמְדוּ מֻרְחוֹק, לֹא יַהַרְסוּ לַעֲלוֹת

וּבְתוֹךְ הֶעָנָן הַגָּדוֹל מַשִּׁיק תָּו אֶל תָּו
קוֹל אֱלֹהִים, מַעֲשֵׂה אֱלֹהִים וְכֵן הַמִּכְתָּב
וְשׁוֹמֵעַ הַלֵּב מִבַּעַד עַרְפֶּל דִּמְעוֹתָיו
אֶת הַקּוֹל הַמְּדַבֵּר, קוֹל אֵל אָבוֹתָיו

וְשָׁם בְּתוֹךְ הָאֵשׁ וּבְלֵב הֶעָנָן
בְּתוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבְתוֹךְ הָאַרְגָּמָן
לְמַעְלָה מִן הַמָּקוֹם וּמִן הַזְּמַן
עוֹלֶה קוֹל רַב חֶסֶד וְרַחֲמָן

שָׁם בֵּין בַּדִּים שֶׁלָּעַד לֹא סָרִים
בְּסִפּוּךְ כַּנְפֵי כְּרוּבִים וְקוֹל דְּבָרִים
שָׁם רַחוּם וְחַנּוּן נוֹשְׂאֵנוּ עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים
לְשָׁם יִמָּשֵׁךְ הַלֵּב וְשָׁם יַרְעִים

משכן העדות

משה עלה להר לארבעים יום ללמוד על המשכן. מטרת עליתו היא: "עֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וֶהְיֵה שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת לֻחֹת הָאֶבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם". ואכן, כאשר הוא לומד על המשכן, נאמר לו: "וְנָתַתָּ אֶל הָאָרֹן אֵת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ.... וְנָתַתָּ אֶת הַכַּפֹּרֶת עַל הָאָרֹן מִלְמָעְלָה וְאֶל הָאָרֹן תִּתֵּן אֶת הָעֵדֻת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ". המשכן הוא משכן העדות. עִקרו העדות. וזהו תפקידו של הארון.

גם תפקידם של הכרובים הוא לסוכך על העדות: "וְהָיוּ הַכְּרֻבִים פֹּרְשֵׂי כְנָפַיִם לְמַעְלָה סֹכְכִים בְּכַנְפֵיהֶם עַל הַכַּפֹּרֶת וּפְנֵיהֶם אִישׁ אֶל אָחִיו אֶל הַכַּפֹּרֶת יִהְיוּ פְּנֵי הַכְּרֻבִים". ותפקידה של פרכת המסך הוא לסוכך על העדות. העדות היא עִקרו של הארון ושל המשכן. בשביל לקחת אותה עלה משה להר. הכפרת, הכרובים, המשכן והמסך לא באו אלא לסוכך על העדות.

מכאן עולה לכאורה שהחלק החשוב בארון הוא החלק התחתון, שבו נמצאת העדות. אלא שמיד נאמר: "וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

לארון יש חלק תחתון וחלק עליון, ומסתבר שדוקא החלק העליון הוא העדות וההתועדות. יפה ונחמד וחשוב שיש לוחות אבן שנִתנו לנו מיד ה׳, אבל לתורה והמצוה אין די בלוחות אבן. תורה ומצוה צריכים גם להכיר בדבר ה׳ הבא מן השמים, דבר ה׳ שהוא מעל לוחות האבן. דבר ה׳ הוא לא רק מכתב חרות על אבנים. דבר ה׳ הוא קול ה׳ שמן השמים.

הגמ׳ במסכת סֵכה לומדת מהארון את גבולות הארץ והשמים. יש דבר ה׳ בארץ, אבל הוא לא יכול לפעול בלי דבר ה׳ שמן השמים, שמעל הכפֹּרת.
שכינת ה׳ בקרבנו היא לא רק שכינת לוחות אבן. היא שכינת ה׳.

חידת הכרובים

אחת הקושיות הגדולות בפרשה היא קושית הכרובים. הלא התורה אסרה לעשות פסל וכל תמונה. ומדוע יש שני כרובים בתוך קדש הקדשים? ואם לא די לנו בכך, באים מקצת המפרשים ואומרים שהכרובים היו זכר ונקבה (כלשון המשורר: כרוב עם כרובית). ומתבססים הם על הגמ׳ ביומא שאומרת שהיו מגביהים את הפרוכת לעולי רגלים ואומרים להם ראו חבתכם לפני המקום כחבת זכר ונקבה.
בהתבסס על הגמ׳ ביומא נד.:, פרשו ר׳ בחיי וספורנו והעמק דבר, שהכרובים הם דמות זכר ונקבה. המעין שם בסוגיא יראה שלא מוכח כן מהסוגיא שם. גם רש״י שם נזהר מאד מלפרש שהכרובים הם זכר ונקבה, וגם ממנו וגם מהרמב״ם נראה שלא סברו כן. רש״י שם פרש שהכרובים מחבקים זה את זה כזכר החובק את הנקבה, אך נזהר שלא לכתוב שהם עצמם תבנית זכר ונקבה. והרמב״ם (מו״נ ג מה) כתב שהכרובים הם שנים כדי שלא נחשוב שהם עצמם אלהים. ואם הכרובים הם זכר ונקבה כנגד הקב״ה וישראל, הרי שיש כרוב אחד שהוא כנגד הקב״ה, ומה הועיל שהם שנים, וח״ו שיהיה כן. כי עשית פסל לשם ה׳ היא הפך התורה. ולכן נראה שנזהר גם רש״י מלומר שהכרובים הם עצמם זכר ונקבה. לא שהם עצמם זכר ונקבה, אלא שהם פניהם איש אל אחיו כמו שצִוְּתה התורה, ומהם ילמדו כל ישראל וכאהבת זכר ונקבה תהיה כל האהבה, בין איש לאחיו ובין איש לבוראו.
אבל שלמה עשה כְּרוּבִים אֲרָיוֹת וְתִמֹרֹת כְּמַעֲר אִישׁ וְלָיוֹת סָבִיב. את הבְּטוי הזה מפרשת הגמ׳ ממש כזכר ונקבה. (אם כי בפשטות לא מדובר שם על הכרובים שבקדש הקדשים). גם שם רש״י עושה מאמצים גדולים כדי שלא לפרש כך, אך שם הפירוש הזה נראה גם כפשט הכתובים וגם כפשט הסוגיא. שלמה הוא שכתב את שיר השירים, ודִמה את המקדש לאפריונו של ה׳ הרצוף אהבה מבנות ירושלים, ואת ה׳ וכנסת ישראל לזכר ונקבה. הוא, כדי לבטא את אהבת ה׳ לישראל כך, צִיֵּר את שיר השירים שלו במקדש, ועשה מער איש ולויות סביב. לא הכרובים שעל הכפורת מעורים זה בזה, אלא כרוביו של שלמה הם המעורים זה בזה.
אמור מעתה: הכרובים שעל הכפרת הם לא ח״ו כנגד ישראל והקב״ה, הם רק כנגד ישראל, או כנגד עובדי ה׳ ומשמשיו העומדים לפניו ושומרים את משמרתו. (וכדברי המדרש: כנגד כרובים של מעלה, העומדים לפני ה׳. (וה׳ נקרא בכמה מקומות יושב הכרובים ונאמר שקולו יוצא מבין הכרובים, כלומר הכרובים עומדים לפניו והוא יושב עליהם וביניהם, ואינם כנגדו חלילה)). ישראל צריכים ללמוד מהם, שכמו שהכרובים פניהם איש אל אחיו ואל הכפרת והם עומדים לשמש את אלהיהם, כך ישראל יהיו פניהם איש אל אחיו ואל הכפרת, אל אלהיהם. וקול ה׳ יוצא מביניהם. וח״ו שתֵּעשה דמות כנגד ה׳, אין לעשות פסל המייצג את ה׳. אבל שלמה, שהמשיל את ישראל וה׳ לאיש ואשה, ואף כתב על כך מגלה שלמה, אף צִיֵּר את משלו במקדש. משל זה שִׁמש אח״כ את הנביאים שדִמו את ישראל

החוטאים לאשה חוטאת. והודיעו את ירושלים את תועבותיה, ותארו זרים המחוקים על הקיר סביב סביב כמו מער איש ולויות סביב. (וכבר התורה מזכירה את העבודה הזרה בשרש ז.נ.ה.). הנביאים משיבים לשלמה: אם אתה תארת את מעשי ישראל וה׳ כמעשי איש ואשתו, כיצד נתאר אנו את מעשי ישראל העובדים ע״ז?

לכן אפשר שהמדרשים על הכרובים באים גם לרמז שיש לחכמים תוכחה על שלמה. לכן כל המדרשים האלה מבוססים על פסוקים מספרי מלכים ודברי הימים ולא על פסוקים מספר שמות. המדרשים מבקרים את שלמה, כפי שנתן לראות במדרש המופיע בגמ׳ ביומא נד:, המדמה את קה״ק לערוָתה של ישראל שהרואה אותה מוזילה.

הכרובים שהוזכרו בפרשתנו אינם זכר ונקבה, וודאי שאף אחד מהם אינו חלילה כנגד ה׳.

בפרשתנו נאמר ״ופניהם איש אל אחיו״ ו״אל הכפרת יהיו פני הכרובים״. לכאורה סתירה. הגמ׳ בב״ב צט מביאה שתי דעות לתרוץ הסתירה. לפי דעה אחת, כשישראל עושים רצונו של מקום פניהם איש אל אחיו, וכשאינם עושים רצונו של מקום פניהם אל הכפֹרת או הביתה. לדעה השניה פניהם מצודדות, פניהם איש אל אחיו והביתה, כלומר: הכרובים בנויים כך שתמיד פניהם גם איש אל אחיו וגם הביתה. וכן נראה מהסוגיא ביומא נד.:, שבשעת הגלות כשקצף ה׳ על ישראל היו הכרובים מעורים זה בזה. וכן נראה לכאורה מסתבר יותר, שהרי שלמה עשה את כרוביו ע״פ האמור בפרשתנו, שגם בה נאמר שפניהם איש אל אחיו ונאמר שפניהם אל הכפרת. וכן עשה בצלאל בפרשת ויקהל, ואי אפשר שיצונו ה׳ לעשותם בנס. אלא צונו ה׳ שיהיו איש אל אחיו ואל הכפרת, וכן עשאם שלמה. (ואולי הם מצודדים כך שמצד אחד נראים שפניהם איש אל אחיו ומצד אחר נראים שפניהם אל הכפרת, וראה בהרחבה להלן). הכרובים נעשו ע״פ שני התיאורים: ״אל הכפרת״ ו״איש אל אחיו״, ומכאן שהכרובים הם גם איש אל אחיו וגם אל הכפרת ואין סתירה בדבר. ונראה שיש בכך רמז, שהכרובים העומדים לפני ה׳ פניהם אל ה׳, שהרי עומדים הם לשמשו, וגם פניהם איש אל אחיו, והם אף מעורים זה בזה, כדי שנלמד מהם ואף חִבתנו לפני המקום תהיה שנאהב זה את זה ונהיה מעורים זה בזה ומתוך כך נהיה חביבים לפני המקום, ויהיו פנינו כמלאכים, איש אל אחיו ואל ה׳.

ונציע כאן עוד כמה פירושים המבארים את הדבר:

גם כאן וגם בסוף פרשת נשא נאמר שהקול יוצא מעל הכפֹרת מבין שני הכרובים. כאן נאמר ״ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארן העדת את כל אשר אצוה אותך אל בני ישראל״, ובסוף פרשת נשא נאמר שאכן כך היה: ״ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו וישמע את הקול מִדבר אליו מעל הכפרת אשר על ארן העדת מבין שני הכרבים״. לפי זה, אפשר שפירוש המדרש הוא שהכרובים הם כנגד ישראל, שניהם. כחִבת זכר ונקבה היינו שהכרובים סככים בכנפיהם על הכפרת ופניהם איש אל אחיו, כלומר: ראו כמה הם מקיפים וחובקים את מקום יציאת הקול, כמו חִבת הנקבה החובקת את הזכר, צמודה אליו ומשתוקקת אליו.

אפשר גם לפרש שהכרובים סככים בכנפיהם על הכפרת ויוצרים דמות חופה. לפי זה אין כאן לא דמות כנגד ה׳ ולא דמות כנגד ישראל. ה׳ וישראל ללא דמות מתיחדים תחת כנפי הכרובים.

אפשר גם לפרש שהמתבונן מצד מזרח רואה את הכרובים כשפניהם איש אל אחיו ואל הכפרת. הכרובים הם משרתי ה׳ השומרים מקדם לגן עדן, (כפי שבארנו בפרשת בראשית), ולכן המתבונן מן העזרה רואה את החֵבה בפני הכרובים הפונים אל הכפרת ואיש אל אחיו. גם משה השומע את הקול מְדַבֵּר אליו, מזכיר את האדם השומע בגן עדן את קול ה׳ אלהים מתהלך בגן. הקול מְדַבֵּר, לא מדבר אל משה.

עוד אפשר לפרש שהמתבונן בכרובים מתוך העזרה, מלמטה למעלה, רואה את פני הכרובים הפונים איש אל אחיו ואל הכפרת. ורואה את חִבתנו כלפי המקום, כלומר: את ישראל שפניהם איש אל אחיו ופניהם אל השכינה. יש כאן גם אמירה: הֱיו אנשים שפניהם איש אל אחיו, ומתוך כך יהיו פניכם אל השכינה. אבל המתבונן בהם מלמעלה, מהגגות, כאשר גויים מוציאים את הכרובים ומסובבים אותם בעיר, רואה שתי דמויות כפופות ומושפלות. מכאן שישראל צריכים להיות מאוחדים ומרוממים וגאים כדי שתהיה חִבתם לפני המקום כחִבת זכר ונקבה, הם צריכים להיות מאוחדים ופניהם איש אל אחיו, שאל״כ כביכול אין גוף אחד של ישראל ואין השכינה יכולה להיות חבוקה בה. והם צריכים להיות גאים ומרוממים על כל העמים, וגאים בדבקם בקב״ה ולא מתנצלים וכפופים לפני העמים.

העולה מכל הדברים האלה הוא שאי אפשר לעשות דמות כנגד ה׳, גם אי אפשר לתאר את ה׳ באמצעות חֹמר. אבל אפשר וצריך לראות את עצמנו, אנשי החֹמר, מתקדשים ועומדים לפני ה׳, לכן אפשר גם ליצור דמויות כנגד האנשים, אנשי החֹמר, העומדים לפני ה׳.

רוחות השמים במשכן

יש למשכן שני תפקידים: השראת השכינה בקרב ישראל, והתַועדות ה׳ והודעתו את תורתו לישראל. ה׳ מתגלה אל ישראל ונועד להם במשכן. כנגד עדות והתועדות זו נעשו הנרות והקטרת, אשר בצד דרום. שעליהם אומרת התורה ״לפני העדות״ וכיו״ב. לעֵמת זאת, שחיטת הקרבנות וסִדור לחם הפנים, שלא נאמר בהם שנעשו לפני העדות, נעשים בצד צפון. השכינה היא בצפון. ההתועדות היא בדרום, ושם המנורה.

לאֹרך כל פרשיות המשכן הוזכר הדרום לפני הצפון. אפילו בסִדור המשכן, שבו השלחן קודם למנורה, חוזרת התורה על השלחן אחרי המנורה כדי להזכיר את המלה צפון אחרי המלה תימנה. וכך נאמר שם: ״וְשַׂמְתָּ אֶת הַשֻּׁלְחָן מִחוּץ לַפָּרֹכֶת וְאֶת הַמְּנֹרָה נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל צֶלַע הַמִּשְׁכָּן תֵּימָנָה וְהַשֻּׁלְחָן תִּתֵּן עַל צֶלַע צָפוֹן״. התורה פותחת בשלחן, עוברת למנורה וחוזרת לשלחן שכבר נזכר בראש הפסוק, כי לכל אֹרך פרשיות המשכן השלחן תמיד קודם למנורה אבל הדרום תמיד קודם לצפון, בכל ההזכרות של שלחן ומנורה ובכל ההזכרות של דרום וצפון בפרשיות המשכן השונות.

לכן, כשנזכר השלחן בראש הפסוק לא נאמרה המלה צפון. רק אחרי שהוזכרה המנורה שבדרום, חזרה התורה ואמרה שהשלחן בצפון.

צד דרום הוא ימינו של השוכן בקדש הקדשים, צד צפון הוא ימינם של ישראל העומדים בעזרה, מול פתח המשכן. המזבח והקרבנות שיכים לצד של ישראל המשכינים בתוכם את שכינת ה׳. לכן מתקדש המזבח באותם ימי מלואים הבאים לקדש את הכהנים.

גם שלמה בנה את המקדש בתבנית המשכן. והקפיד על רוחות השמים: פתחו במזרח וקה״ק במערב, בו הארון והכרובים, ובקדש מנורה בדרום ושלחן בצפון. בחצר עומדים המזבח, הכיור וכנו, וגם שער החצר במזרח.

במשכן כל אשר בתוכו זהב, (מלבד אדניו שהם כסף), וכל אשר בחצר נחשת. לכן קרשי המשכן, הנראים מתוכו, מצֻפים זהב, וכן הכלים שבתוך המשכן. וכן קרסי המשכן. אבל קרסי האהל הנראים בחצר, וכן הכלים העומדים בחצר ואדני החצר והמסך, כֻּלם נחשת. וכך עשה גם שלמה במקדש, אלא שהוסיף בתוך המקדש כרובים, שלחנות ומנורות, ובחצר הוסיף כיורות ומכונות וים. לא די לו בכיור אחד וכן אחד, כמו שלא די לו בשלחן אחד ובמנורה אחת. אבל מקומם של כל הכלים האלה כמקומם שבמשכן. כל הכלים הפנימיים שהוסיף שלמה זהב הם, וכל הכלים העומדים בחצר – נחשת.

גם אם לדורות אין צורך באהל, קרשים ויריעות וכו׳ (וגם זה נלמד במפורש מספר שמות, כפי שנבאר בפרשת נשא עמ׳ תסו). חשיבותם של רוחות השמים ומדרגות הקדושה השונות, נשמרת ועומדת גם במקדש.

סדר הכלים

נראה שע״פ מה שכתבנו כאן יש לבאר גם את המדרש על בצלאל השואל כלים שאעשה להיכן אכניסם. א״א לפרש שיש לעשות קֹדם את המשכן כדי שיהיה מקום לכלי שיעשה, שהרי ממילא לא הוקם המשכן עד א בניסן. את שאלתו של בצלאל יש לבאר שהוא שואל לשם מה עושים אנו כלים. ה׳ מתאר את הדברים מצד השוכן במשכן, ולכן הוא מתחיל בארון שמבין כרוביו יֵצֵא קולו ושם יֵראה, ועליו יבנה משכן. אבל בצלאל שואל מצד הבאים להֵראות. מדוע נעשה ארון אם אין לנו מקום בו נשכין את ה׳ בקרבנו. ואולם, כאשר יש מקום כזה, גם הוא מתחיל מן הארון ואח״כ עושה את הכלים שבקדש ואח״כ את הכלים שבחצר.

כאמור, את המדרש על בצלאל א״א לבאר כפשוטו. שהרי גם כשעשה בצלאל את הכלים לא הכניסם אל המשכן שהרי לא הוקם המשכן אלא בא בניסן, ועד אז לא היו הכלים בתוכו. וא״כ מה הועלנו אם יֵעשה המשכן קודם. אלא יש לפרש ע״פ רש״י שאמנם ה׳ לִמד את משה לעשות את הכלים לפני שלִמדו לעשות את המשכן, אך בפרשת כי תשא וכן בכל שאר המקומות שנזכרו כֻּלם נזכר המשכן תחֵלה. כי מצד ה׳ נזכר קודם מקום השכינה וסביבו יעשו ישראל משכן, אך מצד ישראל עליהם לעשות מקום לה׳ ואז תבא בו שכינה, וראה דברינו במאמר ויכס הענן ולהלן פרשת פקודי. וגם בהקמת המשכן לא הובא הארון והוקם סביבו המשכן, אלא הוקם המשכן ואח״כ הוכנסו הכלים לתוכו. וגדולתו של בצלאל שידע שמצד העושה יש לעשות לפי הפסוקים בפרשת כי תשא, שהם אמורים על בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב, שעליהם אמר שם ה׳ למשה ועשו את כל אשר צויתיך, ופרט את הדברים ופתח במשכן.

עוד יש לשאול על עִקרו של המדרש. שהרי המדרש משיב על הקושיה למה בפרשת תרומה הכלים קודמים ובפרשת ויקהל המשכן קודם. אבל אפשר שאינו אלא סדר המקרא. ולא סדר המעשים, שלא נעשה המשכן לפני הארון ולא הארון לפני המשכן אלא בזמן אחד נעשו.

בזמן שעשו כל חכם לב בעשי המלאכה את המשכן, בו בזמן עשה בצלאל את הארון. ולכאורה כן מסתבר, כי למה ימתין בצלאל מלעשות את הארון עד שיסימו כל חכם לב לעשות את המשכן? אבל כיון שאין האזן יכולה לשמוע שני דברים כאחד סְפרה לנו התורה על מעשי כל חכם לב, ואח״כ סְפרה לנו על מעשי בצלאל. אבל גם אם נפרש כך עדין נצטרך לשאול למה בצווי ה׳ למשה בפרשת תרומה הכלים קודמים, ואילו בפרשת ויקהל סְפרה לנו התורה תחִלה על עשית המשכן. וכאן יש להשיב שפרשת תרומה היא פרשת הצווי של ה׳ אל משה, ולכן היא יוצאת מקדש הקדשים ומן הארון וממשיכה בעשית כלים לפניו ומשכן לשכון בו. שהרי דבר ה׳ יוצא אל משה מבין שני הכרובים ומשם מצֻוֶּה משה לעשות משכן כדי שישכון ה׳ בתוך בני ישראל. אבל בצלאל ועושי המלאכה באים מצד ישראל העובדים את ה׳ במשכן. ומצד ישראל אין ראוי להשכין בתוכם את השכינה עד שיעשו לה משכן. וכן אתה מוצא בדוד שלא רצה להשכין את הארון בבזיון בתוך היריעה, אבל ה׳ אמר לו שלא יבנה לשמו בית עד שה׳ יעשה לו בית. כי העובד את ה׳ בא תחִלה אל החצר ואח״כ אל המשכן, ורק אח״כ בתוך קה״ק אחת בשנה יכול לבא אל הארון. לכן בהקמת המשכן הוקם המשכן תחלה ואח״כ ויבא את הארן אל המשכן. ונראה שזאת כונת המדרש, שאמר בצלאל למשה אתה שמעת מפי ה׳, אבל אנו מצד העובד לא נביא את הארון עד שיהיה לו משכן מכֻבד, ועל זה אמר לו משה שמא בצל אל היית וידעת. ה׳ אומר לעשות לשמו כלים ועליהם לבנות משכן, אבל עושה המשכן אינו עושה ארון עד שעושה משכן, שהרי הוא אומר איך אעשה ארון אשר יקרא שם שם ה׳ צבאות עליו, עד שאעשה לו בית להכניסו? אין ראוי לי לבא אל קה״ק פנימה עד שעשיתי לו מקדש בקרבי. וזאת כונת חז״ל באמרם להיכן אכניסם. כלומר: אע״פ שעדין לא הכניס, מ״מ עשה לו מקום להכניס. ולכן נאמר ויעש בצלאל את הארון ולא ובצלאל עשה את הארון, כלומר שעשהו אח״כ.

בהקמת המשכן, הוקם המשכן תחִלה ואח״כ הובא אליו הארון. אבל משה הכניס את הכלים (ובפשוטם של דברים גם ערך את השלחן והדליק נרות במנורה והקטיר קטרת, אם כי חלק מהמפרשים פרשו אחרת) עוד בטרם היה מסך בפתח המשכן. והעמיד את מזבח העולה והעלה עליו עולה ומנחה (גם כאן, לפי פשוטם של כתובים) עוד בטרם העמיד את החצר סביב. בד״כ אי אפשר לעבוד בלי השלמת המחִצות סביב. אבל בהקמת המשכן – להפך. אין משמעות למחצות סביב אא״כ הן מקיפות את המשכן המקֻדש. ואעפ״כ לא בנה משה את המשכן סביב הארון אלא הביא את הארון אל המשכן. אבל משמע בפרשת המסע שבשאר התחנות של המשכן, במקום ששכן הענן שם חנה הארון ושם בנו את המשכן.

פנים

שלשה כלים פנימיים יש בפרשה. הארון, השלחן והמנורה. תפקידו של הארון ברור, מובן ומפורש. בהמשך הוא יקרא ארון העדות, והמשכן כֻּלו יקרא משכן העדות או אהל העדות. אל הארון תתן את העדות, שהיא מרכז המשכן. ותפקידו של הארון מפורש: ״וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״.

גם תפקידה של המנורה ברור. אמנם חז״ל מאריכים לבאר שלא לאורה הוא צריך, אבל הכהנים הנכנסים למשכן לעבודה בודאי צריכים לאורה. קל להבין למה יש להאיר במשכן, ולו משום כבודו של המשכן.

אבל מהו תפקידו של השלחן? הפרשיה מסתיֵמת בפסוק ״וְנָתַתָּ עַל הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד״. המלה ״תמיד״ מוכרת ושכיחה בעניני המשכן. היא נאמרה על נרות המנורה, על קרבן התמיד, על הקטרת, על האש, על מנחת החבתים, וגם על החשן והציץ. אבל רק על לחם הפנים נאמרה מלה זו כבר בצווי עשית הכלים.

הבטוי לחם פנים טעון הסבר. גם הלחם נזכר רבות בעניני הקרבנות. בכמה מקומות בתורה הקרבנות נקראו לחם, או לחמי לאשי, או לחם אלהיך, וכו׳. תמיד יש פירוט. כאן אין פירוט. לא ברור איזה לחם הוא זה. (בתורה לחם פירושו אֹכל, ולאו דוקא מקמח).

הרכבו של לחם הפנים לא נאמר כאן, גם לא זמן סִדורו. כאן נאמר רק שהוא צריך להיות על השלחן לפני ה׳ תמיד. הרכבו וזמן סִדורו נאמרו יחד עם סדר הדלקת הנרות בפרשת אמר. שם אנו למדים שהוא לחם עשוי סלת, ושהוא מסֻדר על השלחן מדי שבת: ״צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה׳ תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנֵּרוֹת לִפְנֵי ה׳ תָּמִיד: פ וְלָקַחְתָּ סֹלֶת וְאָפִיתָ אֹתָהּ שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה חַלּוֹת שְׁנֵי עֶשְׂרֹנִים יִהְיֶה הַחַלָּה הָאֶחָת: וְשַׂמְתָּ אוֹתָם שְׁתַּיִם מַעֲרָכוֹת שֵׁשׁ הַמַּעֲרָכֶת עַל הַשֻּׁלְחָן הַטָּהֹר לִפְנֵי ה׳: וְנָתַתָּ עַל הַמַּעֲרֶכֶת לְבֹנָה זַכָּה וְהָיְתָה לַלֶּחֶם לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַה׳: בְּיוֹם הַשַּׁבָּת בְּיוֹם הַשַּׁבָּת יַעַרְכֶנּוּ לִפְנֵי ה׳ תָּמִיד מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם: וְהָיְתָה לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו וַאֲכָלֻהוּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לוֹ מֵאִשֵּׁי ה׳ חָק עוֹלָם״.

לא התבאר כאן מה הם פנים. חז״ל דרשו שיהיו לו פנים. המלה פנים חוזרת בפרשיות המשכן פעמים רבות מאד. בארון, הפנים הם פני הכרובים, במנורה נאמר: וְהֶעֱלָה אֶת נֵרֹתֶיהָ וְהֵאִיר עַל עֵבֶר פָּנֶיהָ. ובשלחן נאמר לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד. זהו לחם העומד תמיד אל פני ה׳. המלה פנים חוזרת כאן פעמים. הלחם הזה יסודר לפני ה׳.

חלק מסדר הקרבת הקרבנות הוא לסדר את הלחם ביום השבת, להקריב קרבנות ולהקטיר קטֹרת מדי יום. אבל לא בכך עוסקת פרשתנו. לדברים האלה יש צד שני, שהוא חלק ממבנהו התמידי של המשכן: הפנים. לפני ה׳ צריכים לעמוד פני עובדיו. הכרובים עומדים לפני ה׳ ופניהם איש אל אחיו, אבל גם אל הכפֹרת. המנורה מאירה על עבר פניה. גם הלחם התמידי של המשכן, יש לו פנים העומדים אל פני ה׳. לחם פנים לפני תמיד. כל מה שנעשה על המזבח מבחוץ נקרא לחם, אבל הלחם הפנימי עובד בפנים. הוא עומד שם. תמיד. עם ישראל מיוצג ע״י פני הכרובים, וגם ע״י אור המנורה. אבל גם הלחם הוא חלק מעם ישראל. עם ישראל זקוק ללחם. הוא בא אל המשכן כדי להתפלל ולבקש על לחמו, והוא מקבל את לחמו מה׳. גם הלחם הוא צד מסוים בפניו של ישראל. גם הפנים האלה עומדים לפני ה׳ תמיד.

ועוד על הפנים

כבר הזכרנו שאחת המלים החוזרות על עצמן שוב ושוב בפרשיות כלי המשכן, היא המלה פנים. במקדש אנו עומדים לפני ה׳ ואנו באים להֵראות את פני ה׳. הכלים עומדים לפני הפרכת או לפני העדות. וגם משה, כשמבקש את פני ה׳, אומר ״פניך הולכים״. (וראה מה שנכתוב על כך בפרשת פקודי, או במאמר ״ויכס הענן את אהל מועד״). המקדש הוא המקום שבו אנו כביכול עומדים מול ה׳ פנים אל פנים.

מה לא צריך לציין?

נאמר שלולאות המשכן הן תכלת. לא נאמר ממה נעשו לולאות האהל. מסתבר שטעם הדבר הוא שהמשכן עשוי ארבעה חמרים שונים, שש משזר ותכלת וארגמן ותולעת שני, והתורה צריכה ללמד מאיזה מהם יֵעשו הלולאות. אבל האהל שאינו עשוי אלא חֹמר אחד, יריעות עזים, ברור שגם לולאותיו עזים ואין צריך לציין זאת.

הפסוק האחרון בפרשה מזכיר שיש במשכן יתדות. היתדות הם נחשת, לכן ברור שהם בחצר, האם הם תומכים בחצר או במשכן עצמו? (לכאורה גם וגם, ״למשכן ולחצר״). היכן יעמדו היתדות? הלא בכל מלאכת המשכן הם לא הוזכרו.

יתר על כן, בתחלת פרשת ויקהל ברור למשה שצריך להכין גם מיתרים, ואכן הכינו, יתדות למשכן ויתדות לחצר ומיתריהם. איפה? לא היה על כך שום צווי ולא נאמר היכן יעמדו.

ובפרשת נשא אנו למדים שיש שני סוגי מיתרים, מיתרי הקלעים שהם משא בני גרשון, ומיתרי העמודים שהם משא בני מררי. (וראה רש״י שם שעמד על ההבדל ביניהם).

על כרחנו שאפילו במשכן יש דברים שהם מובנים מאליהם ומפני הצֹרך, ואע״פ שלא הוזכרו מפי ה׳ בצווי אפשר לעשותם מפני שהדעת מחיבתם.

ועוד על המובן מאליו

הפתיחה לפרשת תרומה היא: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ.

תוך כדי הזכרת התרומה, לא נאמר לשם מה נצרכו הזהב, הכסף והנחשת וכו׳. זה התבאר רק אח״כ. ראשית תביאו תרומה, אח״כ נאמר מה לעשות בה: מקדש לה׳. בזמן שנאמר להביא תרומה, עדין לא נודע שיבנו משכן. יש ערך לעצם הבאת תרומה לה׳ מישראל. עדין אין אנו יודעים שנעשה משכן.

אח״כ נאמר ״ועשו לי מקדש״. מקדש, ללא ה׳ הידיעה. שהרי זאת פעם ראשונה שבה אנו שומעים על מקדש.

לעֶמת זאת, שמן המשחה וקטרת הסמים, כמו האפוד והחֹשן, ידועים הם מכבר. לכן נאמר כאן: ״בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן״.

לא רק כאן. גם להלן, בפרשת תצוה, נאמר: ״וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ״, וזאת, אע״פ שהצווי על שמן המשחה נאמר רק להלן, בפרשת כי תשא.
אפשר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומשה הצטוה על שמן המשחה עוד לפני הצווי על התרומה. אבל אפשר גם ששמן המשחה וקטֹרת הסמים, כמו האפוד והחשן, הם דבר גלוי וידוע. שאין צֹרך להזכיר אותו.

עבי הקרשים

בכל כלי המשכן הוזכרו אֹרך ורֹחב וקומה. אבל בקרשים: ״עֶשֶׂר אַמּוֹת אֹרֶךְ הַקָּרֶשׁ וְאַמָּה וַחֲצִי הָאַמָּה רֹחַב הַקָּרֶשׁ הָאֶחָד״. לא נאמר מה עביו.
מתוך תֵּאור הקרשים אנו למדים את מדות המשכן: עשרים קרשים בצפון ובדרום, מכאן עולה שארכו של המשכן מבית שלשים אמה ממזרח למערב.
ששה קרשים במערב. מכאן עולה שרחבו של המשכן תשע אמות מדרום לצפון.
אבל מה עבי הקירות?
התורה לא מצינת זאת. חשובים מימדי המשכן מבית. עבי הקירות לא חשוב.
אמנם, רש״י מפרש שעבי הקרשים הוא אמה, ומכאן גם לרחב המשכן מבית. אם עבי הקרשים הוא רק אמה, הרי שהקרשים הפינתיים שבמקצעות המשכן, רחבם אמה וחצי, אבל רק אמה מהם מכֻסה ע״י הדֹפן הצפונית והדֹפן הדרומית. יוצא אפוא שכל אחד מהם תורם לרוחב המשכן חצי אמה. רוחב המשכן אפוא הוא עשר אמות ולא תשע, וקדש הקדשים הוא קוביה משוכללת. עשר על עשר על עשר.
וזה לא כתוב. התורה (וכן ספר מלכים במקדש שלמה) מלמדת את אֹרך ורֹחב המשכן. עבי הקירות לא חשוב. גם עבי דפנות הארון לא נאמר. גם עבי הכפרת. את הדברים האלה אין התורה מוצאת צֹרך להזכיר.

סדר חלקי המשכן וחשיבותם

חז״ל כבר דרשו שסדר חלקי המשכן השונים משתנה ממקום למקום, בפרשתנו נזכרים הכלים לפני היריעות והקרשים, ואילו בראש פרשת כי תשא (בשני מקומות), ובפרשות ויקהל ופקודי (הן בתיאור עשייתם והן במנייתם בכמה מקומות) הסדר הוא אחר.
פרשתנו מתארת אפוא את חלקי המשכן לפי חשיבותם. ראשית הארון, אח״כ השלחן והמנורה, אח״כ היריעות, ורק אח״כ הקרשים.
כלי המשכן שוכנים תחת היריעות. הקרשים אינם אלא תומכים ביריעות. כך אנו מוצאים גם בשעת מסע המשכן, שהכלים שוכנים בתוך יריעות ללא קרשים (וראה באורנו על כך בפרשת במדבר עמ׳ תסג). גם סדר חנית הלויים בפרשת במדבר כך הוא. ראשונים הכהנים, במזרח מול הפתח, אחריהם נושאי הכלים, בדרום. אחריהם נושאי היריעות, במערב. ורק בסוף נושאי הקרשים, יחד עם דגל בני דן, דגל בני השפחות המאסף לכל המחנות.

העדות, הענן והבדים

בפרשית עשית הארון, עוד לפני עשית הכפרת, אחרי נתינת הבדים לארון, נאמר: "ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך", סדר המעשים כך הוא: עשיית ארון, נתינת הבדים, נתינת העדות ונתינת הכפרת. בהמשך הפרשה משמע שנתינה זו נעשית כאשר הארון כבר עומד בקדש הקדשים, "והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים ונתת את הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים".

אבל בפרשת פקודי הסדר הוא אחר: "ויקח ויתן את העדת אל הארן וישם את הבדים על הארן ויתן את הכפרת על הארן מלמעלה ויבא את הארן אל המשכן וישם את פרכת המסך ויסך על ארון העדות".

מַבַּעַד אֵשׁ וְעָנָן
וַהר שֶׁכֻּלּוֹ עָשָׁן
הוֹפָעְתָּ נִגְלֵיתָ
בָּאתָ עָלֵינוּ בְּעָב
הָיִיתָ לָנוּ לְאָב
אוֹתָנוּ הֶעֱלֵיתָ

עֲלֵי כַפֶּרֶת בֶּעָנָן
בְּעֶשֶׁר יְרִיעוֹת אַרְגָּמָן
בְּתוֹכֵנוּ שָׁכַנְתָּ
בִּתְכֵלֶת שָׁנִי וְזָהָב
הָיִיתָ לָנוּ לְאָב
לִבֵּנוּ בָּחַנְתָּ

בְּהַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל
אָמַרְתָּ לִשְׁכֹּן בָּעֲרָפֶל
מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים
עַל כָּל כָּבוֹד חֻפָּה
בְּרַעְיָתְךָ הַמְיֻפָּה
ה' לְאֹרֶךְ יָמִים

מעשה הקמת המשכן מתחיל בעדות. המשכן הוא משכן העדות. הוא מתחיל מהעדות הנתנת אל הארון. אחרי שיש עדות בארון, אפשר לשים עליו בדים וכפרת. את הארון הזה אפשר להביא אל המשכן.

פרשת תרומה פותחת בכלים. הכלים בה הם עִקר, ורק אח"כ המשכן. בפרשת תרומה נתינת הכפרת על הארון מוזכרת כדבר הנעשה בתוך המשכן עצמו. פרשות ויקהל-פקודי פותחות דוקא במשכן. הן בעשיה והן בהקמה. הפסוק "ויקח ויתן את העדת אל הארן", שמתחיל מהעדות, נאמר רק אחרי שהמשכן הוקם, אלא שהוא עומד ריק. אל המשכן הזה אפשר להביא את הארון.

ולאֹרך מסעות ישראל במדבר הסדר יהיה אחר: הענן מוביל את ישראל. במקום שבו שוכן הענן, שם מניחים את הארון, וסביבו מקימים את המשכן. הדבר לא מפורש בתורה, אך כך לכאורה משמע מהפסוקים האומרים שבמקום אשר ישכן שם הענן שם יחנו בני ישראל, וכמה פסוקים אח"כ מתואר שארון ברית ה' נוסע לפניהם לתור להם מנוחה.

אחד מתפקידיו של הארון הוא להיות המוביל בדרך. הנוסע לפני ישראל ומובילם. לכן אסור להסיר ממנו את בדיו לעולם, אע"פ שלכאורה כל תפקידם הוא לשאת את הארון בהם, תפקיד שאינו נחוץ אלא בשעת מסע. הארון הוא המיועד למסע. כל המשכן צריך לנסוע על פיו. עשית הכלי יכולה להיות גם בלי עדות. (ואולי משה עוד קוה שיקבל שוב עדות מעשה אלהים). אבל משמעותו אינה אלא בהיות העדות בתוכו. כאשר הארון הוא ארון העדות, יש משמעות לנתינת הבדים אליו ובשימת הכפרת עליו. מקום לשכינת הענן ולהתוַעדות עִם ישראל. כל עוד אין עדות בארון אין לכך משמעות. ואין משמעות למשכן כֻּלו, אם הוא לא אהל מועד או אהל העדות. כלומר: אהל המקום שבו ה' נועד לישראל. לכן מניחים את הארון וסביבו בונים את המשכן. שהרי זה תפקידו של הארון.

רק כאשר יש ארון, אפשר לבנות סביבו את המשכן. הארון הוא נקודת היחס שכלפיה בונים את העולם.

הדבר נרמז כבר בסדר המעשים בסִדור המשכן. נתינת הארון אמורה כך: "ונתתה את הפרכת תחת הקרסים והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים". ורק אח"כ: "ונתת את הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים". התורה

באה ללמד שע״י נתינת ארון העדות במקום, מבדילה הפרֹכת בין הקדש לבין קדש הקדשים. כלומר: הנחת הארון שם היא הקובעת את המקום. כל עוד אין שם ארון, גם הפרֹכת לא מבדילה בין הקדש ובין קדש הקדשים. אמנם, כאשר ה׳ מצוה את משה על סִדור המשכן בפרשת פקודי הוא אומר: ״ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארן את הפרכת״. וכך עשה משה: ״ויקח ויתן את העדת אל הארן וישם את הבדים על הארן ויתן את הכפרת על הארן מלמעלה ויבא את הארן אל המשכן וישם את פרכת המסך ויסך על ארון העדות״. משמע שהפרֹכת נִתנת שם רק אחרי שהארון שם. לכאורה כך הוא גם במסעות, משום שהפרכת מכסה את הארון בשעת מסע, כמו שנאמר: ״ובא אהרן ובניו בנסע המחנה והורדו את פרכת המסך וכסו בה את ארן העדת ונתנו עליו כסוי עור תחש ופרשו בגד כליל תכלת מלמעלה ושמו בדיו״. מקום הארון הוא מקום קדש הקדשים גם תוך המסע. הארון מכֻסה בפרכת גם תוך כדי המסע. כאשר יחנו ישראל, הארון כבר מאחורי הפרכת. ולא נותר אלא לתלות אותה לפניו. הארון הוא הקובע את קדש הקדשים, הפרכת טפלה לו. מקום הארון הוא העִקר. לכן פותחת פרשתנו בצווי לעשות ארון, ורק אח״כ בצווי לעשות משכן. אמנם, כשהוקם המשכן, הוקם המשכן תחִלה ואח״כ הובא אליו הארון. אבל הארון הוא העִקר, על ידי נתינת בקדש הקדשים, נעשה המקום קדש קדשים.

אין להסיר את הבדים מהארון, כדי ללמד שהארון עומד לעצמו. הוא לא מקובע במשכן. הוא ינוע כרצונו והמשכן יִבָּנה סביבו.

תצוה

ואתה תצוה

פרשתנו פותחת בשני פסוקים העוסקים בנר התמיד: וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: בְּאֹהֶל מוֹעֵד מִחוּץ לַפָּרֹכֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדֻת יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן וּבָנָיו מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה' חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל. בין עשית המשכן לעשית הבגדים נאמרה הפרשיה הקטנה הזאת, שעוסקת בנושא אחר. הנרות.

פרשיה דומה מאד אנו מוצאים אחרי פרשת המועדים, לפני פרשת המקלל: "צַו אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ אֵלֶיךָ שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית לַמָּאוֹר לְהַעֲלֹת נֵר תָּמִיד: מִחוּץ לְפָרֹכֶת הָעֵדֻת בְּאֹהֶל מוֹעֵד יַעֲרֹךְ אֹתוֹ אַהֲרֹן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר לִפְנֵי ה' תָּמִיד חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה יַעֲרֹךְ אֶת הַנֵּרוֹת לִפְנֵי ה' תָּמִיד". גם כאן הפרשיה נמצאת במקום לא צפוי, ולא ברור מדוע היא נאמרה שם. שתי הפרשיות פותחות בצווי בני ישראל, הצווי הוא לקחת שמן זית זך כתית למאור להעלות נר תמיד. גם הפסוק השני כמעט זהה בשתי הפרשיות: שני הפסוקים מזכירים את אהל מועד ואת מחוץ לפרוכת ואת העדות. ובשני הפסוקים יערך אותו אהרן מערב עד בקר לפני ה' חקת עולם לדורות.

ההבדל בין הפרשיות הוא הפסוק השלישי, שנאמר בפרשת אמֹר ולא בפרשתנו, האומר שאהרן יערוך את הנרות על המנורה הטהורה.

הפרשה נמצאת במקום לא צפוי, וגם המבנה שלה לא צפוי. הצווי בה הוא לא להדליק את הנרות אלא לצוות את בני ישראל ויקחו שמן זית זך. מטרת הפרשיה היא להעלות נר תמיד, אבל התורה פותחת דוקא בצווי לקחת שמן מאת בני ישראל. בדומה לפרשת תרומה שגם היא פותחת בצווי לבני ישראל לתת תרומה. שמן המאור נזכר גם שם.

פרשת תצוה עוסקת בקדושת העובדים במקדש. משה מצֻוֶּה בה לקדש את הכהנים, אבל לפני שהוא מקדש את הכהנים, הוא מצוה את ישראל לעשות את חלקם בנר התמיד. לתת שמן זית זך. אחרי "וְאַתָּה תְּצַוֶּה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" יכול לבוא הצווי "וְאַתָּה הַקְרֵב אֵלֶיךָ אֶת אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאֶת בָּנָיו אִתּוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" וכן "וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי". ואח"כ "וְזֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְקַדֵּשׁ אֹתָם לְכַהֵן לִי". מתוך שמשה מצוה את ישראל, אפשר לקדש את הכהנים מתוך בני ישראל. הצווי כאן הוא לא שיהיה נר תמיד, אלא שבני ישראל יעלו נר תמיד. אם בני ישראל מעלים נר לפני ה', גם אהרן קרב לפני ה', ונושא את שמותם לפני ה'.

כהמשך לכך, גם בפרשת אמֹר, אחרי שהתורה מלמדת על הימים שבהם ישראל מקריבים אשה לה', היא שוב מזכירה את הנרות. שם היא מציינת שהם יעלו על המנורה הטהורה. המנורה היא העומדת לפני ה' ומזכירה את ישראל תמיד, גם בימים שבהם הם לא מקריבים אשה לה'.

וזה

לפרשתנו יש ארבעה חלקים (מלבד פרשית מזבח הזהב הבאה בסופה, אחרי דברי הסִכום). הפרשיה הראשונה, שני פסוקים בלבד, עוסקת בהדלקת נר תמיד. "ואתה תצוה את בני ישראל וכו'". אחריה בא חלק שני שעוסק בבגדי הכהֻנה. "ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך וכו'". אח"כ עוסקת התורה בשבעת ימי המלואים. החלק הזה מוצג בפתיחתו כהמשך לחלק הקודם: אחרי שלמד משה לעשות לכהנים בגדי כהֻנה, ממשיכה התורה לעסוק בכהנים ומבארת במה יתקדשו לעבודתם: "וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אותם לכהן לי". ואולם, הפרשיה העוסקת בקִדושם של הכהנים, מסתיֶמֶת דוקא בקִדושו של המזבח. לכן בא החלק הרביעי הפותח ב"וזה אשר תעשה על המזבח". החלק הזה מסים בקִדושם של ישראל ושכינת ה' עליהם.

יש כאן שני חלקים שפותחים ב"ואתה", ואחריהם שני חלקים שפותחים ב"וזה אשר תעשה". או "וזה הדבר אשר תעשה". כל אחד מהחלקים הפותחים במלה "וזה" יוצא מהנקודה שבה נגמרה הפרשיה שלפניו, אך מסיֵם בענין אחר. סוף קדושתם של הכהנים הוא קִדושו של המזבח, וסופו של קִדוש המזבח הוא קִדוש ישראל.

את המשכן וכליו מקדש משה בשמן המשחה. אין צֹרך בימי מלואים ובקרבן כדי לקדשם. אך כדי לקדש את הכהנים יש צֹרך בפר חטאת, ובשני אילים וסל מצות. המזבח מתקדש בפר חטאת ליום על הכפורים. את ישראל קִדש משה בסוף פרשת משפטים בזבחי שלמים לה' פרים. גם את הלויים מקדש משה בפרשת בהעלתך בשני פרים.

הקרבנות מקדשים אדם למעלתו. אך מסתבר שגם המזבח, שלא כיתר הכלים במשכן, צריך קרבן לקִדושו. סדר הדברים אומר דרשני: קִדושו של המזבח נעשה אחרי קִדוש הכהנים, ומיד אחריו. לכאורה הדבר מוצג כחובה הנגזרת כפעל יוצא מקִדושם של הכהנים, והשכינה שורה על ישראל מתוך עבודת התמיד במזבח.

את תפקידו של המזבח בארנו כבר בסוף פרשת יתרו. במשכן יש עדות לשכינה ולפניה מזבח. את העדות אסור לנו לעשות בעצמנו, ואסור לעשות בה אלהי כסף ואלהי זהב. שם ה' נראה בענן. כנגד העדות עומד המזבח המיצג את ישראל. גם עליו שורה אש תמיד, והוא כן נעשה מאדמה, מתוך העולם הזה. במפגש בין הארץ ובין ה', כלומר במשכן, המזבח הוא הבא מהצד של הארץ. לכן הוא חלק מישראל העובדים. הקרבת קרבן תמיד והעלאת אש תמיד לפני ה' על המזבח, היא הבִטוי הגדול לכך שישראל אכן התקדשו לפני ה' והתקרבו אל ה'. אם ישראל אכן יעשו את מה שמתחיב מצדם, כנגד אש התמיד של ישראל יהיה גם ענן שכינה תמידי של ה', וה' ישכון בתוך בני ישראל.

וכבר הזכרנו בפרשת תרומה שיש למשכן שני תפקידים: השראת השכינה בקרב ישראל, והתועדות ה' והודעתו את תורתו לישראל. ה' מתגלה אל ישראל ונועד להם במשכן. כנגד עדות והתועדות זו נעשו הנרות והקטרת אשר בצד דרום. לעֵמת זאת, שחיטת הקרבנות וסִדור לחם הפנים, שלא נאמר בהם שנעשו לפני העדות, נעשים בצד צפון. שכינת ה' היא בצפון. ההתועדות היא בדרום. צד דרום הוא ימינו של השוכן בקדש הקדשים, צד צפון הוא ימינם של ישראל העומדים בעזרה, מול פתח המשכן. המזבח והקרבנות שיכים לצד של

ישראל המשכינים בתוכם את שכינת ה׳. לכן מתקדש המזבח באותם ימי מלואים הבאים לקדש את הכהנים.

תפקיד הבגדים

כל בגדי הכהנים נעשו לכבוד ולתפארת. כמו שנאמר בתחלת פרשית הבגדים: ״וְעָשִׂיתָ בִגְדֵי קֹדֶשׁ לְאַהֲרֹן אָחִיךָ לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת״, ובסופה: ״וְלִבְנֵי אַהֲרֹן תַּעֲשֶׂה כֻתֳּנֹת וְעָשִׂיתָ לָהֶם אַבְנֵטִים וּמִגְבָּעוֹת תַּעֲשֶׂה לָהֶם לְכָבוֹד וּלְתִפְאָרֶת״.

אבל לבגדים המיוחדים של אהרן יש תפקיד נוסף. אהרן בא בהם לפני ה׳ ובכל אחד מהם הוא ממלא תפקיד לפני ה׳. באפוד: ״וְשַׂמְתָּ אֶת שְׁתֵּי הָאֲבָנִים עַל כִּתְפֹת הָאֵפֹד אַבְנֵי זִכָּרֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת שְׁמוֹתָם **לִפְנֵי ה׳** עַל שְׁתֵּי כְתֵפָיו לְזִכָּרֹן״. בחשן התפקיד כפול, נשיאת שמות בני ישראל לפני ה׳, ונשיאת משפט בני ישראל לפני ה׳: ״וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת שְׁמוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּחֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט עַל לִבּוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ לְזִכָּרֹן **לִפְנֵי ה׳** תָּמִיד: וְנָתַתָּ אֶל חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים וְהָיוּ עַל לֵב אַהֲרֹן בְּבֹאוֹ **לִפְנֵי ה׳** וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת מִשְׁפַּט בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל לִבּוֹ **לִפְנֵי ה׳** תָּמִיד״. המעיל משמיע את הקול לפני ה׳: ״וְהָיָה עַל אַהֲרֹן לְשָׁרֵת וְנִשְׁמַע קוֹלוֹ בְּבֹאוֹ אֶל הַקֹּדֶשׁ **לִפְנֵי ה׳** וּבְצֵאתוֹ וְלֹא יָמוּת״. והציץ מרצה ונושא עוון לפני ה׳: ״וְהָיָה עַל מֵצַח אַהֲרֹן וְנָשָׂא אַהֲרֹן אֶת עֲוֹן הַקֳּדָשִׁים אֲשֶׁר יַקְדִּישׁוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְכָל מַתְּנֹת קָדְשֵׁיהֶם וְהָיָה עַל מִצְחוֹ תָּמִיד לְרָצוֹן לָהֶם **לִפְנֵי ה׳**״.

ע״י הבגדים נעשה הכהן נציג של ישראל לפני ה׳. בקרבנותיו משרת הכהן את ה׳. בבגדיו הוא מיצג את ישראל. הוא נושא את שמותם לפני ה׳ הוא נושא את שמותם על לבו לפני ה׳, והוא נושא את משפטם לפני ה׳. שיעשה ה׳ את משפטם.

בשני בגדים מפותחים שמות בני ישראל, לכן יכול הכהן להזכיר באמצעותם את בני ישראל.

על הציץ כתוב לא שמות בני ישראל אלא דוקא שם ה׳. בזה הוא נושא את עוונם. כיצד?

לא הציץ הוא קדש לה׳, הציץ מלמד שהכהן הוא קדש לה׳, וכיון שהכהן מיצג את ישראל, ונושא את שמותיהם ואת משפטם, הכהן הוא גופם של ישראל, וגופם של ישראל הוא קדש לה׳. לכן יכתב על מצחו של הכהן שהיא קדש לה׳. גם כאן יש בְטוי לכך שישראל הם כקרבן. כמו שעולה היא קדש לה׳ והיא קרבה תחת בעליה ומיצגת את היות בעליה מביא ומקריב את עצמו, כך הכהן הגדול, מַצֵּג את העם ששלח אותו, העם הוא קדש לה׳. את הדבר הזה מבטא רק הכהן הגדול. לא יתר הכהנים. נזר הקדש, האומר שהנושא אותו הוא קדש לה׳, הוא זה שמיצג את היות כל ישראל קדושים. לכן מתכפר להם. (לכן הציץ אינו מוזכר ברשימת הבגדים שבראש הפרשה. הוא לא בגד לכבוד ולתפארת אלא תו הנמצא על מצחו של הלובש את הבגדים לכבוד ולתפארת).

יצוגו של ישראל לפני ה׳, יכול להעשות רק בגלוי ובקול. לא בחשאי. הוא חייב להעשות מתוך הכרזה רמה שאנחנו קדש לה׳. את זה אפשר לעשות דוקא אם בשוליו ישמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה׳ ובצאתו.

החשן, האפוד, המעיל והציץ הם לא בגדים אלא כלים. הם מביאים את בני ישראל לפני ה׳. ונשא אהרן את שמתם לפני ה׳, ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה׳, ונשמע קולו בבאו אל הקדש לפני ה׳, ונשא אהרן את עוון הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לכל

מתנות וכו׳. אלה כלי כפרה והזכרה שתכליתם היא הבאת משפט בני ישראל לפני ה׳ והזכרת ישראל לפני ה׳. אהרן הוא הנכנס לפני ה׳. בביאתו לפני ה׳ באים ישראל לפני ה׳, ובכך הם נזכרים לפני ה׳ ועוונותיהם נמחלים.

מה הם אורים ותומים

רמב״ן ואב״ע מביאים הוכחות שונות כדי לדחות את הפירוש האומר שהאורים והתמים הם האבנים הנזכרות בפרשה, אך הם אינם אומרים מי הוא זה ואי זה הוא אשר פרש כן. ונראה שהוא הרמב״ם. (ולא רק הוא, כי אב״ע לא כתב נגד הרמב״ם אלא נגד מי שקדם לו). הרמב״ם לא הזכיר אורים ותמים בין כפלי החשן, והוא לא אומר שהיה דבר נוסף מלבד האבנים, והוא אומר שהיו אורים ותומים בבית שני אלא שלא נשאלו בהם. הוא מתאר את החשן וקורא לו האורים והתומים.

בשום מקום לא מצאנו שמשה קִבל מה׳ אורים ותמים. אמנם, רמב״ן ואב״ע מזכירים שהחשן דומה לארון ובשניהם אומר ה׳ שיש לתת בו דבר. בארון את העדות ובחשן את האורים ואת התומים. (גם הפסוקים האמורים בימי המלואים לגבי נתינת האורים והתמים לחשן מזכירים את פסוקי נתינת העדות אל הארון). אבל על העדות נאמר ״את העדות אשר אתן אליך״. באורים והתומים נאמר רק ״את האורים ואת התומים״. הרמב״ם יפרש שהפסוק ״ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התמים״ הוא פסוק סְכום לאמור לפניו, מצאנו רבים כמותו בתורה.

בכמה מקומות מצאנו שאורים ותומים הוא גורל. לכן נראה לפרש לפי הרמב״ם דלעיל, שהאורים והתומים הם האבנים שבאמצעותן מגרילים. זהו סוג של גורל שבו הכהן מתנועע, והרואה רואה אותיות שונות נוצצות באור. שכן דרכן של אבנים טובות, שכאשר מנועעים אותן רואים בכל פעם פנה אחרת שלהם נוצצת באור. לכן חשוב היכן יעמוד הכהן והיכן יעמוד השואל.

השואל רואה בכל פעם אות אחרת נוצצת, ולפי זה הוא מקבל את התשובה לשאלתו.

(אמנם בפרשת ימי המלואים כתוב ״וַיָּשֶׂם עָלָיו אֶת הַחֹשֶׁן וַיִּתֵּן אֶל הַחֹשֶׁן אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים״, משמע שהם עומדים לחוד ואינם חלק מהחשן, שלא כפי שפרשנו).

מה מכובד יותר, המשכן או הבגדים?

ביריעות המשכן והפרוכת נאמר פעמים רבות ״שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי״, או ״תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר״. בבגדי הכהֻנה יש מרכיב נוסף. בחשן והאפוד אנו מוצאים: ״זָהָב תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן תּוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ מָשְׁזָר״. ואכן בתחלת פרשת פקודי, אחרי עשית המשכן ולפני עשית הבגדים, נאמר: ״וַיְרַקְּעוּ אֶת פַּחֵי הַזָּהָב וְקִצְּץ פְּתִילִם לַעֲשׂוֹת בְּתוֹךְ הַתְּכֵלֶת וּבְתוֹךְ הָאַרְגָּמָן וּבְתוֹךְ תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וּבְתוֹךְ הַשֵּׁשׁ״. בבגדי הכהֻנה יש גם זהב.

יש עוד יתרונות לבגדים על פני המשכן עצמו: מעל יריעות המשכן יש יריעות עזים ומכסה עורות, מתחת לאפוד ולחשן יש בגד תכלת ובגד שש.

כמות התכלת והארגמן שנדרשה ליריעות המשכן, גדולה פי כמה מהכמות שנדרשה לאפוד ולחֹשן. אעפ"כ, דוקא על האפוד והחֹשן נאמר: "וְאַתָּה תְּדַבֵּר אֶל כָּל חַכְמֵי לֵב אֲשֶׁר מִלֵּאתִיו רוּחַ חָכְמָה וְעָשׂוּ אֶת בִּגְדֵי אַהֲרֹן לְקַדְּשׁוֹ לְכַהֲנוֹ לִי...וְהֵם יִקְחוּ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאַרְגָּמָן וְאֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ", ופסוק דומה בפרשת פקודי: "וּמִן הַתְּכֵלֶת וְהָאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת הַשָּׁנִי עָשׂוּ בִּגְדֵי שְׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וַיַּעֲשׂוּ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה".

יש הקבלות רבות בין בגדי הכהֵנה לבין כלי המשכן. אחת מהן היא שהחֹשן מהֻדק בטבעות זהב, וכמו שכתוב על הארון "בְּטַבְּעֹת הָאָרֹן יִהְיוּ הַבַּדִּים לֹא יָסֵרוּ מִמֶּנּוּ", כך נאמר על החשן "וְיִרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָו אֶל טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיוֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפוֹד וְלֹא יַזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד". חכמים אף למדו מכאן שגם הפסוק "וְלֹא יַזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפוֹד" הוא צווי. למרות שממבנה הפסוק משמע שהוא תיאור הרכיסה של החֹשן אל האפוד. שתיעשה כך שלא יזח החשן מעל האפוד. (יש לכך ראיה ברורה מכך שהדבר חוזר גם בפרשת פקודי. שם נאמר: "וַיִּרְכְּסוּ אֶת הַחֹשֶׁן מִטַּבְּעֹתָיו אֶל טַבְּעֹת הָאֵפֹד בִּפְתִיל תְּכֵלֶת לִהְיֹת עַל חֵשֶׁב הָאֵפֹד וְלֹא יַזַּח הַחֹשֶׁן מֵעַל הָאֵפֹד כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה". שם לא יתכן שזה צווי כי זה נזכר תוך כדי תיאור מעשה. ואילו היה שם צווי היה צריך לספר "וידבר ה' אל משה". אבל הרעיון הוא ברור: התורה מצוה לרכוס את החשן כך שלא יזח מעל האפוד, ממילא למדנו שרצון ה' שלא יזח, ואנו מצֻוִּים על כך). כך או כך, יש הקבלה בין הארון לבין החשן.

ובכל ההקבלות האלה, נראה שהתורה מכבדת את בגדי אהרן קצת יותר מאת המשכן עצמו.

(ואם כבר הזכרנו את בגדי אהרן, נזכיר שהפסוק "וּמָרְדֳּכַי יָצָא מִלִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ בִּלְבוּשׁ מַלְכוּת תְּכֵלֶת וָחוּר וַעֲטֶרֶת זָהָב גְּדוֹלָה וְתַכְרִיךְ בּוּץ וְאַרְגָּמָן" בנוי אף הוא כך שהוא מזכיר את בגדי הכהן הגדול).

האמנם מכבדת התורה את הכהן יותר מאשר את המשכן והשוכן בו?

ראשית, יש להשיב שלא ממש נכון שהבגדים מכֻבָּדים יותר מהמשכן עצמו. נכון שביריעות המשכן אין זהב, אבל יש הרבה זהב במשכן. הכלים, הקרשים מצופים זהב. הנכנס למשכן רואה את הקירות המצופים זהב, ורק היריעות שמעליו הן ללא זהב. הבד של הבגד מכיל זהב ובבד של המשכן אין זהב, אבל יש במשכן זהב רב.

אבני המלואים המייצגות את ישראל, לא מצאנו דוגמתן במשכן עצמו. אבל מצאנו לוחות. אם החֹשן הוא כנגד הארון, הרי שהלוחות הן כנגד אבני החשן. לא כתוב מאיזה אבן היו הלוחות, חכמים אומרים שהאבן היא ספיר. אהרן הבא אל הקֹדש כדי לַיצֵג את ישראל, עוטה זהב בלבושו ומיצג את ישראל על אבני שהם ואבני מלואים. הבא אל שער המלך יבוא בלבוש מכֻבָּד. יריעות המשכן אינן אלא חלק מהבניין, בבניין יש זהב אך לא ביריעות.

במשכן, המשכן עצמו מכֻבד, יריעות הכִסוי נועדו להגן עליו מפני השמש והרוח. בגדיו של הכהן באים כדי שיעמוד לפני קונו בצורה מכֻבדת.

מהו חשן משפט

רב הנעלם על הגלוי בפרשית החֹשן. ראשית, יש לשאול מהו חֹשן. כל יתר הבגדים, הם שמות בגדים ידועים ומוכרים. גם דברי ה' אל משה "ועשית חשן משפט", מנוסחים כך

שמשתמע מהם שהמלה חשן היא מלה מוכרת וידועה. אך אנו איננו מכירים אותה משום מקום אחר. אם המלה חֹשן היא בעלת משמעות רק בהקשר בגדי הכהֵנה, היתה המלה הזאת צריכה לבא בהמשך הפרשיה, כמו שמצאנו למשל לגבי שמן המשחה, שלא נאמר "ועשית שמן משחה", אלא "ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור חמש מאות וקנמן בשם מחציתו חמשים ומאתים וקנה בשם חמשים ומאתים וקדה חמש מאות בשקל הקדש ושמן זית הין ועשית אתו שמן משחת קדש", או כמו בקטרת שנאמר בה "קח לך סמים נטף ושחלת וחלבנה סמים ולבנה זכה בד בבד יהיה ועשית אתה קטרת", או כמו במי נדה שנאמר בהם "ואסף איש טהור את אפר הפרה והניח מחוץ למחנה במקום טהור והיתה לעדת בני ישראל למשמרת למי נדה". אי אפשר לכתוב "ועשית שמן משחה" "ועשית קטרת" "ועשית מי נדה", כיון שאלה אינן מלים ידועות. אמנם, אפשר לפרש שהיה בזמנם תכשיט ידוע ששמו חֹשן, ולכן אפשר לכתוב "ועשית חשן" כמו "ועשו ארון" "ועשית שלחן" "ועשית ציץ" ועוד. עשה את התכשיט הידוע ששמו חשן. אבל קשה לומר שהיה תכשיט ידוע ששמו חשן משפט, כדי שאפשר יהיה לכתוב "ועשית חשן משפט". (ועוד על מה שנאמר בה' הידיעה ראה להלן בפרק "**החשן, האפוד ושמן המשחה**").

שנית: מהו חֹשן משפט? איזה משפט יש בחֹשן? המפרשים בקשו לענות על השאלה הזאת מתוך הפסוק בפרשת פינחס "ולפני אלעזר הכהן יעמד ושאל לו במשפט האורים לפני ה' על פיו יצאו ועל פיו יבאו הוא וכל בני ישראל אתו וכל העדה". מכאן מתבקש לפרש שבחשן המשפט מבררים לפני ה' מהו משפטם של ישראל ומה יעשו ישראל. ואולם, בפסוק שם לא נזכר כלל החֹשן, אלא רק האורים. ואילו פרשת תצוה מזכירה משפט אחר: "ונתת אל חשן המשפט את האורים ואת התמים והיו על לב אהרן בבאו לפני ה' ונשא אהרן את משפט בני ישראל על לבו לפני ה' תמיד". כלומר: תפקידו של החשן הוא לא לשאול את ה', אלא להפך: לשאת את משפט בני ישראל לפני ה', להזכיר את בני ישראל לפני ה'.

ועוד: האפוד והמעיל נאמרו בה' הידיעה "ועשו את האפד", "ועשית את מעיל האפוד", אפשר להזכירם בה' הידיעה כיון שהם כבר הוזכרו בתחלת הפרשה: "ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד ומעיל וכתנת תשבץ מצנפת ואבנט", כיון שאנו כבר יודעים שצריך להיות אפוד וצריך להיות מעיל, אין צרך לכתוב כמו בפרשה הקודמת "ועשו ארון" "ועשית שלחן" "ועשית מנורת זהב", אלא אפשר לכתוב בה' הידיעה "האפוד" "מעיל האפוד". אם כך – למה לא נאמר "ועשית את החשן". הלא גם החשן נזכר בפסוק "ואלה הבגדים אשר יעשו". מסתבר שהחִדוש הוא שיֵעשה חשן משפט, ולא סתם חשן. מהו חשן משפט?

שלישית יש לשאול מה הם אורים ותֻמים. גם הם הוזכרו בפרשה כדבר ידוע. נתינתם אל חשן המשפט מזכירה בלשונה את הצווי לתת את העדות אל הארון, אך בעוד שעל העדות נאמר בפירוש שה' נתן אל משה שני לחות העדות, ולמדנו גם מה הם, האורים והתמים לא נתפרשו. (וכבר הזכרנו לעיל את מחלוקת המפרשים).

בפרשת פינחס נזכר משפט האורים. הכהן שואל באורים. כך נזכר בעוד כמה מקומות, אך בספר שמואל משמע שדוקא באפוד הכהן שואל.

לכן נראה לפרש שהיה ידוע באותה תקופה שבעלי תפקידים וסמכויות חוגרים אפוד. כל השרים הבאים בשערי המלך חוגרים אפוד. אלה מהשרים שהם גם שופטים עונדים בו גם

תכשיט ששמו חשן משפט, המלמד על נושאו שהוא שופט. יחודו של הכהן הגדול, שהוא בא לפני המלך בחשן משפט לא מפני שהוא שופט, אלא מפני שבחשן המשפט הוא מביא את משפט בני ישראל לפני ה׳, ומזכירם לפניו, וה׳ הוא השופט את ישראל והוא הפוסק מה יעשו ישראל. לכן חשן המשפט הוא כפול (כלשון הכתוב). וגם משפטו כפול. מבחוץ נזכרים שמות בני ישראל כדי לשאת את שמותם בחשן המשפט לפני ה׳, אבל יש בו אורים, כמו הארון שבתוכו יש עדות שה׳ נותן, ובהם נשאלים ישראל ונשפטים לפני ה׳ ואהרן נושא את משפטם על לבו לפני ה׳. האורים והתומים מביאים את משפט ישראל לפני ה׳, וה׳ חורץ את משפטם ומשיב.

חשן ואפוד

פרשת תרומה פותחת בארון שאליו תתן את העדות אשר אתן אליך. לכאורה המקבילה בפרשת תצוה היא החשן, שאליו נותנים את האורים ואת התומים. אלא שהפרשה פותחת דוקא באפוד.
אלמלא הפסוק ״ואלה הבגדים אשר יעשו״ היה מקום לומר שהחשן הוא חלק מהאפוד, ושניהם בגד אחד. ולכן לא יזח. כך משמע גם בספר שמואל, שנשאלים באפוד.
ואולי גם בפסוק ״ואלה הבגדים אשר יעשו״, יש לקרוא את ה״חשן ואפוד״ כבגד אחד. (אמנם בתאור ימי המלואים משמע שהם שני בגדים. אחרי נתינת האפוד על אהרן נאמר: ״וַיָּשֶׂם עָלָיו אֶת הַחֹשֶׁן וַיִּתֵּן אֶל הַחֹשֶׁן אֶת הָאוּרִים וְאֶת הַתֻּמִּים״).
וגם אם לא נפרש כך – בפסוק הזה התורה פתחה בחשן ורק אח״כ אפוד. המשך הפרשה הזכיר תחלה את האפוד משום שהחשן תלוי בו.

וראה דברינו בפרשת משפטים עמ׳ רפו.

החשן, האפוד ושמן המשחה

הפתיחה לפרשת תרומה היא: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ.
תוך כדי הזכרת התרומה, לא נאמר לשם מה נצרכו הזהב, הכסף והנחשת וכו׳. הדבר התבאר רק אח״כ. ראשית תביאו תרומה, אח״כ נאמר מה לעשות בה: מקדש לה׳. בזמן שנאמר להביא תרומה, עדין לא נודע שיבנו משכן. יש ערך בעצם הבאת תרומה לה׳. עדין אין אנו יודעים שנעשה משכן.
אח״כ נאמר ״ועשו לי מקדש״. מקדש, ללא ה׳ הידיעה. שהרי זאת פעם ראשונה שבה אנו שומעים עליו.

ואולם, שמן המשחה וקטרת הסמים, כמו האפוד והחשן, ידועים הם מכבר. לכן נאמר כאן: "בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן".
לא רק כאן. גם להלן, בפרשת תצוה, נאמר: "וְלָקַחְתָּ אֶת שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְיָצַקְתָּ עַל רֹאשׁוֹ וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ", וזאת, אע"פ שהצווי על שמן המשחה נאמר רק להלן, בפרשת כי תשא.
אפשר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומשה הצטוה על שמן המשחה עוד לפני הצווי על התרומה. אבל אפשר גם ששמן המשחה וקטֹרת הסמים, כמו האפוד והחשן, הם דבר גלוי וידוע. שאין צֹרך להזכיר אותו.
וכבר בפרשת תרומה עמדנו על כך.

ונקדש בכבדי

כפי שהזכרנו, פרשת תרומה היא הפרשה של ה' ומשכנו, ופרשת תצוה היא הפרשה של ישראל העובדים אותו.
הפתיחה לשתי הפרשות היא בראש פרשת תרומה. הסכום לשתי הפרשות הוא בפרשת תצוה.
הפתיחה היא: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם". את המשכן עושים עבור ה'. כדי שהוא ישכון בתוכנו.
בפרשת תצוה מסכמת התורה את שתי הפרשות ואומרת: "וְנֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי: וְקִדַּשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו אֲקַדֵּשׁ לְכַהֵן לִי: וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים: וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם".
את המשכן עושים לכבודו של ה'. לא לכבוד בשר ודם. אבל כאשר אנו מכבדים את ה', אנו מתקדשים. אנו מתקדשים בכבוד ה'. שכינתו של ה' בתוכנו מקדשת את ישראל.
וזו לא רק שכינה. כאשר ה' שוכן בתוכנו הוא נועד לנו. כמו בהר סיני, שבו ה' נגלה ושוכן בישראל, כך במקדש, ה' שוכן בתוכנו ונועד לנו. ומתוך כך אנו מתקדשים. וכפי שאמר זאת יחזקאל: "וְהָיָה מִשְׁכָּנִי עֲלֵיהֶם וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהֵמָּה יִהְיוּ לִי לְעָם: וְיָדְעוּ הַגּוֹיִם כִּי אֲנִי ה' מְקַדֵּשׁ אֶת יִשְׂרָאֵל בִּהְיוֹת מִקְדָּשִׁי בְּתוֹכָם לְעוֹלָם". הפסוק הזה מבוסס על הפסוקים בפרשתנו. שכינת ה' בתוכנו מקדשת אותנו.

הפתיחה לפרשות אלה היא: "וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם". את המשכן עושים עבור ה'. כדי שהוא ישכון בתוכנו.
בפרשת תצוה מסכמת התורה את שתי הפרשות ואומרת: "וְנֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי: וְקִדַּשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו אֲקַדֵּשׁ לְכַהֵן לִי: וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים: וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם".
לא הקרשים והיריעות מביאים את "ושכנתי בתוכם". לא הארון והבדים, לא השלחן והמונרה מביאים את השכינה. כל אלה מביאים את הקדושה והכבוד, הקדושה והכבוד

מביאים את השכינה. כדי להשיג שכינה, יש לעשות קרשים ויריעות, כדי להשיג קדושה וכבוד ה׳. והם אמצעים להשגת שכינה.

מזבח הקטרת

מזבח הקטרת נאמר רק אחרי שנשלמו פרשות המשכן. אחרי שהתורה מסכמת את פרשיות המשכן הפותחות ב״וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ״ ומסיימות ב״וְנוֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי: וְקִדַּשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו אֲקַדֵּשׁ לְכַהֵן לִי: וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים: וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיהֶם״. אחרי פסוקי הסכום האלה נאמר דִבור חדש אל משה המלמד על מזבח הקטרת.

מזבח הקטֹרת אינו חלק מהמשכן שבא להביא לשכינת ה׳ בתוכנו. אחרי שיש משכן וה׳ שוכן בקרבנו, ואחרי שמכסה הענן את המשכן יומם ואש לילה בו, צריכים אנו להביא ענן ואש משלנו כנגד עננו של ה׳, ובלעדיהם לא נוכל להכנס (כפי שנאמר גם בפרשת אחרי מות וכפי שנבאר שם). הכלי הזה אינו חלק מהמקדש המביא את השכינה, אלא כיון שיש שכינה עלינו להקטיר קטֹרת.

תפקיד הקטֹרת הוא להביא ענן משלנו כנגד עננו של ה׳. כאשר ה׳ נראה בענן, כאשר ה׳ שוכן, אז אנו מביאים קטֹרת כדי שנוכל אף אנחנו להכנס. פרשות תרומה-תצוה מלמדות שה׳ בא ושוכן בתוכנו. לכן רק אחרי שמתוארת שכינת ה׳, מלמדת התורה על מזבח הקטֹרת.

הכלי המיוחד הזה, הבא להביא את אשר לנו למקדש הבנוי כבר, הוא זה שנאמר עליו ״לֹא תַעֲלוּ עָלָיו קְטֹרֶת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנֶסֶךְ לֹא תְסִכּוּ עָלָיו: וְכִפֶּר אַהֲרֹן עַל קַרְנֹתָיו אַחַת בַּשָּׁנָה מִדַּם חַטַּאת הַכִּפֻּרִים אַחַת בַּשָּׁנָה יְכַפֶּר עָלָיו לְדֹרֹתֵיכֶם קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה׳״. הוא המבחין בין זר לשאינו זר. הנכנס אליו בזרות או באש זרה, ייכוה באשו של ה׳ השורה שם. הקדושה כבר שם, ולכן אין להכנס אלא בכשרות.

ולפי זה אפשר להסביר הסבר נוסף: כיון שכאן הקפידה התורה במיוחד על זרות, אי אפשר לצוות על הקטרת לפני הצווי על הקדשת הכהנים והקדשת המשכן.

ארוע שנעשה פעם אחת ומשפיע לדורות

הפרשה פותחת ואומרת: ״ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך ואת בניו אתו מתוך בני ישראל לכהנו לי אהרן נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר בני אהרן ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת״. כלומר: הם קדושים מאליהם, והבגדים הם לכבוד ולתפארת.

אלא שמיד אח״כ נאמר ״ואתה תדבר אל כל חכמי לב אשר מלאתיו רוח חכמה ועשו את בגדי אהרן לקדשו לכהנו לי״, הרי שהבגדים הם המקדשים את הכהנים.

ואחרי תֵאור הבגדים נאמר: ״וזה הדבר אשר תעשה להם לקדש אתם לכהן לי לקח פר אחד בן בקר ואילם שנים תמימם ולחם מצות וחלת מצת בלולת בשמן ורקיקי מצות משחים בשמן סלת חטים תעשה אתם ונתת אותם על סל אחד והקרבת אתם בסל ואת הפר ואת שני

האילם ואת אהרן ואת בניו תקריב אל פתח אהל מועד ורחצת אתם במים ולקחת את הבגדים והלבשת את אהרן....״ וכו׳ וכו׳.
אהרן ובניו התקדשו לא רק בבגדים, אלא בקרבנות. כמו שישראל התקדשו בקרבנות בסוף פרשת משפטים והלויים התקדשו בקרבנות בפרשת בהעלתך.
מהו אפוא תפקידם של הבגדים. ובמה מתקדשים הכהנים לדורות?
בפסוקים הראשונים של פרשת תצוה, שבהם הבגדים הם לכבוד ולתפארת, הבגדים הם בגדי קדש, אבל לא נאמר דבר על מעשה המקדש את אהרן, אלא רק על הקרבתו לכהן לה׳. אבל אח״כ, גם בצווי בתחלת הפרשה וגם בצווי על המלואים, נאמר על הבגדים ״לקדשו לכהנו לי״ ו״לקדש אתם לכהן לי״. הבגדים הם בגדי קדש והם מקדשים את הכהנים לכהן לה׳. הכהנים כבר קרבו מתוך בני ישראל לכהן לה׳, אבל ע״י הבגדים שהם בגדי הקֹדש, הם לא רק מוקרבים, הם גם קדושים. כל כהן באשר הוא כהן מובדל מתוך בני ישראל ומוקרב לה׳.עדין הוא צריך בגדים ומלואים כדי להתקדש לעבודה. קִרבה זו אל הקֹדש היא הנותנת לו ולבניו אחריו את קדושתם המיוחדת.
הבגד הוא הדבר הזמני ביותר האפשרי. הוא נלבש ונפשט, נפשט ונלבש, אך דוקא הוא נותן בכהנים קדושה לדורות, עד כדי כך שהוא עתיד לסמל את מעבר הדורות בכהֻנה. אהרן מת כאשר אלעזר לובש את בגדיו.
הכהנים מקבלים מעמד מיוחד לדורות ע״י מעמד אחד ויחיד הנעשה פעם אחת, והמעמד הזה משפיע עליהם ועל בניהם ועל בני בניהם עד עולם. אבל לא רק הם, כך הוא לא רק לגבי בעלי הקדושה אלא גם לגבי הצד השני. עמלק מורחק לדורות, בזכרון בספר, זכור ולא תשכח, שאת עמלק יש לאבד מעולל ועד יונק, משור ועד שה מגמל ועד חמור. וכל זה בגלל מקרה אחד, אשר קרך בדרך.
וכבר חז״ל התקשו בשאלה במה התיחד עמלק מכל העומדים עלינו לכלותנו שבכל דור ודור. וכבר עסקנו בשאלה זו לעיל עמ׳ רמ והלאה, וראה שם. עמלק אפילו לא עצר את ישראל בדרך לארץ, הוא רק זִנֵּב את הנחשלים אחריהם. אלא שהתורה מבחינה לדורות בין הנושאים את שם ה׳ ואת שמות בני ישראל לפני ה׳, לבין המזנבים מאחורי הנחשלים אחרינו בסוף המחנה ומאבדים את שמות ה׳ ואת שמות בני ישראל. הראשונים תמיד בהתחלה והאחרונים תמיד בסוף. לדורות.
ואנו זוכרים לעולם לקדש את ההולך בראש, לפני ה׳ ונושא שם את שמו, ולמחות את זכר המזנב אחרינו, ורוצה לאבד את שמנו.
כחו של ההולך בראש הוא בהתקדשו, בלבשו את בגדי הקדש, ובנושאו את שמותינו ושם ה׳ לפני ה׳.
ותמיד יש גם מי שהולך בסוף, רחוק מה׳, רחוק מכל קדושה ויושר ועשית הטוב, ורחוק מכל רעיון וערך. ולא פלא שהאחד הזה הוא גם ממזר, ושהוא מלקט אליו את האנטישמים בכל הדורות. הוא מתנגד לכל התקרבות אל ה׳, כי עצם קיומו סותר את הקִרבה לה׳. וכמו שבארנו לעיל עמ׳ רמ והלאה. אח״כ הזִנוב בנחשלים כבר הופך אצלו לאידאולוגיה, והוא מבקש להפוך את הסדר ולטעון שהקרובים לה׳ הם הנחשלים, והם הזנב.
חשוב שאלה שעושים אידאולוגיה מזה שאין להם אידאולוגיה, יהיו מאחור.

החִדוש של התורה הוא שרגע אחד כזה משפיע על האדם ועל בניו ובני בניו לעולם. בר כרעיה דאבוה. אי אפשר לעולם בלא בסם ובלא בורסי, ואי אפשר לעולם בלא כהן גדול ובלא עמלק. אבל התפקיד הוא נצחי וכשנבחר אהרן לא נבחר כדי שתמות קדושתו במותו, אלא ביתו הוא שנבחר. ואשרי מי שהוא כהן גדול, ואוי לו למי שהוא עמלק. הוא ממלא את תפקיד הרע לעולמי עד, גם אם מלכתחילה לא אנטישמיות ולא אידאולוגיה אחרת היא שהניעה אותו.

כאשר לקח לו אליפז את תמנע, שהיא פרי עבירה, ולא היתה נולדת אלמלא בא צבעון על אמו, הרי כל תולדותיה ותולדות תולדותיה הם פירות של עברה, שוהים בלתי חוקיים בעולם. כאשר גזרה התורה מיתה על העם העמלקי שתקף את ישראל, כל בן שיִוָּלד להם מכאן והלאה, הוא חלק מהעם העמלקי שמלכתחילה לא צריך להתקיֵם. הוא תוצר של עברה. מנגד: אהרן ובני בניו כֻּלם נולדו מתוך הקדושה.

כל האמור כאן הוא בתנאי שהכל נעשה כסדרו. לפעמים הכל הפוך, ואז ממזר ת״ח קודם לכ״ג עם הארץ. אך לא כך צריכים הדברים להיות. לא נורא שהממזר ת״ח, אבל עלינו להביא לכך שהכהן הגדול לא יהיה עם הארץ.

ועוד על עמלק ראה דברינו בסוף פרשת בשלח, עמ׳ רמ והלאה.

המלואים והקרבנות לדורות

פרשתנו עוסקת בימי המלואים, ימי משיחת אהרן ובניו. הצווי נזכר כאן, והקיום נזכר בפרשת צו. בסוף פרשת צו נאמר: ״כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה ה׳ לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם״. חכמים דורשים שכונת הפסוק הזה הוא שהמלואים נעשים גם לדורות. וכך נראה, משום שהפסוקים האלה מקבילים לפסוקים: ״וּבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן יִהְיוּ לְבָנָיו אַחֲרָיו לְמָשְׁחָה בָּהֶם וּלְמַלֵּא בָם אֶת יָדָם: שִׁבְעַת יָמִים יְלְבָּשָׁם הַכֹּהֵן תַּחְתָּיו מִבָּנָיו אֲשֶׁר יָבֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ״, האמורים בפרשת תצוה. פסוק דומה מאד יש גם בקרבן אהרן ובניו. ״וְהַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ תַּחְתָּיו מִבָּנָיו יַעֲשֶׂה אֹתָהּ חָק עוֹלָם לַה׳ כָּלִיל תָּקְטָר״.

התורה מחברת את הקרבנות של כל הדורות ליום משיחת הכהנים, וכן להפך – את יום משיחת הכהנים לקרבנות כל הדורות. משה מצֻוֶּה כאן על הקרבנות מתוך אהל מועד, אחרי שכבר הקים אותו, ומתוך כך הוא מצֻוֶּה לקדש את הכהנים. יש חשיבות מרובה ליום הזה.

יום המשיחה וההכתרה משליך על כל הדורות, וכן להפך. המטרה של מעשי כל הדורות, משליכה על בנית יום ההכתרה.

דבר דומה לכך אנו מוצאים גם במגלת אסתר. המגלה מאריכה מאד בתיאור התהפוכות המדיניות והשלטוניות, נפילת המן ועלית מרדכי, כל זאת כאשר צו השמדה עדין תלוי ועומד כנגד היהודים, ולא התקדם דבר לבטולו. המגלה מבקשת להראות שכלפי חוץ הכל תככים שלטוניים ומדיניים, ורק המעין בדברים הנסתרים רואה את העִקר. ועל כך כבר הארכנו בדברינו על המגלה. אבל המגלה מציגה את אותו יום כעִקר הנמשך גם הלאה. אותו יום קובע.

ואיך נראו הדברים באותו יום? נעשה עץ בגבה חמשים אמה. למה היה צרך בעץ כזה. המבלי אין עצים בשושן? כנראה שזה היה קמפיין מקדים. כשבונים עץ בגבה חמשים אמה,

אין איש אחד בשושן שלא יודע על כך, ושלא מצפה גם לראות את התלוי עליו. יש להניח שגם אין איש אחד בשושן שלא יודע למי העץ מיועד. בעצם, יש אחד כזה, הוא יושב בחצר הפנימית ולא יודע דבר. אבל הוא היחיד שלא יודע. במצב כזה יכול המן לבוא אל המלך ולומר לו אם על המלך טוב נתלה את מרדכי, ואם על המלך רע בית המלוכה יתבייש. ואז מצוה המלך על המן להוביל את מרדכי ולקרוא לפניו ככה יעשה לאיש, כשהכל רואים את המן מרכיב את מרדכי ואת העץ. אחר כך גדל המלך את המן וינשאהו וישם אותו מעל כל השרים אשר אתו. כלומר בראש העץ הגבוה ביותר בשושן. (הדבר בא להזכיר את הפסוק "בעוד שלשת ימים ישא פרעה את ראשך" על שתי הופעותיו השונות, כאן יש שר אחד שהמלך נִשא אותו בשתי הדרכים). מעמד ההכרזה לפני המלך הוא הקובע את מעמדו של מרדכי. כיון שהמגלה משתמשת בהרבה מרכיבים של המשכן, ביניהם התכלת והארגמן והבגדים המקדשים את הכהנים, גם יום ההקדשה של מרדכי ממלא תפקיד מפתח.

כי תשא

בסוף פרשת משפטים עלה משה להר סיני, ושם צוה אותו ה׳ שיאמר לבני ישראל שיעשו לו מקדש לשכינתו. המקדש מפורט בשתי פרשות ומסֵכם: ״וְנֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי: וְקִדַּשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו אֲקַדֵּשׁ לְכַהֵן לִי: וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים: וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיהֶם״. אחרי שתורת המשכן התבארה וסֵכמה, לפני שירד משה מההר, לִמד אותו ה׳ עוד כמה פרשיות קטנות הקשורות למשכן. מזבח הקטֹרת שעליו נאמר: ״לֹא תַעֲלוּ עָלָיו קְטֹרֶת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנֵסֶךְ לֹא תְסִכּוּ עָלָיו״. מחצית השקל שעליה נאמר: ״כֹּל הָעֹבֵר עַל הַפְּקֻדִים מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה יִתֵּן תְּרוּמַת ה׳״, הכיור וכנו, שמן המשחה שעליו נאמר: ״שֶׁמֶן מִשְׁחַת קֹדֶשׁ יִהְיֶה זֶה לִי לְדֹרֹתֵיכֶם: עַל בְּשַׂר אָדָם לֹא יִסָּךְ וּבְמַתְכֻּנְתּוֹ לֹא תַעֲשׂוּ כָּמֹהוּ קֹדֶשׁ הוּא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם: אִישׁ אֲשֶׁר יִרְקַח כָּמֹהוּ וַאֲשֶׁר יִתֵּן מִמֶּנּוּ עַל זָר וְנִכְרַת מֵעַמָּיו״. הקטֹרת שכבר נאמר עליה לעיל שאינה זרה, ושעליה נאמר: ״וְהַקְּטֹרֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה בְּמַתְכֻּנְתָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לְךָ לַה׳: אִישׁ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה כָמוֹהָ לְהָרִיחַ בָּהּ וְנִכְרַת מֵעַמָּיו״. בחירת בצלאל ואהליאב שה׳ קרא בשמם ונתן להם חכמה, והשבת שעליה נאמר: ״כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם״, ״בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם״.

אין די בשכינה. בעקבות השכינה נוצרת ההבחנה החשובה בין זר לבין נבחר. ההבחנה הזאת מתחילה בקטֹרת, עוברת דרך מחצית השקל המלמדת מי ומי בפקודים, דרך הקטֹרת ושמן המשחה, ומסיימת בשבת. השבת, יחד עם זה שהיא אות כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ, היא אות בינינו ובין ה׳ לדעת שהוא ה׳ מקדשנו. השבת קדש היא, ובקדושתה מתקדשים ישראל. היא מבחינה בין ישראל לזר. בין קדש לחול, בין ישראל לעמים.

איש כפר נפשו

התורה מצוה: ״כִּי תִשָּׂא אֶת רֹאשׁ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְקֻדֵיהֶם וְנָתְנוּ אִישׁ כֹּפֶר נַפְשׁוֹ לַה׳ בִּפְקֹד אֹתָם... וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי ה׳ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם״.

כל אדם צריך לכפר על נפשו לפני ה׳, בזכרון שיעמוד לפני ה׳. כל אדם צריך כפר שיכפר על נפשו, והזמן לכך הוא בשעת המִפקד. בשעה שבה יש ערך וזכרון לכל אחד מישראל, צריך כל אחד לתת את כֹּפר נפשו, חלוף נפשו, לפני ה׳. בשעה שבה מזכירים כל אדם, מביא כל אדם את ערכו, כשם שאדם לא יראה לפני ה׳ ריקם, כך לא יוזכר לפני ה׳ ריקם. אלא יְכֻפר.

כפרה היא כֹּפר. אדם מכפר על עצמו בקרבן, כלומר: מודה שהוא חי בחסד ה׳, ושצריך לתת את כֻּלו לה׳, ונותן דבר לה׳ תמורת עצמו, כמו שבארנו בפרשת וירא לגבי האיל של עקדת יצחק, ובמקומות נוספים.

יחודו של הכֹּפר הזה הוא בכך שהוא קצוב. לכל אדם יש ערך, ואת מאית ערכו הוא נותן לה׳. (וכפי שבארנו בפרשת בחקתי). כאשר יוזכר לפני ה׳ כל שם ושם מעם ישראל, צריך כל אחד מהם להזכיר את עצמו לפני ה׳ בסכום מאית ערכו הקצוב. ערך שוה לכל שם ושם בבני ישראל, שכֻּלם נפקדים במספר שמות וכֻלם שוים לפני ה׳.

התרומה שנזכרה כאן נבדלת מהתרומה שנזכרה בראש פרשת תרומה. התרומה שנזכרה בראש פרשת תרומה היא תרומה שיש לה יעוד: לבנות את המשכן. אין ערך בעצם הנתינה, אלא לפי הצֹּרך. לכן, כאשר אין עוד צֹּרך, מעביר משה קול במחנה לאמר איש ואשה אל יעשו עוד מלאכה לתרומת הקֹּדש.

לא כן תרומות השקלים. תרומות השקלים נועדו לכפר על ישראל. נתינתם על עבודת אהל מועד לא נועדה לצֹּרך אהל מועד, המטרה היא ״וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי ה׳ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם״. אולי משום כך בארו חז״ל שמהתרומה הזאת מביאים את קרבנות הצבור, הבאים לכפר על ישראל.

זוהי מצוה על כל איש ואיש. ולא מצוה על המשכן.

מדוע אפוא נזכרה פרשה זו כאן, בתוך צוויי המשכן? נראה שהזכרת פרשיה זו כאן, היא אחד המקורות למדרשו של ר״ל: ״גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתיד המן לשקול שקלים על ישראל לפיכך הקדים שקליהן לשקליו והיינו דתנן באחד באדר משמיעין על השקלים״. נראה שהבסיס למדרש הוא הרמז העולה מן הפסוקים, שגלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שעתידים ישראל לעשות את העגל, לפיכך הקדים כפרתם. והקדים את ״וְלֹא יִהְיֶה בָהֶם נֶגֶף״, לנגפו של העגל.

ואולם, נראה שבסופו של דבר מה שכֹּפר על ישראל הוא דוקא תרומת נדבת הלב. (וכפי שנבאר בפרשת פקודי, וכפי שנבאר להלן בפרק ״הלא בלכתך עמנו״). בפרשת ויקהל מתארת התורה את התרומה שהביאו ישראל, אך היא אינה אומרת מאין הובאה התרומה. מלבד תרומת הזהב, עליה נאמר: ״וַיָּבֹאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנָּשִׁים כֹּל נְדִיב לֵב הֵבִיאוּ חָח וָנֶזֶם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כְּלִי זָהָב״. הם הביאו את התכשיטים שלהם, כמו בחטא העגל, לכפר על מעשה העגל.

ואולם, בפקודי המשכן, תרומת הכסף לא נזכרה. נזכרה תרומת הזהב והנחשת, אך תרומת הכסף לא נזכרה. (ונעסוק בכך בפרשת פקודי). תחתיה נזכרה תרומת השקלים.

כפרתם של ישראל באה הן מהכֹּפר של כל אדם לכפר על עצמו, והן מהרצון של כל אדם לבטל את עצמו ולהרתם למטרת הקמת המשכן.

בצלאל ואהליאב

בפתיחת פרשת פקודי נאמר ״ובצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה עשה את כל אשר צוה ה׳ את משה ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן חרש וחשב ורקם בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש״.

כשה׳ מצוה את משה למנות את בצלאל ואהליאב נאמר ״ראה קראתי בשם בצלאל בן אורי בן חור למטה יהודה ואמלא אתו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת ובכל מלאכה לחשב

מחשבת לעשות בזהב ובכסף ובנחשת ובחרשת אבן למלאת ובחרשת עץ לעשות בכל מלאכה ואני הנה נתתי אתו את אהליאב בן אחיסמך למטה דן ובלב כל חכם לב נתתי חכמה ועשו את כל אשר צויתך". הוזכרו כאן בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב. על בצלאל ועל כל איש חכם לב נאמר שה' נתן בהם חכמה. על אהליאב לא נאמר הדבר.

גם בפרשת ויקהל נזכרו בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב: "ועשה בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב אשר נתן ה' חכמה ותבונה בהמה לדעת לעשת את כל מלאכת עבדת הקדש לכל אשר צוה ה'". אח"כ גם מסופר מה הם עשו. בתחלת עשית המשכן נאמר "ויעשו כל חכם לב בעשי המלאכה את המשכן...". אח"כ נאמר בפירוש "ויעש בצלאל את הארן....", ואפשר שהוא עשה גם את יתר הכלים המוזכרים מיד אחרי הארון, שהם פותחים במלה "ויעש", שמסתבר שהיא מתיחסת לבצלאל שנזכר קודם. (אמנם אפשר שלא, משום שגם קרשי המשכן שנזכרו לפני שהוזכר שמו של בצלאל אמורים בלשון יחיד "ויעש". כך שהלשון "ויעש" אינה ראיה. וראה להלן בפרשת ויקהל בפרק "מי עשה את המשכן").

כלומר: כל חכם לב עשו את המשכן, ובצלאל עשה את הארון ואולי גם את הכלים. מה אהליאב עשה?

על בצלאל לא נאמר מה היה מקצועו, נאמר רק שה' מלא אותו חכמת לב. לעמת זאת, על אהליאב נאמר "ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן חרש וחשב ורקם בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש". אהליאב היה חרש וחשב ורקם, בבגדי הכהֻנה נאמר גם מעשה חרש, גם מעשה חשב, וגם מעשה רקם. בפסוק הנ"ל נאמר על אהליאב שהיה "רקם בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש", בבגדי הכהֻנה יש תכלת וארגמן, תולעת שני ושש. הפסוק הזה הוא פתיחה לפרשת פקודי, שעוסקת בעשית בגדי הכהנה. מכאן יש ללמוד שבעוד שעשה בצלאל את הארון ואת יתר הכלים, וכל חכם לב בעושי המלאכה עשו את המשכן, עשה אהליאב את הבגדים. והבגדים קובעים פרשה לעצמם. (אמנם, מעשה חשב ומעשה רקם נאמר גם על המסכים והיריעות של המשכן, והיו גם בהם תכלת וארגמן ותולעת שני, אך עליהם לא נאמר מעשה חרש, ולא נאמר עליהם "והם יקחו את הזהב ואת התכלת ואת הארגמן", ולא "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו". בהם, התכלת והארגמן לא נזכרו בה' הידיעה. וחוץ מזה: כתוב בפירוש שכל חכם לב עשו אותם. (אמנם בצווי, בפרשת תצוה, כתוב גם על הבגדים "ואתה תצוה את כל חכמי לב", אך זה לא נאמר בפרשת פקודי)).

הפרשה הזאת, שהבגדים קובעים לעצמם, פותחת בפסוקים דומים: הפרשיה הראשונה בפרשת פקודי מסיימת בפסוק "ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן חרש וחשב ורקם בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש". הפרשיה השניה מסיימת בפסוק "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד וכו'". גם בפתיחת פרשת תצוה, שעוסקת גם היא בבגדי הכהנים, מסימת פרשית הפתיחה בפסוק דומה: "ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי והם יקחו את הזהב ואת התכלת ואת הארגמן ואת תולעת השני ואת השש". נתרמו למשכן הרבה תכלת וארגמן ותולעת שני, הרבה מהם נצרכו ליריעות ולמסכים, אבל התכלת והארגמן ותולעת השני בה' הידיעה, שמשו לבגדי הכהֻנה. כך מתואר הדבר בתחלת שתי הפרשות העוסקות בבגדים, תצוה ופקודי.

כשהתורה אומרת בתחלת פרשת פקודי "ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן חרש וחשב ורקם בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש", בה' הידיעה, היא מלמדת שאהליאב הוא זה שבו התקיֵם הפסוק האמור בצווי "והם יקחו את הזהב ואת התכלת ואת הארגמן ואת תולעת השני ואת השש".

גם הצווי וגם העשיה מחולקים לשתי פרשות. פרשת המשכן עצמו ופרשת העובדים בו. פרשת תרומה עוסקת במבנה המשכן, עם תֵאור מדויק של מבנה המשכן ומבנה הכלים. בתבניתם ובמראיהם. פרשת תצוה עוסקת בעובדים במשכן: בהקדשת הכהנים. בעשית בגדים לכהנים ובהקדשת הכהנים לעבודה בימי המלואים. כנגדן פרשת ויקהל עוסקת בעשית המשכן, כמשפטו וכתבניתו כאשר ראה משה בהר. אחריה באה הפרשה של בני ישראל. היא פותחת ב"אלה פקודי", אלה הפקודים המוכרים לנו מהפסוק "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם", ושאנו עתידים להזכירם רבות בספר במדבר, העוסק בבני ישראל. לכן, הכסף שהיא מזכירה הוא כסף הפקודים. הפרשה הזאת היא הפתיחה לתאור מעשי ישראל במשכן, הכהנים המיצגים אותם והעובדים בשמם והנושאים את שמותיהם, פרשה זו חוזרת ואומרת שבני ישראל עשו כאשר צוה ה', ושהם עשו כל דבר כאשר צוה ה' את משה, ושכינת ה' בתוכם. לכן, התכלת והארגמן הוזכרו כאן כתכלת וארגמן שישראל מתעטפים בהם. הלבשת הכהנים היא חלק מפרשת פקודי בני ישראל.

על בצלאל לא נאמר שהיה חרש או חושב. נאמר רק שה' מִלא אותו רוח אלהים בחכמה ובתבונה ובדעת. על אהליאב לא נאמר שה' נתן לו חכמה, אלא שהיה חרש וחושב. פרשת פקודי, כמו שכתבנו לעיל, היא פרשת ישראל, לכן הנציג שלה הוא אהליאב שמיצג את ההתעוררות מלמטה, את העשיה הנובעת מתוך בני ישראל, את מי שמעצמו היה חרש וחשב ורקם. הנציג של פרשת ויקהל הוא בצלאל שחכמתו נִתנה לו מאת ה'.

הפסוקים מדגישים דוקא באהליאב את החכמה שיש בו מעצמו, ובבצלאל את רוח ה' שבו. דוקא החִבור בין שניהם יכול ליצור את המשכן.

לכל אֹרך פרשיות המשכן מוצגים שני הצדדים, הצווי מאת ה' והמעשה של ישראל. לכן יש פרשיות הצווי תרומה-תצוה ופרשיות העשיה ויקהל-פקודי. ובכל אחד משני הזוגות יש פרשת המשכן ופרשת ישראל. לכן יש בצלאל שחכמתו מאת ה' ואתו אהליאב שחכמתו מאת האדם.

שני סוגי שבת

יש בתורה שני סוגי שבת. הסוג הראשון: שבת של זכור, שהיא זכר למעשה בראשית, ומסיֵמת בפסוק על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו, כנגד הפסוק ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו. אלא שבעשרת הדברות הוא כבר נקרא יום השבת ולא סתם היום השביעי. זוהי שבת שהיא זכר למעשה בראשית, בה אנו זוכרים את הבורא ובריאתו. ויש סוג שני: שבת של שמור, זכר ליציאת מצרים. בני ישראל יכולים לשמור ולעשות את השבת שהיא זכר ליציאת מצרים, אך את השבת של מעשה בראשית הם לא יכולים ליצור, הם יכולים רק לזכור.

ויש שבת של כי תשא. שהיא כמו המשכן. מקום בו נפגשים שמים וארץ, שבת של ה׳ ושל ישראל. אות בין ה׳ ובין ישראל כי ה׳ מקדשנו, וכי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ. היא אמורה בלשון ושמרו. בני ישראל עושים אותה. זוהי שבת שהיא מצד אחד שבת של שמור, בני ישראל עושים אותה ולא רק זוכרים אותה, ומצד שני – היא זכר למעשה בראשית. בני ישראל יכולים לעשות את הקדושה. לעשות את השבת של זכור. כמו שיכולים הם לעשות את המשכן, ובקדושתו לא ישכנו ערלים, כך יכולים הם לשמור את הקדושה המוחלטת, קדושת מעשה בראשית, ובקדושתה לא ישכנו ערלים. היא מיוחדת לישראל.

לכן נאמרה שבת זו עם פרשיות המשכן, בעלות משה ההרה. שבת זו היא כמו המקדש. היא שכינת ה׳ בקרבנו, ואנו עושים אותה אבל ה׳ שוכן בתוכה. היא קדושת ה׳ המלאה אך אנו עושים אותה, היא המפגש בין ישראל לשכינה.

הוי אומר: שבת של הלוחות הראשונים מנֻמֶּקֶת בבריאת העולם, זוהי שבת של ה׳. היא דבר מוחלט התלוי בבריאה כֻּלה ולא בישראל. שבת של הלוחות השניים היא שבת של ישראל והיא מנֻמֶּקֶת ביציאת מצרים. לכן שבת של הלוחות הראשונים אמורה בלשון זכור, ושבת של הלוחות השניים אמורה בלשון שמור. בלוחות הראשונים אנו זוכרים את השבת של ה׳, בלוחות השניים יש שבת שאנו עושים אותה ושומרים אותה. אעפ״כ צוה ה׳ בפרשת כי תשא, בצווי עשית המשכן, בטרם נשברו לוחות ראשונים, לשמור את השבת של ה׳ ולעשותה. שבת שהיא אות בין ה׳ ובין ישראל, וטעמה בריאת העולם ולא יציאת מצרים. שבת מוחלטת. ישראל עושים מקדש לה׳ בבריאה. משה למד בהר סיני על שני מקדשים: מקדש במקום ומקדש בזמן. ישראל עושים מקדש לה׳ בבריאה, אך הם מתקדשים מכח ה׳. שני המקדשים האלה אינם אלא לישראל, גוי שנכנס אליהם חיב מיתה. הם לא נִתנו לגויי הארצות. זהו המקום שבו ממלא עם ישראל את תפקידו ומגלה את קדושת ה׳ בעולם. בנית המקדש היא גם בנית השבת. שמירת השבת היא הפעולה למען קיום יותר שבת.

המדרגה הזאת של ישראל לא החזיקה מעמד, ועם ישראל קִבל לוחות מעשה ידי אדם. (וראה גם בדברינו על כך בפרשת ויקהל).

בפרשת כי תשא נמצאת נקודת המעבר בין הצווי לעשיה. בפרק לג, בין פס׳ ג לפס׳ ד. עד שם מצוה ה׳ את משה, משם העשיה.

ארבעים יום וארבעים לילה

למה נדחקו חז״ל לומר שמשה אמר לבני ישראל שהוא עולה לארבעים יום? הלא דחוק מאד לומר שביום אחד התדרדרו ישראל ועשו את העגל. זה דחוק משתי סיבות: גם מבחינה הסתברותית, כי קשה להניח שתהליך כזה ארך יום אחד בלבד ושאהרן לא הצליח להחזיק אותם אלא יום אחד, וגם כי יש כאן קטגוריה גדולה על ישראל ועל אהרן. ויותר מסתבר שבני ישראל לא ידעו מתי יֵרד משה (אולי גם הוא עצמו לא ידע זאת מתחילה, וכך אומר אב״ע). הם היו רגילים שהוא עולה ויורד בו ביום, והנה עובר עוד יום ועוד יום, עוד שבוע ועוד שבוע, ומשה לא יורד. התחילו העם להקהל על אהרן, תחִלה אנשים בודדים, ומיום ליום יותר ויותר אנשים, עד שמיום ליום גבר הלחץ על אהרן וגברה הדאגה למשה, כי מיום ליום יותר ויותר אנשים כבר אִבדו את התקוה שמשה ישוב. זה מסתבר כי תהליכים מעין

אלה אינם באים ביום אחד. וגם בני ישראל לא עבדו לצלם אלא מפני שהֵכו מכה שאין לה קצבה. (וכך מפרש בספר הכוזרי וברמב"ן).
ואולי רצו חכמים להראות שבדיוק כשנתן ה' למשה את שני לוחות האבנים חטאו ישראל. ואילו המתין אהרן עוד יום אחד לא חטא ולא חטאו ישראל. ומכאן לקח גדול שגם כשנדמה שעבר הזמן יש לעמוד בנסיון.
ואפשר שזה חלק מדרכם של חז"ל להציג ארועים כמעשים בודדים ולא כתהליכים.

יציאה ועליה

מלשונם של משה ובני ישראל בזמן חטא העגל, אפשר ללמוד על יחסם ליציאת מצרים. בני ישראל מזכירים את יציאת מצרים בפעל ע.ל.ה., הם אומרים "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים", "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים", וכו'. גם ה' מטיח במשה כלשון ישראל החוטאים: "עמך אשר העלית מארץ מצרים". לעֻמת זאת, משה משתמש בפעל י.צ.א.. למה ה' יחרה אפך בעמך אשר הוצאת מארץ מצרים. (וכן בספר דברים, כאשר מספר משה מה אמר לו ה', הוא אומר "אשר הוצאת").
מקורו של הפעל הזה הוא בעשרת הדברות, שם נאמר אשר הוצאתיך מארץ מצרים, וכן בדברי ה' אל משה בסנה ובארבע לשונות הגאולה. בכל המקומות האלה מדובר על יציאה ממצרים. לעֻמת זאת, עליה היא מטבע הלשון המצרי שמקורו בדברי פרעה שאמר "ונלחם בנו ועלה מן הארץ".
כאשר חטאו ישראל, אמר ה' למשה "לך רד כי שחת עמך אשר העלית מארץ מצרים". גם אחרי שמשה יורד ושובר את הלוחות, וטוחן את העגל ומכה את ישראל, אומר לו ה' בלשון דומה: "לך עלה מזה אתה והעם אשר העלית מארץ מצרים ... כי לא אעלה בקרבך כי עם קשה ערף אתה פן אכלך בדרך" (ועוד: שני הפסוקים פותחים ב"וידבר ה' אל משה" וחסרה בהם המלה "לאמר"). כאן מתחיל המו"מ בין משה לה', שבסופו ה' עובר על פני משה. בפסוק הזה משמע שיש עוד עליה אחרי העליה. ה' ממשיך לומר למשה "העם אשר העלית" ולא "אשר הוצאת" או "אשר הוצאתי", אך שוב אינו אומר "לך רד" אלא "לך עלה". יש המשך לעליה, אבל אני לא אעלה בקרבך. כך אומר ה', ומשה מתחנן לה' שיעלה בקרב ישראל.
כדי לבטא את הכעס על ישראל נוקט ה' במטבע הלשון שלהם. הם אמרו "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". פסוק שנועד להזכיר את הפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים". אלא שישראל החליפו לא רק את אלהיהם, אלא גם את היחס ליציאת מצרים ואמרוה בלשון עליה, לכן מזכיר גם ה' לשון עליה. (החטא של ישראל לא התחיל ב"אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". החטא התחיל עוד קודם לכן, ב"זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים". מי שלא יודע שה' הוציאו מארץ מצרים, סופו שהוא חוטא).
עליה היא העליה לארץ ישראל. היציאה ממצרים איננה אלא סור מרע, לכן איננה ראויה להקרא עליה ואינה אלא יציאה. לעֻמת זאת העליה מהר סיני אל ארץ ישראל היא עליה. אבל בני ישראל, כדרכו של עם ישראל בזמנים שונים של גאֻלה, דמו שהגיעו אל המנוחה ואל

הנחלה, וקדשו את המצב הקים. ישראל צפו שנים רבות ליציאה ממצרים, כי יוסף אמר להם לפני מותו "ואלהים פקד יפקד אתכם והעלה אתכם מן הארץ הזאת אל הארץ אשר נשבע לאברהם ליצחק וליעקב". גם ה' כשדבר אל משה בסנה הזכיר פעמים את השרש ע.ל.ה. על העליה ממצרים, אלא שבכל המקומות האלה המשפט אינו נגמר בעליה ממצרים, הוא מוסיף "אל הארץ". כאן, התיחסו ישראל אל יציאת מצרים כעליה, בלי להזכיר יעד. היעד אינו חשוב בעיניהם. הם מכנים את יציאת מצרים עליה. לכן גם ה', שכעס על ישראל, דבר אל משה כאשר דברו הם, ואמר אל משה שאם העם חושב שהם כבר עלו, שיעלו מכאן בעצמם. אבל משה חזר והשתמש בלשון של הגאֻלה ושל עשרת הדברות, ורצה את ה'.
העליה היא עליה אל הארץ. ממצרים יוצאים, לא עולים. עולים אל הארץ.
(וכן בפרשתנו, ה' אומר למשה לך רד, והיינו רד מהר סיני, ואח"כ לך עלה מזה, היינו אל הארץ, כי ארץ ישראל היא דרך לקחת את הר סיני ולהשאיר בתוך עם ישראל מקום גבוה יותר, כמו הר סיני במדבר. להעלות את ישראל אל הארץ הגבוהה מכל הארצות, ולתת בתוך הארץ הר אחד גבוה מכל הארץ, כמו שהיה הר סיני כשהיו ישראל במדבר).
עוד אפשר לפרש שהקורא להליכה ממצרים בשם יציאה, הרי הוא מתיחס למצרים כאל מקום רע שרק צריך לצאת ממנו, לא להיות בו. לעֻמת זאת, הקורא להליכה הזאת בשם עליה מארץ מצרים, אמנם מכיר בכך שאנו נמצאים עכשו במקום עליון יותר מארץ מצרים, אך עדין נקודת היחס שעל פיה אנו מודדים את מקומנו, היא מצרים. היא המדד שבאמצעותו אנו בוחנים אם עלינו או ירדנו, היא נקודת המשען. את ההרגל הזה ונקודת ההסתכלות הזאת צריכים ישראל לשנות.

משה ויהושע

בכמה מקומות בתורה, התורה מתארת את מעשיו של משה, ולפתע מתברר שהוא לא לבד. משרתו עמו.
כאשר עמלק בא ולחם עם ישראל. משה והזקנים הלכו להכות בסלע. ואז נודע לנו שיהושע נמצא עם משה. "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל יְהוֹשֻׁעַ בְּחַר לָנוּ אֲנָשִׁים וְצֵא הִלָּחֵם בַּעֲמָלֵק מָחָר אָנֹכִי נִצָּב עַל רֹאשׁ הַגִּבְעָה וּמַטֵּה הָאֱלֹהִים בְּיָדִי". משה שולח את יהושע למלחמה, בעוד הוא נותר עם אהרן וחור על הגבעה.
בפרשתנו, שוב יהושע יחד עם משה. הפעם היה הדבר ידוע. ידענו שהם יחד עוד מפרשת משפטים, שהרי כשעלה משה להר נאמר: "וַיָּקָם מֹשֶׁה וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרְתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הַר הָאֱלֹהִים: וְאֶל הַזְּקֵנִים אָמַר שְׁבוּ לָנוּ בָזֶה עַד אֲשֶׁר נָשׁוּב אֲלֵיכֶם וְהִנֵּה אַהֲרֹן וְחוּר עִמָּכֶם מִי בַעַל דְּבָרִים יִגַּשׁ אֲלֵהֶם". הפעם יהושע הוא העולה להר עם משה, ואהרן וחור נשארים עם הזקנים במחנה. ידענו שיהושע עם משה. כשדבר יהושע אל משה ברדתו מן ההר, הוא נזכר באותו ארוע שבו הלך עם משה אל הצור בחורב. ולכן הוא אומר למשה שקול מלחמה במחנה. אמנם כבר נאמר שיהושע נמצא עם משה, אבל כאן הוא מדבר. "וַיִּשְׁמַע יְהוֹשֻׁעַ אֶת קוֹל הָעָם בְּרֵעֹה וַיֹּאמֶר אֶל מֹשֶׁה קוֹל מִלְחָמָה בַּמַּחֲנֶה: וַיֹּאמֶר אֵין קוֹל עַנּוֹת גְּבוּרָה וְאֵין קוֹל עַנּוֹת חֲלוּשָׁה קוֹל עַנּוֹת אָנֹכִי שֹׁמֵעַ".

מכאן יש ליהושע תפקיד חשוב: "וּמֹשֶׁה יִקַּח אֶת הָאֹהֶל וְנָטָה לוֹ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה הַרְחֵק מִן הַמַּחֲנֶה וְקָרָא לוֹ אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה כָּל מְבַקֵּשׁ ה' יֵצֵא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד אֲשֶׁר מִחוּץ לַמַּחֲנֶה: וְהָיָה כְּצֵאת מֹשֶׁה אֶל הָאֹהֶל יָקוּמוּ כָּל הָעָם וְנִצְּבוּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ וְהִבִּיטוּ אַחֲרֵי מֹשֶׁה עַד בֹּאוֹ הָאֹהֱלָה: וְהָיָה כְּבֹא מֹשֶׁה הָאֹהֱלָה יֵרֶד עַמּוּד הֶעָנָן וְעָמַד פֶּתַח הָאֹהֶל וְדִבֶּר עִם מֹשֶׁה: וְרָאָה כָל הָעָם אֶת עַמּוּד הֶעָנָן עֹמֵד פֶּתַח הָאֹהֶל וְקָם כָּל הָעָם וְהִשְׁתַּחֲוּוּ אִישׁ פֶּתַח אָהֳלוֹ: וְדִבֶּר ה' אֶל מֹשֶׁה פָּנִים אֶל פָּנִים כַּאֲשֶׁר יְדַבֵּר אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ וְשָׁב אֶל הַמַּחֲנֶה וּמְשָׁרְתוֹ יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן נַעַר לֹא יָמִישׁ מִתּוֹךְ הָאֹהֶל". מעתה יהושע לא צמוד אל משה אלא אל האהל.

הדבר בא לידי ביטוי כאשר עולה משה שוב להר. שם נאמר: "וֶהְיֵה נָכוֹן לַבֹּקֶר וְעָלִיתָ בַבֹּקֶר אֶל הַר סִינַי וְנִצַּבְתָּ לִי שָׁם עַל רֹאשׁ הָהָר: וְאִישׁ לֹא יַעֲלֶה עִמָּךְ וְגַם אִישׁ אַל יֵרָא בְּכָל הָהָר גַּם הַצֹּאן וְהַבָּקָר אַל יִרְעוּ אֶל מוּל הָהָר הַהוּא". הפסוקים האלה מזכירים כמובן את מעמד הר סיני, בו עלה משה לבדו וגם הצאן והבקר נאסרו בעליה. אבל בעליתו הראשונה של משה להר סיני הוא עלה עם יהושע משרתו. ואילו כאן עולה משה לבדו. משה מחובר להר סיני, יהושע לא ימיש מתוך האהל.

כעת ישנם שני מוקדים: משה בהר ויהושע באהל. ה' מתגלה גם במקום נוסף: בתוך המחנה (או מחוצה לו אבל במקום שכינת ישראל), באהל.

וכמו במלחמת עמלק, משה למעלה בהר ויהושע למטה עם העם. באהל אשר מחוץ למחנה.

ושם, באהל אשר מחוץ למחנה, שוב אנו מוצאים את יהושע כאשר שוב אוסף משה את הזקנים. הפעם משה לא לוקח את הזקנים להר סיני אלא לאהל. ולפתע מתברר שלא רק משה והזקנים נמצאים שם, אלא גם יהושע משרת משה: "וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן מְשָׁרֵת מֹשֶׁה מִבְּחֻרָיו וַיֹּאמַר אֲדֹנִי מֹשֶׁה כְּלָאֵם: וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנֵּא אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל עַם ה' נְבִיאִים כִּי יִתֵּן ה' אֶת רוּחוֹ עֲלֵיהֶם".

משה הוא העומד בראש ההר או בראש הגבעה ומטה האלהים בידו. יהושע הוא הבוחר אנשים והולך בראש העם. בפרשתנו הוא נעשה מנהיג בפני עצמו. שני דברים קורים בפרשה: השכינה עוזבת את הר סיני ושוכנת על אהל מועד, ויהושע עוזב את משה ויושב באהל, שכל מבקש ה' יכול לצאת אליו. עמוד הענן עומד פתח האהל, ויהושע לא ימיש מתוך האהל. בעבר הנהיג משה את העם מהר סיני או מהגבעה, באמצעות יהושע משרתו. אך כעת יהושע הוא היושב באהל, לא בהר, וכל מבקש ה' יכול לצאת אליו. משה עדין לא סִיֵּם את תפקידו ועדין לא העביר את ההנהגה ליהושע. אבל כאן התחיל הדבר.

אל אהל זה יוצא משה בפרשת בהעלתך עם הזקנים, שהרי האהל המתואר שם הוא מחוץ למחנה ויהושע שם. הפרשה שם באה להזכיר את פרשתנו, וגם יהושע שם מקנא לשם משה. שהרי גם שם, כמו בעגל, בשעה שהיה משה באהל נעשה לו במחנה נביא תחתיו. לכן יהושע מקנא. אך משה אומר שאין לקנא על שיש נביא נוסף. הרוח שנאצלה ממשה לא יצרה אלהים חדשים אלא נביאים חדשים, אין הדבר דומה לעגל. ואולם, הוזכרו שם גם אהרן ומרים שפגעו אף במשה. גם לענין זה מזכירה פרשת בהעלתך את פרשתנו, כאן נאמר שה' דבר באהל עם משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו, ואמירה זו שבה והוזכרה בפרשת בהעלתך בענין אהרן ומרים.

תפקיד העגל

המדרש מנמק את מצות פרה אדֻמה במשל הבא: "משל לבן שפחה שטינף פלטרין של מלך, אמר המלך תבא אמו ותקנח את הצואה, כך אמר הקב"ה תבא פרה ותכפר על מעשה העגל". ואכן, דומה הפרה האדומה לעגל. צבעה של הפרה מזכיר קצת את צבע הזהב (יותר מכל צבע אחר של פרה), וכמו העגל גם היא נשרפת, נטחנת עד אשר דק, נזרית על פני המים ובאה אל בני ישראל, לטהרם מטומאתם.

ועלינו לשאול מה הקשר בין טומאת מת לחטא העגל?

מדוע המת טמא? המת טמא כי הוא גוף בלי נשמה. לגוף יש ערך רק אם הוא משרת את הנשמה ורק ככלי לשִמוש הנשמה. אדם שאוכל כדי לתחזק את גופו כדי שיוכל להוסיף ולשמש את הנשמה, עושה מעשה חשוב לשם שמים. אדם שרואה בקיום גופו מטרה בפני עצמה, אדם שאוכל מתוך תאוה ויצר וגופו בעיניו הוא העִקר, הוא אדם טמא. הוא זונח את העִקר ומקדש את הטפל. וכבר כתבנו (ראה במאמר על חטאת פנימית וגם להלן עמ' שעט) שמטרת הפרה היא לשרוף את הבשר הטמא בטומאה מחוץ למחנה, ולקדש רק את הנפש, הדם הוא הנפש המֻזה אל נכח פני אהל מועד. פרה, יותר מכל בהמה אחרת, מסמלת את הבשר ואת החֹמר. אנו שורפים אותה מחוץ למחנה במקום הטומאה כדי ללמד שאנו מרחיקים את הבשר ומשתמשים בו רק ככלי לשירות הנשמה.

ולמה עשו ישראל את העגל? הם מבקשים "עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו", והטעם "כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו", והם אומרים "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". אז מה הם מבקשים? תחליף לקב"ה? תחליף למשה? זכר ליציאת מצרים?

את התשובה נמצא אולי כשנראה למה הוא שִמש בפעל. העגל כמובן אינו יכול להיות מנהיג, וגם לא שופט, וודאי שלא להוציא את ישראל ממצרים. אבל הוא משמש כמוקד לעולות ושלמים, לאכילה ושתיה וצחוק, לתפים ומחולות. את התפקיד הזה העגל ממלא היטב. (ואפשר שהתכנית היתה גם להוביל אותו בראש המחנה, כמו שנאמר "אשר ילכו לפנינו", כלומר: שיהיה סמל לאלהים).

תחליף לאלהים או למשה? לא ברור. לא רק לנו זה לא ברור, גם לישראל זה לא היה ברור. הם האמינו בה' ובמשה עבדו. וכפי שנאמר: וגם בך יאמינו לעולם. אולי הם לא לגמרי הבינו שיש הבדל בין ה' לבין משה. הם הכירו בכך שהיה נס ביציאת מצרים. נס שבזכותו הם יכולים לחג לה' אלהיהם במדבר. ולזה נפשם נכספת.

כשאנו רואים אדם ששואף לחג ולזבוח לה', יש לברר מה בדיוק הוא שואף; האם הוא אוהב את ה' ולכן הוא מוכן לזבוח זבחים ולשמוח לפניו, או שהוא אוהב לזבוח זבחים ולשמוח, ולכן הוא נזקק לה'. האם הוא רוצה לשמש את ה' ולכן הוא מתעלה ומתקרב אליו, או שהוא חפץ לחוות את חווית ההתעלות ולכן הוא מחפש את ה'. האם הוא מקדש את ה' או את עצמו. האם האדם הוא כלי לעבודת ה', או שה' הוא כלי להתעלות האדם, אכילתו, שתיתו, ומחולותיו? וזאת השאלה ששאלנו לעיל לגבי הפרה, האם הבשר והגוף הם העִקר, או שאינם אלא כלי לשִמושו של מה שיותר רוחני מהם. זהו הקשר בין הפרה והעגל.

המבחן לשאלה הזאת הוא בשאלה האם השמחה, העולות והמחולות באים רק בעקבות התגלות של ה׳ ובמקום שכינתו, או שבהעדרו האדם מוצא לו תחליפים אחרים. האם מה שמענין את האדם הוא ה׳ עצמו, או המחולות והשמחה סביב ה׳? האם האדם יודע להבחין בין ה׳ לבין משה עבדו או כל רב אחר, או שהעִקר הוא לשמוח ברבנו וביציאת מצרים? האם העִקר הוא לעבוד את ה׳, או שהעִקר הוא לשמוח, לזבוח ולרקוד. האם בהעדר התגלות ה׳ ישאף האדם למצוא את מקום השכינה, או שהוא ימצא לעצמו תחליף, ותחת מקום השכינה והקדושה ישמח וירקוד במקום הקברות והמתים, הרחק ממקום הקדושה והשכינה של ה׳.

משמע שישראל מחפשים תחליף למשה. אבל אין זה הדבר היחיד שמשמע מלשונם. הלשון ״כי זה משה האיש״ היא לשון זלזול (ובמיוחד כפי שחלקו הטעמים, שחברו את ״האיש״ למשפט שלפניו). יתכן שישראל אומרים שכיון שמשה אינו עמהם, אפשר לבטל את התורה. הם מזלזלים במשה.

מה עשה לך העם הזה

חטא העגל מתואר בפרשתנו פעמַים. מתואר המעשה עצמו, ומתואר סִפורו של אהרן למשה.

המעשה כולל שלשה חלקים: פנית העם אל אהרן, תשובתו של אהרן, והמעשה: ״וַיִּקָּהֵל הָעָם עַל אַהֲרֹן וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו קוּם עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה הָיָה לוֹ: וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם אַהֲרֹן פָּרְקוּ נִזְמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵי נְשֵׁיכֶם בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם וְהָבִיאוּ אֵלָי: וַיִּתְפָּרְקוּ כָּל הָעָם אֶת נִזְמֵי הַזָּהָב אֲשֶׁר בְּאָזְנֵיהֶם וַיָּבִיאוּ אֶל אַהֲרֹן: וַיִּקַּח מִיָּדָם וַיָּצַר אֹתוֹ בַּחֶרֶט וַיַּעֲשֵׂהוּ עֵגֶל מַסֵּכָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם״.

כאשר אהרן מספר למשה הוא מצטט מלה במלה את דברי העם, מקצר את דבריו שלו, ומשנה את המעשה: ״אַל יִחַר אַף אֲדֹנִי אַתָּה יָדַעְתָּ אֶת הָעָם כִּי בְרָע הוּא: וַיֹּאמְרוּ לִי עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה הָיָה לוֹ: וָאֹמַר לָהֶם לְמִי זָהָב הִתְפָּרָקוּ וַיִּתְּנוּ לִי וָאַשְׁלִכֵהוּ בָּאֵשׁ וַיֵּצֵא הָעֵגֶל הַזֶּה״.

דברי העם מצוטטים ע״י אהרן מלה במלה: ״עֲשֵׂה לָנוּ אֱלֹהִים אֲשֶׁר יֵלְכוּ לְפָנֵינוּ כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה הָיָה לוֹ״. אהרן מרחיב ומצטט את דברי העם במלואם. אפשר שטעם הדבר הוא ששאלתו של משה היתה ״מֶה עָשָׂה לְךָ הָעָם הַזֶּה״, לכן מרחיב אהרן במעשי העם הזה. ואולם הבֵאור הזה אינו מספיק. שאלתו של משה אמנם מנוסחת בלשון ״מֶה עָשָׂה לְךָ הָעָם הַזֶּה״, אבל למעשה כוונתו היא מדוע הבאת על העם חטאה גדולה. השאלה הזאת מבוססת על לשון הפסוק שאמר אבימלך: ״מֶה עָשִׂיתָ לָנוּ וּמֶה חָטָאתִי לָךְ כִּי הֵבֵאתָ עָלַי וְעַל מַמְלַכְתִּי חֲטָאָה גְדֹלָה מַעֲשִׂים אֲשֶׁר לֹא יֵעָשׂוּ עָשִׂיתָ עִמָּדִי... מָה רָאִיתָ כִּי עָשִׂיתָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה״. השאלה היא לא מה עשה העם. השאלה היא מדוע הבאת עליהם חטא כזה. כך אפשר לראות גם מכך שתשובתו של אהרן לא כוללת רק את דברי העם, אלא את המעשה כֻּלו, אהרן רואה צֹרך להסביר למשה את כל השתלשלות העניינים, כדי להסביר מדוע נאלץ לעשות מה שעשה.

יתכן שאהרן אומר את דברי העם במלואם כדי להזכיר גם את משה: "כִּי זֶה מֹשֶׁה הָאִישׁ אֲשֶׁר הֶעֱלָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לֹא יָדַעְנוּ מֶה הָיָה לוֹ". אתה נעלמת בתוך האש והענן, לא אמרת מתי אתה יורד. הלכת ולא שבת ארבעים יום. לא יכלנו ללכת לחפש אותך בתוך הענן. בינתים העם דורש את דרישתו. מה יכלתי לעשות? החזקתי מעמד ארבעים יום, בסוף כבר לא היתה לי ברירה. העם דרש שאעשה לו אלהים. ואת השאלה אפשר להפנות גם אליך.

נראה שהתשובה של אהרן, כמו השאלה של משה, לא מאשימה את אהרן בעצם החטא אלא בכך שהחטא התאפשר. אהרן לא מזכיר כלל את החלק הרביעי של המעשה: "וַיֹּאמְרוּ אֵלֶּה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֶעֱלוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם". העם חטא. אהרן לא. אבל הוא אִפשר להם לחטוא. על זה שואל משה את אהרן. ואהרן מסביר.

משה לא מקבל את תשובתו של אהרן: "וַיַּרְא מֹשֶׁה אֶת הָעָם כִּי פָרֻעַ הוּא כִּי פְרָעֹה אַהֲרֹן לְשִׁמְצָה בְּקָמֵיהֶם".

התושבה מתקבלת ע"י בני לוי. בני לוי הם הראשונים שנענו לקריאתו של משה מי לה' אלי. מסתבר שלפני שבא משה מההר, הם גם היו שותפים לחטא. שהרי משה אומר להם להרוג את אחיהם ובניהם. אבל כשבא משה ושאל מי לה' אלי, נאספו אליו כל בני לוי, כלומר כל בני לוי שנותרו אחרי המעשה. כאשר עושי העגל ממהרים לחזור בהם – אז מתקבלת התשובה.

ואשליכהו באש ויצא העגל הזה

משה פונה אל אהרן ואומר לו: "מה עשה לך העם הזה כי הבאת עליו חטאה גדלה", ואהרן משיב: "אל יחר אף אדני אתה ידעת את העם כי ברע הוא ויאמרו לי עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו ואמר להם למי זהב התפרקו ויתנו לי ואשלכהו באש ויצא העגל הזה". וידועות הקושיות: וכי כך היו פני הדברים, והלא אהרן במכֻוָן צר את העגל בחרט ועשהו עגל מסכה, כמו שנאמר: "ויקח מידם ויצר אתו בחרט ויעשהו עגל מסכה". וכן: האם יתכן שאכן ארע נס כזה, שאהרן זרק זהב לאש ויצא עגל? האם אהרן אכן חושב שמשה יאמין לסִפור כזה?

יתכן שאפשר לענות על השאלות ע"פ מדרש חז"ל שאומר שכל מה שעשה אהרן עשה כדי למשוך זמן ולהאט את קצב עשית העגל. לכן מפרשים חז"ל שאהרן בקש מהם את נזמיהם בתקוה שהמגבית תארך זמן רב וישראל יתקשו להפרד מנזמיהם.

אולי כך אפשר לפרש גם את "ואשליכהו באש". אהרן לא בא לספר כאן כיצד נעשה העגל, הוא בא לענות על שאלתו של משה ולספר מה הוא נִסה לעשות כדי לעכב את עשית העגל.

ראשית: בִקשתי את זהבם של ישראל, אלא שהם התפרקו ונתנו לי. (ויש בפסוק הזה מחלוקת בין בעלי הנִקוד לבעלי הטעמים, בעלי הנִקוד חִלקו "ואמר להם למי זהב התפרקו, ויתנו לי", בעלי הטעמים חִלקו "ואמר להם למי זהב, התפרקו ויתנו לי" כלומר: רק שאלתי למי זהב, והם כבר התפרקו ונתנו לי. כזכור, כשהתורה מספרת מה היה היא מספרת שאהרן בקש מהם לפרוק). שנית: נִסיתי לעשות מה שאתה עשית. אמנם יראתי את אנשי העיר מעשות יומם, אך עשיתי לילה: בניתי מזבח והכרזתי על חג למחר, הבערתי אש והשלכתי לתוכה את העגל, אבל לצערי הוא לא נשרף, ויצא העגל הזה.

אמנם, אהרן לא עשה מה שמשה עשה: השלכת העגל לתוך אש גדולה שביכלתה לשרפו בודאות. אבל הוא הבעיר אש קטנה לפניו וקִוה שהעגל יותך, העגל לא הותך.
ועוד באותו ענין: מה היתה מטרתו של העגל? העם אמרו לאהרן: "קום עשה לנו אלהים אשר ילכו לפנינו כי זה משה האיש אשר העלנו מארץ מצרים לא ידענו מה היה לו", ואח"כ הם אומרים: "אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים". ולכאורה "אלה" היינו העגל, כלומר: הם רואים בעגל תחליף למשה האיש אשר העלנו מארץ מצרים, לכן הם אומרים על העגל אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים. אבל לא ברור איך העגל יכול להיות תחליף למשה. יתכן שישראל ידעו שמשה עלה להר כדי ללמוד על עשיית מקדש, בנוסף למזבח שכבר ישנו. וכיון שלא חזר, אמרו ישראל לאהרן שיעשה להם אלהים. הם שמעו שעושים מקדש, וחשבו שמשמעות הדבר שעושים אלהים. כיון שאהרן אכן עשה כבקשתם, הם אמרו עליו ועל העגל, אלה אלהיך ישראל אשר העלוך מארץ מצרים, משפט שנאמר בתחילתו בהקשר אחר.
ולכן כועס ה' על משה ומדבר אתו על "עמך אשר העלית מארץ מצרים". העם שלך לא הבינו שלא אתה עשית זאת. ובעניין זה עיין במה שכתבנו לעיל.

לא יראני האדם

פרשתנו מרחיבה מאד בביאור האִסור לעשות פסלים וצורות. התורה אוסרת לעשות צורה או תמונה אפילו לשם ה'. לדעת מפרשים רבים העגל שנעשה בפרשה נעשה לשם ה', ואעפ"כ הוא נאסר כעבודה זרה.
גם בספר דברים, כשמזכיר משה את מה שנלמד ממעמד הר סיני, הוא מתיחס בצורה שוה לעשית עבודה זרה ולעשית פסל לשם ה'. והוא אומר "ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש, פן תשחיתון ועשיתם לכם פסל וכו'", כלומר: ראיתם במו עיניכם שלה' אין תמונה. מי שעובד תמונה איננו עובד את ה'.
המחפש צורה מחפש את המוחש ואינו מאמין באלהים האמִתי שברא את העולם וקיומו אינו תלוי בחושינו. לכן גם מי שאינו מכיר את ה' בשמו ולא ראה התגלות, אם הוא מאמין באלהים שברא את העולם והוא קים וקדמון ואינו תלוי בחֹמר, הרי הוא מאמין בה'. כאברהם שה' לא נודע לו בשמו וכפי שלמדו חז"ל ששתי כליותיו נעשו לו כרבנים ולמד והאמין שיש מנהיג לבירה. אך מי שלוקח תמונה ואומר שזה ה', גם אם הוא קורא לה בשם ה' היא אינה ה' והיא ע"ז. כי לה' אין תמונה ואין לו גוף ואינו בכלל העולם החמרי.
לכן אלה שאינם מאמינים בשום אל דומים לעובדי עבודה זרה. כל התפישות האלה נובעות משׂרש אחד: הסברה שכל הכחות בעולם הם כחות של חֹמר ובהם תלוי הכל. גם האדם שעובד פסלים וגם האדם שאינו מאמין בשום אל, יוצאים מנקודת הנחה שלא יכול להתקַיֵם שום דבר מחוץ למסגרת המוחש והנתפש בשכלנו האנושי ובחושינו האנושיים, ומחוץ למסגרת הכללים הטבעיים המוכרים לנו. בין אם מדובר על מי שמאמין שאת העולם מניעים אל השמש ואל הים ואל הנהר ואל האדמה, ובין מי שמאמין שאת העולם מניעים האנרציה והגרביטציה והקרינה וכו', למעשה כֻּלם אומרים אותו דבר: אין שום דבר מעבר למסגרת המקום, הזמן והחֹמר.

רק מי שמאמין בכח ה׳ שאינו גוף, והוא קדמון, כלומר אינו חלק מהחֹמר ומהזמן ומהמערכת שלפיה דבר קודם גורם את הדבר הבא, אכן את ה׳ הוא עובד.

גם ההתגלות שראו בני ישראל לא היתה התגלות של תמונה או של דבר מוחש כלשהו. לכן, פרשתנו מרחיבה ומבארת שיש להשמיד את כל פסלי ותמונות העמים. ואין לכרות עמם ברית. מי שעובד צורה שיש לה תמונה, אינו עובד את ה׳. הוא עובד כח מוחשי. אבל כל מי שעובד את בורא העולם, שמעבר למוחש, גם אם אינו קורא לו בשם ה׳, הרי הוא עובד את ה׳.

ועוד, פרשתנו מרחיבה ומבארת את האִסור לעבוד תמונות וע״ז, כי מי שעושה תמונה עלול לחשוב שאנו דתיים כמו שעובדי הע״ז דתיים. לנו יש תמונה ולהם יש תמונה, העִקר הוא הרגש האנושי. (כלומר: המוחש האנושי), התפִלה וההתעלות. באה התורה ללמד שאין שום דבר משותף לנו ולהם. לא הרגש האנושי עִקר בעבודת ה׳ אלא האמת המוחלטת: ה׳ אלהינו ואין בלתו. ואין לו גוף ולא דמות הגוף והוא לא מוחש ברגש האנושי. המחפש את המוחש אינו מחפש אלא את הרגש שלו, כלומר: הוא עובד את עצמו, לא את ה׳ והאמת. אין דבר משותף לו ולנו, ואנו מצַוִּים לאבדו. (וכבר הזכרנו זאת לעיל).

יַעֲבִיר טוּבוֹ

בְּנִקְרַת הַצּוּר אֲשֶׁר בַּמִּדְבָּר
רוּחַ עָבְרָה בּוֹ
וּקְרִיאָה גְּדוֹלָה
כִּי מִי אֲשֶׁר יְחַבֵּר
רוּחַ ה׳ נִסָּה בּוֹ
רוּחַ רַחֲמִים וְחֶמְלָה

וְהַצּוּר הַזֶּה כְּבָר רָאָה
סְנֶה בּוֹעֵר וְלֹא אֻכַּל
וְהַצּוּר הַזֶּה כְּבָר הֵבָה
וּבְמַיִם אֶת יִשְׂרָאֵל כִּלְכֵּל

וְהַצּוּר הַזֶּה כְּבָר שָׁמַע
אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ
אֶת הַקּוֹלוֹת וְאֶת הָאֵימָה
וְהַשּׁוֹפָר הֶחָזֵק וְהוֹלֵךְ

וְהַצּוּר הַזֶּה עוֹד יִשְׁמַע
רוּחַ גְּדוֹלָה וְרַעַשׁ וָאֵשׁ
וְאַחַר הָאֵשׁ קוֹל דְּמָמָה
אֲשֶׁר תִּגְבַּר עַל הָרוֹעֵשׁ

אַף בַּעֲבֹר כְּבוֹד יי
בְּנִקְרַת הַצּוּר, בְּסֶכֶךְ כַּפּוֹ
מַרְאֵהוּ רַחֲמִים וְחֶסֶד וַחֲנִינָה
כִּי לְמַעַן שְׁמוֹ יַאֲרִיךְ אַפּוֹ

כִּי רוּחַ עָבְרָה בּוֹ וְיֶשְׁנוֹ
כִּי חַנּוּן וְרַחוּם הוּא לְשָׁאֲרִית
כִּי יַעֲבֹר יַעֲבִיר טוּבוֹ
וְיָחֹן וִירַחֵם וְיִכְרֹת בְּרִית

כפי שכבר הזכרנו זאת לעיל).

גם אם אכן החויה של העובד את ה׳ זהה לחלוטין לחוויה של העובד ע״ז, אין להשוות ביניהם כלל, ואין שום קשר ביניהם. כי העִקר בעבודת ה׳ הוא לא מה שחווה האדם. העִקר בעבודת ה׳ הוא ה׳. מי שמחפש את החויה העוברת על האדם, את המוחש, ואת הנתפש ע״י האדם – מאבד את הכל.

וכאמור: להׅ׳ אין תמונה, אין דמות ואין צלם שיכול האדם לתפוש בחושיו.

לכן תמוה שדוקא בפרשתנו מבקש משה לראות את ה׳. ולא עוד אלא שה׳ אומר לו שלא יוכל לראות את פניו אלא את אחוריו. כלומר: יש פנים ויש אחור. אם כן, על מה נאמר שאין תמונה?

בפרשת ואתחנן, אחרי תֵאור מעמד הר סיני יש פסוק הפוך מהפסוק בפרשתנו. בפרשתנו נאמר ״כי לא יראני האדם וחי״, ושם נאמר ״היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי, ועתה למה נמות... אם יוספים אנחנו לשמוע את קול ה׳ אלהינו עוד ומתנו״. מעמד הר סיני היה רגע אחד ויחיד שבו אפשר היה לראות את פני ה׳ בלי למות.

לפי זה יש לבאר שבקשתו של משה בפרשתנו היא לראות שוב את מעמד הר סיני. על זה השיב לו ה׳ ״לא יראני האדם וחי״. ומכאן התשובה לשאלתנו. רְאִית פנים או אחור אינה ראית דבר מוחש. ראית פנים היא ראיה של הקולות הגדולים של מעמד הר סיני שתכנם ״כי אנכי ה׳ אלהיך אל קנא״. אין כאן

מראה ממש כי אין לה׳ מראה. אין לו גוף, אך יש תחושה בעצמה גבוהה מאד של ״אנכי ה׳ אלהיך אל קנא״. רְאִית אחור היא ראיה של אותו כח אדיר של ה׳, אבל מאחור, כלומר: אותו דבר עצמו, אך לא בהכרה ישירה. כבוד ה׳ הוא אותו כבוד ה׳, אבל החשיפה של האדם אליו משתנה. ובראיה כזאת ההתגלות היא ״ה׳ ה׳ אל רחום וחנון״. זוהי ההתגלות שחש משה כאשר עבר ה׳ על פניו לבקשתו. (ויתכן שמשה, שמדתו דין, בקש שה׳ יסלח לישראל במדת הדין. ה׳ אמר לו שזה בלתי אפשרי. הדין מחיב להעניש. אבל ה׳ סולח במדת הרחמים).
ראית פנים היא אנכי ה׳ אלהיך אל קנא. ראית אחור היא ה׳ ה׳ אל רחום וחנון.
עם ישראל אינו רואה את פני ה׳ אבל הוא נראה שלש פעמים בשנה אל פני ה׳. הראיה היא ראית פנים, אבל היא הֵראוּת ולא ראיה. עם ישראל שהולך אחר ה׳ הולך לאור רחמי ה׳, ה׳ ה׳ אל רחום וחנון.

ה׳ מדבר אל משה פנים אל פנים, אבל משה לא אומר לו ואתה ידעתני פנים אל פנים, אלא ואתה אמרת ידעתיך בשם. השמות, כפנים, הם צורות שונות של התגלות. לכן ההתגלות נבחנת בשאלה באיזה שם נקרא ה׳ בכל התגלות. התגלות שבה שמו רחום וחנון, היא שונה מהתגלות שבה שמו אל קנא. וכבר הרחבנו בפרשות שמות ווארא בחשיבות השמות בספר שמות.
אל משה ה׳ מדבר פנים אל פנים. לעֵמת זאת, עם ישראל אינו רואה את פני ה׳. אבל גם עם ישראל נראה שלש פעמים בשנה אל פני ה׳. הראיה היא ראית פנים, אבל היא הֵרָאוּת ולא ראיה. (אמנם יש להעיר שביהמ״ק הוא מעין הר סיני כפי שכתבנו בכמה מקומות, כגון בסוף פרשת פקודי, או במאמר ״ויכס הענן את אהל מועד״, ועוד. ולכן עם ישראל רואה בו התגלות כעין הר סיני ונראה את פני ה׳. ולכן צריך להזהר לא לעשות צורות וכו׳, כמו שראית בסיני) עם ישראל שהולך אחר ה׳, הולך לאור רחמי ה׳, ה׳ ה׳ אל רחום וחנון, שהרי הוא הולך אחר ה׳, ורחום וחנון היא כנגד אחור.
עוד למדנו מכאן שאין אצל ה׳ דין לחוד ורחמים לחוד, כמו שאומר הרמב״ם שא״א לומר שכל מדה שלו לחוד כי א״כ אינו אחד. אלא הוא הדין והוא הרחמים. לכן נמשלו הדין והרחמים לפנים ואחור. הרואה את המלך מלפניו והרואהו מאחריו שניהם רואים את אותו מלך, אך כל אחד רואה תמונה אחרת. וכמובן שאין זה דומה לראית ה׳ שאינו גוף ואין לו תמונה, אך ע״מ לקרב את הדבר להבנת בני אדם דְמתה אותו התורה לפנים ואחור.
רְאית כבוד ה׳ במלא גדלו (כפי שהיה במעמד הר סיני) יוצרת הבנה שהכל שיך לה׳. אנכי ה׳, מדת הדין במלואה. ע״פ ראיה זאת מי שאינו מקבל את מרות ה׳ וחוטא ממילא אין לו מקום בעולמו של ה׳. ראית אותו מראה שלא במלא גדלו מלמדת שמדת הדין היא היא מדת הרחמים, וה׳ הוא רחום וחנון.
אמנם יש להעיר שע״פ הפשט אין כאן קושיה. לפי פשוטם של דברים אין כאן חִלוק בין פנים ואחור וגם הראיה אינה מחלקת. נאמר ״לא יראני האדם וחי״ ולא ״לא יראה האדם את פני וחי״. יש כאן משל, כפי שאומר הרמב״ם במו״נ. בְקש משה לראות שה׳ עובר על פניו ונשבע. אמר לו ה׳ שלראות לא יוכל, אך יוכל לדעת שה׳ עבר על פניו. אין כאן פנים ואחור ממש אלא משל, כאדם האומר לחברו בעברי אל תסתכל אבל אחרי עברי הבט וראה את גבי

מתרחק ודע שאכן עברתי. כן אמר ה׳ למשה לראותני לא תוכל אך תחזה מחזה כאדם הרואה את גב חברו מתרחק. מחזה זה הוא כל טובו של ה׳ והוא מדות הרחמים, ולכן יש מקום לדרשה שכתבנו כאן.

רחום וחנון, ארך אפים

מדות הרחמים נזכרות בפרשת כי תשא בשלמותן, אך הן חוזרות במקומות נוספים בתנ״ך בצורה חסרה. לאחר חטא המרגלים, מזכיר משה לה׳ שהוא למד אותו את מדות הרחמים: ״וְעַתָּה יִגְדַּל נָא כֹּחַ אֲדֹנָי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר: ה׳ אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד נֹשֵׂא עָוֹן וָפָשַׁע וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה פֹּקֵד עֲוֹן אָבוֹת עַל בָּנִים עַל שִׁלֵּשִׁים וְעַל רִבֵּעִים״. שם ה׳ נזכר כאן פעם אחת בלבד, ולא נאמר אל רחום וחנון. גם האמת והחטאה נעדרות.

דוד אומר בתהלים: ״אֱלֹהִים זֵדִים קָמוּ עָלַי וַעֲדַת עָרִיצִים בִּקְשׁוּ נַפְשִׁי וְלֹא שָׂמוּךָ לְנֶגְדָּם: וְאַתָּה אֲדֹנָי אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: פְּנֵה אֵלַי וְחָנֵּנִי תְּנָה עֻזְּךָ לְעַבְדֶּךָ וְהוֹשִׁיעָה לְבֶן אֲמָתֶךָ״. הפסוק לא נאמר בהקשר של חטא (אם כי נזכר בתחלת הפרק טוֹב וְסַלָּח) ולכן מופיעות בו המדות רק עד ״ואמת״, כמעט בשלמותן (שם ה׳ רק פעם אחת). וכן הוא אומר בתהלים קג (בהקשר של כפרת חטאים): ״רַחוּם וְחַנּוּן ה׳ אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חָסֶד״, שם הוא לא הזכיר אמת. (ופסוק דומה יש כידוע בתהלה לדוד, מזמור קמה, שם הוזכר חנון לפני רחום, כי הפסוק צריך להתחיל באות ח. ובעקבות כך גם הנביאים שִׁנו את הסדר כפי שנבאר).

הנביאים הזכירו את המדות בכמה מקומות, בד״כ בענין כפרה על חטא. יואל אומר: ״וְקִרְעוּ לְבַבְכֶם וְאַל בִּגְדֵיכֶם וְשׁוּבוּ אֶל ה׳ אֱלֹהֵיכֶם כִּי חַנּוּן וְרַחוּם הוּא אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנִחָם עַל הָרָעָה״. יונה אומר: ״כִּי יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֵל חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְנִחָם עַל הָרָעָה״. שניהם הוסיפו את המלים ״וְנִחָם עַל הָרָעָה״ שגם הן מקורן בפרשת כי תשא. שניהם חזרו על חנון ורחום ארך אפים ורב חסד, והשמיטו את האמת. (יתכן שדוד הזכיר את האמת כי הוא מבקש בזכות ולא בחסד, בנמוק כִּי חָסִיד אָנִי, כִּי אֵלֶיךָ אֶקְרָא כָּל הַיּוֹם, ואילו הם בִּקשו מחילה על חטא ולכן השמיטו את האמת. גם דוד בתהלים קג בהקשר של מחילת חטאים השמיט את האמת). יואל ויונה החליפו את הסדר של רחום וחנון וכתבו חנון ורחום, כמו בתהלה לדוד.

לעֻמתם נחום מדגיש מדות אחרות. נחום פותח את דבריו במלים ״אֵל קַנּוֹא וְנוֹקֵם ה׳ נוֹקֵם ה׳ וּבַעַל חֵמָה נוֹקֵם ה׳ לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לְאֹיְבָיו: ה׳ אֶרֶךְ אַפַּיִם וּגְדָל כֹּחַ וְנַקֵּה לֹא יְנַקֶּה ה׳ בְּסוּפָה וּבִשְׂעָרָה דַּרְכּוֹ וְעָנָן אֲבַק רַגְלָיו״. כיונה לפניו מתנבא גם נחום על נינוה, אך שלא בענין החטא, והמדות כאן הן מדות פורענות. הוא אומר שה׳ לא ינקה את נינוה. נראה שהמקור של נחום הוא לא פרשת כי תשא אלא דוקא פרשת שלח. הוא מדבר על גדל כחו של ה׳. הוא מדגיש דוקא את מדת לא ינקה, ומשמיט את הרחמים.

יואל ויונה מביאים את המדות בהקשר של רחמים. יואל בהקשר של בקשת רחמים, ויונה בכעס על הרחמים, אך שניהם מדברים על הרחמים. לעֻמת זאת נחום מדבר על פורענות. אמנם (בנגוד ליונה) פורענות על נינוה, שהיא רחמים על ישראל, ה׳ קנא ונוקם באויביו, והם הרחמים על ישראל. גם הדבר הזה מתבסס על מדות הרחמים.

לעיון מיוחד ראוי הסיום של ספר מיכה. לא ברור אם ההקשר שלו הוא הקשר של חטא או לא, הלשון שלו אינה מזכירה את לשון כי תשא או שלח, אבל כבר חז״ל אמרו שהפסוקים האלה מכילים את המדות: ״מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאותָם: תִּתֵּן אֱמֶת לְיַעֲקֹב חֶסֶד לְאַבְרָהָם אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לַאֲבֹתֵינוּ מִימֵי קֶדֶם״. אין כאן ה׳ ה׳, אך יש כאן אל, יש כאן רחמים. אין כאן חנינה, יש כאן הארכת אף. יש כאן פעמַים חסד כמו בכי תשא. יש כאן אמת (בנגוד ליתר הנביאים), יש כאן נשיאת עוון ופשע, ומחיית חטא. אולי הזכרת האבות באה להזכיר את נצירת החסד לאלפים. הלשון היא אחרת לגמרי, אך המדות נמצאות.

הפסוקים האלה ראויים לעיון מיוחד משום שעליהם מבוססים דברי ר״א וריב״ח בר״ה יז.: ״רבי אליעזר אומר כובשו שנאמר ישוב ירחמנו יכבש עונתינו רבי יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר נשא עון ועבר על פשע״. מה בין נושא לכובש? רש״י מבאר שהשאלה היא האם מגביה את כף העברות או מנמיך את כף הזכויות. אך הסבר זה עדיין חסר וזקוק להסבר, שהרי לא באמת יש מאזנים ברקיע. המאזנים אינם אלא משל. ומה המשמעות של הגבהת כף או הנמכת כף? האם כוונתו שה׳ מוסיף לחוטא מצוות שלא עשה? בזכות מה? (בירושלמי מוצגת המחלוקת הזאת בשאלה האם הקב״ה מוחל על חוב אחד, או מוסיף זכות אחת).

המפתח לכך הוא הבנת שני הפסוקים האלה בספר מיכה שעליהם התבססו התנאים. וכמובן שיש להבין גם מה הם רחמים. הפסוק הראשון אומר ״מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא״. הפסוק הזה אינו מבוסס על רחמים אלא על חסד. הפסוק הזה מתאר את ה׳ שבחסדו עובר על פשע. הפשע קיים אלא שה׳ בחסדו עובר עליו ואינו מחזיק את אפו. הוא נושא אותו, כביכול אומר: הפשע הזה עלי. אני סופג אותו. הפסוק השני מתבסס על רחמים: ״יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאותָם״. ה׳ ישוב ירחמנו, כביכול יברא אותנו מחדש, יתן לנו שוב את הכח המיוחד של רחמים שבו ה׳ מחיה את העולם. (האמירה ״מחיה מתים״ אין פירושה דוקא מתים, הכונה היא מביא חיים לעולם. מביא חיים למי שאין לו. תחית החיים גדולה מתחית המתים, כמו שמצאנו בסנהדרין צא. ״דלא הוו חיי, דהוי חיי לא כל שכן?״ לנו הק״ו הזה נראה זר כי התרגלנו שמי שעדין לא חי מתחיל לחיות ולא התרגלנו שמי שכבר חי בעבר חוזר לחיות. אך הקב״ה ברחמיו מחיה את מי שלא חי). ה׳ שב ומחיה אותנו ומתוך כך בטל העוון לגמרי ואיננו עוד, הוא נכבש ומושלך במצולות הים. הרחמים גדולים מהחסד. בחסד ה׳ עובר על הפשע, הפשע קיים אלא שה׳ מתעלם ממנו, עובר עליו (נושא ועובר הוא דבר דומה, לכן הם בפסוק אחד). ברחמים ה׳ כובשו ומשליכו במצולה, החטא כבר לא קיים.

הרחמים הם עצם רצונו של ה׳ שיתקיֵם עולם. רצונו של ה׳ בחיים. עולם לא יכול להתקיים ללא רחמים. אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים.

מדת הדין גוזרת שלא יִבָּרא העולם. מדת הרחמים גוזרת שיִבָּרא. חוקי הטבע גוזרים שלא יהיה דבר בעולם, שהרי בעולם יש חוק שמור המסה וכל דבר נוצר רק מדבר שקדם לו. בדרך הטבע דבר לא יכול להתקיֵם מבלי שיקדם לו חֹמר אחר, צבת בצבת עשויה וממילא

שום דבר אינו יכול להתקיֵם. קיומו של העולם מלמד שיש כח שגובר על חֻקי הטבע. זו מדת הרחמים. הדין גוזר שלא יהיה. באיזו זכות יהיה? מדת הרחמים היא חִדושו של ה׳. ה׳ בורא ומנהיג את העולם במדת הרחמים, כלומר ברצון לחדש. ברצון שיהיו ארץ ומלואה תבל ויושבי בה. ה׳ הוא בעל רצון ולא רק חוק טבע עִוור. רצון זה הוא מדת הרחמים. במדת הרחמים הוא מחיה את העולם. מחיה מתים ברחמים רבים. ולאו דוקא מתים שחיו, גם מתים שמעולם לא חיו. ברחמים הוא מחדש מעשה בראשית. אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים.

בדרך הטבע אין דבר קים אלא אם קדם לו דבר, לפי זה לא יתכן שיהיה דבר בעולם. למרות זאת העולם קיים, ומכאן שיש כח ראשוני שגרם לעצם קיומו של העולם. החִדוש של מדת הרחמים הוא שהכח הזה הוא בעל רצון. לכן הוא חומל על מעשיו, כי הוא חפץ בחייהם ולא במותם כי הוא יוצרם והם מעשיו ובהם הוא חפץ. הוא חומל על עמו, כי הוא חומל על שמו הגדול. הוא עושה עמנו למען שמו. במדת הרחמים מבקש משה מה׳ שלא ישחית את ישראל, כי הם עמו ונחלתו ורצונו שיהיו קיימים. (ואפשר שפרשות העגל והמרגלים הן המקור לדברי חז״ל שגם במעשה בראשית העולם לא עמד במדת הדין ולכן שִתף עמם ה׳ את מדת הרחמים. בגלל האמור בפרשות העגל והמרגלים דרשו חכמים את שְנוי שם ה׳ בפרשת בראשית כפי שדרשו. משה אומר לה׳: במדת הדין אין ישראל מתקימים. מדת הדין – להמיתם. אבל אתה מרחמם וחפץ בחייהם).

ה׳ בורא את העולם ומחדש אותו בכל יום תמיד במדת הרחמים.

ה׳ מחיה מתים ברחמים רבים, אב הרחמים זוכר יצוריו לחיים ברחמים. חיים באים ברחמים. הענקת החיים היא רחמי ה׳ ואהבתו. במדת הדין אין חיים. ה׳ מעניק חיים ליצוריו ואלה רחמיו.

המדה חנון מופיעה בספר שמות אחרי המדה רחום. חנינה היא נתינת מתנה, כמו שאנו מוצאים במקומות רבים בתנ״ך. היא הדבר שאחרי הרחמים. ה׳ לא רק רוצה בקיומנו אלא גם חונן אותנו. המקום שבו מופיעה החנינה ולא הרחמים הוא בברכת כהנים. ה׳ מאיר לנו פנים וחונן אותנו. באור פניו חננו. (אמנם חכמים בתפלה שבה אנו מתפללי לה׳ שיקבל את ברכת הכהנים, הכניסו גם רחמים וחיים. כי באור פניך נתת לנו תורת חיים ואהבת חסד וצדקה וברכה ורחמים וחיים ושלום). החנינה היא האהבה המיוחדת שבה אוהב ה׳ את עמו. מיכה לא הזכיר את החנינה. הוא הזכיר את הרחמים הבוראים אותננו מחדש וממילא מנקים אותנו מעוונותינו. יואל ויונה הזכירו, אך יתכן שהם הזכירו בשלמותו את הבטוי חנון ורחום, שהפך לאחד (למרות שהם החליפו את הסדר) כחלק משלש עשרה המדות.

אחרי שה׳ מחיה אותנו ברחמיו ובחנינתו, עדין אנו מתחיבים מיתה כשאנו חוטאים. אבל ה׳ ארך אפים מחיינו גם כשאנו חוטאים. ועושה עמנו חסד ואמת כי הוא רב חסד ואמת. הצרוף ״חסד ואמת״ חוזר כמה פעמים בתנ״ך, ומשמעותו חסד גדול. ה׳ בחסדיו עובר על פשעינו וממשיך לחיותנו. כי ה׳ חפץ בחיינו. ישראל הם ממלכת כהנים וגוי קדוש, גם אם לפעמים הם חוטאים. כמו שהעולם כֻלו עולמו של ה׳ הוא גם אם אי אפשר שלא יחטאו כלל כי יצר לב האדם רע מנעוריו, ולכן אומר ה׳ שלא יוסיף עוד להכות את כל חי. כך ישראל, אי אפשר שיצאו ממצרים ומיד יהיו הכל צדיקים. אבל ה׳ רואה את היותם עמו ונחלתו אשר הוציא

בכחו הגדול ובזרועו הנטויה, והחטא אינו אלא דבר קטן מתוך מראה ישראל, ובכך הוא נושא את עוונם. ויש אומרים שאף כובש.

הלא בלכתך עמנו

אחרי חטא העגל מתנהל מו״מ ארוך בין משה לה׳. ה׳ אומר למשה: לא אני אנהיג את העם אלא אתה, ״לא אעלה בקרבך״, לא תהיה השראת שכינה. לא יִבָּנה משכן בתוך בני ישראל, אלא אהלו של משה יהיה אהל מועד, והוא יהיה רחוק מן המחנה, כי במחנה אין השכינה יכולה לשכון. ארבעים יום היה משה בהר, ולמד איך לעשות מקדש להשראת השכינה בתוכנו. כל מה שנאמר בין עלייתו של משה להר לבין ירידתו, היא עשיית המשכן, ושבת. בסוף ארבעים היום, מתברר שהעם לא כשר לקבל את השכינה כראוי. ה׳ אומר למשה ״לא אעלה בקרבך״. לא תהיה השראת שכינה.

לכן בא משה אל ה׳ במו״מ שבו חוזרת שוב ושוב המלה פנים. ה׳ אומר למשה: ״פני ילכו והנחתי לך״, ותשובתו של משה: ״אם אין פניך הלכים אל תעלנו מזה״, כאומר: דרישה זו מובנת מאליה, עליה אנחנו בכלל לא מדברים, אני דורש יותר. אני לא מסתפק ב״פניך הולכים״ אלא ב״לכתך עמנו״, השראת שכינה מלאה. תשובת ה׳: ״גם את הדבר הזה אשר דִּברת אעשה״.

המסקנה העולה מהפרשה היא שה׳ לא הסכים לכל בקשות משה ולא החזיר את השראת השכינה המלאה. לא תהיה הנהגה של פני ה׳, אלא של פני משה. הדבר התבטא במלוא חומרתו כשקרן עור פני משה. משה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו אִתו, והוא עדיין צָפה להופעת פני ה׳. אך ברדתו מן ההר התברר שקרן עור פני משה, כלומר: לא בטלה גזירת ״לא אעלה בקרבך״, ההנהגה תהיה אנושית ולא אלהית.

למרות זאת מחליט משה לקבוע עובדות בשטח ולבנות את המשכן ע״פ התכנית המקורית. כאן נפתח תהליך תשובה של עם ישראל ככלל, עם שרוצה לתקן את אשר פגם ולשוב אל המדרגה אשר ירד ממנה. העם כֻּלו, מתוך תשוקה להשראת השכינה, מביא עוד נדבה ועוד נדבה. הבאת התרומה, שהיא פסוק אחד בפרשת תרומה, ממלאת עשרים ושלושה פסוקים בפרשת ויקהל. משה מעורר את העם כֻּלו להשתוקק אל השכינה שתשכון בתוכו. המשכן נעשה בדיוק כאשר צוה ה׳ את משה, כפי שמדגישה התורה חזור והדגש לאורך כל הפרשה, אך ה׳ לא מדבר אל משה אפילו פעם אחת. העם כֻּלו שרוי במתח ובפחד: התתקבל תשובתם לפני ה׳? האם תשרה השכינה על המשכן שהם בונים?

סִפור-המתח בא אל סופו הטוב כשכִּלה משה את המלאכה, ״ויכס הענן את אֹהל מועד וכבוד ה׳ מלא את המשכן״.

(דבר דומה מאד אנו מוצאים בחטא המרגלים, גם שם אחרי ארבעים יום שעסקו בדבר חשוב, חטא העם באותו דבר, ונגזר עליהם לאבד אותו. גם שם נִסו המעפילים לנצל את תקדים המשכן ולקבוע עובדות בשטח, אך שם משה לא שִתף עִמם פעולה והם נכשלו).

במקדש יש שתי בחינות: בחירת ה׳ בבני ישראל והשראת שכינתו בתוכם מצד אחד, ומן הצד השני תשוקת ישראל אל ה׳ והכנתם להשראת השכינה. שתי הבחינות הללו מתגלות בכפילות שבתיאור עשיית המשכן שבפרשות תרומה-תצוה ובפרשות ויקהל-פקודי. פרשות

תרומה-תצוה הן הצווי של ה׳ להשרות את שכינתו בתוכנו, ופרשות ויקהל-פקודי הן תשוקתם של בני ישראל ורצונם להשראת שכינה.
התהליך שעבר על בני ישראל בספר שמות הוא דרך להביא לידי בְטוי את שתי הבחינות. שהרי ברור שאין משמעות למשכן אם לא עושים אותו ע״פ צִווי ה׳, אך מנגד יש צֹרך שבני ישראל ישתוקקו אל המשכן מרצונם ולא מכח צווי. כאן באו לידי ביטוי שתי הבחינות.

ה׳ אמר למשה: ״**פני** ילכו והנִחֹתי לך״, ותשובתו של משה: ״אם אין **פניך** הֹלכים אל תעלנו מזה״, כאומר: דרישה זו מובנת מאליה, עליה אנחנו בכלל לא מדברים. אני לא מסתפק ב״פניך הולכים״ אלא ב״לכתך עמנו״, השראת שכינה מלאה. תשובת ה׳: ״גם את הדבר הזה אשר דִּברת אעשה״.
לכאורה מלשון התשובה נראה שמשה קִבל את כל אשר בִקש, אך לא כך נראים פני הדברים מתשובתו של משה. הוא שב ומבקש ״הראני נא את כבֹדך״. משה מבקש שבועה וברית. הוא מבקש שה׳ ישבע לו על הבטחתו, כפי שנשבע בברית בין-הבתרים, והוא מבקש שה׳ יעבור על פניו. וה׳ עונה: ״אני אעביר כל טובי על פניך וכו׳״.
כאן אנו מצפים שמשה יענה, אבל הקב״ה מדבר במקומו ואומר: ״לא תוכל לראות את **פני**״. משה לא אומר את שהיה צפוי שיאמר: ״לא אוכל לראות את פניך פן אמות״. (במקום שבו אנו מוצאים דו-שיח, שבו אחד הדוברים מדבר שלש פעמים רצופות (כלומר: הוא מדבר גם בתורו של הדובר האחר), עלינו להניח שהוא מדבר במקום הדובר השני. הנחה זו מתחזקת כשאנו רואים שהדִּבור השני הוא תשובה לדִּבור הראשון, והשלישי – תשובה לשני). משה מבקש את פני ה׳ ומוכן למות כדי שפני ה׳ ישכנו בתוך בני ישראל. ה׳ לא מראה את פניו, הוא עונה במקום משה: ״לא תוכל לראות את פני״, וגם עונה לטענה שמשה לא טען: ״הנה מקום אִתי וכו׳״. וממשיך ה׳ ואומר למשה שיעשה לוחות עדות מעשה ידי אדם, שאמנם יהיה עליהם מכתב אלהים, אך הם לא יֵצגו את השראת השכינה שעליה צוה ה׳ את משה במשך ארבעים יום.
משה מבקש ודורש לראות את פני ה׳. ה׳ אומר שהוא לא יעלה בקרב בני ישראל כי הם לא יוכלו לעמוד בפני השכינה בהיותם עם קשה ערף ואם ה׳ יתגלה הוא עלול לכלותם. ועוד אומר ה׳ למשה שגם הוא לא יוכל לראות את פני ה׳ פן ימות. ה׳ אומר למשה שהשכינה היא דבר גדול וקשה שהן הוא והן בני ישראל לא יעמדו בו ולא יצאו חיים. אבל משה מתעקש על שני הדברים. הוא רוצה שה׳ יעלה בקרב ישראל, ושה׳ יעבור על פניו. משה אומר: אנו רוצים לראות את פניך, ובכך נחיה. (וראה דברינו בפרשת יתרו עמ׳ רסט).
בהמשך הפרשה ה׳ עובר על פני משה, כפי שאמר, וכורת עִמו ברית. הוא אף אומר ״נגד כל עמך אעשה נפלאות אשר לא נבראו וכו׳״, נפלאות, כנגד בקשת משה ״ונפלינו אני ועמך״. הפלאת ישראל באה ע״י נפלאות של ה׳.
כאשר משה דִּבר עם ה׳ בזמן עשית העגל הוא בִקש את מִדת הרחמים. כאן ה׳ אומר שיוריד את עם ישראל לדרגה של הנהגת דין ורחמים מעורבים, כפי שהוריד את העולם כֻּלו כשלא עמד במדת הדין. מדרגה זו מחייבת את אי-עליית ה׳ בקרבנו, ״פן אכלך בדרך״ (הנהגה אלהית מלאה באה רק עם אמת מוחלטת, ללא רחמים, ואין העולם יכול לעמוד בה. ה׳ צִפה

שבני ישראל יעמדו בה, אך הם אינם עומדים בה, ועל כן הוא מסלק את שכינתו. משה, שלפני כן היה זה שהזכיר את הטעם המעשי הגובר על הטעם הדיני, שאין העולם יכול לעמוד אם ה׳ ישמיד את ישראל, הוא זה שעכשיו מבקש את שכינתו המלאה של ה׳). כאן ה׳ אומר למשה על ישראל: ״עמך״, ואילו משה דורש את ההתגלות המלאה של ה׳. משה אומר לה׳ על ישראל: ״עמך״, והוא מבקש שהשכינה תשרה בתוך עם ישראל, שיראה את ה׳ וחי. (ואת המהלך כֻּלו נבאר בסוף פרשת פקודי, ובמאמר ״ויכס הענן את אהל מועד״).

על כפרת פרה אדֻמה ראה בפרשת חקת עמ׳ תקלא, ובפרשת שמיני עמ׳ שעח, שפג.

ויקהל

המקדש הראשי

שני דברים למד משה בהיותו בהר ארבעים יום. משה עלה להר, ושם אמר לו ה׳: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְיִקְחוּ לִי תְּרוּמָה מֵאֵת כָּל אִישׁ אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ תִּקְחוּ אֶת תְּרוּמָתִי: וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תִּקְחוּ מֵאִתָּם זָהָב וָכֶסֶף וּנְחֹשֶׁת: וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים: וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים וַעֲצֵי שִׁטִּים: שֶׁמֶן לַמָּאֹר בְּשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: אַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפֹד וְלַחֹשֶׁן: וְעָשׂוּ לִי מִקְדָּשׁ וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹכָם: כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנִי מַרְאֶה אוֹתְךָ אֵת תַּבְנִית הַמִּשְׁכָּן וְאֵת תַּבְנִית כָּל כֵּלָיו וְכֵן תַּעֲשׂוּ. אחרי הכותרת הזאת מפורט מעשה המשכן לפרטיו ובכללם הבגדים, המלואים, הכלים, שמן המשחה, וקטרת הסמים, בחירת בצלאל ואהליאב, והשבת.

עם כל עניני המשכן מוזכרת גם השבת. אחרי כל תורת המשכן נאמר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: וְאַתָּה דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אַךְ אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ כִּי אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם לְדֹרֹתֵיכֶם לָדַעַת כִּי אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת הַשַּׁבָּת כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם מְחַלְלֶיהָ מוֹת יוּמָת כִּי כָּל הָעֹשֶׂה בָהּ מְלָאכָה וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמֶּיהָ: שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַה׳ כָּל הָעֹשֶׂה מְלָאכָה בְּיוֹם הַשַּׁבָּת מוֹת יוּמָת: וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עוֹלָם: בֵּינִי וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹת הִוא לְעֹלָם כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה׳ אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת וַיִּנָּפַשׁ״. בזאת כלה ה׳ לדבר אל משה בהר סיני.

פרשית השבת פותחת בפסוק ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר״. הפסוק הזה נזכר בסך הכל חמש פעמים בתורה. כאן, ועוד ארבע פעמים בספר במדבר. אפשר להוסיף לחשבון הזה עוד שני פסוקים בספר שמות, שאחד מהם אומר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר״, והשני אומר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר״. ואם מאד יעלה הרצון נוכל להזכיר יחד עם פסוקים אלה גם כמה פסוקים בספר בראשית, בהם נאמר: ״וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל נֹחַ וְאֶל בָּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר״, ועוד כמה פסוקים ספורים בהם נזכרה התבנית הזאת בשיחה בין בני אדם. (אבימלך ואברהם, שכם וחמור, יעקב ובניו, פרעה ויוסף).

בד״כ הלשון האמורה בכל מקום בתורה היא או ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה״, או ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר״. התורה מספרת לנו שהתקיימה שיחה בין ה׳ למשה (״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה״), ואז היא מספרת לנו מה היה תֹכן השיחה: (״לֵאמֹר....״). בדִבור הבא תוך כדי שיחה או תוך כדי ארוע כלשהו נאמר ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה״, שהרי לא צריך לספר לנו על עצם קיום השיחה. וכיון שפתחנו במלה ויאמר, אין צֹרך במלה לאמר. ואולם, כאשר תוך כדי הענין אומר ה׳ אל משה דבר שהוא ענין בפני עצמו, בא הפסוק המביא הן את הצורה הראשונה והן את הצורה השניה ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר״. לאמר: זה המשך הענין והדברים שנאמרו קֹדם לכן, אבל יש בו ענין בפני עצמו. כך הוא בכל המקומות שהם מופיע הפסוק בתורה, ולא נאריך בכך כעת.

גם כאן, התורה מלמדת על המשכן, ותוך כדי כך ובאותו הקשר, מלמד ה׳ גם על השבת.
נמצא אפוא שדברי ה׳ על השבת הם חלק מאותו ענין שדבר ה׳ עם משה על ההר.
חז״ל פרשו זאת על פי המלה ״אך״ הפותחת את הפרשה. כלומר: עשו את המשכן, אך לא בשבת. אבל ההסבר הזה חסר, משום שפרשיות רבות בתורה פותחות ב״אך״, ואינן נגוד למה שאמור לפניהן.
דברי ה׳ על השבת הם חלק מדברי ה׳ על השראת שכינתו בתוכנו. משמע שהתורה אומרת שהשבת היא חלק מהשראת השכינה. בשני מקומות שורה שכינתו של ה׳, בשבת ובמשכן.
בפרשת ויקהל, כשבא משה ומקהיל את העם כדי ללמד אותם את מה שה׳ צוהו בהר, הוא הופך את הסדר. הוא מקהיל את העם כדי לומר להם על השבת, תחת הכותרת ״אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ לַעֲשֹׂת אֹתָם״. ראשית השבת, ורק אחריה הוא אומר: ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר זֶה הַדָּבָר אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ לֵאמֹר: קְחוּ מֵאִתְּכֶם תְּרוּמָה לַה׳ כֹּל נְדִיב לִבּוֹ יְבִיאֶהָ וכו׳״. גם כאן, חוזרת המלה ״לֵאמֹר״ פעמַים לכאורה מיותרות. לֵאמֹר שמה שאני מצוה עכשו הוא המשך של מה שצויתי קודם. את קדושת השבת אפשר להמשיך גם במשכן. השכינה מתחילה בשבת. זה הדבר שבשבילו אנו נקהלים היום, חוץ מזה, נעשה גם משכן, כדי שקדושת השבת תשרה עלינו גם בימות החול.
(וראה מה שכתבנו בפרשת כי תשא עמ׳ שיט על השבת).

הפרשה של ישראל

כבר היו שתי פרשות שעסקו בתבנית המשכן. פרשות תרומה-תצוה. ובכל זאת התורה חוזרת על כל הפרטים כשהיא מתארת את עשיית המשכן.
ללמדך שאין די בכך שה׳ מצוה לעשות את המשכן. צריך להדגיש גם את הצד השני: את הרצון והמעשה של בני ישראל, שקמים ועושים את המשכן.
כדי שהמקדש יִבָּנה, אין די בכך שה׳ מצוה. השכינה תשכון על המקדש כשעם ישראל יבין שהוא צריך לקום ולבנות אותו. לזה מייחדת התורה שתי פרשות ארוכות. שחוזרות על כל הדבר. ללמד שעשיית המשכן היא התפקיד של ישראל שבא מתוך רצונם של ישראל.
הדברים אמורים גם לגבי המקדש. המשכן הוא מבוא למקדש. המקדש עשוי בתבנית המשכן. הוא בנוי מִקְדָּש וּקְדָשׁ הקדשים, הפתח במזרח וקה״ק במערב. והוא עומד בתוך חצר מלבנית שפתחה למזרח. וכו׳. הוא מיועד להשראת השכינה בתוכנו. כך הוא גם לגבי המקדש: השכינה תשרה על המקדש כשעם ישראל יקום ויבנה אותו.

נדיבים ונשואים

ה׳ אמר למשה לקחת תרומה ״מאת כל איש אשר ידבנו לבו״, ומשה אמר לישראל ״כל נדיב לבו יביאה״. ומוסיף: ״וכל חכם לב בכם יבאו ויעשו את כל אשר צוה ה׳״. צווי כזה לא נאמר, ודאי שלא על המשכן. (יש צווי דומה על הבגדים). את המשכן וכליו אמורים בצלאל ואהליאב לעשות, אבל בשעת ההקהלה משה לא אמר זאת. אכן, בפרשת כי תשא, יחד עם

הצווי על בצלאל ואהליאב, יש אמירה "ובלב כל חכם לב נתתי חכמה". אך שם נזכר הדבר רק כטפל לבצלאל ואהליאב. כאן משה מזכיר זאת כעִקר.

במרווח הצר בין דברי משה לבין מִנוים של בצלאל ואהליאב, יש מקום לנדיבי הלב וחכמי הלב לפעול. ושם נכנסים לא רק נדיבי לב וחכמי לב, אלא בעקר נשואי לב: "וַיָּבֹאוּ כָּל אִישׁ אֲשֶׁר נְשָׂאוֹ לִבּוֹ וְכֹל אֲשֶׁר נָדְבָה רוּחוֹ אֹתוֹ הֵבִיאוּ אֶת תְּרוּמַת ה' לִמְלֶאכֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּלְכָל עֲבֹדָתוֹ וּלְבִגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: וַיָּבֹאוּ הָאֲנָשִׁים עַל הַנָּשִׁים כֹּל נְדִיב לֵב הֵבִיאוּ חָח וָנֶזֶם וְטַבַּעַת וְכוּמָז כָּל כְּלִי זָהָב וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר הֵנִיף תְּנוּפַת זָהָב לַה': וְכָל אִישׁ אֲשֶׁר נִמְצָא אִתּוֹ תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ וְעִזִּים וְעֹרֹת אֵילִם מְאָדָּמִים וְעֹרֹת תְּחָשִׁים הֵבִיאוּ: כָּל מֵרִים תְּרוּמַת כֶּסֶף וּנְחֹשֶׁת הֵבִיאוּ אֵת תְּרוּמַת ה' וְכֹל אֲשֶׁר נִמְצָא אִתּוֹ עֲצֵי שִׁטִּים לְכָל מְלֶאכֶת הָעֲבֹדָה הֵבִיאוּ: וְכָל אִשָּׁה חַכְמַת לֵב בְּיָדֶיהָ טָווּ וַיָּבִיאוּ מַטְוֶה אֶת הַתְּכֵלֶת וְאֶת הָאַרְגָּמָן אֶת תּוֹלַעַת הַשָּׁנִי וְאֶת הַשֵּׁשׁ: וְכָל הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נָשָׂא לִבָּן אֹתָנָה בְּחָכְמָה טָווּ אֶת הָעִזִּים: וְהַנְּשִׂאִם הֵבִיאוּ אֵת אַבְנֵי הַשֹּׁהַם וְאֵת אַבְנֵי הַמִּלֻּאִים לָאֵפוֹד וְלַחֹשֶׁן: וְאֶת הַבֹּשֶׂם וְאֶת הַשָּׁמֶן לְמָאוֹר וּלְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: כָּל אִישׁ וְאִשָּׁה אֲשֶׁר נָדַב לִבָּם אֹתָם לְהָבִיא לְכָל הַמְּלָאכָה אֲשֶׁר צִוָּה ה' לַעֲשׂוֹת בְּיַד מֹשֶׁה הֵבִיאוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נְדָבָה לַה'". השרש נ.ש.א. נזכר כאן שלש פעמים: "וַיָּבֹאוּ כָּל אִישׁ אֲשֶׁר נְשָׂאוֹ לִבּוֹ", "וְכָל הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נָשָׂא לִבָּן אֹתָנָה בְּחָכְמָה", "וְהַנְּשִׂאִם הֵבִיאוּ". האנשים מניפים ומרימים, כמו בקרבנות. בגלל נשיאות לבם.

ומאד נִכרת בפרשיה הזאת (וכבר חז"ל עמדו על כך) נוכחותן של הנשים. נוכחות זאת נִכרת מאד גם בהמשך: "וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ", אבל בפרשיה כאן הן מודגשות במיוחד. הן אלה אשר נשא לבן אותנה בחכמה. הן נשים טוות. נשא לבן אותנה ונעשו נשואות כנשיאים. הן לא מביאות את האבנים אלא רק טוות את העזים, אבל הן מתרוממות בתנופה ולבן נושא אותן. נשים נשואות.

גם בהמשך הפרשה אנו מוצאים את מראות הצֹבאות, שאלמלא פגשנו את הצֹבאות בפתח אהל מועד בספר שמואל לא היינו יודעים לפרשו. אבל לאור הצֹבאות בספר שמואל מסתבר שהן נשים. (וראה להלן שלענ"ד המראות האמורות שם אינן כלי השתקפות אלא מראות נבואה).

התרומה, נדבת הלב, היא הרמה והנפה. אך היא נובעת מכך שלבו של אדם נושאו, וע"י כך הוא נהיה כנשיא.

הפרשה הזאת באה ללמד את הצד של בני ישראל, לא רק ה' צוה את ישראל לעשות משכן, ישראל הם אשר נשא לבם אותם לקרבה אל ה'. כל ישראל. מאשה ועד נשיא. כל אחד כמדרגתו ומעלתו, לבו נושאו אל ה'.

בגדי שרד ולחשוב מחשבות

משה חוזר על דברי ה' כמעט כלשונם, אלא שהוא מרבה להוסיף ו' החבור, כגון: "וְשֶׁמֶן לַמָּאוֹר וּבְשָׂמִים לְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה וְלִקְטֹרֶת הַסַּמִּים: וְאַבְנֵי שֹׁהַם וְאַבְנֵי מִלֻּאִים לָאֵפוֹד וְלַחֹשֶׁן", וכגון: "וַיְמַלֵּא אֹתוֹ רוּחַ אֱלֹהִים בְּחָכְמָה בִּתְבוּנָה וּבְדַעַת וּבְכָל מְלָאכָה: וְלַחְשֹׁב מַחֲשָׁבֹת".

אפשר שמטעם זה, גם כשחוזר משה על עשרת הדברות הוא מוסיף: "וְלֹא תִגְנֹב ס וְלֹא תַעֲנֶה בְרֵעֲךָ עֵד שָׁוְא: ס וְלֹא תַחְמֹד אֵשֶׁת רֵעֶךָ ס וְלֹא תִתְאַוֶּה בֵּית רֵעֶךָ".
לאור זאת, כדאי לבחון את המקום שבו השמיט משה את ו' החבור.
בגדי השרד מוזכרים בשלשה מקומות. בפרשתנו נאמר בלשון משה: "אֶת בִּגְדֵי הַשָּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן". מכאן נראה שמשה פותח בכותרת: "אֶת בִּגְדֵי הַשָּׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ", והוא הולך ומפרט, מה הם בגדי השרד: "אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן". כך נראה לבאר גם את הפסוק הזהה שנאמר בסִכום מלאכת המשכן. כך נראה גם לבאר בתחלת פרשת פקודי: "וּמִן הַתְּכֵלֶת וְהָאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת הַשָּׁנִי עָשׂוּ בִּגְדֵי שָׂרָד לְשָׁרֵת בַּקֹּדֶשׁ וַיַּעֲשׂוּ אֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ אֲשֶׁר לְאַהֲרֹן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה".
מכאן נראה שבגדי השרד לשרת בקדש, הם בגדי אהרן ובניו. כך כנראה דרשה גם הגמ' ביומא עב, שדרשה מהפסוק הזה דרשות על בגדי הכהֵנה.
אלא שעל כך קשה הפסוק בתחלת פרשת כי תשא, שנאמר מפי ה': "וְאֵת בִּגְדֵי הַשָּׂרָד וְאֶת בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ לְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְאֶת בִּגְדֵי בָנָיו לְכַהֵן". בפסוק הזה יש ו' החבור בין בגדי השרד לבין בגדי הקדש, משמע שאלה אינם אלה ואלה אינם אלה.
נראה שבגלל הקושיה הזאת פרש רש"י, ובעקבותיו רוב הפרשנים, שבגדי השרד הם הבגדים שמכסים בהם את כלי המשכן בשעת מסע.
על כך קשה כאמור שהגמ' ביומא מבארת שבגדי השרד הם הם בגדי הכהֵנה, וכן קשה מכך שבגדי המסע הם לא בגדים שאפשר לומר עליהם שנועדו לשרת בקדש.
אמנם, בפסוק בפרשת כי תשא לא נאמר שהם נועדו לשרת בקדש.
ואולי אפשר לפרש את כונתו של רש"י, שה' אמר בגדי שרד כלומר בגדי הכלים בשעת מסע, אלא שמשה באותו זמן טרם צִוה על בגדי המסע, ולכן הוא פרש שבגדי השרד הם בגדי הכהֵנה. לכן הוא השמיט את ו' החבור, ולכן הוא הוסיף את המלים "לשרת בקדש".
ולאחר שאמר כך משה, גם בלשון התורה בגדי שרד הם בגדי כהֵנה. אמנם קשה מאד לומר כן וה' יאיר עינינו ויצילנו משגיאות.

ראה לעיל עמ' שטז.

מי עשה את המשכן

פרשית עשית המשכן עצמו פותחת ב"וַיַּעֲשׂוּ כָל חֲכַם לֵב בְּעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה אֶת הַמִּשְׁכָּן עֶשֶׂר יְרִיעֹת שֵׁשׁ מָשְׁזָר וּתְכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי כְּרֻבִים מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב עָשָׂה אֹתָם". הפסוק פותח בלשון רבים "וַיַּעֲשׂוּ כָל חֲכַם לֵב בְּעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה", היו כאן חכמים רבים, ולכן התורה מדברת בלשון רבים. אלא שהפסוק מסיֵם בלשון יחיד: "עָשָׂה אֹתָם". לא רק הפסוק הזה מסיֵם בלשון יחיד, כל הפרשיות מכאן והלאה ממשיכות בלשון יחיד, למרות שמלשון הכתוב לא ברור מיהו אותו יחיד שעליו מדובר, שהרי לא נזכר אף אדם יחיד בתחלת הפרשיה. נזכרו כָל חֲכַם לֵב בְּעֹשֵׂי הַמְּלָאכָה, שהם רבים.

אוה״ח אומר שהתורה נקטה לשון יחיד כדי ללמד שלמרות שעשוהו חכמים רבים, עשו כֻּלם בסגנון אחד כאילו עשה אדם אחד את כל המלאכה הזאת.
ונראה לבאר שהתורה נקטה לשון יחיד כדי לדמות ככל האפשר את הפרשה הזאת לצווי בפרשת תרומה האמור בלשון יחיד. התורה רוצה ללמד שעשו ישראל בדיוק כאשר צִוה משה. לכן נאמרה פרשת ויקהל בלשון קרובה מאד ללשון פרשת תרומה, אלא שבכל מקום שבו אמרה פרשת תרומה ״תעשה״, אמרה פרשת ויקהל ״עשה״, וכל ״ועשית״ נעשה ״ויעש״, וכו׳. (ישנם הבדלים שונים שיש לעמוד עליהם, ועל אחד מהם – ראה לעיל בפרק ״בגדי שרד ולחשוב מחשבות״).
ולפי זה אולי הפרשה מדברת על משה. שאמנם לא עשה בידיו אלא בידי שלוחיו, אך כיון שעשו שלוחיו – כאילו עשה הוא.

לפי זה יש לשאול למה בפרשת פקודי עשית הבגדים אמורה בלשון רבים, ״ויעשו״, גם על בגדים שבפרשת תצוה נאמר עליהם ״ועשית״. ואולי הבגדים, משום שהם הצד של ישראל, אמורים בלשון אחרת.
ואולם, בפרשת פקודי אין צֹרך להתאים את הלשון ללשון הצווי, כי התורה אומרת שם על כל בגד בפירוש ״כאשר צוה ה׳ את משה״.
בפרשת פקודי, הבגד האחרון שנעשה הוא הציץ. הוא מסיֵם את מלאכת המשכן. רק מי שעשה את כל אשר צוה ה׳ – הוא קדש לה׳.

מראות משה ומראות הצובאות

בפרשת תרומה פורטו מדותיהם של כל הכלים, ועל כל כלי נאמר ״כאשר אתה מראה בהר״, ״כאשר הראה אותך בהר״ וכו׳. את מה שראה משה שם, היה צריך לעשות בפרשתנו. מהי הראיה האמורה?
אפשר לפרש שמשה ראה בהר סיני מעין ראית חוש. הוא ראה לנגד עיניו מראה של כלים עשויים, ואותם עשו בצלאל ואהליאב. ואולם, אם כך יש לשאול איך עשו בצלאל ואהליאב את הכלים, הלא הם לא ראו את המראה. ואם היה כאן מראה נבואי, למה ה׳ הראה אותו למשה? למה ה׳ לא הראה את המראה לבצלאל ואהליאב?
אפשר להשיב ולומר שאכן משה ראה, והיה צריך לבטא במלים את אשר ראה. ואכן היה חשש כבד שהמשכן לא יֵעשה בדיוק כמראהו, לכן בסוף עשית המשכן נאמר: ״ויביאו את המשכן אל משה ... וירא משה את כל המלאכה והנה עשו אתה כאשר צוה ה׳ כן עשו ויברך אתם משה״. רק אחרי שראה משה שהמשכן נראה כמראה שראה בהר, ברך אותם.
אבל ההסבר הזה קשה, כי אם אכן כך הם הדברים, היה צריך משה לבא ולראות את המלאכה בשעת עשיתה, כדי שאם יהיו טעויות הוא יוכל לתקן אותן תוך כדי העבודה, ולא רק בסוף. אם רק בסוף העבודה מביאים את המשכן אל משה, מסתבר שמשה העביר לבצלאל ואהליאב את כל אשר נאמר לו עוד לפני שהתחילו לעבוד. אחרי העבודה הם הביאו אליו את המשכן רק כדי שיראה שאכן עשו כאשר נצטוו ויברכם.

כבר הזכרנו בפרשת בשלח שראיה, ובפרט ראית התגלות ה׳, היא לאו דוקא ראית צורה. ראיה היא קבלת עדות ברורה על מציאות ה׳. אפשר שגם ראית משכן ה׳ שראה משה בהר איננה דוקא ראית חוש או דמיון, אלא תֵאור מדויק מאד, במדות מדויקות מאד, של כל הכלים, תֵאור המאפשר לשומעו לראות בעיני רוחו את הכלי המוגמר. לכן, בכל הכלים שבהם פורטו המדות המדויקות והמראה המדויק, שם נאמר ״כאשר הראה אותך בהר״. בבגדים, שבהם לא נאמרו מדות, גם לא נאמר כמראה אשר ראית.

כך או כך, נביא חכם יכול וצריך להעביר במלים את אשר ראה במראה הנבואה. הנביא נבחן בכך שהוא יכול להעביר לשומעיו את אשר ראה.

ואולם, כלי אחד נזכר בפרשת כי תשא, אחרי תֵאור הכלים המדויקים, הכיור. בכלי הזה לא נאמרו מדות ולא נאמר ״כמראה אשר הראה אותך בהר״. איך ידעו עושי המלאכה כיצד לעשותו? גם על כך נותנת פרשתנו תשובה: ״ויעש את הכיור נחשת ואת כנו נחשת במראת הצֹבאֹת אשר צבאו פתח אהל מועד״. מה שלא ראה משה, ראו הצובאות פתח אהל מועד. אלה שעשו את הכיור, גם להן יש מראה נבואי, או לפחות מראה של רוח הקדש. מי שקרב למלאכה, רואה בעיני רוחו מראות גדולים, המאפשרים לו לעשות את הכלים.

(אמנם חז״ל דרשו דרשה אחרת, שאת הכיור עשו ממראות, אך כבר העיר אב״ע שאם כך היה צריך לכתוב ״ממראות הצבאות״. גם מדברי רש״י המוצא צֹרך להוכיח שאותן מראות הן מראות ממש, אפשר להסיק שהוא מניח שפשט הכתוב הוא שהמראות הן מראות נבואה, ולכן הוא מוצא צרך להגן ולנמק מדוע הוציאו חז״ל את הפסוק מפשוטו).

(כל הצוויים של פרשת כי תשא לא התבארו בפרשתנו מלה במלה כמו בלשון הצווי בפרשת כי תשא. שלא כמו צוויי פרשת ויקהל שהתבארו מלה במלה).

פקודי

יש כמה וכמה קושיות על פרשת פקודי המשכן: למה נאמרה פרשיה זו דוקא כאן, בין עשית המשכן לעשית הבגדים? למה לא נאמרו פקודי המשכן בסוף אִסוף התרומות? ואם לא שם, למה לא אחרי עשית הבגדים? מבנה הפרשה מציג את עשית הבגדים כאילו אינה אלא חלק מפקודי המשכן, אלה פקודי המשכן.... ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד לשרת בקדש.

עוד יש לשאול: למה מוצגים הבגדים כאילו הם הם הדברים שנעשו מהתכלת והארגמן ותולעת השני? הלא כמות התכלת והארגמן ותולעת השני שנדרשה כדי להלביש חמשה כהנים היא כאין וכאפס לעֻמת התכלת והארגמן ותולעת השני שנדרשו כדי לעשות את יריעות המשכן ואת הפרוכות ואת מסך שער החצר?

ועוד יש לשאול: הלא התרומה שנתבקשו ישראל להביא היא זהב וכסף ונחשת. הפרשה אמנם מזכירה מה עשו בתרומת הזהב ובתרומת הנחשת, אך היא אינה מזכירה כלל את תרומת הכסף שבאו בנדבה, היא מזכירה רק את מחציות השקל שנדרשו ישראל להביא בשעת המפקד. לאן נעלמה נדבת הכסף שהביאו ישראל כשהתבקשו לתת איש אשר ידבנו לבו, זהב וכסף ונחשת. ואכן נתנו, כמו שמצאנו בפרשת ויקהל: "כל מרים תרומת כסף ונחשת הביאו את תרומת ה'".

הפרשיה הראשונה בפרשתנו מסיֵמֶת בפסוק "ואתו אהליאב בן אחיסמך למטה דן חרש וחשב ורקם בתכלת ובארגמן ובתולעת השני ובשש". הפרשיה השניה בפסוק "ומן התכלת והארגמן ותולעת השני עשו בגדי שרד וכו'". גם בפתיחת פרשת תצוה, שעוסקת גם היא בבגדי הכהנים, מסימת פרשית הפתיחה בפסוק דומה: "ועשו בגדי קדש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו לי והם יקחו את הזהב ואת התכלת ואת הארגמן ואת תולעת השני ואת השש".

גם הצווי (תרומה-תצוה) וגם העשיה (ויקהל-פקודי) מחולקים לשתי פרשות. פרשת המשכן עצמו ופרשת העובדים בו. פרשת תרומה עוסקת במבנה המשכן, ובה תֵאור מדויק של מבנה המשכן ומבנה הכלים. בתבניתם ובמראיהם. פרשת תצוה עוסקת בהקדשת הכהנים. בעשית בגדים לכהנים ובהקדשת הכהנים לעבודה בימי המלואים. כנגדן פרשת ויקהל עוסקת בעשית המשכן, כמשפטו וכתבניתו כאשר ראה משה בהר. אחריה באה הפרשה של בני ישראל. היא פותחת ב"אלה פקודי", אלה הפקודים המוכרים לנו מהפסוק "כי תשא את ראש בני ישראל לפקודיהם" שאנו קוראים בפרשת שקלים, ושאנו עתידים להזכיר רבות בספר במדבר, העוסק בבני ישראל. לכן, הכסף שהיא מזכירה הוא כסף הפקודים. הפרשה הזאת היא הפתיחה לתאור מעשי ישראל במשכן, הכהנים המיצגים אותם והעובדים בשמם, לכן חוזרת הפרשה שוב ושוב לכל ארכה שבני ישראל עשו כאשר צוה ה', ושהם עשו כל דבר כאשר צוה ה' את משה, ושכינת ה' בתוכם. לכן, התכלת והארגמן מוצגים כאן כתכלת וארגמן שישראל מתעטפים בהם. הלבשת הכהנים היא חלק מפרשת פקודי בני ישראל.

מתוך כך מתברר שגם אם המשכן כֻּלו נעשה מתרומה של איש אשר ידבנו לבו, שנותנים נדבה גמורה לה׳, האדנים שהמשכן מושתת עליהם הם כסף פקודי העדה. כסף שכל אחד מישראל שותף בו במדה שוה, והוא מיצג את פקודי ישראל. (ועל הקשר וההבדל בין תרומת השקלים לתרומת המשכן ראה דברינו בפרשת כי תשא, וראה גם להלן כאן).

כסף פקודי העדה

כל דברי ה׳ אל משה בהר סיני, בפרשות תרומה תצוה ובתחלת כי תשא, מתוארים כמעט באותה לשון בפרשיות ויקהל פקודי ובפרשת צו. חוץ מפרשיות השגת הכסף למשכן. אסוף הכסף לעולם לא מתרחש ע״פ התכניות.

אִסוף התרומה למשכן, שהוא פסוק אחד בפרשת תרומה, הוא כארבעים פסוקים בפרשת ויקהל. כמה אספו? אין מספר, די והותר.

איש לא ספר, איש לא מנה ואיש לא פקד.

עד שהתחילה פרשת פקודי. כאן נמנה סוף סוף כֹּפר נפשם של ישראל, כסף פקודי העדה. כאן, באמצע העבודה, נזכרים בצלאל ואהליאב וחכמיהם, לפקוד, לשאת את ראש התרומה לפקודיה. אלה פקודי המשכן משכן העדות אשר פקד על פי משה. כאן נמצא מנין התרומה של ויקהל, וגם מנינם של ישראל.

צווי עשית המשכן קֻיַּם בפרשת ויקהל, צווי עשית הבגדים קֻיַּם בפרשת פקודי. צווי ימי המלואים קֻיַּם בפרשת צו. צווי נשיאת ראש בני ישראל לפקודיהם, הפקידה והפקודים, קֻיַּם בפרשת במדבר. צווי לקיחת מחצית השקל, קֻיַּם בפרשת פקודי. עם שִׁמוש רב בשרש פ.ק.ד. כמו בפרשת במדבר.

וכאן יש כמה הבדלים בולטים בין לשון הצווי ללשון עשיה. לשון פרשת כי תשא לא חוזרת בפרשת פקודי. בפרשת פקודי נאמרה לשון אחרת. בפרשת כי תשא למדנו שעשרים גרה השקל. המדה הזאת חוזרת בעוד כמה מקומות בתורה, בקשר לערכים ולפדיון בכורות. זהו שקל הקֹדש. בפרשת פקודי המדה הזאת לא נזכרת. תחתיה יש מדה אחרת: בקע לגלגלת. הגלגלת מוזכרת רבות בפרשת במדבר. הבקע לא, אבל הוא מדה שנזכרה כבר בספר בראשית. למה השתמשה התורה בעשרים גרה, כשבידה מדת משקל מדויקת של מחצית השקל? מדה שהיתה בשִׁמוש כבר בספר בראשית? למה הצְּווי הוא בגרה והקִּיום בבקע?

שני תפקידים שונים יש למחצית השקל. כל פרשיה מציגה תפקיד אחר. בפרשת כי תשא מחצית השקל היא כֹּפר נפשו של כל אדם, כדי שלא יהיה בהם נגף. זמנה הוא בשעת נשיאת ראש בני ישראל לפקדיהם, אך תפקידה הוא לכפר על בני ישראל. לכן היא מחצית השקל בשקל הקדש. מהו שקל הקדש? עשרים גרה. המדה של ערכים ושל פדיון בכורות. רק הפסוק האחרון, אחרי שהכסף כבר נִתן, אומר שאת הכסף הזה יש לתת על עבודת אהל מועד. רק כך הוא יוכל להיות לזכרון לפני ה׳ לכפר על נותניו. לא כן בפרשת פקודי. שם הכסף הוזכר מלכתחילה כתרומה למשכן. הוא חלק מהתרומה שנתנו ישראל למשכן, שהיא, כמו שלמדנו בפרשת ויקהל, חח ונזם וטבעת וכומז. כל כלי זהב, כל איש אשר נמצא אתו. הם לא נתנו שקלי קדש, הם נתנו בקע. אח״כ הוא נעשה קדש.

המשכן, כמו שהוא מתואר בפרשות ויקהל פקודי, לא עשוי מכסף קדש. להפך, הוא עשוי חח ונזם וטבעת וכומז. הם נעשים קדש כאשר הם נכנסים למשכן. גם השקלים הם לא כפר הנפש של ישראל לכפר על נפשותיהם, אלא כסף פקודי העדה. כסף הגלגלת.
(אצעדה וצמיד, טבעת עגיל וכומז, הובאו ע״י שרי הצבא למטרת כפרה על הנפש במלחמת מדין, והם סוגיא בפני עצמה, שנעסוק בה בפרשת מטות).
פרשת שקלים אמורה בהר סיני כחלק מפרשיות המשכן, לא מפני שהיא דרך להשיג כספים למשכן, לזה נועדה תחלת פרשת תרומה. פרשת שקלים נועדה לכפר על נפשות בני ישראל, וגם זה חלק מתפקידיו של המשכן. לכן היא נזכרה שם. יחד עם כל הדברים שהם לא חלק ממעשי המשכן אבל יש להם חשיבות במשכן. מזבח הזהב המשמש לקטֹרת שעננה עוטף את המשכן ושאהרן מכפר על קרנותיו, השקלים המכפרים על ישראל, הכיור ושמן המשחה המכשירים את הכהנים לעבודה, והקטֹרת עצמה. השכינה והכפרה באים לידי בטוי גם בהם.
(ועוד על פרשת שקלים ופקודי המשכן, ראה מה שכתבנו בפרשת כי תשא).
מפקד בני ישראל ומפקד התרומות שנתנו, אמורים בפרשת פקודי ולא בפרשת ויקהל. כמו פרשת במדבר, פרשת פקודי היא הפרשה של העוברים על הפקודים, המיוצגים במשכן ע״י הכהנים (וראה דברינו בפרשת תצוה). פרשת ויקהל היא הפרשה של המשכן עצמו, של ה׳. ישראל באים לפני ה׳ במשכן. לכן נאמרו ארבע פרשות. הצווי של ה׳ שיעשה משכן לה׳ (תרומה) ויבאו בני ישראל אליו (תצוה), והעשיה של בני ישראל הרוצים שיֵעשה משכן לה׳ (ויקהל) ויבאו ישראל אליו (פקודי). נכון שיש שתי פרשות שמתארות את הצווי של ה׳ ושתי פרשות שמתארות את מעשי ישראל ורצונם בהשראת שכינה. אבל גם בתוך כל אחד מזוגות הפרשיות האלה באים לידי בטוי שני הצדדים, צד ה׳ וצד ישראל. לאהבה יש שני צדדים.

כסוי הארון והמשכן

מהי העבודה הנעשית בארון?
עבודתו של השלחן הוא לחם הפנים. עבודתה של המנורה היא הנרות. עבודתו של המזבח היא הקרבה. מהי עבודתו של הארון?
כשה׳ מצוה את משה להקים את המשכן, הוא אומר לו: ״וְהֵבֵאתָ אֶת הַשֻּׁלְחָן וְעָרַכְתָּ אֶת עֶרְכּוֹ וְהֵבֵאתָ אֶת הַמְּנֹרָה וְהַעֲלֵיתָ אֶת נֵרֹתֶיהָ״. כנגד זה נאמר שם על הארון ״וְשַׂמְתָּ שָׁם אֶת אֲרוֹן הָעֵדוּת וְסַכֹּתָ עַל הָאָרֹן אֶת הַפָּרֹכֶת״.
אם פרשת הצווי לא אומרת את הדבר בצורה מובהקת, שהרי לא נזכר שם תפקיד המזבח, ויש שם עוד כמה הקמות שאינן עבודה, פרשת ההקמה עצמה הרבה יותר מובהקת. על השלחן נאמר שם: ״וַיִּתֵּן אֶת הַשֻּׁלְחָן בְּאֹהֶל מוֹעֵד עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן צָפֹנָה מִחוּץ לַפָּרֹכֶת: וַיַּעֲרֹךְ עָלָיו עֵרֶךְ לֶחֶם לִפְנֵי ה׳ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״, על המנורה נאמר שם: ״וַיָּשֶׂם אֶת הַמְּנֹרָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד נֹכַח הַשֻּׁלְחָן עַל יֶרֶךְ הַמִּשְׁכָּן נֶגְבָּה: וַיַּעַל הַנֵּרֹת לִפְנֵי ה׳ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״. על מזבח הזהב נאמר שם: ״וַיָּשֶׂם אֶת מִזְבַּח הַזָּהָב בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי הַפָּרֹכֶת: וַיַּקְטֵר עָלָיו קְטֹרֶת סַמִּים כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״, על מזבח העולה נאמר שם: ״וְאֵת מִזְבַּח הָעֹלָה שָׂם פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד וַיַּעַל עָלָיו אֶת הָעֹלָה וְאֶת הַמִּנְחָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״, על הכיור נאמר שם: ״וַיָּשֶׂם אֶת הַכִּיֹּר בֵּין אֹהֶל מוֹעֵד וּבֵין הַמִּזְבֵּחַ וַיִּתֵּן שָׁמָּה מַיִם לְרָחְצָה:

וְרָחֲצוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם וְאֶת רַגְלֵיהֶם...". על כל הכלים נאמר שמשה הביא אותם, עשה את עבודתם, כאשר צוה ה' את משה. ושם נאמר על הארון: "וַיָּבֵא אֶת הָאָרֹן אֶל הַמִּשְׁכָּן וַיָּשֶׂם אֵת פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ וַיָּסֶךְ עַל אֲרוֹן הָעֵדוּת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה".
הארון הוא כלי ההתגלות וההתכסות. שם מתגלה ה' אל משה ושם הוא נועד אליו. אסור להכנס אליו כי בענן אראה על הכפרת. ה' מתגלה בעננו, ואנו מצֻוִּים להביא ענן קטרת משלנו כאשר אנו נכנסים. ענן קטרת ואש כנגד ענננו ואשו של ה'. זה מקום ההתועדות, שחלק ממנו הוא גם הכִסוי.
אבל הענן והאש מתגלים לא רק על הארון אלא גם על המשכן עצמו. גם העומד מבחוץ רואה את המשכן המכסה את אהל מועד. אנחנו מכסים את הארון, וה' מכסה אותנו בעננו.
על הארון סוככים, הכרובים סוככים בכנפיהם ומשה שם את פרכת המסך ויסך על ארון העדות. השרש הוא אותו שרש. ה' מכסה, בשרש אחר בעל אותן אותיות. הסכיכה והכסוי הן עבודתו של הארון. (גם הבדים הם חלק מעבודתו של הארון. נתינתם אל הארון התבארה במפורש בכל המקומות, והם לא יסורו מן הארון. וראה דברינו בפרשת תרומה).
תפקידו של הארון הוא כמובן העדות וההתועדות. להבדיל משאר הכלים שתפקידם הוא עבודתם ועבודתם היא תפקידם, הרי שבארון אין לנו מה לעבוד לצֹרך תפקידו. אבל קדושתו מחיבת עבודה אחרת: כסוי וסכיכה. הן בפרכת והן בענן.

ענן ואש הוזכרו יחד כהתגלות ה' בכמה מקומות. כבר ביציאת מצרים ה' הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ולילה בעמוד אש. וכן בסוף הספר: על המשכן יש ענן יומם ואש לילה. גם במעמד הר סיני יש ענן ואש. הנסיעה היא לפי העלות הענן. כאן מכסה הענן את האהל, ובסוף פרשת משפטים מראה כבוד ה' כאש. כאן ענן וכאן אש. גם בפרשת שמיני יוצאת אש מלפני ה'. בפרשת אחרי מות כי בענן אראה על הכפרת. כנגד אותו ענן צריך אהרן לבא עם גחלי אש, כדי שיכסה ענן הקטרת את הכפרת.
הענן הוא יומם והאש לילה, כך גם בפרשת בשלח וכך גם כאן. גם בנסיעה מהר סיני, שבה לא הוזכר כלל הלילה, כתבה התורה וענן ה' עליהם יומם. המלה יומם שם לכאורה מיותרת, היא מתארת נסיעה אחת, אך היא באה להזכיר את הפסוקים בפרשת בשלח וכאן.
תחִלה היו הענן והאש לפני ישראל במסעם, אח"כ על המשכן, ואח"כ, בשעת המסע היו עליהם, עם הארון הנוסע לפניהם.
(הענן היה על הכפרת. האש יצאה מלפני ה' ואכלה על המזבח. ולכאורה מתבקש לומר שאש המזבח נשארה כאש תמיד לעולם, אותה אש שיצאה מלפני ה'. אבל בפרשת במדבר מצוה התורה על שעת המסע "ודשנו את המזבח ופרשו עליו בגד ארגמן", משם נראה שלא הלכה עמם אותה אש, אלא היתה חלק מהענן ההולך עם ישראל שבלילה אש בו. אבל אש המזבח - מצוה להביא מן ההדיוט. המזבח הוא האש והענן שלנו שכנגד אשו וענננו של ה'. (ומ"מ בירושלמי יומא ד ו נחלקו תנאים בענין אש התמיד במסע. וכל צד דורש את הפסוקים כדרכו)).
כנגד הענן והאש של ה', מצֻוִּים אנו להביא ענן ואש. אנו מכסים את הארון וענן ה' מכסה אותנו.

סדר הכנסת השכינה למשכן

בפרשית עשית הארון, עוד לפני עשית הכפרת, אחרי נתינת הבדים לארון, נאמר: "ונתת אל הארן את העדת אשר אתן אליך", כלומר: סדר המעשים הוא עשיית ארון, נתינת הבדים, נתינת העדות ונתינת הכפרת. בהמשך הפרשה משמע שנתינה זו נעשית כאשר הארון כבר עומד בקדש הקדשים, "והבאת שמה מבית לפרכת את ארון העדות והבדילה הפרכת לכם בין הקדש ובין קדש הקדשים ונתת את הכפרת על ארון העדת בקדש הקדשים". נתינת העדות אל הארון לא נזכרת שם, שהרי היא כבר נעשתה תוך כדי עשית הארון.

לעֵמת זאת בפרשת פקודי סדר הדברים הוא אחר: ביום הקמת המשכן, אחרי שכל הכלים וכל חלקי המשכן כבר היו מוכנים מבעוד מועד, נאמר: "ויקח ויתן את העדת אל הארן וישם את הבדים על הארן ויתן את הכפרת על הארן מלמעלה ויבא את הארן אל המשכן וישם את פרכת המסך ויסך על ארון העדות".

הצווי האמור בפרשת פקודי הוא "ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארן את הפרכת". הפסוק הזה אינו מתיחס לשאלה האם נתינת העדות והכפרת אל הארון תֵעשה כבר בקדש הקדשים. ואולם, הלשון האמורה שם היא לא "והבאת את הארון" כמו בעשיה, אלא "ושמת שם". לשון הבאה משמעותה הבאת הארון ממקום אחר כשהוא כבר בשלמותו. שימה אינה בהכרח הבאתו בשלמותו ממקום אחר, היא אינה מתיחסת לשאלה מאין בא, אלא רק להנחתו במקומו.

חלק ממעשה הנחת הכלים במקומם הוא עשית עבודתם. תֵאור קצר של העבודה חותם גם את פרשיות עשית הכלים בפרשת תרומה, גם את הצווי על הבאת הכלים למשכן בפרשתנו, וגם את תֵאור מעשי משה בר"ח ניסן. בצווי נאמר "והבאת את השלחן וערכת את ערכו והבאת את המנרה והעלית את נרתיה", ובעשיה נאמר: "ויתן את השלחן באהל מועד על ירך המשכן צפנה מחוץ לפרכת ויערך עליו ערך לחם לפני ה' כאשר צוה ה' את משה וישם את המנרה באהל מועד נכח השלחן על ירך המשכן נגבה ויעל הנרת לפני ה' כאשר צוה ה' את משה", וכן ביתר הכלים. בד"כ הדלקת המנורה וסדור השלחן הם חלק מהעבודה במשכן, אבל כאן הם חלק מהקמת המשכן. חלק מהקמת המשכן הוא סִדור הלחם והעלאת הנרות. אח"כ צריך לחדש את הלחם והנרות, מדי יום ומדי שבת, אבל הלחם והנרות עצמם הם חלק ממעשה המשכן. לכן נאמר גם בהבאת המשכן אל משה "את השלחן את כל כליו **ואת לחם הפנים** את המנרה הטהרה את נרתיה נרת המערכה ואת כל כליה **ואת שמן המאור**". התורה איננה מבחינה בין הכלים עצמם ובין הלחם והשמן, גם אלה וגם אלה חלק ממעשה המשכן הם. לכן גם העבודה הראשונה בכל כלי היא חלק ממעשה המשכן. חלק מהבאת השלחן הוא סִדור הלחם, וחלק מהבאת המנורה הוא העלאת הנרות.

לכן בנויים כל פסוקי הצווי כצווי להביא כלי וצווי לעשות את עבודתו. "והבאת את השלחן וערכת את ערכו והבאת את המנרה והעלית את נרתיה". הפעולה האמורה אחרי הבאת הארון היא הסככת הפרוכת. "ושמת שם את ארון העדות וסכת על הארן את הפרכת". ללא ארון אין קדש קדשים, ולכן הפרוכת אינה יכולה לסוכך וגם הכרובים אינם סוככים בכנפיהם על הכפרת.

בסוף הפרשה, כאמור, משה עובד עבודה בכל כלי שהוא מביא אל המשכן. הוא מעלה את העולה ואת המנחה עם הבאת המזבח, עוד לפני שהקים סביבו את החצר, ולפני שירדה השכינה, לפני שירד הענן וכסה את אהל מועד. אין שכינה ואין מחִצות, ואעפ״כ מעלה משה את העולה ואת המנחה. זו אינה עבודה, זה חלק מהקמת המשכן. רק בעקבות ההקרבה הזאת תרד השכינה. רק אם יבנו ישראל מעצמם את המשכן עד תֵּמו, ירד הענן ויכסה את המשכן.

לכן, אע״פ שלִמדה התורה בפרשת תרומה שמקום הנחת הארון ובניתו הוא בקדש הקדשים, לִמדה הפרשה שלנו שאין חשיבות לבנייתו שם אלא רק לשימתו שם, ממילא אין קה״ק קדוש עד אשר תֵּעשה עבודתו, כלומר: תסוכך עליו הפרוכת. וכיון שהעדות שנותן משה אל הארון אינה העדות שדֻּבר עליה בפרשת תרומה, אותה הוא שבר, והעדות כאן היא עדות מעשה ידיו, הוא נותן אותה אל הארון בו ביום, ואח״כ מביא את הארון המוכן אל קדש הקדשים. זוהי נתינה בסדר אחר מהסדר האמור בפרשת תרומה, כיון שגם סדר העשיה הוא שונה. המשכן לא מתחיל מהעדות שיתן ה׳ ונבנה מסביבו, העדות עצמה, גם היא חלק ממעשה המשכן. המשכן שהוקם בסוף פרשת פקודי, לא נעשה סביב השכינה או סביב הלוחות שנתן ה׳, להפך, עשית המשכן היא שהביאה לירידת השכינה. המשכן נבנה ולתוכו הובא הארון. אבל עקר הכונה של פרשת תרומה נעשתה: כל כלי עומד במקומו כפי שכתוב שם, והכפרת, הכרובים והפרכת סוככים על העדות.

אילו היו במשכן לוחות מעשה ה׳, היתה הכנסתם לארון יוצרת את קדש הקדשים, והמשכן היה נבנה סביבם. אבל בפעל נבנה משכן מעשה ידינו. אנו לא מחכים לאש שתרד מן השמים, עם ישראל מעצמו קם וממלא את מצוות הקֹדש, ורק בעקבות כך יורד הענן.

ביום החדש הראשון

תהליך יציאת מצרים התחיל בר״ח ניסן, כשאמר ה׳ למשה ואהרן ״החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה״, והוא מבשר את תחִלתו של המסע של ישראל הקמים ומתארגנים לקראת חג ה׳ ויציאת מצרים. סופו של הדבר כעבור שנה בדיוק, כשאמר ה׳ למשה ״ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד״, ואכן, ״ויעש משה ככל אשר צוה ה׳ אתו כן עשה. ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן״. ובאותו יום כסה הענן את אהל מועד וכבוד ה׳ מלא את המשכן. עם העבדים הפך לעם של עבדי ה׳ שהשכינה שורה בקרבו, בענן ואש. ישראל יצאו ממצרים והיו לעם לה׳ השוכן בקרבם. זמנה של התגלות זו הוא בר״ח ניסן. זהו זמן השכנת ה׳ בקרבנו.

התגלות זו באה באש וענן. ההתגלות באש וענן לא התחילה בשנה השנית. אש וענן מלוים את ישראל מאז צאתו ממצרים, עוד בניסן של השנה הראשונה, בשלח פרעה את העם, נאמר שה׳ הולך לפניהם יומם בעמוד ענן ולילה בעמוד אש. התגלות גדולה יותר של אש וענן היתה במעמד הר סיני. בסוף פרשת משפטים מצאנו פסוקים דומים מאד לפסוקים שבסוף הפרשה שלנו: ״וישכן כבוד ה׳ על הר סיני ויכסהו הענן ששת ימים ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן״, כמו בפרשתנו, שכבוד ה׳ מלא את המשכן ואח״כ ״ויקרא אל משה״.

ואח״כ: ״ומראה כבוד ה׳ כאש אכלת בראש ההר לעיני בני ישראל ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר״. לא רק אש אלא גם ענן.
וגם להבא מלוים האש והענן את ישראל. בפרשת בהעלתך אנו מוצאים שישראל נוסעים לפי העלות הענן. ואף נאמר שם ״וענן ה׳ עליהם יומם״, המלה יומם לכאורה מיותרת שם, והיא באה לרמוז למה שלא נאמר שם – שבלילה יש אש.
מה שהתחדש, הן בתחלת הדרך הזו והן בסופה, הוא שישראל הם אלה שמביאים את השכינה אל קרבם. בראשית הדבר נקראים ישראל למשוך להם צאן ולצלות אותו, ולאכול אותו במתנים חגורים, נעלים ומקל. סופו של הדבר בהשכנת האש והענן של הר סיני על המשכן שהוא מעשה ידי ישראל. ספר ויקרא מלמד את ישראל להביא לתוך המשכן גם אש וענן משלהם, גחלי אש וענן קטרת. ומכאן הזהירות המרובה שיש לנהוג באותה אש ואותה קטרת, שלא תהיה זרה. שאל״כ – האש שתצא מלפני ה׳ תאכל את המקטיר. אמנם גם ענן ואש אלה באים כנגד עננו של ה׳, כי בענן אראה על הכפרת.
גם האש שירדה מאת ה׳ על המזבח, אינה עומדת לעולם, שכן בשעת המסע מדשנים את המזבח ופורשים עליו בגד ארגמן. מצוה להביא אש מן ההדיוט. אבל זה נושא למאמר בפני עצמו.
(ונראה שלא בכדי אומר אליהו לנביאי הבעל שהאלהים אשר יענה באש הוא האלהים, וה׳ מוריד אש על המזבח. אליהו יכול היה לומר להם, מה שאמר להם במעשיו, שהאלהים אשר יענה במים הוא האלהים. עם ישראל צָפה למים. אלא שאליהו למד שכאשר נעבוד את ה׳ ונראה את שכינתו אז יתן לנו מים, דוקא אחרי שנשחט לפניו את נביאי הבעל).
התהליך שעובר על עם ישראל, ומתחדש מדי שנה בר״ח ניסן, הוא תהליך דו סטרי. מצד אחד מתגלה ה׳ אל ישראל בענן ובאש, ומצוה אותם להתקרב אליו. מצד שני, לא יחול תהליך זה אא״כ יתחדשו ישראל כל שנה מחדש, יאספו מחציות שקל, ויקומו ויצאו ממצרים ויבנו בית לה׳.

בא׳ בניסן התחילה גְאֻלת ישראל. הצווי הראשון שנצטוו ישראל הוא ״הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת...״. ישראל מכירים בכך שיש כאן התחלה חדשה של גְאֻלה, שבשבילה צריך לקיֵם מצוה של ה׳. וישראל מקיימים.
ישראל לוקחים להם צאן, כי הם מבינים שהתחיל המסע שסופו בעבודה לפני ה׳. המסע הזה הושלם כעבור שנה, ביום החדש הראשון באחד לחדש: ״וַיְכַס הֶעָנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד וּכְבוֹד ה׳ מָלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן... כִּי עֲנַן ה׳ עַל הַמִּשְׁכָּן יוֹמָם וְאֵשׁ תִּהְיֶה לַיְלָה בּוֹ לְעֵינֵי כָל בֵּית יִשְׂרָאֵל בְּכָל מַסְעֵיהֶם״. כעת עם ישראל הוא בן חורין, וה׳ שוכן בקרבו ומושל בו.
המסע הזה נעשה בכמה שלבים וכמה מדרגות. יציאת מצרים עוד היתה בחֹסר אמונה. רק שבעה ימים אחר יציאת מצרים נאמר ״ויאמינו בה׳״. למרות שה׳ כבר הלך לפניהם בעמוד ענן ועמוד אש עם יציאת מצרים. אחר כך נתנה התורה, וישראל כרתו ברית עם ה׳ בהר סיני. גם שם שכנו הענן והאש. בא׳ בניסן שכן ה׳ על המשכן שעשו לו ישראל בתוך המחנה. בכך הושלם תהליך יציאת מצרים, ה׳ שוכן בקרבנו, והתקיֵם האמור ״וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם לִי לְעָם

וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וִידַעְתֶּם כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרָיִם". שהרי יעודו של המשכן הוא: "וְשָׁכַנְתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים: וְיָדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשָׁכְנִי בְתוֹכָם...".
השכנת ה' על מקדש שעשו ישראל בתוכם, היא השלמת הדרך.
התהליך הזה מאפשר לבני ישראל לעשות את הפסח בשנה השנית במשכן ה', ולא במצרים.
זהו תהליך הגאֻלה שהיום המוקדש לו הוא א' בניסן. ראש חדשים לישראל.

חדושי פרשות ויקהל ופקודי

פרשות ויקהל ופקודי חוזרות על פרטי המשכן וכליו שהתפרשו כבר בפרשות תרומה תצוה. אלא שפרשות ויקהל ופקודי מוסיפות כמה הוספות חשובות, שמאירות באור אחר גם את פרטי המשכן.
חציה הראשון של פרשת ויקהל מוקדש לשמחה, ההתלהבות והרצון של ישראל לעשות את המשכן. מתוך קריאת החצי הזה של הפרשה, פרטי המשכן נראים אחרים לגמרי. אי אפשר שלא לחוש את השמחה בעשית המשכן והארון.
גם תחלתה של פרשת פקודי עוסקת בתרומה שנתנו ישראל למשכן. מתוך כך נקראים הבגדים בתורה אחרת לגמרי מקריאתם בפרשת תצוה. הם מביאים את העבודה אל הפסוקים החגיגיים של "ותכל כל עבודת.. ויברך אותם משה".
וכמובן שהפרשה, והחומש כֻּלו, מגיעים לשיאם עם הקמת המשכן וכסוי הענן והאש.
רֶבן של פרשות ויקהל ופקודי הוא דברים חדשים שלא נאמרו בפרשות תרומה-תצוה. בתוך כל זה הוזכרו שוב פרטי המשכן וכליו, אך הם נקראים אחרת כאשר התאור הוא תאור העשיה.

ותכל כל עבודת משכן אהל מועד

מלאכת המשכן מסתיֶמֶת ב"ותכל" "וירא" "ויברך" "ויכל משה" "המלאכה". כמו סיום מעשה הבריאה, כך גם מעשה המשכן. מעשה המשכן הוא בריאה. כנגד העולם שברא לנו ה', אנו יוצרים את מקום הקדש.

ויכס הענן את אהל מועד וכבוד ה' מלא את המשכן

לספר שמות יש מבנה ברור: הוא פותח בעם של עבדים במצרים ומסיֵם בעם שהשכינה שרויה בתוכו. השלמת לקיחת ישראל לעם היא בהשראת השכינה על ישראל, והספר מספר את הסִפור הזה. היציאה ממצרים, נתינת התורה ועשית המשכן, שתכליתו השראת השכינה בתוך בני ישראל.
כמה פסוקים בתורה מלמדים את תפקיד המשכן. הבולטים מביניהם הם פסוקי הפתיחה והסיום של צווי עשית המשכן:
ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם...

ונעדתי שמה לבני ישראל ונקדש בכבדי... ושכנתי בתוך בני ישראל והייתי להם לאלהים, וידעו כי אני ה׳ אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם, אני ה׳ אלהיהם.

בפסוקים אלו מלמדת התורה גם שדברי ה׳ אל משה יוצאים מתוך המשכן. כן אנו למדים מתוך ההקבלה בין סוף פרשת משפטים לסוף פרשת פקודי: בשני המקרים שוכן כבוד ה׳ לעיני בני ישראל, ואח״כ ״ויקרא אל משה״. תפקידו של המשכן הוא להביא את השכינה, כפי שהתגלתה על הר סיני אל בני ישראל, ולהשכינה בתוכם. כך אנו למדים גם ממקומה של פרשת המשכן: כל מה שנאמר למשה בין ״ויבא משה בתוך הענן ויעל אל ההר״ לבין ״ויפן וירד משה מן ההר״ הוא ענייני המשכן (והשבת שגם היא השראת שכינה כמו שבארנו בפרשת כי תשא). משה עולה להר סיני כדי ללמוד על המשכן וכדי לקבל את לוחות העדות שיעמדו במרכזו. כעת ה׳ מדבר אל משה מהמשכן ולא מהר סיני. וראה לעיל עמ׳ רצב.

כבר בפעם הראשונה שבה עמד משה על הר סיני וה׳ נגלה אליו, אמר לו ה׳ שתכלית הוצאת העם ממצרים היא עבודת ה׳ על ההר הזה, וכך הוא תופש את עִקר תפקידו: להביא את העם לעבוד את ה׳ במרחק שלושת ימים ממצרים. החלק הזה של לקיחת ישראל לעם לה׳ הוא ספר שמות. אח״כ יש להביא את עם ה׳ ולהשכינו במקום המיועד לו, ובזה עוסקת התורה אחרי ספר שמות (רק אחרי שנִתנה תורה יכולה א״י להיות מצוה, ואז מתחדשת המצוה לבא אליה ולרשתה. בדברי ה׳ אל משה מתוך הסנה אין זו מצוה אלא נבואה. לאחר מתן תורה מתגלה כי עניינה של א״י הוא שיבואו אליה משום שהיא מצוה).

ההמשך של מעמד הר סיני הוא מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו. הצווי התקִים בסוף פרשת משפטים, ואז נכרתת ברית של קרבן עם ה׳, ואצילי בני ישראל שהתקדשו יכולים לעלות אל ה׳ אל ההר והוא לא שולח אליהם את ידו. ההמשך של המצב הזה הוא הציווי להקים משכן.

והספר אכן נגמר בכך שהמשכן הוקם והשכינה שרתה עליו.

ואולם כיון שחטאו ישראל, כמעט נענשו שלא תשרה עליהם שכינה.

בדברים רבים דומה חטא העגל לחטא המרגלים. כאן וכאן החטא בא אחרי ארבעים יום שבהם נערכו מנהיגי העם להכנת העם לדבר חשוב, החטא היה בדבר שבו עסקה ההכנה של ארבעים הימים, וגם העֹנש היה באותו דבר. בחטא העגל היה העֹנש: ״לא אעלה בקרבך״ כלומר שלא תהיה השראת שכינה, ובחטא המרגלים היה העֹנש שלא יכנסו לארץ ישראל. בשני החטאים האלה אמר ה׳ להשמיד את ישראל ומשה השיב לו שלא יעשה כן פן יאמרו הגויים, ונאמרו י״ג המדות. בשני החטאים האלה קם העם ביום שאחרי החטא, כשִכור שהתפכח מיינו, ובִקש לכפר על החטא ולבטל את העֹנש. הן בפרשת המעפילים והן בפרשת ויקהל. הקורא את תחִלת פרשת ויקהל לא יכול שלא לחוש באווירת ההתלהבות הגדולה האוחזת בעם שהתפכח מחטאו ומבקש להביא עוד נדבה ועוד נדבה בכדי להשרות את השכינה בתוכו.

וכאן יש הבדל בין חטא העגל לחטא המרגלים. בחטא המרגלים תשובתם של בני ישראל לא התקבלה: ארון ברית ה׳ ומשה לא משו מקרב המחנה והעם נסע המדברה דרך ים סוף. אבל בפרשת ויקהל משה הוא המנצח על המלאכה והוא מעודד אותה. (תתכנה כמה סבות להבדל זה. יתכן שבחטא המרגלים המנהיגים שאמורים היו להוביל את המהלך היו

המרגלים עצמם, והם היו חלק מהחטא, ולכן לא יכלו להתעקש על קיום התכנית המקורית כסדרה. ואילו בחטא העגל, משה היה האחראי על השראת השכינה, והוא לא היה חלק מהחטא. כמו כן יתכן שבחטא העגל היה חשוב למשה לבטל את רוע הגזירה כי העֹנש היה בְטול מוחלט של התכלית: שכינת ה׳ בתוך בני ישראל. ואילו בחטא המרגלים התוכניות לא השתנו, רק לוח הזמנים השתנה (הכלל לא נענש, רק הפרטים נענשו), ולכן משה הסכים לקבל את העֹנש).

לאֹרך כל פרשת עשית המשכן אין דְבור של ה׳. משה הוא המנצח על המלאכה. סיומה של הפרשה דומה מאד לסיומה של בריאת העולם: ״ותכל.. וירא.. והנה... ויברך״, אלא שכאן העושה הוא משה ולא ה׳.

זאת ועוד, אחרי סיום עשית המשכן דומה שאין התקדמות. עשית המשכן כבר תוארה בפרוט, ואעפ״כ יש מניה חוזרת של כליו, ללא התקדמות. נראה שמשה מחכה למשהו. בסוף הפרשה מתברר לְמה משה חִכה: משה חִכה לציווי להקים את המשכן.

לפי זה אפשר להבין טוב יותר את המשא-ומתן בין משה לקב״ה על מחילת חטא העגל.

אחרי חטא העגל מתנהל מו״מ ארוך בין משה לקב״ה. הקב״ה אומר למשה: לא אני אנהיג את העם אלא אתה, ״לא אעלה בקרבך״, לא תהיה השראת שכינה. לא יבנה משכן בתוך בני ישראל, אלא אהלו של משה יהיה אהל מועד, והוא יהיה רחוק מן המחנה, כי במחנה אין השכינה יכולה לשכון. וכפי שבארנו זאת לעיל עמ׳ שלב, נראה מהפרשה שה׳ לא הסכים לכל בקשות משה ולא החזיר את השראת השכינה המלאה. למרות זאת מחליט משה לקבוע עובדות בשטח ולבנות את המשכן ע״פ התכנית המקורית.

כאן נפתח תהליך תשובה של עם ישראל ככלל, עם שרוצה לתקן את אשר פגם ולשוב אל המדרגה אשר ירד ממנה. העם כֻּלו, מתוך תשוקה להשראת השכינה, מביא עוד נדבה ועוד נדבה. הבאת התרומה, שהיא פסוק אחד בפרשת תרומה, תופשת עשרים ושלושה פסוקים בפרשת ויקהל. משה מעורר את העם כולו להשתוקק אל השכינה שתשכון בתוכו. המשכן נעשה בדיוק כאשר צוה ה׳ את משה, כפי שמדגישה התורה חזור והדגש לאורך כל הפרשה, אך ה׳ לא מדבר אל משה אפילו פעם אחת. העם כֻּלו שרוי במתח ובפחד: התתקבל תשובתם לפני ה׳? האם תשרה השכינה על המשכן שהם בונים?

סְפור-המתח בא אל סופו הטוב כשכְּלה משה את המלאכה, ״ויכס הענן את אֹהל מועד וכבוד ה׳ מלא את המשכן״.

אבל הדבר לקח זמן רב. משה בקש לראות את פני ה׳. ה׳ אומר שהוא לא יעלה בקרב בני ישראל כי הם לא יוכלו לעמוד בפני השכינה בהיותם עם קשה ערף ואם ה׳ יתגלה הוא עלול לכלותם. כמו כן אומר ה׳ למשה שהוא לא יוכל לראות את פני ה׳ פן ימות. ה׳ אומר למשה שהשכינה היא דבר גדול וקשה שהן הוא והן בני ישראל לא יעמדו בו ולא יצאו חיים. אבל משה מתעקש על שני הדברים. הוא רוצה שה׳ יעלה בקרב ישראל, ושה׳ יעבור על פניו. משה אומר: אנו רוצים לראות את פניך, ובכך נחיה.

בהמשך הפרשה ה׳ עובר על פני משה, כפי שאמר, ועושה נפלאות כנגד בקשת משה ״ונפלינו״, וכורת עימו ברית. המסקנה העולה מהפרשה היא שה׳ לא הסכים לכל בקשות משה ולא החזיר את השראת השכינה המלאה. לא תהיה הנהגה של פני ה׳, אלא של פני

משה. לכן קרן עור פני משה. משה לא ידע כי קרן עור פניו בדברו איתו, והוא עדין צָפה להופעת פני ה׳, אך ברדתו מן ההר התברר שקרן עור פני משה, כלומר: לא בוטלה גזירת ״לא אעלה בקרבך״, ההנהגה תהיה אנושית ולא אלהית.

למרות זאת מחליט משה לקבוע עובדות בשטח ולבנות את המשכן ע״פ התכנית המקורית.

כאן מספרת לנו התורה על תהליך תשובה של עם ישראל ככלל, עם שרוצה לתקן את אשר פגם ולשוב אל המדרגה אשר ירד ממנה. (חז״ל עמדו על ההקבלה שבין התרומה לעגל לבין התרומה למשכן. בין ויקהל העם על אהרן לבין ויקהל משה, ואומרים שאין אתה יכול לעמוד על אופי של אומה הזאת נתבעין לעגל ונותנין נתבעין למשכן ונותנין. אבל נראה שפשט הדברים הוא שיש כאן תשובה, עם שקם בבקר, התפכח מחטאו, ורוצה לשוב ולתקנו). העם כֻּלו, מתוך תשוקה להשראת השכינה, מביא עוד נדבה ועוד נדבה. הבאת התרומה, שהיא פסוק אחד בפרשת תרומה, היא עשרים ושלושה פסוקים בפרשת ויקהל. משה מעורר את העם כֻּלו להשתוקק אל השכינה שתשכון בתוכו. המשכן נעשה בדיוק כאשר צוה ה׳ את משה, כפי שמדגישה התורה חזור והדגש לאורך כל הפרשה, אך ה׳ לא מדבר אל משה אפילו פעם אחת. העם כולו במתח ובפחד: התתקבל תשובתם לפני ה׳? האם תשרה השכינה על המשכן שהם בונים?

התשובה התקבלה כשאמר ה׳ למשה: ״ביום החֹדש הראשון באחד לחֹדש תקים את משכן אֹהל מועד״. אהל מועד אינו עוד אהלו של משה, וההנהגה אכן תהיה הנהגת פני ה׳ ולא פני משה.

כאמור, סְפור-המתח בא אל סופו הטוב כשכְּלה משה את המלאכה, ״ויכס הענן את אֹהל מועד וכבוד ה׳ מלא את המשכן״.

כבוד ה׳ כל כך מלא את המשכן, עד שמשה לא יכול להכנס. ה׳ קִבל את בקשת משה, וכאילו אמר: ״קבלתי את דבריך, אני אשכון בקרב ישראל ולא אתה״. הנהגה אלהית ולא אנושית. שכינת ה׳ מופיעה במלואה.

במקדש יש שתי בחינות: בחירת ה׳ בבני ישראל והשראת שכינתו בתוכם מצד אחד, ומן הצד השני תשוקת ישראל אל ה׳ והכנתם להשראת השכינה. שתי הבחינות הללו מתגלות בכפילות שבתיאור עשית המשכן שבפרשות תרומה-תצוה ובפרשות ויקהל-פקודי. פרשות תרומה-תצוה הן הצווי של ה׳ להשרות את שכינתו בתוכנו, ופרשות ויקהל-פקודי הן תשוקתם של בני ישראל ורצונם להשראת שכינה.

התהליך שעבר על בני ישראל בספר שמות אפשר להביא לידי בְּטוי את שתי הבחינות. שהרי ברור שאין משמעות למשכן אם לא עושים אותו ע״פ צווי ה׳, אך מנגד יש ערך בכך שבני ישראל ישתוקקו אל המשכן מרצונם ולא מכח צווי. כאן באו לידי בְּטוי שתי הבחינות.

שכינת ה׳ על המשכן

לפי דברינו כאן אפשר לבאר כמה הבדלים בין פרשות תרומה-תצוה לבין פרשות ויקהל-פקודי. למשל: בפרשת תרומה נתינת העדות אל הארון היא חלק מעשית הארון ולא חלק מִסְדור הכלים במשכן. ואילו בפרשת פקודי משה נותן את העדות בארון רק אחרי שה׳ אומר לו להקים את המשכן. אפשר לנמק הבדל זה בשתי דרכים: או משום שהעדות היא הבְּטוי

להשראת השכינה, ומשה לא רצה לתת אותה אל הארון לפני שיאמר לו ה׳ לעשות כן, או להפך: משום שהוא עוד צָפה שאולי הוא יקבל עדות מעשה אלהים.

נראה שמשה לא קִבל את כל אשר בִּקש. יש הבדלים רבים בין השראת השכינה כפי הצווי בפרשת תרומה-תצוה לבין השראת השכינה כפי ששכנה בפרשות ויקהל-פקודי. השראת שכינה שבמרכזה עדות מעשה ידי אדם היא פחותה בהרבה מהשראת שכינה שבמרכזה עדות מעשה אלהים. גם המדרש התיחס לכך, ומנה דברים רבים שהיו קיימים אלמלא נשתברו לוחות ראשונים.

הבְטוי להשראת השכינה בסוף פרשת פקודי הוא פחות חזק מהבְטוי להשראת השכינה על הר סיני בסוף פרשת משפטים. בסוף פרשת משפטים נאמר: ״וישכֵּן כבוד ה׳ על הר סיני... ומראה כבוד ה׳ כאש אֹכלת וכו׳״, והענן נראה כפועל יוצא של שכינת כבוד ה׳. אבל בסוף פרשת פקודי נראה הפוך: הפועל שכן נאמר דוקא על הענן, ונראה ש״כבוד ה׳ מלא את המשכן״ אינו אלא תוצאה של ״ויכס הענן את אֹהל מועד״. ולמעשה כך נראה כבר מתוך המו״מ בין משה לקב״ה בפרשת כי-תשא, שאין מדובר על שכינה מלאה אפילו לפי מה שמשה מבקש.

אבל דוקא ההשואה בין פרשתנו לבין סוף פרשת משפטים מאפשרת להבין את תכלית השראת השכינה. אם אנו למדים משם שעניינו של המשכן הוא לקחת את הר סיני ולהשכינו בתוכנו (ראה עמ׳ רסב, רסד, רפח), הרי שמתוך ההתבוננות בייעודו בהמשך התורה אנו רואים שתכליתו של המשכן היא להעמידו בסופו של דבר במקום אשר יבחר ה׳. תכלית הדבר לחבר בין השראת השכינה בתוכנו לבין המקום אשר יבחר ה׳. כאשר שלמה עשה זאת נאמרו פסוקים המזכירים את פרשת פקודי (ואנו אכן מפטירים אותו בפרשת פקודי): ״והענן מלא את בית ה׳, ולא יכלו הכֹהנים לעמֹד לשרת מפני הענן, כי מלא כבוד ה׳ את בית ה׳״.

מתי, אפוא, תהיה השראת שכינה שביסודה כבוד ה׳ והענן רק נגרר אחריו?

המקדש הוא כהר סיני. הר סיני היה מוקד החיים של ישראל במדבר. כשבני ישראל צעקו אל משה למים צוה ה׳ את משה לקחת את זקני העם אל הצור בחורב, כדי שממנו יצאו מים אל העם היושב ברפידים. מאז לא חסרו מים לישראל עד השנה הארבעים, ומכאן למדו חז״ל שאותה באר התגלגלה אחריהם במדבר. כלומר: המים שיצאו מחורב זרמו אחרי בני ישראל והשקו את כל המדבר לשני עבריו. כן אנו מוצאים שמשה השליך את עפר העגל אל הנחל היורד מן ההר. כלומר: מקור המים של ישראל במדבר הוא המים הניסיים שיוצאים מהר סיני ומשקים את המדבר לכל עבריו.

את השראת השכינה המלאה אנו מוצאים ביחזקאל הרואה את ״כבוד א-להי ישראל בא... וכבוד ה׳ בא אל הבית... מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם״, ״והנה מלא כבוד ה׳ את בית ה׳״ - הוא אשר מנבא על המים היוצאים מתחת מפתן בית ה׳ ומשקים את כל הארץ.

ויה״ר שנזכה מהרה לראות את כבוד ה׳ בא אל הבית. חזק חזק ונתחזק.

ויקרא

ויקרא אל משה

הקרבנות אינם דבר שהתחדש בספר ויקרא, ספר בראשית מלא קרבנות, ובמיוחד מזבחות. (וראה דברינו בפרשת בראשית). קין, הבל, נח ואברהם הקריבו קרבנות, וגם יעקב זבח זבחים. נח ושלשת האבות בנו מזבחות. גם בספר שמות יש קרבנות. עולות וזבחים. ה׳ צוה את משה על המלואים כבר בהר סיני. מה מיוחד בפרשתנו, שנאמרה בקריאה למשה מאהל מועד דוקא?

בזמן שבו צוה ה׳ את משה על הקרבנות, אהל מועד עדין יושב במדבר סיני. סְכומה של פרשת הקרבנות הוא ״זֹאת הַתּוֹרָה לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים: אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה בְּהַר סִינָי בְּיוֹם צַוּתוֹ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶת קָרְבְּנֵיהֶם לַה׳ בְּמִדְבַּר סִינָי״. הצווי הוא בהר סיני, אך בקריאה מתוך אהל מועד.

התורה מלמדת שהקרבנות האלה אינם דומים לקרבנות שהיו עד ליום הקמת המשכן. הם באים מתוך צווי. ולא סתם צווי, אלא צווי הבא מתוך המשכן עצמו.

אבל גם כאשר התורה עוסקת בצווי, היא פותחת בנדבה. הפרשה פותחת בפסוק ״אדם כי יקריב מכם קרבן״, אדם שמקריב קרבן מפני שנדבו לבו. רוב הקרבנות שנזכרו בתורה לפני הקמת המשכן היו נדבות. קרבן בא מתוך רצון של האדם להתקרב אל ה׳ ולהתכפר.

כך גם בפרשתנו. חלקה הראשון של הפרשה עוסק במי שמקריב קרבן מפני שהוא רוצה. חלקה השני של הפרשה עוסק במי שמקריב קרבן כי התחייב (כי חטא).

הדבר דומה למשכן. גם בבנית המשכן עצמו, יש שתי פרשות המלמדות את הצווי של ה׳, ושתי פרשות המלמדות על הרצון של ישראל להשכין בקרבם את ה׳. (ועסקנו בכך בפרשת פקודי, עמ׳ שמג, שנא).

פרשית הקרבנות דומה אף היא לכך. יש בה גם רצון של ישראל, וגם צווי מתוך המשכן. אלא שהיא נאמרת כבר מתוך המשכן הקים. קרבנות היו עוד לפני הקמת המשכן, ולכאורה המשכן והקרבנות הם שני עולמות שונים שכל אחד מהם יכול לעמוד בפני עצמו ללא חברו. היו קרבנות עוד לפני שהיה משכן, ונבנה משכן עוד לפני הצווי להקריב בו קרבנות. אבל הקרבן האמִתי הבא לכפר על האדם הוא זה שהצווי לעשותו יוצא מתוך המשכן, והאדם מצדו רוצה אף הוא להקריב. אדם כי יקריב מכם. אותו קרבן שהקרבתם כבר בספר בראשית מתוך רצון להתקרב אל ה׳, מהיום כל מי שירצה יעשה זאת ע״פ ההלכות שאני מלמד אותך מתוך המשכן.

ונרצה לו לכפר עליו

הפרשה פותחת בעולה ואומרת: ״אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה׳: וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו״. חוזר כאן

פעמַים הרצון ופעם אחת הכפרה. על מה יִרָצה ועל מה יכפר? הלא לא שמענו ולא ראינו שהאיש הזה חטא.
על הרצון דורשים חכמים שהאיש צריך לרצות. מכאן למדו חכמים שהקרבן אינו מרַצה עד שיִרצה. כדי שיֵרָצה הקרבן וירַצה על האיש צריך שיִרצה האיש. מכאן למדו חכמים לענינים רבים שבהם אין משמעות למעשהו של האיש אם נעשה שלא ברצון. אבל מסתבר שפשט הפסוק הוא שיקריב ובכך יהיה לו לרצון לפני ה׳, כלומר ה׳ ירצה בו. הפסוק אינו מדבר על רצונו של האיש אלא על רצונו של ה׳.
ובשאלה על מה יכפר הקרבן דורשים חכמים שהעולה מכפרת על עשה. אלא שגם על זה יש תמיהות רבות. הלא אדם מביא עולה גם אם לא עבר על שום עשה, וגם לא מצאנו שמי שעבר על עשה מתחיֵב בעולה.
בראשי חדשים ובמועדים אנו מביאים חטאת צָבור. ולמדונו חכמים שהיא מכפרת על טומאת מקדש וקדשיו. אבל היא חובת היום ותקרב גם אם גלוי וידוע שלא היתה שום טומאה. כלומר: יתכנו כפרה ורָצוי גם אם אין חטא.
הקרבן מכפר ומרצה. נכון שבפשטות כל אדם הוא טהור ומכֻפָּר אא״כ נטמא או חטא. אבל החִדוש שמחדשת כאן התורה הוא שמי שרוצה להתרצות ולהתכפר לפני קונו, יכול לעשות זאת גם אם מעולם לא נטמא ולא חטא. אדם בא לפני ה׳ ומתרצה לפניו. כמובן, כפי שאומרים חז״ל, הדבר תלוי ברצונו שלו. אבל הרוצה להתקרב אל ה׳ ולקרב את נפשו לה׳ מתרצה ומתכפר לפני ה׳ גם אם לא חטא. תמיד יש לאדם לאן להתקדם בדרך אל ה׳, אל הקדושה ואל הטהרה.
הפסוק ״ונרצה לו לכפר עליו״ האמור בעולה, אינו בהכרח כפרה על חטא כמו שדרשו המדרשים על עשה ועל הרהור, שהרי התורה לא מזכירה שהאיש חטא. נרצה לו לכפר עליו היינו להיות כֹּפר, לעלות אל ה׳ במקומו. ובכך כאילו מעלה האדם את עצמו ועולה אל ה׳. העולה היא תחליף לאיש המקריב אותה. ממילא מתישרות מחשבותיו אל ה׳, והוא עולה ועובד אותו, ומקיֵם את מצוות העשה שצוה ה׳, כלומר: מקדיש את עצמו לה׳ ונעשה עבד שלו, ודרך העבד לעשות מצוות עשה שמצוהו רבו. זוהי העליה אל ה׳ של העולה. אין הלכה שהחושב מחשבה לא נכונה או המבטל עשה יקריב עולה. ואולם, מי שמעלה עולה לכפר עליו, כלומר: במקומו, ממילא תִקן עברות אלה. ונרצה לו לכפר עליו, כשסמך ידו על ראש קרבנו, כלומר: כשעומד לפני ה׳ ואומר הריני לפניך, וזה קרבני העולֶה וקרֵב תחתי, והוא הכֹּפר שלי, והריני מקדיש את עצמי ומוסר את עצמי לפניך כמוהו. ממילא מעתה יחשוב דברי קדושה, ויעשה מה שה׳ מצוהו.

תפקיד הקרבנות

פרשתנו מדברת על חמשת סוגי הקרבנות: עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם.
עולה היא נתינה מוחלטת לה׳. אב כל העולות הוא האיל שהעלה אברהם תחת בנו (אע״פ שגם נח לפניו כבר העלה עולות, כאשר מצא שבחסדי ה׳ זכה להברא מחדש במקום העולם החרב). כאשר רוצה אברהם לבטא את היותו מוסר את יצחק מסירה גמורה לה׳, הוא מביא איל ומעלה אותו כליל לה׳. בכך באה לידי בִטוי מסירת עצמנו במסירה מלאה לה׳. מאז, כל

הנראה אל ה׳ בהר ה׳ יראה, מביא עמו עולה. בכך הוא אומר לה׳: הריני מוסר את עצמי לפניך. אמנם, אין תועלת בכך שאשרוף את גופי באש, אבל אני מוסר לך את עצמי ומתחיֵב להיות עבדך ולשרתך בכל דבר ודבר, וסמל לכך הבהמה הזו שאני מוסר לך במסירה שלמה.
התורה אומרת על העולה ״וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו״. ולעיל כבר שאלנו על מה מכפרת העולה, הלא לא מצאנו בשום מקום שהאיש הזה חטא. והשבנו שלכפר היינו להיות כֹּפר, לעלות במקומו על המזבח. חז״ל אומרים שעולה מכפרת על עשה, וגם דבריהם מתבררים היטב לאור מה שכתבנו. ע״י העולה אדם מתחיֵב להיות עבד לה׳ ולרתום את כל כחותיו לעבודתו, היינו לעשות מצוות עשה ללא הפסקה. לכן היא מכפרת על עשה.
לעֵמת זאת, מנחה היא מתנה. מצאנו במקומות רבים בתנ״ך שהמנחה נִתנת לשליט. או לאדם שיראים ממנו. אדון הארץ מקבל מנחה מתבואת הארץ, לאמר הנה מלאתי את חובי לאדון, והשאר לי הוא. גם התורה מצוה לתת מתבואת הארץ מנחה לאדון הארץ. אך נלוית לה עולה.
קין הביא מנחה ללא עולה. וה׳ לא שעה אל מנחתו. מנחה הנִתנת כדי לצאת ידי חובתי לאדון הארץ וללכת, אין ה׳ שועה לה. צריך להביא עמה עולה. הראשון שהביא עולה, והראשון שבנה מזבח, הוא נח. נח שראה כיצד כל חייו תלויים בה׳, ומי שאינו עבד לה׳ מת, הבין שהוא עבד לה׳ והעלה עולות.
שלמים הם תשלומים. המלה שלמים נגזרת מהפעל לשלם. פסוקים רבים בתהלים מזכירים את הזבחים, הנדרים, והתודה, עם הפעל לשלם. כגון ״זבח לאלהים תודה ושלם לעליון נדריך״, ״אשלם תודת לך״. ועוד. פרשת ויקרא שאינה מלמדת אלא מי מביא קרבן, אינה אומרת מה יֵעשה באותו תשלום. אך פרשת צו, המלמדת את תורת הקרבנות אחרי הקרבתם, מלמדת שאת השלמים אוכלים מביאיהם, והחזה והשוק לכהנים. ה׳ אומר לנו שאם רצוננו לשלם לו על הטובה אשר גמלנו, התשלום שהוא רוצה הוא שנאכל לפניו משלחנו ונשמח לפניו בביתו.
חטאת באה לחַטֵּא ולטהר ולנקות. יש אומרים שהיא מלשון חֵטא, אבל רוב החטאות שבתורה אינן באות על חטא, אלא על טומאה או שהזמן גרמן. חטאת באה לחַטֵּא. מי שצריך נְקוי מחטא או מטומאה או שצריך לקדשו מביא חטאת. (ולכן אין מקום לכל הקושיות מה חטא הטמא ומה חטאו ישראל שהם צריכים חטאת, חטאת היא לא מלשון חֵטא אלא מלשון חִטוי (ולכן גם הפרה הבאה לחטֵּא נקראת חטאת)).
קרבנות רבים של התקרבות והתקדשות בנויים מחטאת ועולה, ואחריהן הקרבן שהוא ענין היום, (וראה דברינו בעמ׳ רפו, שעו, שצז, תע). כך הוא במלואים, איל המלואים בא אחרי חטאת ועולה. כך הוא במצורע. (הדומה למלואים, ואשמו נעשה בדומה לאיל המלואים). כך הוא הן בנזיר טהור והן בנזיר טמא. כך הוא ביוה״כ, שרק אחרי חטאת ועולה על אהרן וחטאת ועולה על העם, אפשר לשלח את השעיר המשתלח עם כל עוונות בני ישראל. מלבדם, יש קרבנות התקדשות רבים שהם רק חטאת ועולה.
כל המתקרב אל ה׳ עושה זאת אחרי חטאת ועולה, קֹדם סור מרע. חִטוי האדם, ואח״כ עשה טוב. עולה היא הצהרה על נתינה עצמית של האדם לה׳. כלומר היא עשה טוב. (אולי לכן

אמרו חכמים שהיא מכפרת על עשה, כי היא רתימת האדם לעשות מעשים לה׳). אחרי סור מרע ועשה טוב באה ההתקרבות.

אשם הוא חוב. פירוש המלה אשָׁם הוא חוב (או תשלום חוב, כמו שנאמר השב תשיבו לו אשם, וכן ונתן לאשר אשם לו, כלומר לאשר חב לו). לכן באשם יש דין מיוחד: הוא בא בערכך בכסף שקלים. יש לו שוי. אשם בא גם כאשר לא ידוע חטא מסוים, כגון באשם תלוי, ידוע שעל האיש רובץ חוב, שלא כמו בחטאת שאינה באה אלא על חטא מסוים. חטאת באה לחַטֵּא, ואם אין כתם ידוע שצריך חִטוי, אין מקום לחטאת. אבל אשם הוא תשלום חוב. מי שנשבע לשקר בשם ה׳ חב לה׳. השתמש בשם ה׳ כדי לחטוא. גם המועל בקדשי המקדש מעל בממון שמים. לכן הוא מתחיב אשם כדי להשיב את חובו. (וכפי שנבאר להלן בפרק ״עולה ויורד ואשם למי שהתחיב לה׳״). הפרשה מלמדת שגם מי שספק אם חטא — אשם הוא אשׁם אשם לה׳. למה קובעת התורה שאשׁם אשם? הלא אין כאן חטא ידוע. היא היא. אמנם אין חטא מסוים שאפשר לומר בודאות שהאיש חטא בו, ולכן אינו יכול להביא חטאת. אבל אדם מחויב לרצון ה׳ בכל שעה ושעה, ואם חרג מכך — חב כלפי ה׳. לכן כל מי שחטא, גם אם הקרבן לא בא לחַטֵּא חֵטא מסוים אלא למרק את חובו הכללי של האדם לה׳, האדם חיב לה׳. לכן, דוקא באשם תלוי, שמביא אדם שאינו יודע אם חטא, מדגישה התורה: אשם הוא אשם אשם לה׳. אדם הוא שומר עבור ה׳ בכל רגע, ואם אינו יכול להשבע ששמר כראוי — מתוך שאינו יכול להשבע ישלם.

אשה ריח ניחוח

הביטוי ״לחם אשה ריח ניחוח״, או מרכיביו השונים, נאמרו על עולה, מנחה ושלמים, אך לא נאמרו על חטאת. בכמה מקומות הדבר בולט לעין, כגון במלואים, שם איל העולה ואיל המלואים הם אשה לריח ניחוח, אך לא נאמר כך על פר החטאת. או כאשר ישגו ישראל ויעשו פר עולה ושעיר חטאת, נאמר בפירוש: ״וְהֵם הֵבִיאוּ אֶת קָרְבָּנָם אִשֶּׁה לַה׳ וְחַטָּאתָם לִפְנֵי ה׳״, העולה היא אשה, והחטאת היא חטאת לפני ה׳. היא לא אשה ריח ניחוח לה׳.

לכאורה, לכלל הזה יש יוצא מן הכלל. נאמר על חטאת יחיד: ״וְלָקַח הַכֹּהֵן מִדַּם הַחַטָּאת בְּאֶצְבָּעוֹ וְנָתַן עַל קַרְנוֹת מִזְבַּח הָעֹלָה וְאֶת כָּל דָּמָהּ יִשְׁפֹּךְ אֶל יְסוֹד מִזְבַּח הָעוֹלָה: וְאֶת כָּל חֶלְבָּהּ יָסִיר מִמֶּנָּה כַּאֲשֶׁר הוּסַר חֵלֶב מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים וְהִקְטִיר הַכֹּהֵן הַמִּזְבֵּחָה לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַה׳ וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן וְנִסְלַח לוֹ״. ואולם, כיון שחוץ מהפסוק הזה נכר לעין שחטאת אינה אשה ריח ניחוח, נראה שעלינו לפרש גם בפסוק הזה, שהמלים ״אשה ריח ניחוח״ נאמרו על זבח השלמים האמור בו. את כל חלבה של החטאת יסיר, כאשר מסירים ומקטירים לריח ניחוח בזבח השלמים.

מהו אפוא ההבדל בין אשה ריח ניחוח לבין חטאת? מסתבר שיש להסביר זאת לפי ההסבר שהסברנו לעיל לגבי ההבדל בין הקרבנות השונים. חטאת באה כדי לחַטֵּא את המקריב. עולה, ובמדה מסוימת גם מנחה ושלמים, באים כקרבן במקום המקריב אותם. הם מיצגים אותו. הם עולים אל ה׳ כדי להתרצות לפניו ולעשות את רצונו. עשית רצון ה׳ והקדשת אדם את עצמו לה׳, היא ריח ניחוח לה׳.

נדבה

פרשת הקרבנות פותחת בקרבנות נדבה, אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳. החובה להביא קרבנות נלמדת רק בהמשך הספר.
מבחינה זאת דומות פרשיות הקרבנות לפרשיות עשית המשכן. גם פרשת תרומה ופרשת ויקהל פותחות בתרומה הנִתנת מנדבת הלב, ורק אח״כ עוברות לצווי.
למה יקריב אדם קרבן? שאלה זו עומדת בשרש ספר ויקרא. אדם מקריב קרבן כדי לעשות את רצון ה׳.
במלחמת עמלק (שבחלק מהשנים נקראת בשבת ויקרא), נאמר: ״הַחֵפֶץ לַה׳ בְּעֹלוֹת וּזְבָחִים כִּשְׁמֹעַ בְּקוֹל ה׳ הִנֵּה שְׁמֹעַ מִזֶּבַח טוֹב לְהַקְשִׁיב מֵחֶלֶב אֵילִים״.
הפרשה פותחת ב״אדם כי יקריב מכם קרבן לה׳״, אך שלא יטעה, אין כאן שׂחד לה׳ או יצירת מטרה שבה העִקר הוא הקרבן. העִקר הוא השמיעה בקול ה׳.
חז״ל עמדו על הסדר ״אדם כי יקריב מכם קרבן״, ולא ״אדם מכם כי יקריב קרבן״ כפי שלכאורה מחייבת הלשון. מכאן דרשו חכמים שכל המקריב קרבן כאילו מקריב את עצמו.
כלומר: שים לב, ענְיָנו של הקרבן הוא לא לקרב את ה׳ אליך, אלא לקרב את עצמך אל ה׳.
אמנם הקרבן הוא מעשה שאתה בחרת לעשות, בנדבה, ולא נצטוית עליו. וכך ראוי שיהיה, אבל בתנאי שהוא מבטא שאיפה לבטל את רצונך בפני רצונו, ולעשות את אשר נצטוית.
שאול עמד בפני מבחן מעין זה. ה׳ צִוה אותו לעשות מעשה מאד קשה, גם מבחינת עמידתו כלפי העם, וגם מבחינת עמידתו כלפי אומות העולם. אין סִכוי להסביר לא לאלה ולא לאלה מדוע אתה עושה את המעשה הזה. השאלה היא בפני מי תתכופף ותתבטל, בפני דעת הקהל או בפני ה׳? כל כוון שתבחר, הפכת את עצמך לאפס כלפי הצד השני. אם אתה ירא את העם ושומע בקולם, מתברר שאינך ירא את ה׳. אם אתה ירא את ה׳, העם יבוז לך ויחשוב עליך דברים רעים. השאלה היא את מי אתה ירא ומוכן לבטל את עצמך בפניו, עד שתקריב את עצמך בהויתך כלפי הצד השני. למי אתה מקריב את עצמך.
לפעמים, הדרך הקלה להקריב את עצמך היא דוקא ע״ג המזבח. אך לא זה מה שנדרש מירא אלהים. מה שנדרש הוא לעשות את רצון ה׳, גם אם הוא לא קל. אם ה׳ רוצה למחות את עמלק מתחת השמים, זה מה שצריך לעשות. גם אם תמצא את עצמך חשוב לאפס בעיני מי שבאמת אתה רוצה לשאת חן לפניו. רְצֵה באמת לשאת חן לפני ה׳ ולא לפניהם, התקרב אל ה׳ והתרחק מדעת הקהל.
שאול נִסה לשחד את ה׳, או לפחות את שמואל, בקרבן לה׳. זה לא פועל. קרבן אינו שׂחד.
לפעמים קל לנו הרבה יותר להקריב עולות וזבחים מלשמוע בקול ה׳, אבל מעשה כזה, אם יֵעשה, אינו קרבן לה׳ ואינו עבודת ה׳, הוא מעשה אדם העובד את עצמו.
קרבן יכול וצריך לבא בנדבה, מעֹמק הלב והרצון. בתנאי שהרצון הוא להתקרב אל ה׳ ולעשות את רצונו.
קל לחטוא ואח״כ להביא קרבן ולהרגיש קרוב לה׳. אפשר אפילו להביא את פירות החטא אל ה׳, ולהרגיש שהנה הנה אנו קרובים אל ה׳. מרצוננו ומנדבתנו נתנו נדבה לה׳. נגד זה יצאו הנביאים. ולזה התכונו חז״ל כשעמדו על כך שהפרשה איננה פותחת ב״אדם מכם כי יקריב״ אלא ב״אדם כי יקריב מכם״. הקרבן והנדבה לפני ה׳ רצויים כאשר הם מבטאים את

רצונו של האדם להתקרב אל ה׳ בכל עניני חייו, ולתת את חייו לה׳. כלומר: להנהיג את חייו ע״פ דברי ה׳, ולא לרתום את ה׳ לרצונותיו.
הפרשה אומרת ״אל פתח אהל מועד יקריב אותו לרצונו לפני ה׳״. פשט הפסוק, כמו שעולה מפסוקים דומים לו, הוא שיֵרצה לו לפני ה׳, שהאיש יתרצה לפני ה׳. אך חכמים דרשו שהאיש צריך לרצות להקריב. ונראה שהיא היא. אם האיש אינו רוצה להתרצות לפני ה׳ ולעשות את רצונו, לא יוכל להתכפר. הכפרה תלויה ברצון שלו להתרצות לה׳.
מבחינה זאת דומים ספרי ויקרא ובמדבר לפרשיות תרומה ותצוה או ויקהל ופקודי. מעורבים כאן הרצון של האדם עם צווי ה׳. עשית משכן עם עשית עובדים. תרומת נדבה עם פקודים. גם המשכן, שנעשה כֻּלו על פי מראה מדויק וע״פ צווי, נעשה דוקא מתרומה של איש אשר ידבנו לבו. ובלבד שאת הנדבה יתן לגמרי ויוציא את עצמו מתוכה. שהוא נותן את עצמו בלב שלם ומבטל את עצמו, מתוך ידיעה שאחרי שיביא – יעשו בתרומה מה שצוה ה׳ ולא מה שהתורם רוצה. כל נדיב לבו יביאה את תרומת ה׳. אך גם כשאתה נותן – זוהי תרומת ה׳ ולא תרומתך. מי שיכול לעשות זאת, יכול להיות מלך ישראל. וליצג את ה׳ בשליטה בישראל.

מנחת בִּכורים

פרשתנו מתחלקת לשני חלקים. החלק הראשון, העוסק בעולה, מנחה ושלמים, עוסק באדם המביא קרבן מרצונו. הוא רוצה להקריב ולכן הוא מתנדב. החלק השני עוסק באנשים שמביאים קרבן על חטאם.
ואולם, בתוך המנחות נזכרת מנחת הבִּכורים שהיא מצוה ולא נדבה. אם כן, למה נזכרה כאן, ולמה פותחת הפרשה בלשון ״אם״, אם תקריב מנחת בִּכורים? לכאורה היה צריך לכתוב הקרב מנחת בכורים.
יש להשיב שמבחינת הנושא של פרשת ויקרא, זהו ״אם״. ״ואם תקריב מנחת בכורים״, מתפרש כמו וכאשר תקריב מנחת בכורים. (המלים אם וכאשר הן דומות). והוא המשך של סדרת המנחות הנזכרות כאן. אם מנחה על המחבת קרבנך, אם מנחת מרחשת קרבנך וכו׳. התורה מפרטת חמשה סוגי מנחות: מנחת סלת, מנחת מאפה תנור, מנחת מחבת, מנחת מרחשת ומנחת בכורים. הן נבדלות זו מזו בכך שכל אחת מהן היא מין מאפה או תבשיל אחר, ולכן התורה מיחדת לכל אחת מהן פרשיה, כמו שבעולה היא מיחדת פרשיה לבקר, פרשיה לצאן ופרשיה לעוף, וכמו שבשלמים ובחטאת התורה מיחדת פרשיה לבקר, פרשיה לכבשים ופרשיה לעזים.
ואמנם במנחת בִּכורים יש גם מצוה, אבל המצוה הזאת אינה מעניינה של פרשת ויקרא. פרשת ויקרא מדברת על דרך הבאת המנחות, כאשר מקריבים מנחת סלת – יקריבו כך. כאשר מקריבים מנחת מרחשת – יקריבו כך. כאשר מקריבים מנחת בִּכורים – יקריבו כך. המצוה החיובית לעשות כך מקומה במקום אחר בתורה.
ואכן הצווי להקריב מנחת בִּכורים נזכר בתורה במקום אחר: בפרשת המועדים שבפרשת אמר. שם נאמר שיש להביא את עֹמר ראשית הקציר אל הכהן. שם לא נאמר שצריך להקריב ממנו על המזבח, שם המצוה היא להניף את העֹמר. הנפת העֹמר היא מצוה התלויה בזמן.

היא מצות המועד. לבא לפני ה׳ ולהציג בפניו את ראשית הקציר. זוהי המצוה. הנושא של פרשת ויקרא הוא מהו הקרבן ומה ממנו עולה על המזבח. (מה נעשה בקרבן אחרי הקרבתו – בזה עוסקת פרשת צו, וגם אנחנו נעסוק בכך בפרשת צו). ומבחינת הנושא המדובר בפרשת ויקרא, מנחת הבְּכורים היא עוד אחת מסדרת המנחות, שיש לבאר בפרשתנו מה סדר הקרבתה כאשר מקריבים אותה. המצוה של פרשת ויקרא היא מעשה ההקרבה וסוג המנחה, להביא גרש, לקמוץ ממנו, ולהעלות את הקמץ והלבונה על המזבח.

אלא שאם כך, יש לשאול שאלה אחרת: למה המנחה לא נקראת בפרשתנו מנחת גרש אלא מנחת בְּכורים.

מנחת הבְּכורים נבדלת מיתר המנחות לא רק בכך שהיא מין אחר, שהיא גרש ולא סלת, אלא גם בכך שכל יתר המנחות שנזכרות כאן הן מנחות נדבה, ונקראות על שם המין שממנו הן עשויות, ואילו מנחת הבכורים היא מנחה צִבורית, ואיננה נקראת על שם המין שממנו היא עשויה אלא על שם הסִבה שבגללה היא באה.

לא לכל דבר מנחת הבְּכורים היא עוד אחת מחמש המנחות שהפרשה עוסקת בהן. פסוקי הסִכום של המנחות הפותחות בפסוק ״ונפש כי תקריב קרבן מנחה״ נאמרו עוד לפני מנחת הבכורים, וכבר שם נאמרו הדינים הכלליים של המנחות: אִסור חמץ, שאור ודבש, והחיוב למלוח. מנחת הבכורים אינה חלק מהמנחות הקרבות ע״י נפש אשר תקריב. כל המנחות אינן באות אלא ע״י יחיד (״נפש״), ואפילו שנים לא יכולים להביא מנחה בשותפות. אבל אין הנפש יכולה להביא קרבן מנחה, לפני שתקרב ע״י הצבור כולו מנחת הבְּכורים. מנחה שכל ישראל שותפים בה בלשון יחיד (״תקריב״ וכו׳), והיא מיצגת את תבואת כל הארץ. היא לא נקראת מנחת גרש, היא נקראת מנחת בְּכורים כי היא בְּכורים לכל המנחות.

לא תאפה חמץ

על חג המצות נאמר: ״אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם כי כל אכל חמץ ונכרתה הנפש ההוא מישראל מיום הראשֹן עד יום השבעי״. וכן: ״שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל״. למה מצוה התורה להשבית שאור? מפני שאסור לאכול חמץ. כיון שהחמץ נאסר, ממילא אין צרך בשאור.

בפרשתנו, לגבי מנחה, נאמרו הדברים בסדר הפוך: ״כל המנחה אשר תקריבו לה׳ לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה׳״. כאן אִסורו של החמץ נובע מאִסורו של השאור, ולא להפך. השאור והדבש נאסרו, ולכן ממילא אי אפשר לאפות חמץ.

הדבש לא נאסר בחג המצות, נכון שהוא יכול להחמיץ עִסה, אבל יש לו גם שִמושים אחרים, לכן לא צריך לבערו. במנחה – עִקר האִסור הוא השאור והדבש עצמם.

והפעל ״תשבית״ אמור גם כאן. לא על השאור והדבש אלא על הצד השני שלהם: ״וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך על כל קרבנך תקריב מלח״. המצוה הזאת אמורה על כל הקרבנות, אבל היא נאמרה דוקא במנחה. כנִגוד לשאור והדבש. שאור ודבש לא תקריב, מלח לא תשבית.

ויש כאן גם פסוק המסייג את האִסור: ״קרבן ראשית תקריבו אתם לה׳ ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח״. השאור והדבש ראויים לקרבן לפני ה׳, אבל אינם ריח ניחוח.

המלח מלמד על השְמור ועל הנצח, ולכן הוא ברית, והוא עולה על המזבח. השאור והדבש מלמדים על ההתחדשות, והם קרבן ראשית.
כל הקרבנות האלה הם מנחות. דינים אלה, של אִסור שאור ודבש ושל מלח על הקרבן, אמורים רק בפרשת המנחה, למרות שהם נוהגים בכל הקרבנות. המנחה היא דורון שנִתן ע״י העם לשליט, במקומות רבים בתנ״ך אנו מוצאים שמביאים מנחה לשליט על הארץ. גם במקדש, המנחה היא המלכת ה׳ וההכרה בכך שתבואת ארצנו לו היא, והוא אדון העולם. כאן עלינו להזכיר שהברית עמו היא ברית המלח ולאו דוקא ברית התבואה. המלח הנצחי, שאיננו צומח מדי שנה בשדה, ומאפשר למה שצומח מדי שנה לשרוד זמן נוסף, הוא מרכיב הכרחי בהבאת המנחה לה׳. החיוב במנחה אמנם מתחדש מדי שנה, אך הוא נשען על ברית קבועה עם ה׳ שאינה תלויה בהבאת המנחה מדי שנה.
ומיד מוסיפה התורה ומצוה על מנחה מיוחדת, המשלבת את הברית ואת הראשית: ״ואם תקריב מנחת בכורים לה׳ אביב קלוי באש גרש כרמל תקריב את מנחת בכוריך״. בחדש הראשון קרבה מנחת בִכורים, שהיא גם ראשית הקציר וגם ברית אלהינו. בחדש הזה אנו מצֻוִים להשבית את השאור, ולדעת שגם הראשית היא ראשיתו של נצח.

עולה ויורד ואשם למי שהתחיב לה׳

על שלש עברות חַיְבה התורה קרבן עולה ויורד: על הנשבע להעיד ולא העיד, על העובר על שבועתו, ועל המטמא את המקדש. על עברות אלה חיב אדם קרבן שאינו קבוע. בשאר העברות, מביא אדם חטאת כדי לחַטֵא את חטאו, ולכן אין חשיבות לשאלה מה מצבו של האדם, יש קרבן קבוע שמחַטֵא את החטא. אבל עברות אלה מצריכות לא רק לחַטֵא את החֵטא אלא גם להתאים את הקרבן להרגשתו של האדם. הכפרה היא על האדם ולא על החֵטא ולכן היא תלויה במאמץ של האדם ולא במעשה קבוע.
אחרי פרשיות קרבן עולה ויורד, מביאה התורה שלשה חיובי אשם. יש בתורה ששה אשמות, שלשה מהם בפרשתנו: אשם מעילות, למי שמועל בקדשי ה׳, אשם תלוי, למי שלא יודע אם חטא או לא, ואשם גזלות, למי שנשבע לשקר על ממון.
יש קשר בין המצוות שעליהן קרב עולה ויורד למצוות האמורות כאן לגבי אשם. הנשבע לשקר חיב קרבן עולה ויורד, ואם נשבע על ממון חיב אשם. המטמא את המקדש חיב קרבן עולה ויורד, ואם מעל במקדש חיב אשם. עמידתו של אדם היא מול ה׳, גם כשהוא עומד מול חברו, ואם נשבע לחברו בשם ה׳ לשקר – עליו לשלם לה׳ ולא רק לחברו. וכן המועל בקדשי ה׳ כמועל בשם ה׳. ומי שנשבע בשם ה׳ ומעל בממון – מעל בה׳.
קרבן עולה ויורד מוערך כתשלום שיכביד על האדם, ולכן הוא נקבע ע״פ עשרו של האדם. גם אשם הוא תשלום ובא בערכך. קרבן עולה ויורד דומה לאשם. כך אנו למדים גם מהופעת המלה אשם בענין קרבן עולה ויורד פעמים רבות. ואעפ״כ קרבן עולה ויורד הוא חטאת. השעירה היא חטאת, העופות – לחטאת ראשונה, וגם על הסֹלת נאמר ״עשירית האפה סלת לחטאת״, ונאמר עליה עוד פעמַים ״חטאת היא״. ולא נאמר עליה שהיא מנחה אלא רק שתהיה לכהן כמנחה. לא מנחה היא כי חטאת היא. אלא שתהיה לכהן כאילו היתה מנחה.

נאמר עליה בפירוש כי חטאת היא. קרבן עולה ויורד הוא חטאת, לכן הוא נקבה ונעשה כחטאת. נמצא אפוא שקרבן עולה ויורד הוא חטאת, אבל הוא בא על אשמה.

נראה שפירוש המלה אשָם הוא חוב (או תשלום חוב, כמו שנאמר "השב תשיבו לו אשם", וכן "ונתן לאשר אשם לו", כלומר לאשר חב לו). לכן אשם בא בכסף שקלים. יש לו ערך, הבהמה צריכה להיות שוה דמי ערך, כלשון התורה "בערכך". אשם בא גם כאשר לא ידוע חטא מסוים, כגון באשם תלוי, אם ידוע שעל האיש רובץ חוב. שלא כמו בחטאת שאינה באה אלא על חטא מסוים. חטאת באה לחַטֵּא. לאו דוקא לחַטֵּא חֵטא, לפעמים היא באה כדי לחַטֵּא טומאה, אבל תמיד היא באה לחַטֵּא דבר ידוע. חטאת מלשון חִטוי. כאשר צריך לחַטֵּא את האדם מלכלוך מסוים, בין אם זה חֵטא ובין אם זו טומאה, באה החטאת ומחטֵאת. אשָם הוא חוב, והוא רובץ על האדם. (אשם אמור בדרך כלל בלשון השבה. "והשיב את אשמו", "ואת אשמו ישיב", "אשמם אשר ישיבו", "האשם המושב" ועוד. כי אשם הוא חוב). שלא כחטאת שבאה לא על האדם אלא על החטא או על הטומאה. קרבן עולה ויורד הוא חטאת, אבל הוא בא על עברות דומות לאשמות שבפרשת ויקרא. משום שיש בו התייחסות למצבו של האדם ולא רק לחטא עצמו.

אשם הוא חוב הרובץ על האדם. לכן דורש ר׳ נתן: מנין לנושה בחברו מנה וחברו בחברו שמוציאים מזה ונותנים לזה ת״ל ונתן לאשר אשם לו. אשר אשם לו, כלומר: אשר חיב לו, לאו דוקא מי שלוה אלא מי שרובץ עליו חוב, כשהחוב חל על האיש. לעֶמת חטאת הבאה לחַטֵּא כתם מסוים, האשם בא להחזיר את חובו של האיש. אשָם הוא חיב. האשם הוא תשלום ולכן הוא בא בכסף בערכך. ונראה שכך דורש ר׳ נתן: המשתמש בשם ה׳ כדי להוציא ממון שאינו זכאי לו מאדם אחר חיב כסף לה׳, וה׳ כביכול ישלם לאיש שלו נשבע האשם לשקר. ומכך שמוציאים מהנשבע לאשר אשם לו, אנו למדים שהנושה בחברו וחברו בחברו שמוציאים מזה ונותנים לזה.

מי שטִמא את המקדש חיב קרבן עולה ויורד, אך מי שנהנה הנאה ממונית מהמקדש חיב אשם. מי שנשבע ולא קים, ללא השלכה ממונית, חיב קרבן עולה ויורד. מי שנשבע והוציא ממון חיב אשם. האשם הוא חוב ממוני לה׳. לכן הוא בא בערכך בכסף שקלים.

מי שנשבע לשקר בשם ה׳ חב לה׳. כביכול השתמש בשמו של ה׳ כדי לחטוא. גם המטמא את המקדש או המועל בקדשי המקדש הרי מעל בממון שמים, לכן הוא מתחיב אשם או קרבן עולה ויורד. הפרשה מלמדת שגם מי שספק אם חטא – אשם הוא אשָם אשם לה׳. אמנם אין חטא מסוים שאפשר לומר בודאות שהאיש חטא בו, ולכן אינו יכול להביא חטאת. אבל אדם מחויב לרצון ה׳ בכל עת, ואם חרג מכך חב כלפי ה׳. לכן כל מי שחטא, גם אם הקרבן לא בא לחטא חטא מסוים אלא למרק את חובו הכללי של האדם לה׳, האדם חיב לה׳. לכן, דוקא באשם תלוי מדגישה התורה: אשם הוא אשם אשם לה׳. אדם הוא שומר עבור ה׳ בכל רגע, ואם אינו יכול להשבע ששמר כראוי – מתוך שאינו יכול להשבע ישלם. בעולה ויורד נאמר והוא עד או ראה או ידע, אבל באשם תלוי נאמר והוא לא ידע. אם לא ידע - אשָם אשם לה׳.

אשם הוא

פרשת ויקרא מחולקת לארבעה דִבורים של ה׳ אל משה. הראשון (המכונה במדרש ״דבורא דנדבה״) עוסק בקרבנות שאדם מביא מנדבת לבו: עולה, מנחה ושלמים. השני עוסק בחטאות. הנושא האמור בדִבור הזה הוא הכפרה על כל מי שחטא, וגם הוא פותח בבקר ועובר לצאן כמו פרשיות העולה והשלמים, אלא שהחטאת תלויה בשאלה מי חטא. היא קרבן חובה, ולכן התורה קובעת מה יקריב.

שני הדִבורים האלה מטרתם אחת: ללמד מי מביא קרבן ואיזה קרבן יביא. אלא שהראשון עוסק בנודב והשני עוסק בחוטא.

פרשיות האשם מחֻלקות לשנים. פרשיות האשם לכאורה אינן עוסקות בשאלת דרכי הקרבן (לגבי אשם, דרך ההקרבה מובאת בפרשת צו) אלא בהחזר האשם לה׳. במיוחד הפרשיה השניה של האשם, המוקדשת כֻלה לאשם גזלות (שאם לא די בה, הנושא הזה מקבל פרשיה משלו גם בפרשת נשא). האשמות השונים נזכרו במקומות שונים ברחבי התורה, כאן נזכרו שלשה אשמות, גם כאן הנושא האמור הוא מי צריך להביא קרבן ואיזה קרבן יביא, אבל כאן יש מטרה אחרת לפרשה. מטרה אחרת הכובשת את הבמה. במיוחד בדִבור הרביעי של הפרשה: אשם גזלות.

עִקר הצווי באשם גזלות הוא לא האשם. עִקר הצווי הוא ההשבה: ״וְהָיָה כִּי יֶחֱטָא וְאָשֵׁם וְהֵשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר גָּזָל אוֹ אֶת הָעֹשֶׁק אֲשֶׁר עָשָׁק אוֹ אֶת הַפִּקָּדוֹן אֲשֶׁר הָפְקַד אִתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ מִכֹּל אֲשֶׁר יִשָּׁבַע עָלָיו לַשֶּׁקֶר וְשִׁלַּם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ וַחֲמִשְׁתָיו יֹסֵף עָלָיו לַאֲשֶׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בְּיוֹם אַשְׁמָתוֹ״. רק אח״כ מוסיפה התורה: ״וְאֶת אֲשָׁמוֹ יָבִיא לַה׳ אַיִל תָּמִים מִן הַצֹּאן בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל הַכֹּהֵן״. לא זה עִקר הפרשיה.

האיש הזה חטא ואשם גם לחברו וגם לה׳. הוא אשם לחברו בממון, ואשם לה׳ כי הוא נשבע בשם ה׳ על שקר. ראשית, הוא משיב את האשם לאשר הוא לו. רק אח״כ, הוא מביא גם את אשמו לה׳. מטרת הפרשיה היא התשלום.

תפקידו של אשם הוא לשלם חוב. יש כאן שתי פרשיות אשם שמטרתן תשלום החוב למזבח. התורה מתארת את הקרבן שצריך להקריב כדי לשלם. אם חטא גם לחברו – ישלם לחברו תחִלה ואז ישיב למזבח. הוא לא יכול להשיב למזבח בעוד גזל חברו בידו.

צו

פרשיות הקרבנות מחולקות לשנים: פרשת ויקרא ופרשת צו. שתיהן מלמדות את דיני העולה, המנחה, השלמים, החטאת והאשם. אלא שכל אחת מהן מלמדת חלק אחר בדיני הקרבן. בפרשת ויקרא נאמר מי מביא קרבן, מה הוא מביא לקרבנו, וכיצד יעלה על המזבח. פרשת צו מספרת מה יֵעשה בקרבן אחרי שכבר הגיע אל המזבח וכֻפר על בעליו.

שני חלקים שונים יש למעשה הקרבן, ושני צוויים שונים. על אנשים שונים חל חיוב להקריב קרבן כדי להתכפר. כאשר עוסקת התורה בחיוב הזה, הנושא הנדון הוא הכפרה על האיש. גם אדם שמביא קרבן לנדבה, הקרבן מכפר עליו. הכפרה נעשית ע״י מסירת הקרבן לה׳. שחיטתו במקדש, זריקת דמו והקטרתו על המזבח עשו את הקרבן שיך לה׳ והאיש התכפר. בזה תמו ונשלמו חלקו וחובתו של האיש בקרבן.

כעת נשאלת שאלה אחרת: איך מנהלים הכהנים את המקדש. מה עושים הכהנים בקרבנות שבמקדש. לתורה זו אין מקום בפרשת ויקרא העוסקת באדם המקריב. מקומן של תורות אלה הוא בפרשת צו.

לכן, פותחת פרשת ויקרא ב״דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם״, ואילו פרשת צו פותחת ב״צו את אהרן ואת בניו לאמר״. פרשת ויקרא מלמדת את ישראל מי מביא קרבן ומה הוא מביא. פרשת צו מלמדת את הכהנים איך לנהוג בקרבנות לאחר שהוקרבו. (אמנם תורת זבח השלמים אמורה גם אל העם כֻּלו, שהרי את השלמים אוכל כל העם, אבל ברוב פרשת צו עוסקת התורה בדיני הכהנים. רק לגבי השלמים, שכל ישראל אוכלים אותם, צריך לצוות את העם כֻּלו גם מה יֵעשה בקרבן אחרי הקרבתו. לכן, סוף תורת השלמים אמור אחרי הפסוק ״דבר אל בני ישראל לאמר״, ללמד את ישראל שגם מהשלמים הם עוד צריכים להקריב קרבן לה׳ ולתת אותו לכהן).

התורה מלמדת שמשקרב הקרבן, שוב אינו קרבנו של האדם. יחודה של ההקרבה הוא בכך שהאדם מבין שהוא מביא קרבן ושוב אינו שלו, הוא מסר אותו מסירה מוחלטת. כעת אין זה ענינו מה יֵעשה בו. מעשיו מכאן והלאה אינם ענינו של המקריב אלא הם חלק מנַהול המקדש ע״י הכהנים. נמצא אפוא שפרשת ויקרא היא הפרשה של המקריב, ופרשת צו היא הפרשה של המקדש.

לכן פותחת פרשת ויקרא באדם המתנדב קרבן, ומלמדת את דיני העולה, המנחה והשלמים. אח״כ עוברת הפרשה לעסוק באנשים שחטאו והתחיבו קרבן. לכן סדר הקרבנות בפרשת ויקרא הוא עולה, מנחה, שלמים, חטאת ואשם. לעֻמת זאת, פרשת צו עוסקת בנַהול הקדשים אחר הקדשתם, לכן סדר הקרבנות שם הוא כסדר קדושתם: עולה, מנחה, חטאת, אשם ושלמים.

פרשת ויקרא מלמדת את סדרי ההקטרה על המזבח בקרבנות השונים. פרשת צו מלמדת מה יֵעשה בקרבן אחרי הקטרתו. מלבד באשם. לגבי האשם, פרשת ויקרא אינה מפרטת אלא את החיוב להביאו לה׳. סדרי הקטרתו נאמרו בפרשת צו. אפשר לבאר שטעם הדבר הוא כמו שכתבנו בפרשת ויקרא: האשם הוא תשלום לה׳, עִקרו תשלום בהמה בכסף שקלים בערכך.

בכך נעשית הכפרה. הקטרתו היא כבר חלק מתורת האשם, אחרי ששֻלם. הוא שֻלם לה׳ ותורתו לתת אותו לה׳.

לפי זה אפשר לבאר שיש דבר דומה לכך גם בתודה. התודה היא סוג של שלמים. את סדרי הקטרת השלמים למדנו כבר בפרשת ויקרא. אלא שלגבי התודה מחדשת פרשת צו דין חדש ששיך לא רק למעשי התודה אחרי הקרבתה אלא לעצם הבאתה: הקרבת החלות. גם שלמים הם תשלום. לכן הם נקראים שלמים. מלשון תשלומים. הם תשלום לה׳. בעִקר שלמי תודה הם תשלום לה׳ על הטובה שגמל עמנו. הבאת הלחם אינה חלק מהשלמים, היא לא חלק מסדר התשלם לה׳ אלא חלק מסדרי אכילתו. לכן מקומה בפרשת צו.

תורת העולה

נבדלה פרשת ויקרא מפרשת צו, שפרשת ויקרא באה ללמד מי מקריב ומה הוא מקריב. הבא להתרצות ולהתכפר, מה יקריב. במה יקרב ויתקרב לאלהיו. ואילו פרשת צו באה ללמד מה יֵעשה בקרבן אחרי שיקרב.

יש בקדשים שני חיובים: חיוב הקרבה וחיוב בקרבן. יש מעשים רבים שיש מצוה לעשותם בקרבן אך אינם חלק עִקרי מההקרבה, והקרבן כשר ומרצה גם אם לא נעשו. כך הוא דין שפיכת שיירי הדם והקטרת אמוריו ואבריו ואכילתו. האיש כבר התכפר בו. האיש התכפר בזריקת דמו והקרבן נכנס לרשות ה׳, המסירה לרשות ה׳ היא הכפרה, אלא שעתה חלות עליו המצוות של תורת אותו קרבן מה יֵעשה בו משנִתן כבר. לכן צריך פסוק אחד שילמד על המצוה, ופסוק אחר שילמד על הקרבן והמתכפר.

רוב הקרבנות ינתנו לכהנים או לבעלים אחר ההקרבה, ובכך יפרנסו את העובדים לפני ה׳ ויאפשרו את המשך קיומה של העבודה. ואולם יש לבחון בענין את תורת העולה.

אנו מוצאים כבר בתנ״ך, הן בנביאים והן בתהלים, שהקרבנות אינם מזון ה׳ כמו שסברו הכסילים. כך אומר המשורר בתהלים: ״אם ארעב לא אמר לך לי תבל ומלואה״. הדבר נאמר גם בפסוקים רבים אחרים. עם זאת כבר עסקו ראשונים רבים בשאלה למה במקומות שונים בתורה נקראים הקרבנות לחמי, לחם אלהיך וכו׳. וכמדומה שתשובה לקושיתם בפרשתנו.

הכסיל הסובר שהקרבנות הם לחם אלהיו כפשוטו, תשובתו בפרשתנו. זאת תורת העולה: והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה. מה יֵעשה בקרבן זה אחר הקרבתו? המנחה והחטאת יֵאכלו לכהנים, ואילו העולה יוצָא דשנה אל מחוץ למחנה. היא אינה לחם. אבל, אין זה סוף הפרשיה. שכן הפרשיה מוסיפה ואומרת: ״אש תמיד תוקד על המזבח לא תכבה״. והיא תורת העולה. ובזה דומה העולה ללחם. כשאדם אוכל לחם, אין האכילה עִקר הענין. עִקר הענין הוא שע״י שהוא אוכל הוא חי ועוסק בתורה ובעניני הנשמה והקדושה. אלמלא יאכל לא יוכל לעסוק בהם, אבל הם אינם עִקר. כך העולה. אין הקרבתה עִקר, אבל ע״י שהיא קרבה ונעשית דשן, תוקד אש תמיד על המזבח, והאש על המזבח רבוצה כארי ועדות היא לבאי עולם ששכינה שרויה בישראל.

אמנם, כיון שמטרת פרשת צו ללמד מי אוכל את הקרבנות ועד מתי, נאמר גם כאן ״אשר תאכל״ ונאמר ״כל הלילה עד הבקר״.

הדין המיוחד בכל קרבן, ומהותו של כל קרבן

התורה מלמדת את סדר ודיני אכילתו של כל קרבן וקרבן בפני עצמו. ובכל קרבן מוסיפה התורה הלכה מיוחדת הנוגעת לאכילתו של אותו קרבן.

על העולה אומרת התורה: "וְהָאֵשׁ עַל הַמִּזְבֵּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים: אֵשׁ תָּמִיד תּוּקַד עַל הַמִּזְבֵּחַ לֹא תִכְבֶּה".

על המנחה אומרת התורה: "וְכָל מִנְחַת כֹּהֵן כָּלִיל תִּהְיֶה לֹא תֵאָכֵל". (התורה אומרת זאת אחרי שנלמדה כאן מנחת חובה אחת. בנגוד לכל שאר הקרבנות בפרשה, בהם לא מוזכרים קרבנות החובה אלא רק דיני אכילת הקרבנות, כאן מלמדת התורה שהכהנים עצמם מקריבים מנחת תמיד הבאה ביום המשח אותו, ובאה תמיד. ומסיימת בכך שכל מנחת כהן כליל תהיה).

על החטאת מלמדת התורה: "כֹּל אֲשֶׁר יִגַּע בִּבְשָׂרָהּ יִקְדָּשׁ וַאֲשֶׁר יִזֶּה מִדָּמָהּ עַל הַבֶּגֶד אֲשֶׁר יִזֶּה עָלָיו תְּכַבֵּס בְּמָקוֹם קָדֹשׁ: וּכְלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר תְּבֻשַּׁל בּוֹ יִשָּׁבֵר וְאִם בִּכְלִי נְחֹשֶׁת בֻּשָּׁלָה וּמֹרַק וְשֹׁטַף בַּמָּיִם: כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכַל אֹתָהּ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וְכָל חַטָּאת אֲשֶׁר יוּבָא מִדָּמָהּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ לֹא תֵאָכֵל בָּאֵשׁ תִּשָּׂרֵף".

הפסוק האחרון דומה לפסוק האחרון בתורת המנחה. מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, וחטאת אשר יובא מדמה אל הקדש לא תאכל. אבל ההבדל בין הפסוקים האלה גדול הוא: מנחת כהן עולה כליל על המזבח, ואילו חטאת שהובא מדמה אל הקדש מוצאת ונשרפת מחוץ למחנה.

בפרשית תורת האשם מלמדת התורה את דיני אכילת הקרבנות (ולא רק אכילת האשם): "כָּל זָכָר בַּכֹּהֲנִים יֹאכְלֶנּוּ בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ יֵאָכֵל קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הוּא: כַּחַטָּאת כָּאָשָׁם תּוֹרָה אַחַת לָהֶם הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְכַפֶּר בּוֹ לוֹ יִהְיֶה: וְהַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֶת עֹלַת אִישׁ עוֹר הָעֹלָה אֲשֶׁר הִקְרִיב לַכֹּהֵן לוֹ יִהְיֶה: וְכָל מִנְחָה אֲשֶׁר תֵּאָפֶה בַּתַּנּוּר וְכָל נַעֲשָׂה בַּמַּרְחֶשֶׁת וְעַל מַחֲבַת לַכֹּהֵן הַמַּקְרִיב אֹתָהּ לוֹ תִּהְיֶה: וְכָל מִנְחָה בְלוּלָה בַשֶּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו". דיני חלוקת הקרבנות בין הכהנים נזכרו בפרשתנו לכל ארכה (והם ראויים למאמר בפני עצמו), ובכלל זה העולה (דיני חלוקת עורות הקדש של עולת ראיה). אבל כאן מובאים דיני ממונות רבים הנוגעים לקרבנות, והתורה מביאה אותם בפרשית האשם.

על השלמים אומרת התורה: "וְהַבָּשָׂר אֲשֶׁר יִגַּע בְּכָל טָמֵא לֹא יֵאָכֵל בָּאֵשׁ יִשָּׂרֵף וְהַבָּשָׂר כָּל טָהוֹר יֹאכַל בָּשָׂר: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תֹּאכַל בָּשָׂר מִזֶּבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְטֻמְאָתוֹ עָלָיו וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ: וְנֶפֶשׁ כִּי תִגַּע בְּכָל טָמֵא בְּטֻמְאַת אָדָם אוֹ בִבְהֵמָה טְמֵאָה אוֹ בְּכָל שֶׁקֶץ טָמֵא וְאָכַל מִבְּשַׂר זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר לַה' וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מֵעַמֶּיהָ". הלכות אלה נוהגות בכל הקרבנות, אבל התורה מביאה אותן בתורת השלמים. (אולי משום שהשלמים באים כדי להֵאכל, ואולי משום שדינים הנוהגים באכילת שלמים – ק"ו שינהגו בקרבנות המקודשים מהם).

מסתבר שהלכות אלה מלמדות על מהותו של כל קרבן. (את מהות הקרבנות בארנו כבר בפרשת ויקרא, ונבאר עוד להלן, וכאן נתיחס למה שכתבנו שם). מטרת העולה לעמוד מול

ה׳ באש תמיד. אש תמיד תוקד על המזבח. הבא אל ה׳ עולה אל ה׳, ומייצר את החיים התמידיים של אדם לפני ה׳, ומלמד ולומד שהאדם הוא קדש לה׳ תמיד.
מנחה היא מעין דורון למלך. המלה מנחה מוזכרת בתנ״ך תמיד כנתינה לאדם חשוב כדי ללמד שהנותן מקבל עליו את עליונותו של החשוב. יעקב שלח מנחה לעשו תוך שהוא קורא לו אדוני. בני יעקב הביאו מנחה ליוסף. ישראל שלחו מנחה לעגלון מלך מואב, ועוד ועוד. לפעמים הבאת התבואה מבטאת את אדנותו של ה׳ על הארץ, ולכן מביאים לו את תבואת הארץ. ה׳ נותן את המנחה שהוא מקבל לכהנים, ״חֶלְקָם נָתַתִּי אֹתָהּ מֵאִשָּׁי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא כַּחַטָּאת וְכָאָשָׁם״, אבל אם מביא המנחה הוא הכהן עצמו – ודאי שהוא לא יכול גם לאכול אותה. זו אינה מנחה. הכהנים אוכלים את מנחתו של ה׳, אבל עליהם להביא לה׳ מנחה מדי יום תמיד. ואותה אין הם אוכלים.
החטאת באה לחַטֵּא, לכן מוזכר בה עניין החִטוי.
האשם הוא תשלום, הוא בא בערכך, בכסף שקלים. (כתבנו על כך בפרשת ויקרא). האשם הוא תשלום למזבח, שמשלם מי שמעל בקדשי ה׳ או בשם ה׳, אשם הוא חוב. פירוש המלה אשָם הוא חוב (או תשלום חוב, כמו שנאמר השב תשיבו לו אשם, וכן ונתן לאשר אשם לו, כלומר לאשר חב לו). לכן אשם בא בכסף שקלים. אשם בא גם כאשר לא ידוע חטא מסוים, כגון באשם תלוי, ידוע שעל האיש רובץ חוב, שלא כמו בחטאת שאינה באה אלא על חטא מסוים. מי שנשבע לשקר בשם ה׳ חב לה׳. כביכול השתמש בשמו של ה׳ כדי לגזול ממון. גם המועל בקדשי המקדש מעל בממון שמים. כל אלה מביאים אשם. אשם הוא דין ממוני, לכן בו מלמדת התורה את הצד הממוני של חלוקת הקרבנות.
שלמים הוא קרבן שמקריב אדם כדי לאכלו. לכן בשלמים מלמדת התורה שהאדם צריך להתקדש. שלא יחשוב שהוא עושה את הקרבן חול ולכן הוא אוכלו, להפך: הוא עושה את עצמו קדש, לכן הוא יכול לאכול את הקרבן.
התורה מזכירה שוב ושוב: ״זבח השלמים אשר לה׳״. אל תחשוב שאתה אוכל משלך שהרי הבאת אותו כדי לאכלו. אתה אוכל משל ה׳. שלמת אותו לה׳ וכעת אתה אוכל משל ה׳. לכן, כדי לאכלו עליך להתקדש. עליך להביא את עצמך אליו ולא להביא אותו אליך.
וראה דברינו בפרשת ויקרא עמ׳ שנה על תפקיד הקרבנות.

התרומה והתנופה

הפרשה מזכירה שלשה דברים שצריך להפריש מזבח השלמים: החֵלב, החזה והשוק. וכאשר התורה מתארת את ההפרשה החלב והחזה עומדים יחד בפני עצמם: ״ידיו תביאינה את אשי ה׳ את החלב על החזה יביאנו את החזה להניף אתו תנופה לפני ה׳ והקטיר הכהן את החלב המזבחה והיה החזה לאהרן ולבניו״. יש להפריש חלב וחזה, את החלב להקטיר ואת החזה לתת לאהרן ולבניו. רק אח״כ נאמר: ״ואת שוק הימין תתנו תרומה לכהן מזבחי שלמיכם, המקריב את דם השלמים ואת החלב מבני אהרן לו תהיה שוק הימין למנה״. שוק הימין אינו מונף לפני ה׳ יחד עם החזה והחלבים, הוא אינו אלא תרומה לכהן. הוא לא נִתן תחֲלה לה׳ אלא הוא תרומה לכהן. להבדיל מהחזה שהכהן מקבל אותו מהמזבח. לכן התורה מפרידה בין החזה והשוק, ומכנה אותם חזה התנופה ושוק התרומה, ואומרת: ״כי את חזה

התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אתם לאהרן הכהן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל" שניהם מגיעים אל הכהן, אך החזה הוא חזה התנופה, הוא מונף יחד עם החלב ורק לאחר התנופה מובדל ממנו ונִתן לכהן, ואילו השוק אינו אלא שוק התרומה. השוק נִתן לכהנים מאת המקריב. החזה נִתן לכהנים מאת ה'.

החלב והחזה יחד נִתנים לה'. וה' מצוה להקטיר את החלב על המזבח ולתת את החזה לכהן. השוק נִתן לכהן מידי המקריב.

באיל המלואים זכו הכהנים לדורותיהם בחזה והשוק, אבל באיל המלואים אנו מוצאים חלוקה אחרת בין החזה והשוק. בצווי שנצטוה משה על איל המלואים נאמר: "ולקחת מן האיל החלב והאליה ואת החלב המכסה את הקרב ואת יתרת הכבד ואת שתי הכלית ואת החלב אשר עלהן ואת שוק הימין", כלומר: דוקא השוק היא הדבר המונף יחד עם החלב, לא החזה. רק אח"כ נאמר:"ולקחת את החזה מאיל המלאים אשר לאהרן והנפת אתו תנופה לפני ה' והיה לך למנה". אלא שגם שם הבחינה התורה בין חזה התנופה לבין שוק התרומה ואמרה: "וקדשת את חזה התנופה ואת שוק התרומה אשר הונף ואשר הורם מאיל המלאים מאשר לאהרן ומאשר לבניו והיה לאהרן ולבניו לחק עולם מאת בני ישראל כי תרומה הוא ותרומה יהיה מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם תרומתם לה'". נתינת החזה למשה והנפת השוק היא הנותנת לכהנים לדורות את החזה והשוק, אבל דוקא השוק הונפה עם החלבים. החזה הונף בפני עצמו ונִתן למשה.

וכן נאמר בפרשתנו: "ויקח את החלב ואת האליה ואת כל החלב אשר על הקרב ואת יתרת הכבד ואת שתי הכלית ואת חלבהן ואת שוק הימין ... ויקח משה את החזה ויניפהו תנופה לפני ה' מאיל המלאים למשה היה למנה כאשר צוה ה' את משה".

איל המלואים דומה לשלמים בכך שהופרשו ממנו החזה והשוק, החלב קרב על גבי המזבח והבשר נאכל ע"י הבעלים. אלא שכאן השוק, לפי פשט הדברים, קרבה על המזבח יחד עם החלב.

מכאן אפשר ללמוד מהי תנופה ומהי תרומה, ומה תפקידו של משה בקִדוש הכהנים. בשבעת ימי המלואים משה שִמש ככהן. תפקידו היה להעביר את כהֻנתו לאהרן ולבניו. (כהֻנתו של משה באה לידי בִטוי בתורה בכמה מקומות. על הכיור נאמר "ורחצו ממנו משה ואהרן ובניו את ידיהם ואת רגליהם בבאם אל אהל מועד ובקרבתם אל המזבח ירחצו". משה חנה עם הכהנים, כמו שנאמר "והחנים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שמרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל והזר הקרב יומת". ועוד). בימי המלואים תפקידו של משה היה להעביר את הקדושה ממנו לכהנים. הקדושה הועברה ע"י האיל הזה, שדמו נִתן לא רק על המזבח אלא גם על גופם של הכהנים כדי לקדשם. כדי לתת לכהנים לדורות את חזה התנופה, שהוא חלק מהחלבים והכהנים אוכלים אותו מן המזבח, צריך להניף את חזהו של איל המלואים בפני עצמו וצריך לתת אותו למשה למנה. השוק שאינו אלא תרומה, וגם באיל המלואים הוא נקרא שוק התרומה, קרב באיל המלואים על המזבח יחד עם החלבים (ועם התרומה שהורמה מסל המצות, שגם היא מזכירה את התרומה שתופרש לדורות מחלות התודה, ותנתן לכהנים למנה). איל המלואים הוא קרבן של הכהנים, הכהנים הם הבעלים והם אוכלים את הבשר. את תרומתו הם מרימים ומעלים

על המזבח. תרומתם של הכהנים קרבה לפני ה׳, כמו מנחתם של הכהנים שהיא כליל. החזה, שגם לדורות דינו שאינו תרומה אלא תנופה, מונף גם באיל המלואים ונתן למשה, שהוא הכהן שכהֲנתו קדמה לכהֲנתם של אהרן ובניו. הכהנים המתקדשים באיל המלואים נתנו את תרומתם למזבח עם החֵלב המונף. את החזה הם נתנו למשה.

מלואי יד המזבח

בפרשת תצוה, מצוה ה׳ את משה להביא פר חטאת, איל עולה ואיל מלואים. (וכיון שעדין לא התפרשו דיני עולה וחטאת, הם לא נקראו פר החטאת ואיל העולה, אלא הפר והאיל סתם, ורק אחר הקרבתם נאמר עליהם שם ״חטאת הוא״, ו״עולה הוא״). ובסוף הפרשיה, אחרי כל מעשי המלואים, נאמר: ״וְעָשִׂיתָ לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו כָּכָה כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתָךְ שִׁבְעַת יָמִים תְּמַלֵּא יָדָם: וּפַר חַטָּאת תַּעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל הַכִּפֻּרִים וְחִטֵּאתָ עַל הַמִּזְבֵּחַ בְּכַפֶּרְךָ עָלָיו וּמָשַׁחְתָּ אֹתוֹ לְקַדְּשׁוֹ: שִׁבְעַת יָמִים תְּכַפֵּר עַל הַמִּזְבֵּחַ וְקִדַּשְׁתָּ אֹתוֹ וְהָיָה הַמִּזְבֵּחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים כָּל הַנֹּגֵעַ בַּמִּזְבֵּחַ יִקְדָּשׁ״. משמע שחוץ מהקרבנות שהוזכרו, יש לעשות עוד שבעה פרים, פר אחד בכל אחד מימי המלואים, ותפקידם של הפרים האלה הוא לא לקדש את הכהנים אלא לקדש את המזבח.

אבל בפרשתנו נזכר דין קדוש המזבח כבר בפר הראשון: ״וַיַּגֵּשׁ אֶת פַּר הַחַטָּאת וַיִּסְמֹךְ אַהֲרֹן וּבָנָיו אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁ פַּר הַחַטָּאת: וַיִּשְׁחָט וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּתֵּן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב בְּאֶצְבָּעוֹ וַיְחַטֵּא אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְאֶת הַדָּם יָצַק אֶל יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ וַיְקַדְּשֵׁהוּ לְכַפֵּר עָלָיו״. כאן הפר נקרא כבר מתחלתו ״פר החטאת״. ותפקידו הוא לקדש את המזבח. מכאן משמע שמטרתו של הקרבן הראשון שהוקרב במשכן הוא לקדש את המזבח. רק הפר הזה עושה את המזבח מזבח. ומשמע שהפר הזה הוא המקדש את המזבח, ולא פרי שבעת הימים.

גם לעתיד לבא אומר יחזקאל שהמזבח מתקדש בקרבנות שבעה ימים, ביניהם פר: ״שִׁבְעַת יָמִים תַּעֲשֶׂה שְׂעִיר חַטָּאת לַיּוֹם וּפַר בֶּן בָּקָר וְאַיִל מִן הַצֹּאן תְּמִימִים יַעֲשׂוּ: שִׁבְעַת יָמִים יְכַפְּרוּ אֶת הַמִּזְבֵּחַ וְטִהֲרוּ אֹתוֹ וּמִלְאוּ יָדָו״.

למה קִדש משה את המזבח בפר החטאת של הכהנים.

אפשר שהיא היא. משה פרש את הצווי כאומר שהפר הראשון של היום הראשון הוא הוא הפר של היום הראשון המקדש את המזבח. חוץ מזה הוא הקריב ששה נוספים בששת הימים הבאים למרות שהפרים האלה לא נזכרו בפרשתנו. הוא הבין שתפקידה של חטאת המלואים הוא לקדש את המזבח.

הפרשנות הזאת אפשרית בפסוקים. את הפסוקים בפרשת תצוה, ״וְעָשִׂיתָ לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו כָּכָה כְּכֹל אֲשֶׁר צִוִּיתִי אֹתָךְ שִׁבְעַת יָמִים תְּמַלֵּא יָדָם: וּפַר חַטָּאת תַּעֲשֶׂה לַיּוֹם עַל הַכִּפֻּרִים...״ אפשר לפרש שככה תעשה שבעת ימים, כלומר כל שבעת הימים תעשה את כל הקרבנות האלה. כך יתפרשו גם הפסוקים בסוף פרשת צו: ״וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים עַד יוֹם מְלֹאת יְמֵי מִלֻּאֵיכֶם כִּי שִׁבְעַת יָמִים יְמַלֵּא אֶת יֶדְכֶם: כַּאֲשֶׁר עָשָׂה בַּיּוֹם הַזֶּה צִוָּה ה׳ לַעֲשֹׂת לְכַפֵּר עֲלֵיכֶם: וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים ...״, כלומר: שבעת ימים תעשו את כל הקרבנות האלה. זה לא הפשט הכי פשוט, אבל זה מתרץ את הקושיה.

אפשר גם לפרש שרק הפר הוקרב במשך שבעה ימים, ולא האילים. אבל הפר של היום הראשון הוא הוא פר החטאת של המלואים.
ואולם, כל פירוש שהוא, יצטרך להתחשב בכך שמשה פרש את צווי ה׳ בפרשת תצוה כך שהפר המקדש את המזבח הוא פר המלואים.
הקרבן הראשון שהוקרב על המזבח הוא פר חטאת, כחטאת הכהן וחטאת ישראל. הוא המחטא את המזבח ומכשירו לעבודתו. חטאת היא המחטֵאת והיא המכשירה את המזבח לעבודתו.

שמיני

מתי היה היום השמיני

מתי היו שבעת ימי המלואים, ומתי היה היום השמיני? רוב מדרשי חז״ל מבארים שימי המלואים קדמו להקמת המשכן. וכך פרש גם רש״י. אבל אב״ע פרש את הפסוקים כפשוטם וכסדרם, ולכן פרש ששבעת ימי המלואים היו בתחלת ניסן. לפי רוב המדרשים ימי המלואים קדמו להקמות המשכן, אך יש מדרש שאומר שהטמאים ששאלו על פסח שני היו מישאל ואלצפן, מדרש זה מתאים לשיטת אב״ע. (ונבאר בקצרה: ראה סֵכה כה:. שם יש דעות שונות, הובא שם מדרש שאומר שביום ההוא לא יכלו לעשות הפסח אבל למחרתו יכלו. כלומר: הטמאים נטמאו בח בניסן. והמדרש אומר שמדובר במישאל ואלצפן. ואמנם בעיון ראשוני בגמ׳ שם נראה לכאורה שמי שאומר שהם מישאל ואלצפן אינו מי שדורש ביום ההוא, אך אחר העיון נראה שגם ר״ע שם סובר כדרשה זאת. ומקור דרשה זאת הוא בדברי ר״ע, שאל״כ איזו סבה יש לגמ׳ להביאה שם, בכל כרחנו יש לבאר שר״ע הביאה ראשון כדי ללמד שמישאל ואלצפן הם הטמאים האמורים כאן, ור׳ יצחק מקשה עליו כי לדעת ר׳ יצחק היום השמיני הוא א ניסן. ולכן דרש ר׳ יצחק דרשה שאינה כדרכו של מדרש, שאין אנו יודעים מי הטמאים. ואח״כ הביא המדרש את יתר דברי ר״ע שגם ר׳ יצחק הביאם כדי ללמד שאותו מת מצוה מת בח ניסן. ועיין שם, ואין כאן המקום להאריך).

וראיה לשיטת אב״ע מדברי ה׳ אל משה ״ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד ... והקרבת את אהרן ואת בניו אל פתח אהל מועד ורחצת אתם במים והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אתו וקדשת אתו וכהן לי ואת בניו תקריב והלבשת אתם כתנת ומשחת אתם כאשר משחת את אביהם וכהנו לי והיתה להית להם משחתם לכהנת עולם לדרתם״. משמע שגם הקדשת הכהנים, כלומר שבעת ימי המלואים, התחילו בא׳ ניסן. בו ביום הוקם המשכן, ואח״כ קרא ה׳ למשה וצוהו על הקרבנות, ואח״כ אמר לו קח את הבגדים וכו׳ (ואולי משום כך דרשו חכמים שפרשות ויקרא-צו נאמרו בו ביום, ולפ״ז גם המדרש הזה מניח שימי המלואים התחילו בא׳ ניסן. ופרשות פקודי-ויקרא-צו-שמיני אמורות כסדרן. שאל״כ אין טעם לומר שפרשות ויקרא-צו נאמרו בו ביום).

חז״ל העדיפו לומר שהיום השמיני הוא א בניסן והתגלות ה׳ של א׳ בניסן האמורה בסוף פרשת פקודי, (ויכס הענן את אהל מועד), היא היא ירידת השכינה של היום השמיני שעליה נאמר בפרשתנו כי היום ה׳ נראה אליכם. על כך קשה איך אפשר לקיֵם את ימי המלואים בלי משכן. לכן נדחקו חז״ל לומר ששבעה ימים משה בנה את המשכן ופרקו. בכך הם נדחקו גם בפסוקים ״וּמִפֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד לֹא תֵצְאוּ שִׁבְעַת יָמִים עַד יוֹם מְלֹאת יְמֵי מִלֻּאֵיכֶם ... וּפֶתַח אֹהֶל מוֹעֵד תֵּשְׁבוּ יוֹמָם וָלַיְלָה שִׁבְעַת יָמִים״. כיצד ישבו יומם ולילה שם אם בלילות פרקו את המשכן? אב״ע לא צריך להדחק בדחק זה.

נראה שפשט הפסוקים הוא כאב״ע, ששבעת ימי המלואים היו בניסן. לפי זה לא הרי התגלות ה׳ אל ישראל בענן בא׳ בניסן כהתגלות ה׳ באש על הקרבן בח׳ בניסן. בא׳ בניסן

כִסה הענן את אהל מועד, בח׳ בניסן, אחרי שהתקדשו הכהנים, יצאה אש מאת ה׳ ואכלה את קרבנותיהם, ללמד שהתקבלה לפני ה׳ הקדשת הכהנים ומתקבלים קרבנותיהם. לפי זה, יש הבדל בין התגלות ה׳ בענן לבין התגלותו באש. ולא הרי זה כהרי זה.
(ואפשר שחכמים פרשו ששבעת ימי המלואים היו באדר, להוציא מלבם של צדוקים שאמרו שכל שנה צריך לעשות ימי מלואים בתחלת ניסן. ואולי משום כך עוד הוסיפו ודרשו שהשעיר שנשרף היה שעיר ר״ח. שגם זה נראה שלא כפשט הכתובים כפי שנכתוב להלן בפרק ״השעיר שנשרף״. אמנם, יתכן שיש לכך טעם אחר, אם שעיר היום דומה לשעיר ע״ז, (כפי שנכתוב להלן בפרק ״עגלו של אהרן ושעיר היום השמיני״) הרי שלהלכה פוסקים ששעיר ע״ז דינו בשרפה, ולכן לא מובן למה קצף משה).
ההבחנה בין ההתגלות בענן על המשכן לבין ההתגלות באש על המזבח, מלמדת שלכל אחד מהם יש תפקיד משלו. כבר הזכרנו בפרשת ויקהל פקודי שהתגלות ה׳ באה באש וענן. גם על המשכן יש אש ביום וענן בלילה. הם מלמדים ששכינת ה׳ שורה על המשכן. התגלות ה׳ על המזבח ועל קרבנותיהם של ישראל, היא עדות לכך שה׳ שוכן בתוך ישראל ומקבל את קרבנותיהם. התגלות האש בפרשתנו מלמדת על הסכמת ה׳ לקִדוש הכהנים. משתמו ימי המלואים אמר משה לכהנים שיקרבו לפני ה׳, כי היום ה׳ נראה אליהם. ימי מלואיכם הסתיימו והיום אתם כבר כהנים, וזה הזמן לבחון אם ה׳ מקבל את קרבנותיכם. ואכן, יצאה אש מלפני ה׳ ואכלה על המזבח את העולה ואת החלבים, והעם נפלו על פניהם. בדומה לענן שכִסה את המשכן שבוע ימים לפני כן. אלא שהאש היוצאת מלפני ה׳ יכולה גם לאכול את הכהנים, ולכן יש להזהר.
הפרשה באה ללמד שכעת יוצא דבר ה׳ מבין שני הכרובים, וגם האש יוצאת מלפני ה׳. ה׳ שוכן לא בהר סיני אלא במשכן, בתוך בני ישראל. לכן נאמרו כאן הפרשיות שאמר ה׳ למשה בקריאה מאהל מועד ולא מהר סיני, ואחר המלואים יצאה האש מלפני ה׳.

שרפה מחוץ למחנה

פר המלואים (ויקרא ח יז) ועגל היום השמיני (ויקרא ט יא) נשרפו מחוץ למחנה אע״פ שלא נכנס דמם לכפר בקדש. בד״כ חטאת שדמה מוקרב בחוץ נאכלת, ורק חטאת שדמה בא אל הקדש פנימה נשרפת מחוץ למחנה. פר המלואים ועגל היום השמיני יוצאים מהכלל הזה. הם נשרפו מחוץ למחנה למרות שלא נאמר עליהם שהובא דמם אל אהל מועד. לגבי פר המלואים אפשר להסביר שהוא נשרף כי אין לו אוכלים, שהרי הכהנים עדין לא התקדשו בשעה שקרב. אבל אין בכך כדי להסביר את עגל היום השמיני. לגבי עגל היום השמיני מתעצמת הקושיה, שהרי באותו יום קצף משה על אלעזר ואיתמר שלא אכלו את השעיר אע״פ שלא הוכנס דמו אל הקדש. ולמה הם לא ענו לו והלא היום שרפנו במצותך חטאת אחרת שלא הובא דמה אל הקדש?
אפשר לפרש שכל קרבנות היום השמיני הם קרבנות לפני ה׳, ולכן דינם כקרבנות פנימיים. בפרשת שמיני נאמר שבע פעמים לפני ה׳, כמו בפרשת אחרי מות, (ואחת הפעמים בפרשת אחרי מות מתיחסת ליום השמיני). אמנם ברור שלא כל ״לפני ה׳״ בפרשת אחרי מות ובפרשת שמיני הוא בקדש הקדשים, אך ״המזבח אשר לפני ה׳״ (ויקרא ד יח, טז יח) הוא

שמו של המזבח הפנימי, והבטוי לפני ה׳ מעיד על כניסה פנימה. מהפסוק הראשון בפרשת אחרי מות, שבו מצוה ה׳ את אהרן אחרי מות בניו שלא יכנס אל הקֹדש בכל עת אלא בסדר האמור שם, עולה שנדב ואביהוא הקטירו קטֹרת בקדש הקדשים. כך הם פרשו את הקריבה לפני ה׳ של היום השמיני. בעקבות מותם צוה ה׳ לא לעשות עוד כסדר פרשת שמיני אלא כסדר פרשת אחרי מות (הדומה דמיון רב לסדר היום השמיני, כפי שנבאר להלן). לפי פירוש זה כל עבודות היום השמיני דינן כעבודות לפני ה׳, שהרי הוא יום התיצבות לפני ה׳ ויום גִלוי שכינה, ולכן דין החטאת הוא כדין חטאת פנימית. אבל אם כן הוא הדבר יש לשאול למה השעיר נחשב כחטאת שלא בא דמה לפני ה׳ פנימה. למה לגבי השעיר קצף משה על הכהנים שנהגו בו כאילו היה פנימי.

לפי הפירוש הזה, באותו יום כל המשכן הוא לפני ה׳. בפרשת שמיני נאמר פעמַים ״לפני ה׳״ בצווי ובהתיצבות העם, ואח״כ לא נאמר עוד ״לפני ה׳״ עד מעשה נדב ואביהוא. עניינו של יום הוא הקריבה לפני ה׳. בני ישראל קרבים אל ה׳ ורואים את שכינתו. ואולי טעותם של נדב ואביהוא היא שהם סברו שההתגלות צריכה להיות ע״י הכנסת הזרים אל השכינה, ולא ע״י הרחבת לפני-ה׳ החוצה אל העם. (כלומר: התגלות פנימית שתֵראה גם בחוץ).

להלן נביא עוד טעמים מדוע נשרף העגל.

יש מדרש שאומר שלא נכנסו נדב ואביהוא אל הקדש פנימה ולכן הוצאו ע״י מישאל ואלצפן שאינם כהנים. אך יותר נראה לבאר שחִדוש הוא שחִדש ה׳ בדבריו אל משה, שיכנסו אלה שאינם כהנים, ולכן נאמר קִרבו, כלומר: הכנסו אע״פ שאינכם כהנים, כי הכל נכנסים להוציא את הטומאה. אלעזר ואיתמר לא יעשו כן. לא הם יכנסו להוציא את הטומאה, ולא יתאבלו, כי שמן משחת ה׳ עליהם. הם משוחים ולכן דינם כדין כהן גדול שנאסר בטומאה ובפריעה ופרימה, (התורה מנמקת את קדושתו של הכהן הגדול בכך ששמן משחת אלהיו עליו, לפי זה דינם של אלעזר ואיתמר כדין כהן גדול לענין טומאה, שהרי הם משוחים). לכן נאסרו אלעזר ואיתמר בפריעה ופרימה ככהן גדול, כאמור בפרשתנו. ולכן לא היה צֹרך למשוח את אלעזר כשמת אהרן. לכן נראה כמו המדרש בויק״ר ובספרי נשא, שאומר שנדב ואביהוא נכנסו לקדש הקדשים. (אמנם יש להעיר שעל בני אהרן לא נאמר שמשה משח אותם אלא שהזה עליהם משמן המשחה).

כאשר צוה ה׳

יש בפרשה הדרגתיות, מימי המלואים שלמדנו על צווים בפירוש פרשת תצוה, ובפרשת צו נאמר עליהם שוב ושוב ״כאשר צוה ה׳ את משה״, דרך היום השמיני שצוויו לא נזכר, אך ודאי היה, (נאמר עליו ״אשר צוה משה״ ו״כאשר צוה משה״. אמנם בהמשך נאמר כמה פעמים ״צוה ה׳״, אך אפשר לפרש שה׳ צוה שכך יֵעשה לעולה וכך יֵעשה לחטאת, אך לאו דוקא להקריב ביום זה), עד חטא נדב ואביהוא שנִמוקו ״אשר לא צוה אתם״. כלומר: זה חטאם, שעשו מה שלא נצטוו. הפרשה מלמדת שהמצוות יוצאות מלפני ה׳, ואין להביא מצוה זרה שמביא האדם מלִבו, אשר לא צוה אותם. דבר ה׳ הוא שיוצא מלפני ה׳ לעיני כל העם הרנים ונופלים על פניהם. הוא דבר ה׳ שירד תחִלה בהר סיני וכעת יוצא מבין שני הכרובים. אח״כ עוד דרש משה, במדתו יקב הדין את ההר, להמשיך את כל עבודת היום

כרגיל כאשר צוה ה׳. כאילו לא קרה דבר. משה רוצה לעשות הכל לפי הצווי. אבל אהרן מלמד שיש מקום לסברת האדם בדיני תורה. קביעת מקומו של האדם בעבודת ה׳ הוא הנושא של הפרשה. משה אומר לישראל שמשנשלמה הקמת המשכן שורה השכינה ומעתה העבודה מסורה לכם. נדב ואביהוא שמעו זאת וטעו, וסברו שאם העבודה מסורה להם – מעתה הם יכולים לעשות כרצונם. זה היה חטאם. יש מקום לסברת האדם בעבודת ה׳, בתנאי שהוא לומד את דברי ה׳ ומבקש מתוכם את אשר ייטב בעיני ה׳ ושואל מה ייטב בעיני ה׳. מי שמבקש את כבוד עצמו ואת טובת עצמו ואכילת עצמו, הוא לא ייטב בעיני ה׳. אש זרה היא. (וגם אם הוא תולה את רצונו בכתובים, אם רצונו הביאו לדרוש כפי שדרש ולא דרשתו ועיונו בכתובים הם שקבעו את רצונו – אש זרה היא). מי שמבקש לעשות במקדש כרצונו ותאוותו – אש זרה היא. אך מי שמסיק שאכילה כלשהי לא תיטב בעיני ה׳ – רצונו של ה׳ לנגד עיניו, ורצוי הוא לה׳.

משל לעבד שאמר לו רבו הדבק לי פת בתנור. אם עבד חכם הוא, לא רק ידביק את הפת אלא גם יסיק את התנור וירדה את הפת ויביאה אל רבו, וגם ילמד מדברים אחרים שאמר לו רבו כיצד לעשות את הפת, וגם ידקדק בלשון רבו. וזו היא דרך החכמים הדורשים את דברי התורה. ואם עבד סכל הוא לא יסיק את התנור ולא ירדה את הפת ולא יביאה אל רבו, שהרי רבו לא צוהו אלא להדביק. וזו היא דרך הכופרים בתורה שבע״פ. ואם עבד רע הוא ידביק את הפת בתנור וישכור אחרים בכספו של רבו שיסיקו את התנור, כי יאמר למי יחפוץ המלך לעשות יקר יותר ממני, וודאי אין רצונו של רבי שיתלכלכו בגדי, שהרי הכל לא ברא אלא לכבודי. ואח״כ יאכל את הפת בעצמו, כי יאמר שודאי אין רצון רבי שאדביק פת ולא אוכלנה. וודאי סובר רבי שקטן וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדוניו. ואם כך דעת כל הגויים נקיי הבגד ודאי רצון רבי שאהיה כמותם. ואם למד חברי להסיק את התנור אע״פ שלא הצטוה, כ״ש שאלמד אני לכבד את עצמי. וזו היא מדתם של המתחכמים בעיני עצמם מביאי האש הזרה מאז ומעולם. (ואם הוא עבד שאינו יודע להבדיל בין עִקר לטפל, ילכלך את בגדיו בכונה תחִלה אע״פ שיכול הוא לאפות פת טובה בתנור שאינו מלכלך).

הפסוק בפרשתנו דומה מאד לפסוק האמור בפרשת קרח ובמחתת הקטרת של קרח ועדתו. קרח סבר שכל הרוצה להתקרב יתקרב, בא ה׳ ולמדו שה׳ בוחר את הקרב אליו. נדב ואביהוא סברו שהאדם יעבוד במה שיחפוץ, ולִמדם ה׳ שה׳ הוא המצוה על העבודה.

ההוראה נמסרה לאדם. הוא צריך לדרוש את דברי ה׳ וללמוד מהם. זהו גם תפקידו של כהן. לכן הוא נאסר בשתית יין, כדי שישקול את הדברים היטב. כהן צריך גם לדרוש ולהורות. ובתנאי שאין מחשבתו זרה. הפרשה עוסקת במקומו של האדם בעבודת ה׳. ומקומו ותפקידו מחייבים שיקול דעת. אך לא עשיית רצון עצמו. (ומתוך כך יש לפרש מתי צוה ה׳ את כל הדברים האלה, ומתי אמר ה׳ למשה בקרובי אקדש. משה אומר דברים בשם ה׳ גם אם לא שמעם כלשונם, אם הם נִתנים להִדרש מתוך דברי ה׳).

בפרשת צו חוזרת התורה בכל דבר על הצווי האמור בפרשת תצוה ומוסיפה ״כאשר צוה ה׳ את משה״. על הצווי של קרבנות היום השמיני לא למדנו בשום מקום. יתר על כן, נאמר על כך ״אשר צוה משה״. (ואמנם נאמר בפרשה על עגל החטאת ״כאשר צוה ה׳״, אבל אין

הכרח לפרש שכך צוה ה׳ שיעשו באותו יום. אפשר לפרש שכך צוה ה׳ לעשות בכל חטאת). אולי לכן הלכו נדב ואביהוא עוד צעד וסברו שהם יכולים לעשות דברים מדעתם, ללא צווי.
בכל עניני המקדש בא לידי בְטוי המתח בין הצֹרך לעשות בכל דבר כאשר צוה ה׳, מקדש הנִתן כֻלו מיד ה׳, לבין הרצון הבא מצד האדם לעבוד את ה׳ מרצונו ומעמק לבו ולתת משלו. (וראה דברינו בפרשת פקודי, עמ׳ שמג, שנא) נדב ואביהוא העדיפו את הצד השני, הרצון העצמי שלהם, והזניחו את דבר ה׳, ועל כך נענשו.

הובאו בפרשתנו שתי שיחות בין משה לאהרן. בין יקוב הדין את ההר לבין האוהב שלום.
כשמשה אמר לאהרן הוא אשר דבר ה׳ לאמר, אהרן נדם. משה רואה בכל מקום את דבר ה׳ וצוויו. אהרן שותק. שותק, מקבל ומסכים.
כשאהרן אמר למשה ״ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה׳״ שמע משה, וייטב בעיניו.
עבודת ה׳ נעשית בלי שִנוי של דבר אחד מכל דברי ה׳ וצווייו. כפי שאומר משה. אבל יש בה מקום גם להבנת הלב של הכהן.

עגלו של אהרן ושעיר היום השמיני

עגלו של אהרן נשרף מחוץ למחנה. אין בתורה פר או עגל של חטאת שנאכל. גם העגל הזה נשרף.
מדוע הביא אהרן עגל? בפשטות, כי כהן גדול מתכפר בד״כ בפר, אלא שכאן התכפר בעגל. לדעת חז״ל משום שבא לכפר על מעשה העגל. גם ישראל, תחת קרבן ע״ז שהוא בד״כ פר עולה ושעיר חטאת, הקריבו ביום השמיני עגל עולה ושעיר חטאת. והוסיפו עליהם קרבנות שונים כי ה׳ נראה אליהם.
הדמיון בין פרשת שמיני לפרשת אחרי מות בולט ונִכר לעין. (וראה גם בירושלמי שבועות א ד שמכנה את שעיר היום השמיני בשם שעיר יום הכפורים). בשתי הפרשיות חוזר שוב ושוב הצרוף ״לפני ה׳״. בפרשתנו בא אהרן אל אהל מועד בעגל בן בקר ואיל לעולה, ובפרשת אחרי מות בפר בן בקר ואיל לעולה. בשני המקומות הביאו בני ישראל חטאת ועולה. בשתי הפרשיות החטאות נשרפות מחוץ למחנה. חטאתו של אהרן כדין, ואילו החטאת של בני ישראל, ביוה״כ דינה להשרף ואילו בפרשת שמיני נשרפה שלא כדין. בשתי הפרשיות יש כניסה אל ה׳ עם קטֹרת.
הפרשיה בפרשת אחרי מות היא המשך תאור סדר הדברים שארעו בפרשת שמיני, כי היא פותחת ב״וידבר ה׳ אל משה אחרי מות שני בני אהרן״ ומסתֵיֶמת במלים ״ויעש כאשר צוה ה׳ את משה״.
אבל יש גם הבדלים בין הפרשות. בפרשת שמיני היתה הבטחה מפורשת ״כי היום ה׳ נראה אליכם״. אין הבטחה כזאת בפרשת אחרי מות. אמנם חז״ל אומרים שבזמנם של כהנים גדולים הגונים, רואה כל ישראל את התגלות ה׳ בגורל העולה בימין ובשני ההופך לבן, אבל אין לכך רמז בפרשה.
ואולם, בפרשת שמיני אין צווי מפורש להכנס לקדש הקדשים.

יש בפרשת שמיני כמה שִנויים מסדרי ההקרבה הרגילים. בד״כ כהן גדול מתכפר בפר, וכן בפרשת אחרי מות. בפרשת שמיני הוא מתכפר בעגל. בד״כ במועדים ישראל מתכפרים בשעיר. ואם עבדו ע״ז הם מתכפרים בפר לעולה ושעיר לחטאת. גם בפרשת אחרי מות הם מתכפרים בשעיר. בפרשת שמיני הם מתכפרים בעגל וכבש לעולה ושעיר לחטאת.

מסתבר, וכך אומרים חז״ל, שבפרשת שמיני היה צֹרך לכפר על מעשה העגל. לכן הוחלפו הפרים בעגלים. פרשת אחרי מות איננה באה ללמד אלא על כפרה על עברות שיש מקום להניח שהן נעשות בשגגה במהלך השנה, ולכן אהרן מצֻוֶּה לחזור עליה מדי שנה.

אחרי מעשה העגל, זקוק עם ישראל, ובעִקר אהרן, לגִלוי שכינה מיוחד במינו, המלמד שנמחל מעשה העגל, ויכולים אהרן ובניו להכנס לעבודה. (וראה דברינו בפרשת פקודי עמ׳ שנא, שההתגלות בעת הקמת המשכן מלמדת שנמחל חטא העגל. וכבר בארנו לעיל שלדעת חז״ל ההתגלות ההיא היא היא ההתגלות של היום השמיני, אם כי אין זה פשט הכתובים) הגִלוי המיוחד שנצרך ביום הזה הביא למות שני בניו של אהרן. אחרי שהתכפר אהרן, וראו כל ישראל את גִלוי השכינה, הן להשראת השכינה על המזבח והן לענישת בני אהרן, יכול אהרן להכנס לכפר על עצמו ועל ישראל בשגרה ובדרך הטבע, בכפרה שגם בה יש צד לה׳ וצד לעזאזל, וה׳ מתגלה בה ע״י הגורל, שבו הוא מודיע את אשר לו ואת אשר לעזאזל.

מעתה, יעבדו אהרן ובניו כסדר, וגם ביוה״כ יקריבו חטאות כדין שאר השנה. ה׳ יתגלה אלינו כשנתקרב לפניו ונבא לפני ה׳, אבל זאת תהיה התגלות בדרך הטבע, ע״י גורל שאנו מפילים וה׳ קובע את תוצאותיו.

בינתים, ביום השמיני מביא אהרן עגל בן בקר לחטאת. עגל, ולא פר כמו קרבנו של אהרן בדרך כלל.

למה נשרף העגל? אפשר שהוכנס דמו לכפר בקֹדש, אע״פ שלא נזכר הדבר. שהרי העגל הזה דינו כדין פר כהן גדול, שדינו שיכנס דמו פנימה וישרף הפר בחוץ. ואפשר שלא הוכנס דמו, אבל כיון שהוא כפר כהן גדול הוא נשרף מחוץ למחנה. ואפשר (כמו שבארנו לעיל) שביום השמיני כל המשכן כֻּלו כלפני ולפנים כי השכינה שורה בכֻּלו. פר המלואים נשרף אף הוא אף שגם הוא חיצון, אולי משום שאין לו אוכלים שהרי עדין אינם כהנים. אבל נראה שהיום השמיני הוא מעין יום כפורים, ולכן נאמרה הפרשה אחרי מות בני אהרן, וכדברי חז״ל והוא פשט הפסוקים שאהרן יכול לעשות כן בכל עת אם יעשה כסדר הזה. והדם נכנס פנימה ולכן הם נכנסו להקטיר לפני ולפנים כמו שבארנו לעיל.

אחת הסִבות שאמרו חכמים שהיום השמיני הוא א ניסן היא כדי להסביר מדוע הוקרב שעיר החטאת. אך אין בכך תשובה, משום שעדין יש לשאול על כל חטאות הנשיאים מנין הן, וכן יש לשאול מנין עגל החטאת (ואולי כפר כה״ג). ואולי יש לבאר שבגלל חנֻכת המזבח הקריבו הנשיאים שעירים ואהרן בן בקר לכפר על כל חטאתם כדינם. או שעשו זאת כדי לכפר על העגל והביאו עגל ושעיר כמו הקרבנות בפרשת שלח, אלא שאהרן הביא עגל תחת פרו והם הביאו עגל תחת פרם, ואע״פ שחטאו לפני שנתמנו. נמנו כאן גם קרבנות נוספים. נראה שקרבנות אלה אינם קרבנות רגילים והם מיוחדים להשראת השכינה, ולכן אין צֹרך בכל התרוצים הנ״ל. הם חטאות שלא באות על חטא אלא הובאו כל הקרבנות כדי שיתקבלו

לרצון ותצא אש מלפני ה׳ וירֹנו העם. ועִקר ההתגלות היה אמור להיות כשתצא אש מלפני ה׳ ותאכל את הקטֹרת, אלא שגרם החטא.
ואולי זה הטעם שבגללו אמרו חז״ל שהיום השמיני הוא א בניסן. ירידת השכינה בסוף פרשת פקודי היא גִלוי לכך שנמחל מעשה העגל, כפי שבארנו בהרחבה בפרשת פקודי ובמאמר ויכס הענן. ואמנם, גם אלמלא נעשה העגל היה ראוי ומתוכנן שכשיעשו ישראל את המשכן ישכון בו ה׳. אבל אחר מעשה העגל חששו משה וישראל שמא לא ישכון ה׳, ומשכִּסה הענן את המשכן נודע כי סלח ה׳ ושב לשכון בתוכנו. במיוחד חששו ישראל שמא לא יבחר ה׳ באהרן ובבניו כי אהרן הוא שעשה את העגל. השראת השכינה גִלתה שה׳ בחר באהרן ובניו. גם בפרשתנו נראה ה׳ ויצאה אש מאתו ושכנה על המזבח. לכן פרשו חז״ל שגִלוי השכינה האמור שם הוא הוא גִלוי השכינה האמור כאן. כאן התגלתה האש על המזבח ולא על הענן, כי המזבח הוא חלק מהכהֵנה, כפי שאנו מוצאים בפרשת תצוה, שקִדוש הכהנים מסתיֵם בקִדוש המזבח ושניהם אמורים בפרשה אחת. המשכן הוא צד ה׳ שבשכינה, והמזבח והכהֵנה הם צד ישראל שבשכינה.

מלואים לקדש את ישראל

אחרי קרבנות המלואים, שבאו לקדש את הכהנים, בפרשתנו קרבו לראשונה קרבנות צִבור. הם באו לקדש את ישראל. כבר קדמו להם הפסח והקרבנות שהוקרבו בהר סיני. אבל כאן לראשונה קרבו קרבנות צבור במשכן. חטאת ועולה, כדרכם של כל קרבנות הצבור, ושלמים.
כמו בתהליך קִדושם של המצורע והנזיר שיש בהם עולה וחטאת, שאחריהם באים האשם או השלמים המיוחדים ליום הזה. וכמו במלואים, שגם הם פותחים בחטאת ועולה, ואחריהם בא הקרבן המיוחד למלואים. כך גם ביום השמיני. הוקרבו חטאת ועולה, ואחריהם השלמים. כאן מתקדשים ישראל.
השלמים האלה דומים לאיל המלואים שהוזכר בפרשה הקודמת. הופרשו מהם החלבים והחזות והונפו, החלבים הוקטרו והחזות נאכלו. בדומה לפסוקים בפרשות תצוה וצו המלמדים שמסירת החזה למשה, עם השוק, מקנה את החזה והשוק לדורות לכהנים, כאן נאמר פסוק דומה על החזה והשוק של שלמי הצִבור. בשלמי הדורות יש חלק לכהן וחלק לבעלים, כדי שיזכה הכהן בחלקו קרב איל המלואים, כדי שיקח ישראל את השאר ויתן לכהן את חלקו, קרבו שלמי היום השמיני.
איל המלואים בא לקדש את הכהנים. קרבנות היום השמיני באו כדי לקדש את ישראל. כדי שה׳ יֵראה אליהם.
הנפת השלמים השלימה את תהליך קִדושם של ישראל, אחריהם ברכו משה ואהרן את העם והאש יצאה מאת ה׳.
תהליך ההקרבה הושלם, ישראל התקדשו והשכינה התגלתה אליהם. האכילה היא פעולה בפני עצמה, ולא חלק מההקרבה. (כפי שהסברנו בפרשת צו, שהתורה מתיחסת להקרבה בפרשת ויקרא ולאכילה בפרשת צו, כי כל אחת מהן עומדת בפני עצמה). ההקרבה הושלמה וישראל התקדשו. כעת נותרו בשר ומנחה במשכן והכהנים יכולים לאכול.

וכאן שוב אנו באים לברר את מעמדם של הכהנים. הכהנים להבדיל מזרים. תפקידו של הכהן הוא להיות כהן ולא להיות זר. כאן הכהנים הביאו דבר זר. אש זרה.
מעשה ההקרבה הסתיֵם, לכן הכהנים ברכו את העם והאש יצאה. מעשה האכילה טרם התחיל. זה הזמן לעשות כן. כאן מזכירה התורה את בני אהרן שהקטירו קטֹרת. וכבר הזכרנו בפרשת תצוה ובפרשת פקודי שתפקידה של הקטֹרת הוא להעמיד ענן משלנו כנגד עננו של ה׳. תפקידו של היום השמיני הוא שה׳ יוריד בו את האש שלו, כיון שאנחנו מתקדשים. עם ישראל התקדש וה׳ הביא את אשו. כעת על הכהנים לאכול את חלקם. אבל הדבר משתבש. נדב ואביהוא רוצים שהאש שתבער תהיה אש שלהם, ולא אש של ה׳. הם רוצים מקום מרכזי לעצמם בעבודה.
אילו הלכו נדב ואביהוא ואכלו את הבשר משלחנו של ה׳, היו ממלאים את תפקידם. אבל הם הביאו קטֹרת אשר לא צוה אותם. הם רצו שקדושת ישראל תהיה סביב הכהן ולא סביב ה׳, ואילו הם יגשו אל ה׳. האש שיצאה מלפני ה׳ סִלקה אותם מן הדרך, ועם ישראל ראה את האש ישירות.

השעיר שנשרף

״וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ דָּרַשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שָׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם...״
חז״ל אמרו שהשעיר שנשרף אינו שעיר היום השמיני שנזכר בראש הפרשה. וזה תמוה. שהרי אין שעירים אחרים בפרשה, והשעיר הזה אמור בה׳ הידיעה, כלומר: אותו שעיר שנזכר קודם לכן. ועוד: הלא כל צִוויי משה את הכהנים בפסוקים אלה עוסקים בקרבנות היום. משה מונה שם את כל קרבנות היום שהוזכרו בראש הפרשה: קחו את המנחה, ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה תאכלו, ואת שעיר החטאת. כל אלה הם קרבנות היום שנזכרו בראש פרשתנו. כל קרבנות היום נזכרו כאן, ואף לא קרבן אחד ממקום אחר. אם השעיר הזה אינו שעיר היום השמיני, יש לשאול מנין הוא הגיע, ומדוע התורה לא כותבת מה ארע לשעיר היום השמיני, כמו שהיא מתארת מה ארע ליתר קרבנות היום.
נראה שהדיון בין משה לאלעזר ואיתמר היה על עצם השעיר הזה. השעיר הזה הוא המשך לפר חטאת המלואים ועגל חטאת אהרן, והוא מקדים את שעיר יוה״כ. כפי שנתבאר לעיל. כבר בתחִלת הפרשה עלינו לשאול מה יהיה דינו של השעיר, האם הוא ישרף כחטאת המלואים וכעגל אהרן, או יֵאכל? (שאלה דומה אנו שואלים על שעיר פרשת שלח). כששמע משה שהוא נשרף, חשב משה שהם טעו וסברו שקרבן ישראל נשרף כקרבן אהרן. קרבן אהרן נשרף כי אהרן נכנס אל הקֹדש פנימה. קרבן ישראל אינו נשרף כי אינם נכנסים אל הקֹדש פנימה. כששמע משה שנשרף לא מפני שחשבו שזה דינו אלא כי זה דינם ביום שקרה אותם כאלה, וייטב בעיניו.
בימי המלואים קרבו חטאת ועולה, ואח״כ איל המלואים. ביום השמיני קרבו חטאת ועולה של אהרן, חטאת ועולה של ישראל, ואח״כ שלמי היום. בסדר שנעשה אחרי מות בני אהרן, יש חטאת ועולה של אהרן, חטאת ועולה של ישראל, ואח״כ שעיר היום. מכל החטאות שהוזכרו כאן, החטאת היחידה שאין דינה להשרף היא השעיר של ישראל ביום השמיני.

משה חשב שבני אהרן סברו שגם היא דינה להשרף. לכן קצף. כשנודע שלא טעו בכך – וייטב בעיניו.

שעיר היום השמיני והפרה האדמה

משה קצף על אלעזר ואיתמר על שלא אכלו את שעיר החטאת. שהרי "לא הובא את דמה אל הקדש פנימה". אילו היה השעיר הזה חטאת שדמה נכנס אל הקֹדש, הרי שאכן את החטאת יש לשרוף מחוץ למחנה, כמו שלמדנו בפרשת צו: "וכל חטאת אשר יובא מדמה אל אהל מועד לכפר בקדש לא תאכל באש תשרף". כך אנו מוצאים גם בפרשת ויקרא ובפרשת אחרי מות, שכל החטאות שמצותן לכפר בתוך אהל מועד, אינן נאכלות אלא נשרפות מחוץ למחנה. אך כיון שהחטאת הזאת לא הובאה לכפר בקדש, אומר משה: "מדוע לא אכלתם את החטאת במקום הקדש כי קדש קדשים הוא ואתה נתן לכם לשאת את עון העדה לכפר עליהם לפני ה׳ הן לא הובא את דמה אל הקדש פנימה אכול תאכלו אתה בקדש כאשר צויתי".

מכאן אנו למדים שיש מדרגות בחטאת. ככל שדמה נכנס יותר פנימה, כך בשרה טמא יותר, ומורחק יותר החוצה. רוב החטאות הן חיצונות, דמן נזרק על המזבח סביב, ואת בשרן אוכלים הכהנים בחצר אהל מועד. עליהן נאמר "ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה". באכילת הכהנים מתכפר עוון העדה. אבל חטאת שדמה נכנס אל המשכן פנימה, יוצא בשרה ונשרף מחוץ למחנה, וכל הנוגע בו נטמא. חטאת יום הכפורים היא במדרגה גבוהה עוד יותר: כיון שהיא נכנסת לפני ולפנים, נזרק בן זוגה הרחק, לעזאזל. וגם כאן, השורף אותה נטמא, והמשלח את השעיר לעזאזל נטמא אף הוא.

חטאת באה לחַטֵּא. (כמו שכתבנו בפרשת ויקרא). מי שצריך נקוי מחטא או מטומאה או שצריך לקדשו (אע"פ שלא חטא ולא נטמא) מביא חטאת. תפקידה של החטאת הוא לקרב את מי שיצא החוצה ולהשיבו פנימה. בין אם יצא מחמת טומאה גופנית ובין אם עשה מעשים שמוציאים אותו מן המחנה ומחיבים את כריתתו מתוך הקהל אלמלא יכֻפר. קִדושו של אדם הוא הכנסתו אל המחנה וקֵרובו אל השכינה. הקרוב אל השכינה הוא בתוך המחנה, והרחוק מורחק ממנו. בין אם הורחק מחמת טומאתו ובין אם הורחק מחמת מעשיו. הטמא הוא מי שנכרת מארץ חיים ומקומו מחוץ למחנה. יציאה אל מחוץ למחנה היא טומאה. המטוהר שב ומתקרב אל ה׳ וחצרותיו, גם מבחינת המקום שהוא עומד בו אך גם במובן הרוחני, הוא חוזר להיות חלק מן המחנה, חלק מן הקהל, וקרוב לה׳. גם מי שחטא התרחק מן השכינה וצריך לכפר עליו ולקרבו. חטאת היא כפרה. החוטא מתכפר ושב בנפשו אל ה׳, ושב אל עולם המעשה בטהרה. הדבר הזה בא לידי בטוי בחטאת: הדם הוא הנפש. את הדם זורקים על המזבח כנגד נפשו של האדם המתקרבת אל ה׳. בשר החטאת נִתן לכהן, כנגד גופו של האיש השב אל עולם המעשה כעובד ה׳, התורם את עצמו לבנין העולם ולא להריסתו. אך יש מי שקֵרב עוד יותר אל הקדש, אדם כזה מתקדש וקרב בנפשו אל ה׳, ע"י שהוא משליך את גופו הרחק. אין זו דרך רגילה לכל אדם, זוהי דרך ליחידים. יש אדם שכ"כ מקרב את נפשו אל ה׳, עד כדי עזיבת כל עניני הגוף וקֵרוב הנפש אל ה׳. ככל שהנפש קרבה יותר, כך הגוף מושלך רחוק יותר, והוא מטמא.

מכאן יובן למה אמרו חז״ל שהפרה האדֻמה היא חוק והיא בלתי נתנת להבנה, משום שהיא מטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים. ויש לשאול: ואם לא היתה מטמאת את הטהורים אלא רק מטהרת את הטמאים, היה מובן? יש להשיב שכן. אילו היתה התורה גוזרת שכל מי שנטמא יביא פרה אדומה, דמה יזרק על המזבח ובשרה ישרף מחוץ למחנה ויטמא, לא היינו תמהים. יש קרבנות כאלה בתורה. יש מקרים שבהם אומרים למתכפר שישליך את גופו הרחק ויקרב את נפשו. שישליך הרחק גוף בעל חיים שיטמא תחתיו מחוץ למחנה, והוא יקרב אל ה׳. החִדוש בפרה אדֻמה הוא שכֻלה מחוץ למחנה, כֻלה נשרפת שם, ולכן גם כֻלה מטמאת את הנוגע בה, ואין בה טהרה כלל. ואפילו דמה אינו נכנס לכפר אלא רק מֻזה אל נכח פני אהל מועד. וכל בשרה יוצא מחוץ למחנה וטמא. שהחלק הזה הטמא הוא יהיה החֹמר המטהר, זהו חִדוש גדול וסוד גדול. (והארכנו בכך במאמר על חטאת פנימית ופרה אדמה).

ולמה חִדשה התורה את החִדוש הזה? יתכן שטעם הדבר הוא שהמת איננו יכול לחיות, הוא אינו יכול לשוב עוד אל מחנה בני האדם ואל עולם החיים. כֻלו מחוץ למחנה. אם כך, במה תטהר טומאתו? מלמדת אותנו התורה שגם מי שנמצא מחוץ למחנה, אם הוא עומד מול המחנה ומזה את הדם אל נכח פני אהל מועד, אע״פ שכֻלו במקום הטומאה וכֻלו מטמא, כיון שפניו אל אהל מועד, לא יבשו עצמותיו ולא אבדה תקותו. כמו עם ישראל העומד כֻלו בגולה, כיון שפניו בכל יום אל ארץ ישראל, יש לו תקוה לשוב, וה׳ יקבצנו מכל הארצות וישיבנו אל הארץ. כמו שנאמר: ״וְלָקַחְתִּי אֶתְכֶם מִן הַגּוֹיִם וְקִבַּצְתִּי אֶתְכֶם מִכָּל הָאֲרָצוֹת וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל אַדְמַתְכֶם: וְזָרַקְתִּי עֲלֵיכֶם מַיִם טְהוֹרִים וּטְהַרְתֶּם מִכֹּל טֻמְאוֹתֵיכֶם וּמִכָּל גִּלּוּלֵיכֶם אֲטַהֵר אֶתְכֶם: וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב חָדָשׁ וְרוּחַ חֲדָשָׁה אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וַהֲסִרֹתִי אֶת לֵב הָאֶבֶן מִבְּשַׂרְכֶם וְנָתַתִּי לָכֶם לֵב בָּשָׂר: וְאֶת רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם וְעָשִׂיתִי אֵת אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ וּמִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם: וִישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לַאֲבֹתֵיכֶם וִהְיִיתֶם לִי לְעָם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה לָכֶם לֵאלֹהִים...״.

דין פרה אדֻמה נס ופלא וחסד הוא מאת ה׳. ולכן לא נזכרה פרשה זאת בספר ויקרא עם יתר דיני הטומאות. כי אין החטאת יכולה לכפר על טומאת המת כדרך שאר הטומאות. שהרי בשאר הטומאות נטמא האדם אך נפשו עדין בקרבו ועדין יש לו תקנה, ואינו צריך אלא חִטוי. אבל טומאת המת, שעזבה הנשמה את הגוף ועתה אינו אלא בשר, גוף ללא נשמה, חֹמר ללא צורה, וכל קדושתו עזבה אותו, ואינה חוזרת אליו עוד, איך תכפר עליו חטאת? לִמדה התורה לִמוד מיוחד: שגם חטאת שיצאה מן המחנה, וכֻלה במקום הטומאה, עדין אפשר להזות את דמה אל נכח פני אהל מועד, וגם במקום טומאתה עוד קדושתה בקרבה. כשם שהחוטא המושלך מהקדש ואין לו כפרה בקרבן אין שערי תשובה ננעלים בפניו אם יזעק אל ה׳ ממקום טומאתו. והוא נס ופלא וחסד מאת ה׳, והוא חוק. ולכן נקראה הפרה חֻקה. (וראה גם לעיל עמ׳ שכג, וראה גם להלן עמ׳ שפח).

הפרה האדֻמה היא חֻקה. למלה חוק יש משמעות כפולה: חוק הוא גזרה שיש לקימה כי היא חוק, וגם אם טעמה לא מוסבר. אך חוק הוא קביעות וקיום. לחם חק הוא לחם הנתן מדי יום בקביעות. כגון בפסוקים: ותתן טרף לביתה וחק לנערותיה, חק לכהנים מאת פרעה. וכן

שמרו עדותיו וחק נתן למו, (שמובאת בו המלה הזאת מלכתחילה במטרה לבטא את שתי המשמעויות). וכן חק נתן ולא יעבור. ועוד רבים.
בסנהדרין צא. מביאה הגמ׳ מקורות שונים לתחית המתים. מובאים שם דברי גביהא בן פסיסא שלומד על תחית המתים מק״ו: ומה מי שלא חי מעולם יחיה, מי שכבר חי בעבר, לא כ״ש? ההגיון בדברי גביהא בן פסיסא הוא חזק מאד. לנו קל לקבל את העובדה שמי שלא חי מעולם מתחיל לחיות לפתע, והיא נראית לנו ברורה ופשוטה, כי מעשים בכל יום שמי שעדין לא חי מתחיל לחיות. כבר התרגלנו לפלא הזה והוא אינו מפליא אותנו עוד. פלאיותו של חוק החיים נגלית לעינינו בשאלה הנשאלת האם יחיו המתים. שהיא דבר קל יותר אך אליו לא התרגלנו. ענין התחיה הוא חוק. בדרך הטבע והשכל לא מוסבר איך יחיה חי כלשהו בעולם. אך אע״פ שאין לחי קיום בדרך השכל, יש בעולם חוק, חוק התחיה שקבע ה׳, זה החוק המחיה את העולם. והוא חוק בשני המובנים של המלה. חוק זה בא לידי בטוי בפרה האדומה, המלמדת שגם מחוץ למחנה יש חיים, וזה דבר שאי אפשר להסבירו בדרך השכל, אך מעשים בכל יום שהוא קים. זהו החוק המחיה את העולם. חוק נתן ולא יעבור. זהו חוק קיומו של העולם, חוק התחיה, ולאו דוקא תחית המתים אלא אף תחית החיים הגדולה ממנה.
בסנהדרין צ. אומרת המשנה שהאומר שאין תחית המתים מן התורה הוא אפיקורוס. ורש״י מדיק מלשון המשנה שהאיש המדובר שם מאמין שיחיו המתים, אך אומר שלא נאמר הדבר בתורה. יתכן שבדור מסוים יאמרו הפילוסופים שמתוך החכמה מתברר שיחיו המתים. אך האומר כן הוא אפיקורוס. מי שנראה לו פשוט שהחיים חיים, ואינו רואה שזה פלא וחִדוש מאת ה׳ בתורה, שאינו מבין שהחיים בעולם הם נס ופלא מאת ה׳, הוא אפיקורוס.
הפרה האדֻמה מלמדת שה׳ הוא הנותן את חוק קיום החיים בעולם, החיים הם הפלא, לא המות. ה׳ הוא הגוזר על החיים ועל המות, והוא הגוזר על הטומאה ועל הטהרה. לכל ברור למה גוף ללא נשמה טמא. כל ערכו של הגוף הוא רק בכך שהוא יכול לשמש את הנשמה. הקב״ה הוא השב ומטהר את הגוף, זורק עליו מים טהורים, ונותן בו חיים וקדושה.

צווי ה׳ ורצון האדם

פרשתנו, ופרשת אחרי מות שבאה בעקבותיה (אחרי מות שני בני אהרן), מתארות סדר עבודה דומה מאד. גם כאן וגם שם עומדת במרכז הפרשה כניסה אל הקֹדש פנימה עם קטֹרת. אך שלא כפרשתנו, שבה הוקטרה הקטֹרת באש זרה, בפרשת אחרי מות נכנס אהרן אל הקֹדש כאשר צוה ה׳ אותו, עם גחלים שלקח מלפני ה׳, והוא מכפר על ישראל.
גם כאן וגם בפרשת קרח, בחירתו של ה׳ נעשית בהקטרת הקטֹרת. הקטֹרת היא המבחינה בין זר לבין נבחר, ובין מעשה זר למעשה נבחר. המלה זר נאמרה כאן (אש זרה) ונאמרה בפרשת קרח, גם בפרשת קרח, התגלתה בחירת אהרן משהקטיר קטֹרת וכִפר על העם ועצר את המגפה. בעבות ההקטרה והבחירה באה כפרה.
גם כאן וגם בפרשת קרח, יצאה אש מלפני ה׳ ואכלה את מקטיר הקטֹרת שהמחתה בידו, אחרי לקיחת איש מחתתו. כאן נאמר ״וַיִּקְחוּ בְנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת וַיַּקְרִבוּ לִפְנֵי ה׳״, ושם נאמר: ״קְחוּ לָכֶם מַחְתּוֹת קֹרַח וְכָל עֲדָתוֹ:

וּתְנוּ בָהֵן אֵשׁ וְשִׂימוּ עֲלֵיהֶן קְטֹרֶת לִפְנֵי ה' ... וּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי ה'". כאן נאמר: "וַתֵּצֵא אֵשׁ מִלִּפְנֵי ה' וַתֹּאכַל אוֹתָם וַיָּמֻתוּ לִפְנֵי ה'", ושם נאמר: "וְאֵשׁ יָצְאָה מֵאֵת ה' וַתֹּאכַל אֵת הַחֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ מַקְרִיבֵי הַקְּטֹרֶת". כאן נאמר אש זרה, ושם נאמר איש זר.

שלשת אלה נזכרים גם בפרשת מזבח הקטֹרת, הבאה לאחר סיום מעשה המשכן: שם נאמר "לא תעלו עליו קטרת זרה". ועוד נאמר שם "וכפר אהרן על קרנותיו אחת בשנה". פרשת מזבח הקטֹרת מזכירה גם את האמור כאן וגם את האמור בפרשת אחרי מות, אחרי מות שני בני אהרן. עבודת אהרן ביוה"כ דומה מאד לעבודתו ביום השמיני, וגם שם יסוד הדבר הוא הקטֹרת. אהרן לא יכול להכנס לכפר אא"כ יקטיר תחִלה קטֹרת, וענן עשן יכסה את הכפרת. הענן יזכיר את הר סיני שהיה עשן כלו, את הערפל החוצץ בין התגלות ה' לבין כל העם, ואת בחירת ה' מי יתקדש ויכנס אל תוך ההר המוגבל. כך תהיה יכולת להבחין בין זר לנבחר, בין מי שה' חפץ בקרבתו ובמעשיו, ובכחו לכפר על העם, לבין אש זרה שה' לא צוה עליה, ואין בה כפרה.

הקטֹרת מאפשרת את הכניסה לקֹדש, היא מצינת את גבולות הקֹדש, מזכירה את ענן הר סיני ושומרת על ההגבלה שלו. בכל יום, כאשר נכנסים הכהנים אל הקֹדש, הם מקטירים את הקטֹרת בקֹדש. כאשר נכנס הכהן לקדש הקדשים הוא מקטיר את הקטֹרת על הכפֹרת. הכהן עומד ועובד מחוץ לענן הקטֹרת. מקומה של הקטֹרת הוא בפנים. אסור להקטיר מבחוץ ולהכניס כמו שרצו הצדוקים לעשות. זוהי קטֹרת זרה, קטֹרת מבחוץ. ההתגלות של היום השמיני מלמדת שיש שכינה של ה' בפנים, שהאש יוצאת מלפני ה', שההכרה מה נבחר ומה זר יוצאת מלפני ה'. לכן הקטֹרת והאש אסור שיהיו זרים, ואסור שיהיו שלא כצווי ה'.

בפרשתנו יש הדרגתיות, מימי המלואים שלמדנו על צווים בפירוש ונאמר בהם שוב ושוב כאשר צוה ה' את משה, דרך היום השמיני שצוויו לא נזכר, אך ודאי היה, עד חטא נדב ואביהוא שנמוקו "אשר לא צוה אתם". כלומר: זה חטאם. שעשו כאשר לא נצטוו. אח"כ עוד רוצה משה, במדתו יקב הדין את ההר, להמשיך את כל עבודת היום כרגיל כאשר צוה ה'. כאילו לא קרה דבר. אבל אהרן מלמד שיש מקום לסברת האדם בדיני תורה. קביעת מקומו של האדם בעבודת ה' היא הנושא של הפרשה. משה אומר לישראל שמשנשלמה הקמת המשכן שורה השכינה ומעתה העבודה מסורה לכם. אינכם זרים, ואתם רשאים להכנס אל מסך הקטֹרת ולעלות בהר ה'. אבל נדב ואביהוא טעו וסברו שהם יכולים לעשות כרצונם וזה היה חטאם. הכניסה אל ה' צריכה להיות מתוך כך שהאש והקטֹרת הם של ה', והאדם הוא זה שמשנה ומקדש את עצמו ונכנס אליה. כלומר: מתוך הכרה שהשכינה שורה במקומה ואני, האדם, מתקדש ומשתעבד לה. אי אפשר ללכת הפוך ולומר: אני ומעשי ורצוני הנוכחיים נהפוך להיות הקֹדש ומעתה השכינה תהיה אנחנו, זוהי זרות. בדומה לטעותו של קרח, קרח סבר שהאדם הרוצה להתקרב יתקרב, ולִמדו ה' שה' בוחר את הקרב אליו. נדב ואביהוא סברו שהאדם יעבוד במה שיחפוץ, ולִמדם ה' שה' הוא המצוה על העבודה. יש לעשות את המעשה שצוה ה', ולא מעשה זר.

בפרשת צו חוזרת התורה בכל דבר על הצווי האמור בפרשת תצוה ומוסיפה "כאשר צוה ה' את משה". על הצווי של קרבנות היום השמיני לא למדנו בשום מקום. אולי לכן הוסיפו נדב ואביהוא וסברו שהם יכולים לעשות דברים מדעתם.

חטא נדב ואביהוא

כמה הסברים נאמרו בדברי חז"ל לשאלה מה היה חטאם של נדב ואביהוא.
יש אומרים שהם נכנסו לקדש הקדשים. וכך עולה מהפסוק: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְּנֵי אַהֲרֹן בְּקָרְבָתָם לִפְנֵי ה' וַיָּמֻתוּ: וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ...".
יש אומרים שנכנסו שתויי יין, וכך משמע מכך שאחרי חטא נדב ואביהוא אומר ה' לאהרן שלא ישתו יין.
יש אומרים (סנהדרין נב.) שחטאם הוא שאמרו "אימתי ימותו שני זקנים הללו ואני ואתה ננהיג את הדור". כך עולה ממבנה הפרשה. את כל עבודות היום עשה אהרן עצמו. בניו עזרו לו, אך הוא עשה את העבודה. ואילו כאן, על דעת עצמם, נכנסים נדב ואביהוא להקטיר קטורת.
הלשון האמורה כאן: "וַיִּקְחוּ בְנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת וַיַּקְרִבוּ לִפְנֵי ה' אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם", מזכירה מאד את הלשון האמורה בקֹרח ועדתו: "וּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וּנְתַתֶּם עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וְהִקְרַבְתֶּם לִפְנֵי ה' אִישׁ מַחְתָּתוֹ חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם מַחְתֹּת וְאַתָּה וְאַהֲרֹן אִישׁ מַחְתָּתוֹ: וַיִּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת וַיַּעַמְדוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד...". חטא קרח ועדתו היה שהם רצו להחליף את משה ואהרן. (גם עזיהו כפר בבחירת אהרן ובקש להקטיר קטרת). היה כאן ויכוח על ההנהגה.
כל ההסברים, אפוא, עולים בהחלט מתוך פשט הכתובים. אך מסתבר שלכל הדעות טעם הדברים הוא מה שהתורה עצמה אומרת: "אֵשׁ זָרָה אֲשֶׁר לֹא צִוָּה אֹתָם". מעשה נדב ואביהוא היה זר. מעשה שה' לא צוה עליו. הם לא עשו כפי שנצטוו. בין אם חשקו בהנהגה, בין אם נכנסו למקום שאינו מקומם, ובין אם שתו יין, הם עשו את המעשה הזר. את המעשה שהם חפצים בו לצֹרך עצמם, ולא את המעשה שאמר ה'. אין עבודת ה' אלא עשית מה שה' צוה.
והמזבח הזה הוא זה שעליו נאמר "לא תעלו עליו קטרת זרה".

ואכלתי חטאת היום

אחרי מות נדב ואביהוא, משה מצוה להמשיך לעבוד את עבודת כל קרבנות היום כסדרם. לאכול את המנחה, החזה והשוק של השלמים, ושעיר החטאת. מסתבר שלא היתה שום מניעה לאכול את המנחה והשלמים. רק את החטאת שרפו: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן וְאֶל אֶלְעָזָר וְאֶל אִיתָמָר בָּנָיו הַנּוֹתָרִים קְחוּ אֶת הַמִּנְחָה הַנּוֹתֶרֶת מֵאִשֵּׁי ה' וְאִכְלוּהָ מַצּוֹת אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ כִּי קֹדֶשׁ קָדָשִׁים הִוא: וַאֲכַלְתֶּם אֹתָהּ בְּמָקוֹם קָדֹשׁ כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ הִוא מֵאִשֵּׁי ה' כִּי כֵן צֻוֵּיתִי: וְאֵת חֲזֵה הַתְּנוּפָה וְאֵת שׁוֹק הַתְּרוּמָה תֹּאכְלוּ בְּמָקוֹם טָהוֹר אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבְנֹתֶיךָ אִתָּךְ

כִּי חָקְךָ וְחָק בָּנֶיךָ נִתְּנוּ מִזִּבְחֵי שַׁלְמֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ שׁוֹק הַתְּרוּמָה וַחֲזֵה הַתְּנוּפָה עַל אִשֵּׁי הַחֲלָבִים יָבִיאוּ לְהָנִיף תְּנוּפָה לִפְנֵי ה׳ וְהָיָה לְךָ וּלְבָנֶיךָ אִתְּךָ לְחָק עוֹלָם כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳׃ וְאֵת שְׂעִיר הַחַטָּאת דָּרֹשׁ מֹשֶׁה וְהִנֵּה שָׂרָף וַיִּקְצֹף עַל אֶלְעָזָר וְעַל אִיתָמָר בְּנֵי אַהֲרֹן הַנּוֹתָרִם לֵאמֹר׃ מַדּוּעַ לֹא אֲכַלְתֶּם אֶת הַחַטָּאת בִּמְקוֹם הַקֹּדֶשׁ״.

כך עולה גם מתשובתו של אהרן: ״הֵן הַיּוֹם הִקְרִיבוּ אֶת חַטָּאתָם וְאֶת עֹלָתָם לִפְנֵי ה׳ וַתִּקְרֶאנָה אֹתִי כָּאֵלֶּה וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הֲייִטַב בְּעֵינֵי ה׳״.

חז״ל אמנם דרשו את כל הפסוקים האלה כך שיתאימו להלכה. אבל משמע שלאהרן היתה התנגדות דוקא לחטאת. ״וְאָכַלְתִּי חַטָּאת הַיּוֹם הֲייִטַב בְּעֵינֵי ה׳״. את המנחה והשלמים הוא אכל.

בארנו לעיל שחטאת חיצונה מבטאת את מעשי האדם הרצויים. את נפשו יביא לה׳ ובגופו יעבוד את ה׳. ובמה? בכך שיפרנס את עובדי ה׳ וממילא תגדל עבודת ה׳. כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. כלומר הגוף מפרנס את עובדי ה׳. כשעובדי ה׳ מעצימים את עצמם ורואים בעצמם מטרה בפני עצמה, אינם יכולים לאכול חטאת. לכן, אחרי מעשה נדב ואביהוא, סובר אהרן שביום הזה לא יאכל חטאת.

מי מטהר את הטמאים ומטמא את הטהורים

חז״ל האריכו בכך שדברו על פרה אדֻמה המטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים. אבל נראה שלפי פשוטה, פרשתנו אומרת זאת על המים:

הפרשה אומרת: ״וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל עָלָיו מֵהֶם בְּמֹתָם יִטְמָא מִכָּל כְּלִי עֵץ אוֹ בֶגֶד אוֹ עוֹר אוֹ שָׂק כָּל כְּלִי אֲשֶׁר יֵעָשֶׂה מְלָאכָה בָּהֶם בַּמַּיִם יוּבָא וְטָמֵא עַד הָעֶרֶב וְטָהֵר׃ וְכָל כְּלִי חֶרֶשׂ אֲשֶׁר יִפֹּל מֵהֶם אֶל תּוֹכוֹ כֹּל אֲשֶׁר בְּתוֹכוֹ יִטְמָא וְאֹתוֹ תִשְׁבֹּרוּ׃ מִכָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי יִטְמָא׃ וְכֹל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם׃ אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר וְנֹגֵעַ בְּנִבְלָתָם יִטְמָא׃ וְכִי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זָרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא׃ וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם״.

המים מטהרים, הם טהורים, אבל אצל הזרע הם דוקא גורם לטומאה, ונראה שהתורה כאן באה להדגיש זאת.

השרץ מטמא את כָּל הָאֹכֶל אֲשֶׁר יֵאָכֵל אֲשֶׁר יָבוֹא עָלָיו מַיִם יִטְמָא וְכָל מַשְׁקֶה אֲשֶׁר יִשָּׁתֶה בְּכָל כְּלִי.

אח״כ מבואר שכֹּל אֲשֶׁר יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עָלָיו יִטְמָא תַּנּוּר וְכִירַיִם יֻתָּץ טְמֵאִים הֵם וּטְמֵאִים יִהְיוּ לָכֶם׃ אַךְ מַעְיָן וּבוֹר מִקְוֵה מַיִם יִהְיֶה טָהוֹר,

ואח״כ מבואר שכִּי יִפֹּל מִנִּבְלָתָם עַל כָּל זֶרַע זָרוּעַ אֲשֶׁר יִזָּרֵעַ טָהוֹר הוּא׃ וְכִי יֻתַּן מַיִם עַל זֶרַע וְנָפַל מִנִּבְלָתָם עָלָיו טָמֵא הוּא לָכֶם.

בתחלה ובסוף – המים הם גורם טומאה. באמצע – המים הם גורם טהרה.

זרע אשר יזרע ראוי לצמוח, מים בשדה, במקוה המים, הם דבר טהרה.

אבל מים ואֹכל בצלחת, הם דבר טומאה.

בעלי חיים הם חלק מהארץ, והם מטמאים אותה, בפרט כאשר הם שבים אליה. מת מטמא גם בתוך הארץ. הם טהורים רק כאשר הם מנתרים מעל הארץ. מים טהורים בארץ וטמאים בכל כלי. זרע זרוע צומח מן הארץ. מים מקומם בארץ. בצלחת הם מקבלים טומאה.

תזריע

דיני הטומאה נזכרים בתורה בין היום השמיני בו מתו בני אהרן, לבין דברי ה׳ אל משה אחרי מות שני בני אהרן. תורות הטומאה נאמרו אחרי שביום השמיני אמר ה׳ לאהרן ״וּלַהַבְדִּיל בֵּין הַקֹּדֶשׁ וּבֵין הַחֹל וּבֵין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהוֹר: וּלְהוֹרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵת כָּל הַחֻקִּים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ אֲלֵיהֶם בְּיַד מֹשֶׁה״. כאן אומר ה׳ למשה ולאהרן את ארבע תורות הטומאה: הראשונה, המסוכמת בפסוקים: ״זֹאת תּוֹרַת הַבְּהֵמָה וְהָעוֹף וְכֹל נֶפֶשׁ הַחַיָּה הָרֹמֶשֶׂת בַּמָּיִם וּלְכָל נֶפֶשׁ הַשֹּׁרֶצֶת עַל הָאָרֶץ: לְהַבְדִּיל בֵּין הַטָּמֵא וּבֵין הַטָּהֹר וּבֵין הַחַיָּה הַנֶּאֱכָלֶת וּבֵין הַחַיָּה אֲשֶׁר לֹא תֵאָכֵל״. השניה, המסוכמת בפסוק: ״זֹאת תּוֹרַת הַיֹּלֶדֶת לַזָּכָר אוֹ לַנְּקֵבָה״. השלישית, המסוכמת בפסוקים: ״זֹאת הַתּוֹרָה לְכָל נֶגַע הַצָּרַעַת וְלַנָּתֶק: וּלְצָרַעַת הַבֶּגֶד וְלַבָּיִת: וְלַשְׂאֵת וְלַסַּפַּחַת וְלַבֶּהָרֶת: לְהוֹרֹת בְּיוֹם הַטָּמֵא וּבְיוֹם הַטָּהֹר זֹאת תּוֹרַת הַצָּרָעַת״, והרביעית, המסוכמת בפסוקים: ״זֹאת תּוֹרַת הַזָּב וַאֲשֶׁר תֵּצֵא מִמֶּנּוּ שִׁכְבַת זֶרַע לְטָמְאָה בָהּ: וְהַדָּוָה בְּנִדָּתָהּ וְהַזָּב אֶת זוֹבוֹ לַזָּכָר וְלַנְּקֵבָה וּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִשְׁכַּב עִם טְמֵאָה״. (גם תורת טומאת מת, שלא נאמרה כאן, נקראת תורה ונאמרה אל משה ואהרן).

היולדת אינה חלק מתורת הזב ואשר תצא ממנו שכבת זרע והדוה בנדתה. היולדת היא תורה בפני עצמה, תורת היולדת. גם קרבנה נבדל מקרבנות הטמאים האחרים. ברוב הטמאים והחוטאים הצריכים חִטוי וטְהור, נאמרה חטאת ואח״כ עולה. עִקר הקרבן הוא החטאת, ויש להביא גם דורון לה׳. לעֵמת זאת ביולדת נאמרה העולה לפני החטאת, כמו במוספי הרגלים ובקרבנות הנשיאים, והעולה היא העִקר, שהרי לכתחילה העולה היא בהמה, בעוד שהחטאת אינה אלא עוף גם לכתחילה. ביולדת, עִקר הקרבן הוא העולה, התודה והשמחה לפני ה׳. יש כאן אדם חדש, וצריך להקדישו לה׳ (וכבר בארנו בפרשת ויקרא שעולה היא הקדשת האדם לה׳). ביולדת החטאת היא משנית לעולה. כיון שההתקרבות והשמחה לפני ה׳ טעונים גם התקדשות והטהרות, יש גם חטאת.

נראה שעִקרה של פרשת יולדת הוא לא הטומאה אלא הקרבן. הוא עִקר הפרשיה. לכן תורת היולדת אמורה אל משה בלבד ולא אל אהרן, שלא כיתר תורות הטומאה שנאמרו אל משה ואהרן. ועִקרו של הקרבן הוא ההודאה, העולה. לכן הוזכרה גם המילה בפרשיה זו.

היולדת, טהרתה רבה מטומאתה. ימי טהרתה רבים מימי טומאתה, עולתה רבה מחטאתה. יש בה גם טומאה, כי ביולדת יש הרבה עִסוק בגוף, אבל יתר על טומאתה יש טהרה. לכן הפרשיה אינה כשאר פרשיות הטומאה. זוהי פרשת טהרה. היא אמורה אל משה בלבד.

קרבנות הטומאה

בפרשת ויקרא למדנו שקרבנות באים בנדבה, או על חטא. פרשות תזריע מצורע מלמדות שקרבנות באים לקדש אדם ולכפר עליו מטומאתו.

היולדת, המצורע, הזב הזבה צריכים להביא חטאת ועולה כדי להתכפר מטומאתם. המצורע מביא בנוסף לכך גם אשם.

לא רק חוטא צריך כפרה. גם הטמא צריך שיכפר עליו הכהן מטומאתו. (וראה מה שכתבנו על תפקיד הקרבנות השונים בפרשת ויקרא עמ׳ שנה).
כל הטמאים מביאים חטאת ועולה; אם הם דלים די בעוף. לזב וזבה תמיד די בעוף. היולדת, אם ידה משגת עליה להביא את העולה כבש. יולדת היא לא רק טומאה. גם נולד אדם. האדם הזה צריך להיות קדש לה׳, ולכן יביאו עולה.
מצורע שידו משגת צריך להביא גם את העולה וגם את החטאת בהמות.
כל טמא צריך סור מרע ועשה טוב. הוא צריך לחַטֵּא את טומאתו. אך אין די בכך. הוא צריך גם לקדש את עצמו. לשם כך עליו להביא עולה. לומר: לא רק שחִטֵּאתי את טומאתי, אלא שמהיום אני מקדיש את עצמי לעבודת ה׳. טהרה אינה רק העדר טומאה, היא קניית מעלה מיוחדת.
מצורע צריך גם אשם. האשם מקדש אותו. דמו נִתן על אבריו של המצורע יחד עם השמן, כמו שדם המלואים נִתן על אברי הכהנים יחד עם השמן. המצורע יצא מכלל הישוב ומכלל העם. הוא צריך קרבן שישיב אותו אל המחנה.
ונאריך בכך בפרשת מצורע.

ארבע תורות הטומאה

אחרי פרשיות הקרבנות הפותחות את ספר ויקרא, נאמרו פרשיות הטומאה והטהרה. אך שלא כפרשיות הקרבנות, שנאמרו אל משה בלבד, כאשר ה׳ קרא לו מאהל מועד ודִבר אתו, פרשיות הטומאה והטהרה נאמרו אל משה ואל אהרן. כמעט כל הפרשיות העוסקות בטומאה וטהרה פותחות בפסוק ״וידבר ה׳ אל משה ואל אהרן לאמר״. כך הוא גם בפרשיות הטומאה והטהרה שבספר ויקרא, וגם בפרשית טומאת מת שבספר במדבר.
(המלה תורה אמורה בד״כ על דבר שתלוי בכהנים או שהכהנים מורים בו את העם. תורת העולה, המנחה וכו׳, ארבע תורות הטומאה, תורת טומאת מת, תורת הנזיר בקרבנותיו והתורה הזאת בשוטה הבאה אל הכהן. התורה שמורה אלעזר את הלוחמים. המלה תורה אמורה מלשון הוראה, היא מה שהכהן מורה את העם).
לכאורה היה נראה שתפקידו העִקרי של אהרן הוא הקרבת הקרבנות. אך הקרבת הקרבנות, כמו רוב המצוות בתורה, נאמרה למשה בלבד. דוקא עניני הטומאה והטהרה נאמרו אל משה ואהרן. יש בפרשתנו מקום שממנו אפשר ללמוד על מעלתם הגדולה של הכהנים דוקא בעניני טומאה וטהרה. בעניין טומאת הצרעת. הכהן הוא היוצר את טומאת הצרעת. האדם טמא כשהכהן אומר טמא, וטהור כשהכהן אומר טהור. גם בפרשה הבאה, כאשר הזב והזבה נטהרים מטומאתם, נאמר ״וכפר עליו הכהן לפני ה׳ מזובו״. הכהן הוא הוא המטהר.
הקרבנות אמורים אל משה שיאמר לאהרן, אל משה ואהרן נאמרו הטומאות. הַהֶבְדלוּת מטומאה. קדושתו של אהרן היא ביכלת לְהַבְדל מן הטומאה. הידיעה שיש טומאה בעולם הזה, ושבכל דבר, בבהמה ובעוף, בבשר האדם, ואפי׳ ביולדת, יכולה להיות טומאה ויכולה להיות קדושה. ההתקדשות היא היכולת להבדל מהטומאה שיש בכל דבר, ולהיות קדוש כבר בעולם הזה. רק מתוך כך יוכל אהרן להכנס ולכפר.

את הלכות כפרתו של אהרן, וכל מה שיעשה בקדש, למד אהרן ממשה שלמד מפי ה׳. אבל שמירת הטהרה בכל דבר, גם מחוץ למקדש, את זה צריך אהרן לשמוע יחד עם משה מפי ה׳. כאן היא מעלתו של הכהן המטמא ומטהר.

את המעלה הזאת אנו מוצאים בספר מלכים. אמנם שם יש נביא ולא כהן, אבל הרעיון האמור שם הוא אותו רעיון. מלך ארם שלח את נעמן אל מלך ישראל כדי שירפא אותו מצרעתו. המלך זועק ושואל הַאֱלֹהִים אָנִי לְהָמִית וּלְהַחֲיוֹת כִּי זֶה שֹׁלֵחַ אֵלַי לֶאֱסֹף אִישׁ מִצָּרַעְתּוֹ? אבל אלישע שולח אל המלך לאמר: לָמָּה קָרַעְתָּ בְגָדֶיךָ יָבֹא נָא אֵלַי וְיֵדַע כִּי יֵשׁ נָבִיא בְּיִשְׂרָאֵל: על השאלה ״האלהים אני״ נתנת התשובה: לענינים מסוימים נתן ה׳ לעמו ישראל את מעלת ההבחנה בין טמא לטהור. בסופו של דבר למד נעמן לא על מעלת ה׳, אלא על מעלתם האלהית של ישראל ושל ארץ ישראל. ״כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל״. (ובמיוחד מלמדת זאת הצרעת, כפי שנבאר להלן בפרק ״על מה נגעים באים״).

בכמה מקומות נאמר שה׳ דִבר עם משה ואהרן. שלש פעמים תוך כדי יציאת מצרים והמכות, שלש פעמים בעניני סדור המחנה במדבר, מפקד בני קהת ומסע המקדש. שלש פעמים בחטאים השונים במדבר, ועוד פעמַים בעקבות מי מריבה. כלומר: מלבד בעניני טומאה וטהרה, דִבר ה׳ אל משה ואהרן יחד בעִקר תוך כדי מעשה הנהגת העם מיציאת מצרים אל המסע לארץ. בד״כ ה׳ מדבר אל משה ואהרן יחד, לא כאשר הוא מלמד מצוות, אלא כאשר הוא מורה על תהליך יציאת מצרים והכניסה לארץ. אבל דיני הטומאה והטהרה נאמרו אל משה ואהרן יחד למרות שהם הלכה ולא הוראה להנהגת העם.

ויש עוד שני מקרים שבהם דִבר ה׳ אל משה ואהרן: שתי פרשיות הפסח. פרשת החֹדש, המצוה את בני ישראל לעשות את פסח מצרים, והפרשיה המשלימה שנאמרה אחרי יציאת מצרים, המצוה על פסח דורות. גם שתי הפרשיות האלה נאמרו אל משה ואהרן.

וגם הפרשה הזאת היא חלק מתהליך הנהגת העם. לכן יש לבאר שגם הפרשיה הזאת נאמרה אל משה ואהרן יחד מפני שהיא חלק מהתהליך של יציאת מצרים והמסע לארץ. בני ישראל קִבלו בפרשת החדש את ההדרכה המעשית מה עליהם לעשות בשעה שה׳ מכה את מצרים. אבל ההסבר הזה אינו מספיק, שהרי כאמור, גם הפרשיה המשלימה העוסקת בפסח דורות, נאמרה אל משה ואהרן.

נראה שההסבר לדבר הוא שכל הפרשיות האלה הן חלק מהתהליך שהוביל ה׳ ע״י משה ואהרן. יש אומרים שיש בתורה שני סוגי פרשיות, יש פרשיות המספרות את תולדות דברי ימי העולם, ויש פרשיות המלמדות מצוות. אך מבחינת נִסוח התורה יש רק סוג אחד: התורה כתובה כֻּלה כִּספור מעשה. התורה איננה מביאה סתם מצוות תלויות באויר. התורה מספרת סִפור. היא מספרת שבני ישראל יצאו ממצרים, ושאח״כ ה׳ אמר אל משה לעשות מצוות אלה ואלה. התורה מספרת לנו על המעשה שבו אמר ה׳ למשה עשו מצות אלה ואלה. אבל עם זאת, עדין צריך להבחין בין פרשיות שמתוארות אמנם כִּספור המעשה שבו דבר ה׳ אל משה אבל עִקר תפקידן הוא ללמד את המצוות, לבין הפרשיות המתארות את התהליך העובר על העולם. אל משה נאמרו המצוות שעִקרן עצם המצוה, (שאולי אפשר לומר שהן פעל יוצא מהתהליך המתואר בתורה. כיון שאנו קדושים עלינו להתקדש במצוות אלה ואחרות, אבל עִקר הפרשיה הוא עצם הצווי). בפרשיות אלה תפקידו של משה הוא ללמוד

את תורת ה׳ וללמדה את בני ישראל. אבל אל משה ואהרן יחד נאמרו המצוות שאינן פעל יוצא, אלא הן התהליך עצמו. התהליך הוא להפוך את ישראל לממלכת כהנים וגוי קדוש, ממלכת כהנים שמבדילים בין טמא לטהור, ובכך מובדלים מן העמים להיות לה׳. מבחינה זאת, הכהֳנה היא מעלה אלהית, כמו שהסברנו לעיל. בכלל זה גם הפרשיות המסדרות את המחנה במדבר, ומבחינות בין דרגות קדושה שונות בתוך המחנה, וכמובן פרשיות הפסח, הבאות לסמן ולהבחין, ולהבדיל בין ישראל לעמים. למען תדעון אשר יפלה ה׳ בין מצרים ובין ישראל.

הכלל העולה מתוך תורות הטומאה האלה, הוא שלא רק במקדש, אלא גם בכל מחנה ישראל, יש להשמר מטומאה ולנהוג בקדושה. ומי שיוצא מן המחנה, צריך להטהר ולשוב אליו.

תורות הטהרה והתורה החמישית

מלבד ארבע תורות הטומאה, יש עוד תורת טומאה אחת בתורה, היא לא נאמרה כאן אלא בפרשת חֻקת. גם היא נאמרה בלשון "חקת התורה" ו"זאת התורה", וגם היא נאמרה אל משה ואהרן. ואולם היא נתיחדה בכך שבה הקרבן שיש להקריב כחלק מההטהרות בא עוד לפני הטומאה, ונזכר עוד לפני הטומאה.

ומבחינה זאת נבדלת טומאת המת משאר הטומאות. בה יש להקדים את הרפואה למכה. לא אומרים לטמא להביא קרבן ולהטהר, אלא מראש תשחט פרה מחוץ למחנה, ויֻזה דמה מבחוץ, כדי לכפר על מי שיטמא בעתיד. שם גם בסדר הפרשיה קדמה חֻקת תורת הטהרה לתורת הטומאה, והכל נאמר גם לאהרן.

טומאת המת נבדלת מהטומאות האחרות האמורות כאן. בטומאת המת אין אנו באים לטהר את גורם הטומאה עצמו, הוא ישאר לעולם מת. אנו באים לטהר את האדם והכלים הנוגעים בו. (גם בתורת הבהמה והעוף אין אנו באים לטהר אלא את הנוגעים, אבל שם מקור הטומאה אינו אדם). בד"כ אדם שהפך להיות טמא צריך להשלים את ימי טומאתו ולטבול, ולפעמים גם להתקדש מחדש בקרבן כדי לשוב מחדש אל המחנה. הנוגעים בו די להם ביום אחד ובטבילה. בטומאת המת, הנוגע הוא זה שצריך לספור שבעה ימים. אבל הוא אינו צריך להקריב קרבן, הוא משתמש באפר של פרה שנשחטה מכבר. עוד לפני שמת המת, כבר צוה ה׳ על הטהרה העתידית.

חלק מקרבנות הטהרה מטומאות שונות, בעִקר קרבנותיו של מצורע, דומים מאד לקרבנות המלואים שקִדשו את הכהנים לעבודה, או לקרבן שהקריבו ישראל בהר סיני כדי להתקדש. הקרבן מחזיר את האדם אל המחנה ואל עם ישראל הטהור. לעֶמת זאת, הפרה האדֻמה איננה קרבן, היא נשחטת מחוץ למחנה ונשרפת שם ומטמאת את העוסק בה. אבל דוקא משום כך היא יכולה לכפר על טומאת המת. היא מלמדת שגם מחוץ למחנה, במקום שאין בו חיים, יכולה להיות קדושה. ושגם מתוך הטומאה יכולה לצמוח טהרה.

למה המת טמא? טומאה זו פשוטה וברורה היא ואינה צריכה הסבר. גוף בלא נשמה טמא. הגוף הוא דבר טמא. הוא יכול להטהר ולהתקדש כל עוד הוא כלי לשִמושה של הנשמה. כשאין בו נשמה – אין טמא ממנו. (וראה דברינו לעיל עמ׳ שעט).

אפשר שהסבר זה מסביר גם את דיני הטומאה והטהרה שבפרשיות אלה. כך אפשר להסביר מדוע התורה מטמאת בשר של בעלי חיים מסוימים. הגוף הוא דבר שלילי וטמא. העֲסוק בבשר הוא דבר שלילי. יש בו ערך אם הוא נעשה לשם שמים וכדי לשמש את הנשמה. אבל כשלעצמו הוא טמא. מי שהופך את ענייני הגוף למטרה בפני עצמה – טמא. לכן פותחת התורה בטומאת וטהרת אוכלים. אדם צריך להזהר מחומריות יתר בשעה שהוא אוכל, ולכן הוא צריך לשמור על טומאה וטהרה באכילה. להזהר מהחומריות שבאכילה. גם התורה הרביעית היא חלק מהעניין הזה. טומאת הזב והזבה והאיש אשר תצא ממנו שכבת זרע, היא טומאת הגוף, כלומר: טומאת העוסק בענייני הגוף ובגוף עצמו. פשוט שהעֲסוק המוגזם בגוף, בעִקר בענייני נשים ושכבת זרע, הוא טומאה.

יולדת אמנם הביאה לעולם נשמה חדשה, אך הביאה גם גוף חדש. גוף כבר יש, את הנשמה עוד צריך לתת בו.

האדם החמרי אוהב מאד את גופו, בגדיו וביתו. התורה מלמדת שגם בהם יש לנהוג בקדושה ובטהרה, ולראות בהם אמצעי ולא מטרה. מי שרואה בהם מטרה בפני עצמה, יֵדע שהם עלולים להטמא.

טומאת צרעת גם היא באה על חומרנות יתרה, אבל במובן אחר. יש אנשים שמכבדים יותר מדי את גופם, את בגדיהם ואת ביתם. זה סוג אחר של משיכה אל החֹמר. יאמר מי שיאמר: סוג רוחני יותר של חומרנות. חומרנות עם תודעה אנושית. אבל הצד השלילי של התודעה האנושית. גם סוג הטומאה הוא שונה. והאדם לומד שהוא נזקק למי שקדוש ומכובד ממנו, כדי להטמא ולהטהר.

פרשיות הטהרה באות ללמד שלא לעסוק יותר מדי בחומריות. החֹמר הוא רק אמצעי. כשלעצמו הוא טמא. החומריות היא טומאה, הרוחניות היא טהרה. הגוף הוא טומאה, הנשמה היא טהרה. הגוף יכול להיות טהור וקדוש כאשר הוא משמש את הנשמה. כאשר הוא הופך מטרה לעצמו הוא טומאה.

אמנם, כאשר הקדושה והרוח במרכז, מתקדשים גם הגוף והבשר המשמשים את הרוח. בכך עסקו הפרשות הראשונות בספר ויקרא.

על המחיה

נגע צרעת אינו מטמא אלא אם יפשה. כפי שפותחת התורה ואומרת: ״אָדָם כִּי יִהְיֶה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ שְׂאֵת אוֹ סַפַּחַת אוֹ בַהֶרֶת וְהָיָה בְעוֹר בְּשָׂרוֹ לְנֶגַע צָרָעַת וְהוּבָא אֶל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אוֹ אֶל אַחַד מִבָּנָיו הַכֹּהֲנִים: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע בְּעוֹר הַבָּשָׂר וְשֵׂעָר בַּנֶּגַע הָפַךְ לָבָן וּמַרְאֵה הַנֶּגַע עָמֹק מֵעוֹר בְּשָׂרוֹ נֶגַע צָרַעַת הוּא וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן וְטִמֵּא אֹתוֹ: וְאִם בַּהֶרֶת לְבָנָה הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְעָמֹק אֵין מַרְאֶהָ מִן הָעוֹר וּשְׂעָרָה לֹא הָפַךְ לָבָן וְהִסְגִּיר הַכֹּהֵן אֶת הַנֶּגַע שִׁבְעַת יָמִים: וְרָאָהוּ הַכֹּהֵן בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וְהִנֵּה הַנֶּגַע עָמַד בְּעֵינָיו לֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְהִסְגִּירוֹ הַכֹּהֵן שִׁבְעַת יָמִים שֵׁנִית: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֹתוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שֵׁנִית וְהִנֵּה כֵהָה הַנֶּגַע וְלֹא פָשָׂה הַנֶּגַע בָּעוֹר וְטִהֲרוֹ הַכֹּהֵן מִסְפַּחַת הִיא וְכִבֶּס בְּגָדָיו וְטָהֵר: וְאִם פָּשֹׂה תִּפְשֶׂה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר אַחֲרֵי הֵרָאֹתוֹ אֶל הַכֹּהֵן לְטָהֳרָתוֹ וְנִרְאָה שֵׁנִית אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה פָּשְׂתָה הַמִּסְפַּחַת בָּעוֹר וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן צָרַעַת הִוא״.

כלומר: שער שהשתנה הוא תמיד סימן טומאה. בו פותחת התורה. שִׁנּוּי הַשֵּׂעָר מִטַּמֵּא כְּמוֹבֵן גם בראש ובזקן, אך גם במכוה והשחין בהמשך הפרשה. רק בקרחת שער אינו מטמא.
אח"כ אומרת התורה שאם אין שער לבן, הנגע טהור אלא אם יפשה. אם הנגע הולך ומתפשט, הוא דבר רע.
אלא שאחר כך באה פרשיה שאומרת לכאורה בדיוק את ההפך: "נֶגַע צָרַעַת כִּי תִהְיֶה בְּאָדָם וְהוּבָא אֶל הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה שְׂאֵת לְבָנָה בָּעוֹר וְהִיא הָפְכָה שֵׂעָר לָבָן וּמִחְיַת בָּשָׂר חַי בַּשְּׂאֵת: צָרַעַת נוֹשֶׁנֶת הִוא בְּעוֹר בְּשָׂרוֹ וְטִמְּאוֹ הַכֹּהֵן לֹא יַסְגִּרֶנּוּ כִּי טָמֵא הוּא: וְאִם פָּרוֹחַ תִּפְרַח הַצָּרַעַת בָּעוֹר וְכִסְּתָה הַצָּרַעַת אֵת כָּל עוֹר הַנֶּגַע מֵרֹאשׁוֹ וְעַד רַגְלָיו לְכָל מַרְאֵה עֵינֵי הַכֹּהֵן: וְרָאָה הַכֹּהֵן וְהִנֵּה כִסְּתָה הַצָּרַעַת אֶת כָּל בְּשָׂרוֹ וְטִהַר אֶת הַנֶּגַע כֻּלּוֹ הָפַךְ לָבָן טָהוֹר הוּא: וּבְיוֹם הֵרָאוֹת בּוֹ בָּשָׂר חַי יִטְמָא: וְרָאָה הַכֹּהֵן אֶת הַבָּשָׂר הַחַי וְטִמְּאוֹ הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא".
מתברר שיש סימן נוסף שיכול לטמא את הנגע מיד, ללא צורך בהסגר: בשר חי. יתר על כן. הכלל הזה עוד הולך ופושה, ומלמד שגוף לבן טהור, ושהבשר החי טמא הוא צרעת הוא.
מכאן למדו חכמים שיש שלשה סימני טומאה: שער לבן, מחיה ופשיון.
מה רע בבשר חי? למה הבשר החי טמא הוא צרעת הוא?
מסתבר שאין רע בצרעת בפני עצמה. ללא שער לבן. הבעיה בצרעת היא בבשר שאינו יודע את מקומו. הערבוב וחוסר הגבולות בין חי לבין לבן הוא הבעיה.
ומסתבר שלא הנגע מטמא ולא הבשר החי מטהר. ה' גזר על הטומאה ועל הטהרה. לכן אין האיש נטמא ואינו נטהר עד שיטמאנו ויטהרנו הכהן.
ועוד אפשר להסביר זאת ע"פ מה שהסברנו לעיל הבשר החי טמא הוא, כי העסוק בבשר הוא טומאה.

מחוץ למחנה

בסיום דיני צרעת הגוף, נזכרים דיני המצורע: "והצרוע אשר בו הנגע בגדיו יהיו פרֻמים וראשו יהיה פרוע ועל שפם יעטה וטמא טמא יקרא כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא בדד ישב מחוץ למחנה מושבו". סדר הדברים נראה לכאורה תמוה, כי ראוי היה לפתוח בישיבתו מחוץ למחנה: מחוץ למחנה ישב בדד ובגדיו יהיו פרמים וראשו יהיה פרוע. וגם אם מקומו בסוף, למה הוא בא אחרי הכלל "כל ימי אשר הנגע בו יטמא טמא הוא". לכאורה מהפסוק הראשון עולה שתחִלה הוא בתוך המחנה ובגדיו פרומים, ורק אח"כ יוצא חוצה לו.
ועוד יש לשאול: אם הוא מחוץ למחנה, באזני מי צריך הוא לקרוא טמא טמא?
בפרשת נשא שִׁלוחו של המצורע אל מחוץ למחנה נזכר יחד עם שִׁלוחם של טמאים אחרים. בפרשת נשא עוסקת התורה בקדושת המחנה. כאן עוסקת התורה בנושא אחר.
נכון שהמצורע יושב מחוץ למחנה כדי לשמור על קדושת המחנה. אבל דין זה מקומו בספר במדבר העוסק בקדושת המחנה. ספר ויקרא מלמד את עצם הטומאה והטהרה, והוא עוסק באופן פרטי בטמא עצמו. המצורע הוא כאבל (והגמ' לומדת ממנו גם את דיני מנודה). הוא פורם את בגדיו ופורע את ראשו. בנִגוד לכהנים שעליהם קראנו בפרשה הקודמת ראשיכם אל תפרעו ובגדיכם לא תפרמו כי שמן משחת ה' עליכם, המצורע אֵבד בדיוק את הדבר הזה.

את השכינה השורה עליו. וממילא מחוץ למחנה מושבו, הוא הוצא מעדת ישראל. כדי להחזיר אותו צריך לקדשו מחדש, בדומה לקִדושם של הכהנים, ואולי בדומה לקִדוש עם ישראל בפרשת משפטים, שם משה זרק חצי הדם על העם וחצי על המזבח. בפרשתנו מתואר המצורע כמי שתחֻלה פורע את ראשו ופורם את בגדיו, וממילא הוא נגזר מארץ חיים. הבגד הטמא נשרף, הבית הטמא ננתץ, המצורע פושט את צלם הקדושה ומתוך כך מוצא את עצמו מחוץ למחנה. מכאן אמרו חכמים שמצורע חשוב כמת.

על מה נגעים באים

המשנה מונה עשרה דברים שנגעים באים עליהם. והמפורסם ביותר מביניהם הוא לשון הרע. ויש תולים זאת במרים. ואולם, ע״פ הפשט צרעתה של מרים לא באה על לשון הרע, אלא על דבר אחר. נאמר שם: ״וַתְּדַבֵּר מִרְיָם וְאַהֲרֹן בְּמֹשֶׁה עַל אֹדוֹת הָאִשָּׁה הַכֻּשִׁית אֲשֶׁר לָקָח כִּי אִשָּׁה כֻּשִׁית לָקָח: וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִבֵּר״. מה היה חטאם? אילו היה חטאם בכך שדִברו לשון הרע, היה צריך ה׳ להשיב להם: ״אהרן ומרים, ככה צוחקים על אדם רק בגלל שהוא כושי?״. אבל לא זאת התשובה. התשובה היא: ״שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא: פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה״. לא הדִבור על האשה הכושית הוא החטא. החטא הוא אמירתם: ״הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִבֵּר״. חֹסר ההבחנה בינם לבין משה, הוא חטאם. בנִגוד למשה, שנאמר עליו שם שהוא ענָו, אמרו אהרן ומרים ״הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִבֵּר״.

(כדי להסביר על מה באים נגעים אין צֹרך להסביר את הצרעת שבאה על משה במעמד הסנה, כי היא היתה אות ולא עֹנש. היא לא נועדה להעניש אותו אלא להראות את כחו ואת קרבתו לשכינה, והיא נרפאה מיד).

גם נעמן לא הבין את ההבדל בינו לבין ישראל. הוא מאמין שטוב אמנה ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל. הוא בא בסוסיו וברכבו, כלומר בגאוה גדולה, אל פתח הבית של אלישע. הוא מצפה שאלישע יֵצֵא אליו החוצה, ישתמש בכלי הזה שנקרא שם ה׳ אלהיו, וישרת את שר הצבא הנכבד. כאשר הוא מבין שהוא כלי ביד ה׳ ואין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל, עזבה אותו צרעתו ועברה למי שעדיין חושב שכדאי להשתמש בשם ה׳ כדי להרויח כסף.

גם עֲזיהו חטא באותו חטא עצמו. נדמה לו שאם הוא המלך היושב על כסא ה׳, ודאי שהוא מספיק חשוב כדי להכנס ולשמש ככהן, והצרעת זרחה במצחו. (וגם שם, כמו בפרשת מרים, עומדים האיש והכהן בבית ה׳, ולפתע רואה הכהן שהאיש מצורע).

ואכן, המדרש לומד מעזיהו שנגעים באים על גסות הרוח. ואולם, נראה שגם המצורעים האחרים בתנ״ך חטאו בגסות הרוח.

בתנ״ך, נגעים באים אל מי שלא מכיר את מקומו ואת ערכו. ובמיוחד: את ערכו מול ה׳. מי שבא בגאוה וחושב שהוא הגדול והחשוב לפני ה׳, ולא מבין שה׳ מחלק תפקידים כרצונו. על הגאוה הזאת, בא הנגע, שמראהו שפל מן העור.

כדי לטפל בנגע, הוא זקוק לכהן. הוא צריך להכיר בכך שלא הטבע קובע מה טהור ומה טמא. הצרעת אינה תופעה טבעית שבה כל אדם יעשה ככל העולה על רוחו. ה׳ קובע מי מטמא ומי מטהר. ה׳ בוחר לו את הכהן.
לכן, בנגעים לא תמיד הנגע החולה טמא. לפעמים דוקא הַבָּשָׂר הַחַי טָמֵא הוּא צָרַעַת הוּא. כפי שמדגישה התורה. הטומאה לא נובעת ממחלה, אלא מקביעתו של הקב״ה ובחירתו, מי טמא ומי טהור, מי קדוש ומי נבחר, מי במחנה ומי מחוצה לו.

ועוד בעניין זה. ידוע המדרש על קרח ששאל על טלית שכֻּלה תכלת ועל בית מלא ספרים. אבל המדרש מזכיר באותה נשימה גם את הבהרת: ״רב אמר קרח אפיקרסי היה מה עשה עמד ועשה טלית שכולן תכלת אתא גבי משה א״ל משה רבינו טלית שכלה תכלת מה שתהא חייבת בציצית אמר לו חייבת דכתיב גדילים תעשה לך וגו׳ בית שהוא מלא ספרים מהו שיהא חייב במזוזה אמר לו חייב במזוזה דכתיב וכתבתם על מזוזות ביתך וגו׳. אמר לו בהרת כגריס מהו אמר לו טמא פרחה בכולו אמר לו טהור באותו שעה אמר קרח אין תורה מן השמים ולא משה נביא ולא אהרן כהן גדול. באותה השעה אמר משה רבון כל העולמים אם נברא לארץ פה מששת בראשית הרי מוטב ואם לאו יברא לה מעכשיו ואם בריאה יברא ה״׳. לא רק בקדושה אלא גם בטומאה, כשהכל שוה – איש לא קדוש, וכשהכל שוה – איש לא טמא. הקדושה מצריכה שוני, משום שקדושה נועדה לתקון עולם, ולתקון עולם צריך שיהיה מי שממלא תפקיד א ומי שממלא תפקיד ב, ומי שמרכז אותם. וכמו שבארנו בהרחבה בפרשת קרח.

הטהרה

פרשות המצורע מחולקות לשלשה חלקים: צרעת האדם (לסוגיה השונים), צרעת הבגד וצרעת הבית.
דיני האדם המצורע הוזכרו בסוף החלק הראשון, העוסק בצרעת האדם: ״וְהַצָּרוּעַ אֲשֶׁר בּוֹ הַנֶּגַע בְּגָדָיו יִהְיוּ פְרֻמִים וְרֹאשׁוֹ יִהְיֶה פָרוּעַ וְעַל שָׂפָם יַעְטֶה וְטָמֵא טָמֵא יִקְרָא: כָּל יְמֵי אֲשֶׁר הַנֶּגַע בּוֹ יִטְמָא טָמֵא הוּא בָּדָד יֵשֵׁב מִחוּץ לַמַּחֲנֶה מוֹשָׁבוֹ״. שני פסוקים קצרים מאד, בלשון אגבית, המלמדים בקצור נמרץ מה מעשיו של המצורע.
וכאן היה צפוי שיבאו פסוקי הטהרה של האיש המצורע. אלא שהם הובאו רק אחרי צרעת הבגד.
בנגוד למעשי המצורע בהיותו מצורע, שהוזכרו בקצור נמרץ, סדר טהרת המצורע חולק פרשיה לעצמו, הוא הוזכר בפירוט ובאריכות. בדבור נפרד אל משה. הוא אינו חלק מדיני המצורע. אולי משום כך התורה לא הפסיקה בו בין צרעת האדם לצרעת הבגד. דיני הטומאות לחוד ודיני הטהרה לחוד. הם חולקים פרשיה לעצמם.
אם כך, מדוע לא הובאו דיני הטהרה אחרי צרעת הבית? כי צרעת הבית גם היא מצריכה דבור לעצמה. היא אינה נוהגת במדבר, והיא פותחת ב״כִּי תָבֹאוּ אֶל אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם לַאֲחֻזָּה״. במדבר אין בתים. טהרת הבית הובאה בקצור תוך כדי פרשית טומאת הבית, כי את הבית לא מטהרים בקרבנות, ואין בו עבודת מקדש.

פרשית הטהרה היא אפוא עִקר פרשית המצורע. קרבנות טהרתו הם החלק החשוב במצוה. בבית ובבגד אין קרבנות טהרה. אם אינם נטהרים – ישרף הבגד וינתץ הבית. גם כאשר מכבסים את הבגד או מטהרים את הבית, אין כאן פרשיה חשובה לעצמה. אבל קרבנות המצורע (וכן קרבנות היולדת, הזב והזבה) הם עִקרה של הפרשה הזאת. פרשתנו לא באה ללמד על טומאה, היא באה ללמד על טהרה.

מצרע

שתי צפורים

שני חלקים יש לטהרת המצורע. החלק השני דומה לקרבנות הזב והזבה: בסוף שבעת הימים בא המְטַהֵר אל המשכן ומקריב את קרבנותיו. אך המיחד את טהרת המצורע הוא החלק הראשון. הוא נעשה מחוץ למחנה, המצורע מוכנס בחזרה אל המחנה באמצעות שתי צפורים, אחת נשחטת ואחת משולחת, ויש בה שבע הזאות על המְטַהֵר.

שתי הצפרים האלה מזכירות את שני השעירים שנקרא עליהם בע"ה בפרשה הבאה. גם כאן וגם שם מובא זוג, שבו אחד נשחט ואחד משתלח. גם במשנה אנו מוצאים הלכות שונות המשותפות לשניהם. ואמנם יש הבדל בין הצפור המשולחת לחפשי לבין השעיר המושלך מן הצוק ונהרג. אך לשון התורה היא כמעט זהה בשניהם. בתורה לא נאמר שהשעיר מושלך מן הצוק. כתוב "ושלח את השעיר במדבר", בדומה ללשון פרשתנו "ושלח את הצִפּר החיה".

וגם את ההבדל שבכל זאת מבדיל ביניהם להלכה, אפשר להסביר בקלות: הצפור באה כדי לכפר על המצורע הנטהר, שעד עכשו היה טמא וישב מחוץ למחנה, וכעת היא תשולח מחוץ לעיר במקומו. השעיר מכפר על כל החוטאים ולכן ימות במקומם.

גם דם הצפור השחוטה מֻזה שבע פעמים, וגם דם השעיר הנשחט מֻזה שבע פעמים.

ואולם, הבדל גדול יש בין שני הזוגות. שני השעירים עומדים בחצר אהל מועד, שניהם מזומנים להיות קרבן, ודמו של האחד מֻזה עליהם שבע פעמים בתוך קדש הקדשים. אבל שתי הצפרים אינן קרבן, הן נעשות מחוץ למחנה, והדם מֻזה שבע פעמים על המצורע עצמו. כיון שממילא אף צפור לא נכנסת לפני ולפנים, אין צֹרך בגורל. ההבדל הגדול שבין שני השעירים לבין שתי הצפרים אינו בזה המשֻלח, אלא בזה הנשחט.

שתי צפורים יש גם בטהרת בית מנוגע, וגם שם נעשים אותם מעשים, והצפור משולחת אל מחוץ לעיר. אע"פ שהבית לא היה מחוץ למחנה. יש עוד הבדל בין טהרת אדם לטהרת בית: האדם המצורע אחרי שבעת ימים יקריב את קרבנותיו במשכן, בבית באות שתי הצפורים בפני עצמן. לא יהיו קרבנות. אפשר אפוא לכפר בצפורים גם ללא קרבנות כלל.

צפורי המצורע אינן קרבות. יש בתורה עוד כפרות בבהמה שאינה קרבן. גם בעגלה ערופה נערף בעל חיים תחת האיש החיב מיתה. כאשר אין ידנו מגעת לתפוש את הרוצח, אנו מכפרים על הארץ בעגלה. והיא אינה קרבן. גם פרה אֲדֻמה אינה קרבן והיא נעשית בחוץ, ואעפ"כ מזים מדמה. לא כל בהמה הבאה לכפרה היא קרבן. לפעמים התורה מצוה להרוג בעל חיים בחוץ, ולא להביאו כקרבן, וגם זה סוג של כפרה וטהרה.

אבל מה שאנחנו יכולים ללמוד מהשעירים על הצפורים ולהפך, הוא שיש מקרים שבהם מובא זוג בעלי חיים על דבר אחד, שניהם יחד חלק אחד, וכל אחד ממלא תפקיד אחר.

מכאן אולי יכול גם האדם הצריך כפרה ללמוד שיש בנפשו כמה חלקים, ועליו לרומם את הנכון ולשלח את הראוי להשתלח.

האזוב והאצבע

בד״כ בתורה לפני המלה ״והזה״ באה המלה ״וטבל״. המזה מזה באמצעות הדבר שטבל. בהזאת דם של קרבן, בד״כ ההזאה היא באצבעו. לכן נאמר לפני כן שהכהן טובל את אצבעו ומזה. בהזאת דבר שאינו קרבן, שמֵזה מחוץ למקדש, בד״כ ההזאה היא באזוב. הזאה כזאת לא נעשית באצבעו של כהן, שהיא מכפרת בפנים. בפרה אדֻמה הכהן מזה את דמה אל נכח פני אהל מועד באצבעו, אבל האפר מֻזה על הנטהר באזוב. גם בפסח מצרים, שהוא אינו קרבן והוא נזבח ללא מזבח, נתינת הדם היא באזוב. הדם של הפסח, בדומה לאפר הפרה, מקדש את מי שהוא נִתן עליו. אלא שהפסח מקדש את הבתים (כפי שבארנו לעיל עמ׳ קעח, רג), ואפר הפרה מקדש את היחידים.

כפרה באהל מועד נעשית באצבע. טהרה אינה באהל מועד אלא בחוץ. והיא נעשית באזוב. גם פסח מצרים קודם לקרבנות לדורות. הוא לא קרבן והוא נעשה בחוץ. הוא מטהר את ישראל לפני הכפרה שתֵעשה אח״כ במשכן.

דם הצפור המטהרת את המצורע מֻזה גם הוא בטבילת אזוב, אך לא רק אזוב. נאמר ״אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה יִקַּח אֹתָהּ וְאֶת עֵץ הָאֶרֶז וְאֶת שְׁנִי הַתּוֹלַעַת וְאֶת הָאֵזֹב וְטָבַל אוֹתָם וְאֵת הַצִּפֹּר הַחַיָּה בְּדַם הַצִּפֹּר הַשְּׁחֻטָה עַל הַמַּיִם הַחַיִּים: וְהִזָּה עַל הַמִּטַּהֵר מִן הַצָּרַעַת שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְשִׁלַּח אֶת הַצִּפֹּר הַחַיָּה עַל פְּנֵי הַשָּׂדֶה״. הכהן טובל יחד את ארבעתם, ומזה על המִטהר שבע פעמים.

למה צריך להזות, יחד עם האזוב, גם בעץ הארז, שני התולעת והצפור החיה?

כשמצורע נטהר ביום הראשון, מחוץ למקדש, הזאתו היא באזוב יחד עם הצפור החיה, עץ הארז ושני התולעת. כשהמצורע נטהר במקדש ביום השמיני, הכהן נותן עליו באצבע. בפרה, כאשר הכהן מזה ממנה אל נכח פני אהל מועד, הוא מזה באצבע, אך הזאת המים על המִטהר נעשית באזוב. עץ הארז ושני התולעת מושלכים אל תוך השרפה, ולכן האפר המֻזה כולל גם אותם.

במצורע, כאשר הצפור החיה משולחת אל מחוץ לעיר תחת המצורע, היא משולחת עם דם הצפור השחוטה. גם הצפור היוצאת מחוץ לעיר תחת המצורע, צריכה לטבול בדם הצפור השחוטה. גם היא חלק מהאדם המסומן ע״י הצפור השחוטה, מתוך כך היא יכולה להיות משולחת תחתיו אל מחוץ לעיר. (בפרשה הבאה נקרא על זוג דומה מאד לשתי הצפורים: שני השעירים שאחד מהם מכפר בפנים ומֻזה באצבע, והשני משֻלח הרחק החוצה עם כל עוונות בני ישראל, ונסקל תחתיהם).

למדנו אפוא שיש לטהרה שני חלקים. במצורע כל אחד מהם בא לידי בטוי בנפרד. החלק הראשון הוא חיצוני, מי ששֻלח אל מחוץ למחנה חוזר אליו ע״י שחיטת עוף שאינו קרבן, והזאת דמו באזוב על המִטהר. המִטהר מתקבל בחזרה אל מחנה ישראל ומתקדש בקדושתם. הוא מגלח את שערו ומכבס את בגדיו, נפטר ממלויו בעולם הטומאה, ומתחיל מחדש את חייו כיהודי. מלבד זאת יש טהרה פנימית. הכנסת אדם וקבלתו מחדש לפני

השכינה. כשיֵזה עליו דם של קרבן, דם פנימי, יתקדש האיש כמו שהתקדשו הכהנים, בדם ובשמן שלפני ה׳. דבר דומה מצאנו בקֹדוש הלויים, תחִלה הזו עליהם מי חטאת (ומסתבר שבאזוב), והם גִלחו את שערם וכבסו בגדיהם, ואח״כ נזרק עליהם במשכן דם פרים.
זה הסדר גם בפסח מצרים. משה בִקש לזבוח לה׳ במקום שבו הוא נגלה. אבל פרעה לא שִלח את ישראל, וביום החג היו ישראל במצרים. הם הזו על בתיהם באזוב דם של זבח שאינו קרבן, שדמו לא נזרק על המזבח. בכך הם סִמנו את עצמם והבדילו את עצמם מהמצרים. זבחו את אלהי מצרים לעיניהם. זה הצעד הראשון בקֹדוש עם ישראל. אבל יש חלק שני: זריקת הדם על ישראל. מתי נעשה הדבר? אפשר להשיב שתי תשובות לשאלה זו.
אפשר להשיב שהוא הפסח שעשו ישראל בשנה השנית בהר סיני. ה׳ שלח את משה להביא את ישראל לעשות את הפסח בהר סיני. כיון שהגיע הפסח ובני ישראל עוד במצרים, סברו הכל שמשה קִבל את הצעת הפשרה של פרעה לזבוח בארץ (כמו שבארנו לעיל עמ׳ רב, רעא), לכן הכל הסכימו לעשות כן. וכך גם זבחו ישראל את אלהי מצרים לעיניהם, וגם יצאו ממצרים. כל מי ששמח שאפשר לשבת במצרים על סיר הבשר ולומר בגעגועים שאנו מתגעגעים לארץ ישראל ורוצים לשוב אליה, גורש בחצי הלילה מביתו. לכן נשארו בני ישראל בהר סיני עד החֹדש השני בשנה השנית. עד שכל ישראל, ובכללם הטמאים, עשו את הפסח בהר סיני.
אבל אפשר להשיב תשובה שניה. החלק השני של גאולת מצרים הוא הפרים שהקריבו ישראל בהר סיני. הם דומים לחלק השני בטהרת המצורע. דמם נזרק על המזבח ועל בני ישראל. (ומדרשים רבים אמרו שהם היו חגיגה. נחלקו על העולה. זאת מהותה של חגיגה).
לפי זה אפשר להשיב תשובה לשאלה שעסקו בה חכמי ישראל מאז ימי התנאים: למה נאמר וזבחת פסח לה׳ אלהיך צאן ובקר, והלא אין הפסח בא אלא מן הצאן? התשובה שהשיבו התנאים היא צאן לפסח ובקר לחגיגה. לפי דברינו אפשר שהצאן והבקר, כולל חגיגת ארבעה עשר, מיצגים את שני חלקי הקדשת ישראל וקִדושם. הצאן הוא כנגד פסח מצרים שאינו קרבן, והוא המציין את ישראל. הבקר לחגיגה הוא זכר לפרי השלמים שהקריבו ישראל בהר סיני, שהם החלק השני של גאולת מצרים.
לפי זה אפשר להשיב תשובה שלישית לשאלה ששאלנו. החלק השני של הפסח הוא דבר מתמשך, המתחדש מדי שנה בקרבן הפסח הקרב לפני ה׳, שמי שלא עושה אותו הבדיל את עצמו מעדת ישראל. ולפי שהוציא את עצמו מן הכלל כפר בעקר.

קרבנות הטהרה

גם מצורע, גם יולדת וגם זב וזבה, נטהרים בקרבן. המצורע מביא אשם כדי להכניסו אל המחנה, מלבד זאת הוא מביא חטאת ועולה. גם היולדת, הזב והזבה מביאים חטאת ועולה.
שלשתם יכולים להסתפק בעופות אם הם עניים. אבל דינם לכתחילה משתנה. הזב והזבה מביאים עופות גם לכתחילה. היולדת מביאה עולת בהמה, והמצורע מביא לכתחילה גם את העולה וגם את החטאת בהמות. הבהמות הן כבשים בני שנה, וכמובן, העולה זכר והחטאת נקבה.

יש מקרים רבים בתורה שבהם מביא אדם עולה וחטאת, או ליתר דיוק: חטאת ועולה. המלואים, היום השמיני של המלואים, יום הכפורים, קרבן עולה ויורד אם הוא בינוני (העשיר ביותר והעני ביותר מביאים רק חטאת), נזיר ועוד. בכל המקרים החטאת נאמרה לפני העולה, מלבד ביולדת. ביולדת הכבש נאמר לפני העוף. וגם ביולדת עניה, שגם חטאתה וגם עולתה הם עופות, נאמרה העולה לפני החטאת.

במקרים רבים אומרת התורה שאדם צריך לעבור ממצב שפל למצב נעלה ממנו. אם מעבר מטומאה לטהרה ואם עליה בדרגת הקדושה. לכתחילה כפי מדרגת העליה כך גדל הקרבן, המתמנה לכהֵנה או לויה יביא פרים או פר ואילים. העולה מדרגה של מצורע לדרגה של תוך המחנה יביא כבשים, מי שלא היה אלא זב יביא עופות. אבל בדיעבד גם למצורע די בעופות. די בחִטוי על החטא או על הטומאה והתעלות בעולה. תמיד הכפרה והחִטוי קודמים להתקרבות אל ה׳, מי ששב מחטאו וטהר מטומאתו יכול להתקרב אל ה׳.

ביולדת סדר הכתובים הפוך. העִקר הוא שהיולדת הזאת קרבה אל ה׳ ומביאה עמה אל ה׳ נפש נוספת. זה העִקר, את זה ראוי לכתחילה להביא ע״י כבש ולא להסתפק בעוף. לא תהיה קלה בעינינו נפש נוספת המצטרפת אל המחנה. חוץ מזה צריך גם לכפר על הטומאה הכרוכה בכך, אך גם לכתחילה תתכפר כפרה זו בעוף.

אמנם יש טומאה בתהליך הלידה, אך יותר מימי טומאה יש בה ימי טהרה. יותר מחטאת יש בה עולה.

קרבנות רבים הם צרוף של חטאת ועולה (וראה דברינו בעמ׳ רפו, שנה, שעו, תע), לא רק בדיני טומאה וטהרה אלא גם בענינים נוספים. גם במוספים ובקרבנות הנשיאים יש גם חטאת וגם עולה, וגם בהם העולה גדולה מהחטאת ונזכרת לפניה. גם כאן וגם ביולדת מחפשים חז״ל חטא מסוים שעליו באה החטאת, אך להלכה קרבה החטאת בין אם היה חטא ובין אם לא היה. חטאת באה לחַטֵּא, אך לאו דוקא את החטא. לפי פשט הכתובים אין קשר הכרחי בין חטא ובין קרבן חטאת. בכל שמחה והתקרבות אל ה׳ צריך גם כפרה. א״א להתקרב אל ה׳ בלי הקדשות והתחטאות, זמן הודאה צריך גם כפרה. אך עִקר המצוה ברגל ובלידה היא ההודאה. הכפרה קטנה ממנה וטפלה לה. יותר מטומאה יש בה טהרה, ויותר מחטאת יש בה עולה.

מצורע ונזיר

נזיר שסִיֵם את נזירותו מביא חטאת ועולה, ובנוסף להם הוא מביא איל לשלמים. עם האיל הזה הוא מביא סל מצות. האיל הזה הוא קרבן נזירותו, שהרי הוא זה שמונף לפני ה׳ כמו שנאמר ״וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו והניף אותם הכהן תנופה לפני ה׳ קדש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה ואחר ישתה הנזיר יין״.

גם נזיר טמא מביא חטאת ועולה, ויחד עמם את כפרתו, באשם.

קרבן המצורע דומה לקרבנות הנזיר. גם הוא מגלח, ולא רק את ראשו אלא את כל גופו, ומביא חטאת ועולה. אם הוא עשיר יביא כבש וכבשה כמו נזיר טהור, ואם הוא עני יביא

שתי תורים או שני בני יונה כמו נזיר טמא. יחד עמם הוא מביא אשם. והאשם הזה מקדש אותו ומכשיר אותו להכנס בחזרה אל הקֹדש. את דמו נותן הכהן, יחד עם שמן, על תנוך אזן המצורע הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית.
גם המלואים באים לקדש אנשים ולהכניסם אל המחנה. גם אהרן ובניו הביאו חטאת ועולה, ויחד עמם איל, איל המלואים, שמזכיר את קרבנות המצורע בכך שהוא נִתן על תנוך אזנם הימנית, ועל בהן ידם הימנית ועל בהן רגלם הימנית, יחד עם שמן. הוא מזכיר את איל הנזיר בכך שהוא איל, והוא קרב עם לחם, והלחם מונף יחד עם החזה והשוק שלו, חזה התנופה ושוק התרומה.
הנזיר מוכנס אל המחנה ומתקדש ככהן גדול. הוא נאסר בשתית יין ככהן בעבודתו. הוא נאסר בטומאה לקרוביו ככהן גדול, והוא נאסר בפריעת ראשו ככהן גדול שנאמר בו "את ראשו לא יפרע". גם פסוקי הנמוק הם דומים. קדושת הכהן הגדול מנומקת במלים "כי נזר שמן משחת אלהיו עליו", ושמירת קדושת הנזיר מנומקת במלים "כי נזר אלהיו על ראשו".

כפרה מטומאה

בפרשתנו אנו למדים שתפקיד הקרבנות הוא לא רק לכפר על חוטאים. תפקיד הקרבנות הוא גם לכפר על טמאים. גם חטאת מכפרת לא רק על חטא אלא גם על טומאה. כך אנו מוצאים ביולדת: והקריבו לפני ה׳ וכפר עליה וטהרה ממקר דמיה", וביולדת עניה: "וכפר עליה הכהן וטהרה". במצורע נאמר, על נתינת השמן והדם על אזנו ובהונותיו של המצורע: "וכפר עליו הכהן לפני ה׳", ועל הקרבת קרבנותיו נאמר: "וכפר עליו הכהן וטהר". וכן במצורע עני: "וכפר הכהן על המטהר לפני ה׳", ובבית מנוגע: "וכפר על הבית וטהר". בזב נאמר: "וכפר עליו הכהן לפני ה׳ מזובו", ובזבה "וכפר עליה הכהן לפני ה׳ מזוב טמאתה".
בנגוד לפרשת ויקרא, שבה נאמר פעמים רבות "וכפר עליו הכהן ונסלח לו", כאן כתוב "וכפר עליו הכהן וטהר" או "וכפר עליו הכהן מזובו".
גם מחטאים צריך להטהר. בפרשת אחרי מות נאמר "כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו", אבל עד פרשת אחרי מות כפרה באה או לסליחה מחטא, או לטהרה מטומאה. טהרה מחטא התחדשה רק בפרשת אחרי מות.
גם המלה טהרה בפני עצמה היא דו משמעית, שהרי נאמר בפירוש בפרשה בעניני זב וזבה: "וכי יטהר הזב מזובו וספר לו שבעת ימים לטהרתו וכבס בגדיו ורחץ בשרו במים חיים וטהר", וכן "ואם טהרה מזובה וספרה לה שבעת ימים ואחר תטהר", הפסקת הזוב נקראת טהרה, וגם הטהרה ההלכתית, שבאה רק אחרי ספירת שבעת ימים וטבילה, נקראת טהרה. בזב וזבה, לא נאמרה עוד טהרה בהקרבת הקרבנות, אלא כפרה מהזוב בלבד, אבל כאמור לעיל, ביולדת ומצורע באה הטהרה ע"י הקרבת הקרבנות.
התורה משוה את החטא לטומאה. שניהם צריכים חִטוי, שניהם צריכים כפרה, ושניהם מתכפרים בקרבן חטאת. ההבדל בין טמא לטהור הוא הבדל גופני, לכן הוא נִכר בחוש, התורה מלמדת שגם החוטא הוא כגוף שאינו טהור, הקרבן יכפר עליו. יתר על כן: גם הטמא, אפילו אחרי שהטומאה כבר אינה בגופו, ומבחינה חמרית גופו כבר טהור, צריך טהרה לפני ה׳. הטהרה לפני ה׳ היא הקובעת האם הוא טמא או טהור, ולא מצבו הגופני.

כל קרבן בא לכפר. גם קרבן שלא בא על חטא הוא כֹּפר על האדם. כלומר: הוא עולה אל ה׳ במקום האדם והאדם כביכול נולד מחדש. כיון שהוא כֹּפר הוא מכפר. חטאת מחטאת את האדם, כלומר: מנקה אותו. גם החוטא וגם הטמא צריכים חִטוי. הלִמוד המיוחד שיכולים אנו ללמוד מתוך ההקבלה בין הפסוק ״וכפר עליו הכהן ונסלח לו״ האמור פעמים רבות בפרשת ויקרא, לבין הפסוק ״וכפר עליו הכהן וטהר״ האמור כאן, הוא שיש קשר בין חטא וטומאה. החוטא צריך חִטוי כמו הטמא. אחרי שלמדנו את הדבר הזה יכולות לבא פרשות אחרי מות וקדושים ללמד שעל ישראל להיות קדושים במצוות ולא טמאים בחטאים, ושתפקיד הכהן הגדול ביום הכפורים הוא לטהר אותנו מכל חטאתינו.

תזריע מצורע וגאולת ישראל

מיוחדת טומאת הצרעת מכל הטומאות, בכך שהיא איננה מטמאת לעצמה. אדם אינו טמא עד שיאמר הכהן שהוא טמא.

בטומאת צרעת נטמא מי שאינו מכיר במעלתם של אנשים מיוחדים. נטמאה מרים שאמרה הרק אך במשה דבר ה׳ הלא גם בנו דבר. נטמא עֻזיהו שחשב שאם הוא נבחר למלך הוא רשאי להקטיר קטֹרת במקדש, ולא הכיר בקדושתם של הכהנים. נטמא נעמן שחשב שטוב אמנה ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל, ושחשב שתפקידו של הנביא לשרת אותו, לצאת אליו, להשתמש בכלי שיש לו – שם ה׳, ולרפאו. נעמן נטהר כשהבין שאין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל. צרעתו דבקה במי שעדין לא הבין זאת, שעדין חשב שתפקידו של הנביא להשתמש בשם ה׳ ולקבל שכר.

האנשים האלה באים אל הכהן ולומדים שיש מדרגות בעולם, יש אלהים והוא בוחר לו שבט נבחר, ועם נבחר, וארץ נבחרת. ולא הם משתמשים בשמו אלא הוא הבוחר בהם וקובע עבורם, שיש טמא ויש טהור ויש נבחר ויש מחנה ויש מחוץ למחנה, וגם אם באופן טבעי טובים אמנה ופרפר, אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל.

מיוחדת טומאת הצרעת מכל שאר הטומאות בכך, שהאדם אינו טמא עד אשר יאמר לו הכהן שהוא טמא, ואינו נטהר עד שיאמר לו הכהן שהוא טהור. בכך מכיר האדם שהטומאה והטהרה אינן טבע שהכהן צריך להתגבר עליו בכחותיו כדרכו של רופא. הטומאה והטהרה באים מפי ה׳. יכירו הכל שאין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל.

וכפי שבארנו לעיל: יצירת עם המכיר בטומאה וטהרה, היא חלק מתהליך בחירת ישראל. נכיר בכך, ונודה על כך שאלהים שב לשכון בישראל, השיב את העם הנבחר אל הארץ הנבחרת, טִהר את ישראל והשיבם אל תוך המחנה, למען דעת כל באי עולם שאין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל.

במרכז התורה, יש כמה פרשות שמלמדות את דיני הטומאה והטהרה.

הפרשות האלה נאמרו אל משה ואל אהרן. בדרך כלל בתורה, את ההלכות מלמד ה׳ את משה לבדו. ה׳ מדבר אל משה ואל אהרן יחד, כאשר הוא מסביר להם איך להנהיג את העם בדרכו. כיצד לנהוג בעמדם לפני פרעה או בעמדם לפני העם במדבר. וכד׳.

מסתבר שגם היכולת להבחין בין טמא לטהור, היא חלק מהנהגת העם בדרכו. אולי אף תמצית העניין.

ייעודו של העם הוא להגיע אל ההבדל בין טמא לבין טהור. לדעת ולהכיר שה׳ בוחר לו את אשר לו, ואין לטשטש את ההבדלים. שאמנם אנו רצים והם רצים, אנו עמלים והם עמלים, אך לא הרי הטמא כהרי הטהור.

היכולת להכיר ולהבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור, קשורה בקשר הדוק לבחירה בישראל ״כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי וְלֹא תְטַמְּאוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּכָל הַשֶּׁרֶץ הָרֹמֵשׂ עַל הָאָרֶץ: כִּי אֲנִי ה׳ הַמַּעֲלֶה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיֹת לָכֶם לֵאלֹהִים וְהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אָנִי״. כפי שנאמר יחד עם ההבדלה בין הטמא לטהור. וכן נאמר להלן: ״אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים: וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה לַטְּמֵאָה וּבֵין הָעוֹף הַטָּמֵא לַטָּהֹר וְלֹא תְשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בַּבְּהֵמָה וּבָעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטַמֵּא: וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה׳ וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי״. (ושלא כמו שהיינו עלולים לחשוב, שראשית יש לקים את המצוות ואח״כ להטהר ואח״כ להתקדש, התורה מלמדת תחלה את דיני הקדושה ואת דיני הטהרה, ואח״כ לומדת מהם בפרשות אחו״ק שגם העברות הם טומאה וגם המצוות הם קדושה. סוג אחר של קדושה וטהרה. אך התורה לא אומרת שהמצוות הן טוב והעברות הן רע, שהרי טוב ורע הן בעיני המתבונן. לכן בכל מקום שבו כתוב לעשות טוב מוסיפה התורה ואומרת ״בעיני ה׳״. שהרי בעיני אחר הטוב רע והרע טוב. רק הגוי אומר ״לא טוב הדבר אשר אתה עושה״ ואינו מוסיף ואומר בעיני מי. מאז הנחש ידענו טוב ורע. אבל ישראל למדו שיש בעולם קדושה ויש טהרה, וכל חיי המעשה מלאים בהן, והן אמת ואינן תלויות בעיני האומרם או בכוונתו. אחר שלמדנו זאת אפשר לומר על החטא שטומאה הוא ועל המצוה שקדושה היא).

במיוחד מלמדת הצרעת את הדבר הזה. מרים הצטרעה על שאמרה ״הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֵּר״. זה חטאה, שהרי התשובה היא: ״שִׁמְעוּ נָא דְבָרָי אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא: פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳ יַבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יְרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה״. לא הדבור על האשה הכושית הוא החטא. החטא הוא אמירתם: ״הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֵּר״. חוסר ההבחנה בינם לבין משה, הוא חטאם. בנגוד למשה שנאמר עליו שם שהוא ענָו, אמרו אהרן ומרים ״הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַם בָּנוּ דִבֵּר״.

(אינני רואה צרך להסביר את הצרעת שבאה על משה במעמד הסנה, כי היא היתה אות ולא ענש. היא לא נועדה להעניש אותו אלא להראות את כחו ואת קרבתו לשכינה).

גם נעמן לא מבין את ההבדל בינו לבין ישראל. הוא מאמין שטוב אמנה ופרפר נהרות דמשק מכל מימי ישראל. הוא בא בסוסיו וברכבו, כלומר בגאוה גדולה, אל פתח הבית של אלישע. הוא מצפה שאלישע יֵצֵא אליו החוצה, ישתמש בכלי הזה שנקרא שם ה׳ אלהיו, וישרת את שר הצבא הנכבד. כאשר הוא מבין שהוא כלי ביד ה׳ ואין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל, עזבה אותו צרעתו ועברה למי שעדיין חושב שכדאי להשתמש בשם ה׳ כדי להרויח כסף.

אין צורך להסביר שעֲזיהו חטא באותו חטא עצמו. נדמה לו שאם הוא המלך היושב על כסא ה׳, ודאי שהוא מספיק חשוב כדי להכנס ולשמש ככהן, והצרעת זרחה במצחו.

בתנ״ך, נגעים באים אל מי שלא מכיר את מקומו ואת ערכו. ובמיוחד: את ערכו מול ה׳. מי שבא בגאוה וחושב שהוא הגדול והחשוב לפני ה׳, ולא מבין שה׳ מחלק תפקידים כראות עיניו. על הגאוה הזאת בא הנגע, שמראהו שפל מן העור.

כדי לטפל בנגע, הוא זקוק לכהן. הוא צריך להכיר בכך שלא הטבע קובע מה טהור ומה טמא, וטומאתו אינה תופעה טבעית שבה כל אדם יעשה ככל העולה על רוחו. ה׳ קובע מי מטמא ומי מטהר. ה׳ בוחר לו את הכהן.

בימים אלה, כאשר ההבדלים מטשטשים, כאשר יש מי שמבקש לומר שהשואה ארעה לא רק לנו אלא אנחנו עצמנו מעוללים אותה לאחרים. ושהכל עניין של נרטיב. כאשר באותו יום מפורסם בעתון מכובד מאמר המשוה את שוחטי הבקר במשחטות למה שעשו הנאצים ביהודים. כאשר אין הבדל בין אדם לחיה ובין יהודי לגוי, ושאין רעיון שצריך להלחם בשמו אלא אנו אבלים והם אבלים, כדאי שנזכר שתפקידנו הוא אחר לגמרי: להבדיל, להבדיל, להבדיל.

וההבדלה הזאת היא אלהית.

עם ההכרה שאין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל, ושגם אם אנו רצים והם רצים, אנו כלל לא דומים, נוכל להבין לשם מה אנו מקימים כאן מדינה.

נכיר בכך, ונודה על כך שאלהים שב לשכון בישראל, השיב את העם הנבחר אל הארץ הנבחרת, טַהר את ישראל והשיבם אל תוך המחנה, למען דעת כל באי עולם שאין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל.

אחרי מות

הפסוק הראשון בפרשה חוזר אל הארוע האחרון שהיה לפני שה׳ לִמד את משה ואהרן את פרשיות הטומאה והטהרה: מות נדב ואביהוא. הפסוק הראשון בפרשה משיב אותנו אל סדר הארועים, והפרשיה שלנו נאמרת מיד אחרי הארוע ההוא.

והדמיון בין שתי הפרשיות נִכר לעין. בשתי הפרשיות חוזר שוב ושוב הצרוף ״לפני ה׳״. בפרשת שמיני בא אהרן אל אהל מועד בעגל בן בקר ואיל לעולה, ואילו כאן בפר בן בקר ואיל לעולה. בפרשת שמיני הביאו בני ישראל חטאת ועולה, וכן כאן. בשתי הפרשיות החטאות נשרפות מחוץ למחנה. חטאתו של אהרן כדין, ואילו החטאת של בני ישראל, כאן דינה להשרף ואילו בפרשת שמיני נשרפה שלא כדין. בשתי הפרשיות שיא היום הוא בכניסה אל ה׳ עם קטֹרת.

הפרשיה שלנו היא המשך תאור המעשים שהיו והתחילו בפרשיה שם, שהרי היא מסתַיֶמֶת במלים ״ויעש כאשר צוה ה׳ את משה״.

אבל יש גם הבדלים בין הפרשות. בפרשת שמיני היתה הבטחה מפורשת ״כי היום ה׳ נראה אליכם״. אין הבטחה כזאת בפרשתנו. אמנם, חז״ל אומרים שבזמנם של כהנים גדולים הגונים, רואה כל ישראל את התגלות ה׳ בגורל העולה בימין ובשני ההופך לבן, אבל אין לכך רמז בפרשה.

מנגד, בפרשת שמיני לא נאמר צווי מפורש להכנס לקדש הקדשים.

בפרשת שמיני יש כמה שִנויים מסדרי ההקרבה הרגילים. בד״כ כה״ג מתכפר בפר, וכן בפרשתנו. בפרשת שמיני הוא מתכפר בעגל. בד״כ במועדים ישראל מתכפרים בשעיר. ואם עבדו ע״ז – בפר לעולה ושעיר לחטאת. גם בפרשתנו הם מתכפרים בשעיר. בפרשת שמיני – בעגל וכבש לעולה ושעיר לחטאת.

מסתבר, וכן מבארים חז״ל, שבפרשת שמיני היה צֹרך לכפר על מעשה העגל. לכן הוחלפו הפרים בעגלים. פרשתנו איננה באה ללמד על כפרה על חטאים כעגל, אלא על כפרה על חטאים הנעשים בתדירות, שהאדם דש בעקביו, ולכן אהרן מצֻוֶה לחזור עליה מדי שנה.

אחרי מעשה העגל, זקוק עם ישראל, ואהרן יותר מכל, לגִלוי שכינה מיוחד במינו, המלמד שנמחל מעשה העגל, ויכולים אהרן ובניו להכנס לעבודה. הגִלוי המיוחד הזה תבע את שני בניו של אהרן. אחרי שהתכפר אהרן, וראו כל ישראל את גִלוי השכינה, הן להשראת השכינה על המזבח והן לענישת בני אהרן, יכול אהרן להכנס לכפר על עצמו ועל ישראל בשגרה ובדרך הטבע, בכפרה שגם בה יש צד לה׳ וצד לעזאזל, וה׳ מתגלה בה ע״י הגורל, שבו הוא מודיע את אשר לו ואת אשר לעזאזל.

מעתה, יעבדו אהרן ובניו כסדר, וגם ביוה״כ יקריבו חטאות כדין שאר השנה. ה׳ יתגלה אלינו כשנתקרב לפניו ונבא לפני ה׳, אבל זאת תהיה התגלות בדרך הטבע, בגורל.

עם זאת, יש הבדל אחד מרכזי בין עבודת יוה״כ לבין עבודת שאר חלקי השנה. ביוה״כ הכהן הגדול אינו לובש את בגדי הזהב שלו. דוקא עבודת יוה״כ, שכֻלה לפני ה׳, נעשית ללא הבגדים שעליהם נאמר בפרשת תצוה ״לפני ה׳״. ביוה״כ עומד האדם כמו שהוא לפני ה׳.

הוא אינו צריך להפוך את גופו למשכן ולעטוף את גופו זהב ותכלת וארגמן ותולעת שני כעטיפת המשכן, הוא בא לפני ה׳ כמו שהוא. הוא עומד בבגדי הלבן הפשוטים שלו, וכל כֵּלו לפני ה׳.

כפרה עליך

מטרת כניסתו של אהרן אל אהל מועד – הכפרה – לא מוזכרת בפתיחה לפרשה. היא נזכרת תוך כדי הפרשה, ובסִכום הפרשה. בפתיחתה, הפרשה מלמדת רק במה יבא אהרן אל הקדש. אבל תוך כדי הפרשה היא אומרת:

וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ**.

וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה׳ **לְכַפֵּר עָלָיו** לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה (והשרש כ.פ.ר. לא נאמר על השעיר הזה בהמשך הפרשה, כאשר הוא משֻלח).

וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ** וְשָׁחַט אֶת פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר לוֹ.

וְכִפֶּר עַל הַקֹּדֶשׁ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִפִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְכֵן יַעֲשֶׂה לְאֹהֶל מוֹעֵד הַשֹּׁכֵן אִתָּם בְּתוֹךְ טֻמְאֹתָם: וְכָל אָדָם לֹא יִהְיֶה בְּאֹהֶל מוֹעֵד **בְּבֹאוֹ לְכַפֵּר בַּקֹּדֶשׁ** עַד צֵאתוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וּבְעַד כָּל קְהַל יִשְׂרָאֵל.

וְיָצָא אֶל הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי ה׳ **וְכִפֶּר עָלָיו** וְלָקַח מִדַּם הַפָּר וּמִדַּם הַשָּׂעִיר וְנָתַן עַל קַרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב: וְהִזָּה עָלָיו מִן הַדָּם בְּאֶצְבָּעוֹ שֶׁבַע פְּעָמִים וְטִהֲרוֹ וְקִדְּשׁוֹ מִטֻּמְאֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

וְכִלָּה מְכַפֵּר אֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ.

וְרָחַץ אֶת בְּשָׂרוֹ בַמַּיִם בְּמָקוֹם קָדוֹשׁ וְלָבַשׁ אֶת בְּגָדָיו וְיָצָא וְעָשָׂה אֶת עֹלָתוֹ וְאֶת עֹלַת הָעָם **וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד הָעָם**.

והפרשה מסכמת: וְהָיְתָה לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ תְּעַנּוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם וְכָל מְלָאכָה לֹא תַעֲשׂוּ הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: **כִּי בַיּוֹם הַזֶּה יְכַפֵּר עֲלֵיכֶם** לְטַהֵר אֶתְכֶם מִכֹּל חַטֹּאתֵיכֶם לִפְנֵי ה׳ תִּטְהָרוּ: שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הִיא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם:

וְכִפֶּר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יִמְשַׁח אֹתוֹ וַאֲשֶׁר יְמַלֵּא אֶת יָדוֹ לְכַהֵן תַּחַת אָבִיו וְלָבַשׁ אֶת בִּגְדֵי הַבָּד בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ: **וְכִפֶּר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ יְכַפֵּר וְעַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל יְכַפֵּר**: וְהָיְתָה זֹּאת לָכֶם לְחֻקַּת עוֹלָם **לְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכָּל חַטֹּאתָם** אַחַת בַּשָּׁנָה.

היום בא לכפר ולטהר. הכהן יכפר אֶת מִקְדַּשׁ הַקֹּדֶשׁ וְאֶת אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת הַמִּזְבֵּחַ וכן יכפר עַל הַכֹּהֲנִים וְעַל כָּל עַם הַקָּהָל. בסִכום הפרשה, יש הבדל בין הלשון האמורה על כפרת הקדש והמזבח שעליהם נאמר וכפר **את** הקדש, לבין הלשון האמורה על כפרת הכהנים והקהל שעליהם נאמר וכפר **על**. אבל תוך כדי הפרשה הכהן מכפר **על** הקדש, **ובעד** העם והכהנים. הוא מתחיל בכפרה בעדו ובעד ביתו, בפר שהוא מביא משלו. השעיר לעזאזל מיועד לכפר עליו. הוא מכפר **על** הקדש מטמאות בני ישראל ומפשעיהם, בפר שלו ובשעיר של בני ישראל. הוא מכפר **על** הקדש בעדו ובעד ביתו ובעד כל קהל ישראל. הפרשה מבחינה בין כפרה **על** לבין כפרה **בעד**. הכהן מכפר את הקדש, מטהר אותו ומקדש אותו מטמאות בני ישראל. בעולתו ובעולת העם הוא מכפר בעדו ובעד העם. במהלך הפרשה כפרה על היינו כפרה באמצעות, כפרה במקום מסוים. העם והכהנים מתכפרים בלשון בעד.

לא כן בסִכום הפרשה. שם מתברר שכל היום הכהן כִּפר **את** הקדש **ואת** אהל מועד. כפרה בלשון "את". על מי הוא כִּפר ואת מי הוא טִהר? את העם.
הפרשה מלמדת שחטאי בני ישראל ופשעיהם מטמאים ומחללים את הארץ ואת המקדש. כך למדים אנו לא רק כאן אלא גם בהמשך הפרשה, בפרשת עריות. החטאים מטמאים את הארץ. כדי לכפר צריך לתקן את טומאת המקדש או את טומאת הארץ. לכפר עליה. זוהי כפרה על מקדש הקֹדש, היא כפרה בעד העם, אבל יש לקדש בחזרה את הקֹדש.
אחרי שבאים ישראל לקדש שוב את הקֹדש ולכפר עליו, נמצא שהכהן כִּפר על בני ישראל. בני ישראל התכפרו, התקדשו והטהרו לפני ה', ע"י כך שהכהן כִּפר את הקדש. שיבה אל הקדש, בנייתו ותקונו, מוחקים גם את חטאי ישראל ומטהרים אותם.
שעיר עזאזל מיועד מתחִלה לכפר עליו. בסופו של דבר הוא נעשה שליח בלבד, לקחת עִמו את חטאי בני ישראל ולאבד עִמם במדבר. לא נאמר שאהרן מכפר עליו אלא רק שנותן את עוונות ישראל על ראש השעיר כדי שישא עִמו את עוונותם אל המדבר. אחרי שבן זוגו של השעיר הזה כבר כִּפר את הקדש מטומאות בני ישראל, לא צריך עוד לכפר על ישראל, עוונותיהם כבר לא מחוברים אליהם. צריך רק לקחת אותם ולהשליך אותם במדבר.
כדי לכפר בעד ישראל די לכפר את הקֹדש – לטהר ולבנות את המקדש. ישראל כבר יתכפרו ויטהרו מאליהם.
(כידוע, נחלקו הדעות בשאלה מה פירוש המלה עזאזל. אבל לפי פשוטו נראה שללכת לעזאזל היינו ללכת לאבדון, כמו שמקובל בעברית של היום. התורה אומרת: "וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר". כלומר: השעיר הוא שליח לקחת על ראשו את עוונות בני ישראל ולהתרסק יחד אתם אל התהום במדבר. כלומר: ללכת לאבדון).

סדר עבודת יום הכפורים

ביום שבו אנו הכי קרובים אל ה', אנחנו מתכפרים לפניו. ונשאלת השאלה למה היום שבו אנו הכי קרובים אל ה' הוא הזמן לכבס את הכביסה המלוכלכת ולעסוק בחטאים, עוונות ופשעים? לא עדיף לשמור את זה ליום אחר?
ובכלל, יש לשאול למה כל קרבן הוא כפרה? למה כל התקרבות אל ה' תלויה בכפרה? לגבי חטאת, התשובה פשוטה. חטאת (לפחות זו הנזכרת בפרשת ויקרא) מוקרבת מפני שהאדם חטא, ומטרתה לחַטֵּא את חטאיו. אך למה העולה מכפרת?
למה כל התקרבות אל ה' היא כפרה? האם כפרה היא דוקא מחטא? התורה אומרת על העולה "ונרצה לו לכפר עליו", למרות שהתורה לא מתנה את הבאת העולה בכך שהאדם חטא. חז"ל אמרו שהעולה מכפרת על עשה, אבל הם מודים שאין חיוב על מי שעבר על עשה להביא עולה, ושאפשר להביא שתי עולות זו אחר זו אע"פ שברור שלא היה חטא בינתים.
היום שבו אנחנו מתקרבים ביותר אל ה', תפקידו כִּפורים. לכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם. למדנו שהכפרה מטהרת מחטא. למה דוקא מחטא? למה דוקא ביום הקדוש יש

להזכיר חטאים, ולא לדבר על דברים אחרים כמו אהבת ה׳? קרבה לה׳? וכו׳. למה כל קרבן הוא כפרה?

המלה כפרה יכולה להתפרש בכמה דרכים. היא יכולה להתפרש ככִפֶּר. כלומר: הקרבת דבר ככִפֶּר נפש, במקום הנפש. כמו האמור בפסוק ״וְלֹא תַקְחוּ כֹּפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת״. התורה אסרה לקחת כֹּפר לנפש רוצח, אך התירה לכפר על חטאים אחרים בקרבן. אבל אפשר את המלה כפרה אפשר לפרש גם אחרת: כפרה היא נְקוי. ראה גטין נו. קודשא בריך הוא בעי לחרובי ביתיה ובעי לכפורי ידיה בההוא גברא. אינני יודע אם אפשר להביא ראיה מהארמית, אבל שם משמע שהכפרה היא נְקוי. כְּפורו של אדם הוא נְקויו וטָהורו. זוהי לכאורה הכפרה של יום הכפורים. כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם. הכפרה היא סוג של טהרה.

על מה יום הכפורים מכפר? בפרשת אחרי מות נזכרו פשעי ועוונות ישראל לכל חטאתם, אך לא נזכרו פשעי וחטאת אהרן וביתו. אהרן מכפר בעדו ובעד ביתו לאו דוקא על חטאים. על ישראל הוא מכפר על חטאתם כי אי אפשר שכל השנה לא חטא אף אחד מהם. אבל על ביתו הוא מביא חטאת שהזמן מחיבה. (אך אפשר שעִקר החיוב הוא לכפר על מות שני בניו. לכן הפרשה באה אחרי מות שני בני אהרן, ומסיֵּמת בויעש כאשר צוה ה׳ את משה. סיום המלמד על חיוב שחויב לעשות מיד, כמו ימי המלואים. וזה עִקר החיוב האמור כאן. אלא שגם לדורות, ביום הכפורים הכהן אשר ימשח אותו יעשה כן. כפי שמוסיפה הפרשה בסופה).

יש בתורה חטאות שבאות על חטא, אבל לא כל חטאת באה על חטא. חטאת מכפרת גם על טומאה, חטאת באה גם ברגלים.

חטאת באה לחַטֵּא. וכאמור, לא כל חטאת באה דוקא על חטא, יש חטאות שהן חובת היום, יש חטאות שמכפרות על טומאה. (אמנם חז״ל דורשים, ומתאימים לכל אחת מהן חטא, אבל אין לזה זכר בכתוב, וגם אין נראה שכך הדבר. הלא בחג השבועות ובר״ה קרבים שני שעירים שיכולים להקרב בו זמנית. שתי חטאות יחד. איזה חטא נעשה בינתים? ברור שהן תקרבנה גם אם גלוי וידוע שלא היה חטא. הן חובת היום).

(ובמשמעותם ומטרתם של הקרבנות השונים עסקנו כבר בפרשת ויקרא עמ׳ שנה).

חטאת מחטֵּאת את המקריב. חטאת יום הכפורים מטהרת את העם. קרבן פירושו שהאדם מתקרב אל ה׳ ומקריב את עצמו לפניו. ממילא באה ההטהרות. מי שמקרב את עצמו לה׳, ממילא חטאיו כבר לא עִמו. הוא התקרב אל ה׳ תוך שהוא משליך מאחוריו את עולם החטא. לכן, בקרבנות יוה״כ הקב״ה מטהר את ישראל. הקִרבה לקב״ה מטהרת את ישראל. וכך דרש ר״ע בסוף יומא: ״מכל חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו ... אמר רבי עקיבא אשריכם ישראל לפני מי אתם מיטהרין מי מטהר אתכם אביכם שבשמים ... ואומר מקוה ישראל ה׳ מה מקוה מטהר את הטמאים אף הקדוש ברוך הוא מטהר את ישראל״ (אגב, פשט המשנה שם הוא שר״ע חולק על ראב״ע שאומר שיוה״כ אינו מכפר אלא על עברות שבין אדם למקום שנאמר ״מכל חטאתיכם לפני ה׳״. חולק עליו ר״ע וקורא: ״מכל חטאתיכם, לפני ה׳ תטהרו״. לפי ר״ע יוה״כ מכפר גם על עברות שבין אדם לחברו).

ביוה״כ מכפר אהרן פעמַים בעדו ובעד ביתו, לא נזכרו שם חטאים ופשעים. אח״כ הוא מכפר על הקֹדש מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, אבל הוא לא מתוַדה.

המקום היחיד שבו נאמר בפירוש שאהרן צריך להזכיר את החטאים והעוונות הוא על השעיר המשתלח לעזאזל: והתוַדה עליו את כל עוונות בני ישראל ואת כל פשעיהם לכל חטאתם ונתן אותם על ראש השעיר ושלח וכו׳.
הקרבנות הנעשים בפנים, קרוב אל ה׳, מכפרים, אך לא מפני שאנו עוסקים שם בעוונות. אנו עוסקים בהַטהרות והתקדשות, וממילא אין עוונות. אנחנו קרבים אל ה׳ ובכך אנו נטהרים. את העוונות אנו משלחים הרחק החוצה, לעזאזל. אנו מתרחקים מהם ומתקרבים אל ה׳. הקִרבה אל ה׳ היא המטהרת. במה אנו נטהרים? לפני ה׳ תטהרו. כפרת יום הכפורים לא מושגת ע״י התעסקות בכתמים ונקוי החטאים, הנִקוי הזה הוא תפקידן של החטאות של כל השנה שכל אחת מהן באה על חטא מסוים. עבודת יוה״כ מכפרת בדרך אחרת לגמרי: במקום לטפל בכל חטא וחטא ולהרחיק אותו מהאדם, לוקח יום הכפורים את האדם הרחק מחטאיו אל תחת כנפי השכינה. הטִפול הוא באדם ולא בחטאיו. ממילא הוא יטהר מעוונותיו ומפשעיו. ממילא, עוונותיו ופשעיו ישולחו ויושלכו הרחק.
(יש גם שעיר עזאזל, שתפקידו לפי הפשט הוא: ״וְסָמַךְ אַהֲרֹן אֶת שְׁתֵּי יָדָו עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר הַחַי וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה: וְנָשָׂא הַשָּׂעִיר עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹתָם אֶל אֶרֶץ גְּזֵרָה וְשִׁלַּח אֶת הַשָּׂעִיר בַּמִּדְבָּר״. כלומר: השעיר הוא שליח לקחת על ראשו את עוונות בני ישראל ולהתרסק יחד אתם אל התהום במדבר).
ידוע שכדי להתקרב אל ה׳ על האדם להטהר תחִלה. אבל אפשר גם להפך: הקִרבה אל ה׳ מטהרת את האדם. מי שקרוב אל ה׳, ממילא הוא רחוק מהחטא. אפשר להלחם בכל חטא וחטא ולנסות לנקות אותו, וזאת מלחמה אינסופית. אבל אפשר להתקרב אל ה׳, וממילא אין חטאים. ההוגה יומם ולילה בקִרבתו אל ה׳, מתי יחטא? ההתקִרבות לפני ה׳ היא הטהרה והנִקוי. לכן, יום הכפורים מכפר על מי שחטא ועל מי שלא חטא. הוא מכפר על האדם ולא על חטאיו. הוא מקרב את האדם לאלהיו. בד״כ הלשון האמורה בפרשה היא וכפר עליו הכהן, יכפר עליכם וכו׳. לא יכפר על חטאיכם. כולנו קרבים אל ה׳ ע״י היום וע״י הקרבנות, וממילא אנו טהורים ומכֻפרים. אפשר לראות כך גם את הדין והדברים בין משה לקב״ה. הקב״ה אומר שמִדת הדין גוזרת להשמיד את ישראל. משה מזכיר שישראל הם נציגיו של ה׳ בעולם. אם ישראל מבינים זאת ורואים כך את הדברים, גם מדת הדין תסכים שאין להשמידם. אילו היינו מתפללים כל השנה כמו שאנו מתפללים ביום הכפורים, האם היינו חוטאים?
אך אם אין אנו זוכים לעבודת יום הכפורים בקדש הקדשים, עלינו ללכת בדרך הקשה ולכבס כל חטא וחטא בפני עצמו.

וִדוי וכפרה

המשנה מתארת את הוִדוי של הכהן על הפר באותן מלים שבהן היא מתארת את הוִדוי על השעיר המשתלח. אבל התורה מבחינה ביניהם. על הפר היא אומרת: ״וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ״, כפי שהיא אומרת על עבודות רבות בפרשה. על השעיר לא נאמרה כפרה. על השעיר

נאמר: ״וְהִתְוַדָּה עָלָיו אֶת כָּל עֲוֹנֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֶת כָּל פִּשְׁעֵיהֶם לְכָל חַטֹּאתָם וְנָתַן אֹתָם עַל רֹאשׁ הַשָּׂעִיר וְשִׁלַּח בְּיַד אִישׁ עִתִּי הַמִּדְבָּרָה״. הוא לא מכפר, הוא מתוַדה.
יש כמה דרכים למחוק עוונות. כפרה היא אחת מהן. אבל השעיר המשתלח היא דרך אחרת. היא לא כפרה. היא וִדוי. כפרה יש רק בעבודת קרבן. השעיר המשתלח אינו קרבן ולכן אין בו כפרה. יש בו דרך אחרת: השלכה של העוונות למדבר.
אמנם, גם על השעיר המשתלח נאמרה לשון כפרה, בתחלת הדרך: ״וְהַשָּׂעִיר אֲשֶׁר עָלָה עָלָיו הַגּוֹרָל לַעֲזָאזֵל יָעֳמַד חַי לִפְנֵי ה׳ לְכַפֵּר עָלָיו לְשַׁלַּח אֹתוֹ לַעֲזָאזֵל הַמִּדְבָּרָה״. כל עוד הוא עומד לפני ה׳, בחצר אהל מועד, יש בו לשון כפרה. בשעת שִלוחו – לא נאמרה עליו כפרה.

כניסה וכפרה

מה המטרה שלשמה לִמד ה׳ את משה את סדר העבודה בפרשת אחרי מות? פסוקי הפתיחה של הפרשה מלמדים שתפקיד הפרשה הוא ללמד את אהרן כיצד יוכל להכנס אל הקדש. ״דבר אל אהרן אחיך ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות כי בענן אראה על הכפרת. בזאת יבא אהרן אל הקדש...״ כלומר: אחרי מות שני בני אהרן שנכנסו שלא כדין, מלמד משה את אהרן כיצד יש להכנס אל הקֹדש.
אבל פסוקי הסיום של הפרשה מלמדים על מטרה אחרת: ״וכפר הכהן אשר ימשח אתו ואשר ימלא את ידו לכהן תחת אביו ולבש את בגדי הבד בגדי הקדש וכפר את מקדש הקדש ואת אהל מועד ואת המזבח יכפר ועל הכהנים ועל כל עם הקהל יכפר והיתה זאת לכם לחקת עולם לכפר על בני ישראל מכל חטאתם אחת בשנה״. מטרת הפרשה היא ללמד כיצד לכפר על בני ישראל מכל חטאתם.
יתר על כן: גם תאור המטרות השונות עצמן נראה קצת תמוה. לכאורה מהפרשה נראה שהדבר המאפשר את כניסתו של אהרן לקדש הקדשים הוא הקטֹרת. בהקטָרת הקטֹרת נאמר בפירוש: ״ונתן את הקטרת על האש לפני ה׳ וכסה ענן הקטרת את הכפרת אשר על העדות ולא ימות״. נתינת הקטרת היא הגורם לכך שלא ימות, אלמלא אותה קטרת, ימות. יקרה לו הדבר שמפניו שמזהירה הפרשה בתחלתה: ״ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות״, רק ע״י הקטֹרת לא ימות. לכן היה צפוי שהפרשה תפתח במלים ״בזאת יבא אהרן אל הקדש במחתה מלאה גחלים מלפני ה׳ ובקטֹרת סמים דקה״, אבל הפרשה פותחת במלים ״בזאת יבא אהרן אל הקדש בפר בן בקר לחטאת ואיל לעלה״. למרות שלכאורה הפר והאיל שיכים לכפרה, ולא לכניסה לקדש הקדשים. אהרן נכנס לקדש הקדשים כדי לכפר בפר ובשעיר, ולא ע״י הפר והשעיר.
כלומר: מצד אחד נראה שמטרת כניסתו של אהרן אל הקֹדש היא הכפרה. בפר בן בקר לחטאת ואיל לעולה. הקטֹרת אינה אלא אמצעי כדי שיוכל להכנס בלי למות. לכן הוא מביא את הקטֹרת אחרי שכבר שחט את הפר וכעת הוא רוצה להכנס עם דמו, כעת הוא צריך קטרת. הקטרת אינה אלא אמצעי כדי שיוכל להכנס. אבל בעיון נוסף נראה שלא היא. הקטֹרת אינה אמצעי גרידא כדי לאפשר את כניסתו של אהרן לכפר. הכניסה עם הקטֹרת היא מטרה בפני עצמה, והיא ממהותו של יום. מטרת הפרשה היא עצם הביאה אל הקֹדש. ובנגוד לנדב ואביהוא שבאו באש זרה, בא אהרן עם גחלי אש מעל המזבח מלפני ה׳. ע״מ לתת את

הקטרת על האש לפני ה׳. אצם הביאה אל ה׳ בקטרת היא ממהותו של יום. מטרת היום היא עצם הביאה אל הקדש. ובא אהרן אל אהל מועד.

לכן יש לפרש שהכפרה והכניסה אל הקדש חד הן. אחד הבטויים השכיחים ביותר בפרשה הוא הצרוף ״לפני ה׳״, הצרוף הזה חוזר על עצמו כמה פעמים בפרשה, אך הוא אינו מופיע בפסוק ״ואל יבא בכל עת אל הקדש מבית לפרכת אל פני הכפרת אשר על הארן ולא ימות״, מטרת הפרשה היא ללמד שאנו כן נבא לפני ה׳. ולא די שנבא לפניו, נבא לפניו במחתת קטרת, אותו מעשה שהביא למות נדב ואביהוא, הוא מעשה רצוי, אם האש תהיה מלפני ה׳ ולא זרה. הדרך הנכונה היא לא לכפר על החטאים ואז לבא אלא ה׳, אלא להפך: ביאתנו אל ה׳ היא כפרת חטאינו. השב אל ה׳ ונמצא לפני ה׳, ממילא יתקים בו ״כי ביום הזה יכפר עליכם לטהר אתכם מכל חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו״. קרבתו לפני ה׳ היא תטהר אותו. ״לפני ה׳״ הרוחני ו״לפני ה׳״ המקומי חד הם. לכן כאן חוזר הבטוי. ומכאן דרש ר׳ עקיבא ״לפני מי אתם מטהרים, מי מטהר אתכם, אביכם שבשמים״. וכפי שבארנו לעיל.

לשם מה נכנס אהרן

כמו שכתבנו, מהפסוקים הראשונים בפרשה משמע שמטרת הפרשה היא עצם הביאה אל הקדש. וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה אַחֲרֵי מוֹת שְׁנֵי בְּנֵי אַהֲרֹן בְּקָרְבָתָם לִפְנֵי ה׳ וַיָּמֻתוּ: וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה דַּבֵּר אֶל אַהֲרֹן אָחִיךָ וְאַל יָבֹא בְכָל עֵת אֶל הַקֹּדֶשׁ מִבֵּית לַפָּרֹכֶת אֶל פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָאָרֹן וְלֹא יָמוּת ... כלומר: בנגוד לנדב ואביהוא שבאו אל הקדש ומתו, אהרן לא יבא בכל עת, כדי שלא ימות, אלא יבוא בדרך האמורה כאן. מטרת הפרשה היא עצם הביאה אל הקדש.

גם הקרבנות האמורים כאן דומים מאד לקרבנות שבפרשת שמיני.

כלומר: בנגוד לפרשת שמיני שבה בני אהרן מתו, אם תעשו כסדר הזה, לא ימות.

ומהו הסדר הזה? בְּזֹאת יָבֹא אַהֲרֹן אֶל הַקֹּדֶשׁ בְּפַר בֶּן בָּקָר לְחַטָּאת וְאַיִל לְעֹלָה: כְּתֹנֶת בַּד קֹדֶשׁ יִלְבָּשׁ וּמִכְנְסֵי בַד יִהְיוּ עַל בְּשָׂרוֹ וּבְאַבְנֵט בַּד יַחְגֹּר וּבְמִצְנֶפֶת בַּד יִצְנֹף בִּגְדֵי קֹדֶשׁ הֵם וְרָחַץ בַּמַּיִם אֶת בְּשָׂרוֹ וּלְבֵשָׁם. מכאן עולה שאם יבוא בבגדי לבן ובטהרה, עם פר ואיל, אז יוכל לבוא אל הקדש. בזאת יבא אהרן אל הקדש. לא נאמרה כאן אף מלה על קטרת. מכאן משמע שלא הקטרת היא המאפשרת את כניסתו של הכהן אל הקדש.

הקטרת הוזכרה רק בהמשך הפרשה. שם נאמר: ״וְנָתַן אֶת הַקְּטֹרֶת עַל הָאֵשׁ לִפְנֵי ה׳ וְכִסָּה עֲנַן הַקְּטֹרֶת אֶת הַכַּפֹּרֶת אֲשֶׁר עַל הָעֵדוּת וְלֹא יָמוּת״. שם משמע שדוקא הקטרת היא הגורמת ל״וְלֹא יָמוּת״. אמנם אפשר לפרש את הפסוק שם גם אחרת: אם יבוא בפר בן בקר ובבגדי לבן, יוכל להקטיר קטרת ולא ימות כנדב ואביהוא. אך נראה שהמפרשים לא פרשו כך. הם פרשו שכיון שיתן את הקטרת על האש לפני ה׳ לא ימות. וכך נראה ממבנה המשפט.

מהי אפוא מטרתה של הקטרת? על כל הקרבנות בפרשה כתוב שהם מכפרים. מהותו של יום היא הכפרה. על הקטרת לא נאמר הדבר. לפחות לא בפרשתנו. בפרשת קרח הקטרת מכפרת, ובכך מלמדת במי בחר ה׳, אבל בפרשתנו הקטרת איננה מכפרת. דם הקרבנות הוא שמכפר. ותפקידה של הקטרת הוא לכסות את העדות כדי שלא ימות.

לפי זה, הקטֹרת, שהיא זו שבה מתו נדב ואביהוא, היא זו שתגן על אהרן שלא ימות. אם לא תהיה זרה ולא תהיה בה אש זרה.

אהרן צריך להכנס דוקא כסדר האמור כאן, "כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת". ה' נראה בענן על הכפרת, ולכן אהרן לא יכול לבוא בכל עת. אבל כאשר הוא בא – הוא בא במחתת קטֹרת.

מטרתה של פרשת שמיני היתה "כִּי הַיּוֹם ה' נִרְאָה אֲלֵיכֶם". בפרשת אחרי מות אהרן נכנס אל המקום שבו "בֶּעָנָן אֵרָאֶה עַל הַכַּפֹּרֶת".

מטרת היום היא עצם הביאה אל ה'. כנגד ה' שנראה בענן על הכפרת, בא אהרן עם ענן משלו. כדי שישראל יֵרָאו על השכינה. היחוד של היום הזה הוא לא שה' יוצא אל ישראל, אלא להפך: ישראל באים אל ה'. כדי לראות ולהֵרָאות. מטרת המעשים שהתורה מצוה עליהם כאן היא לא להסתיר את השכינה (כפי שחשבו הצדוקים). להפך, המטרה היא להֵראות אל השכינה. בענן כנגד ענן. אבל בשביל זה צריכים אנו להתקדש ולהתכפר לעלות בדרגה ולהיות ראויים אל השכינה.

הקטֹרת מבחינה בין זר לבין קרוב. כפרת יום הכפורים אינה הוצאת השכינה אל הזרים, אלא להפך, להטהר ולהתקדש ולהתקרב ולהיות ראויים לראית השכינה. אם נטהר ונתכפר, ונביא את עצמנו אל כך שנהיה קדש קדשים, אז נֵראה אל השכינה, ונוכל להקטיר את הקטרת. אם לא נעשה כן – נמות כנדב ואביהוא, שהביאו קטרת בזרות.

אבל אם יכולים אנו לטהר ולזכך את עצמנו – עלינו להכנס ולהֵראות. ולא כמו שדרשו הצדוקים.

סדר מעשי אהרן

סדר העבודה של יוה"כ אומר דרשני. שתי עבודות עושה הכהן עוד לפני התחלת עבודת היום. שתי עבודות מקדימות: ראשית, הוא סומך את ידיו על פרו, ומכפר בעדו ובעד ביתו. אבל עדין לא שוחט. ושנית, הוא נותן גורלות על השעירים.

הכפרה הראשונה על הפר, שלא ככפרה השניה, אינה מסתיימת בשחיטתו. היא הכנה. היא לא הכפרה העִקרית. הכפרה העִקרית תבוא אח"כ.

לפני שנכנס אהרן הוא צריך להכין את הפר (כפרה ראשונה), ולהכין את השעיר (גורל, שיברר את השעיר).

לפי זה היה צפוי שאח"כ יכניס קטֹרת, וישחט את הפר והשעיר. או להפך: ישחט את הפר והשעיר, ואח"כ יכניס את הקטרת. אבל הסדר הוא אחר: אהרן שוחט את הפר, מכניס קטֹרת, מכפר בפר, ורק אז שוחט את השעיר.

מסתבר שלפני שאהרן מכפר על עצמו הוא לא יכול להכנס. אמנם, סיום הכפרה הוא רק בהזאת הדם, אך ההזאה עצמה צריכה כבר להיות מלֻוה בקטרת. לפחות את השחיטה עליו לעשות לפני הכניסה הראשונה.

דם במדבר ולדורות

פרשתנו מנמקת את האִסור לאכול דם בטעם "כי נפש הבשר בדם הוא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר". ולכאורה נאמרו כאן שני טעמים שונים. טעם אחד: "כי נפש כל בשר בדם הוא", והטעם השני "ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר על נפשתיכם כי הדם הוא בנפש יכפר".

כלומר: אין לאכול את הדם כי הוא הנפש, ואין לאכול אותו כי הוא החלק הקרב מהקרבן.

ושני הטעמים האלה נזכרו, כל אחד בפני עצמו, במקומות אחרים בתורה. פרשת צו מנמקת את אִסור חלב ודם בכך שהם החלקים הקרבים על המזבח בבהמת קדשים, פרשת ראה (שהיא מקבילה לפרשתנו) מנמקת את אִסור דם בכך שהדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם הבשר.

אבל פרשתנו, שהמלה החוזרת בה שוב ושוב היא דם, מאחדת את שני הטעמים.

ובהמשך הפרשה, בעניין חיה או עוף נאמר: "כי נפש כל בשר דמו בנפשו הוא ואמר לבני ישראל דם כל בשר לא תאכלו כי נפש כל בשר דמו הוא כל אכליו יכרת". חיה ועוף אינם קרבים על המזבח ולכן לא נאמר שם הנִמוק שהדם קרב על המזבח. אך גם שם נאמר שהדם הוא הנפש. לכן מצוה התורה בבהמה שכל בהמה תוקרב לה' ודמה יזרק על המזבח, ובחיה ועוף שאינם קרבים – שדמה לא יאכל, כיון שהוא הנפש. לכן יִכֶּסה בעפר.

בפרשתנו נאמרת שוב ושוב המלה דם. השוחט בחוץ – דם יחשב לאיש ההוא דם שפך, הדם הוא הנפש והוא מכפר על הנפש, ולבסוף מצוה הפרשה "ושפך את דמו וכסהו בעפר". גם בפרשת ראה נאמר "על הארץ תשפכנו כמים". פרשת ראה שבאה ללמד שבארץ ישראל גם הבהמה היא כחיה, וגם היא נאכלת בכל מקום כצבי וכאיל, אומרת גם על הבהמה שיש לשפוך את דמה. ואולי באים הפסוקים להזכיר את האמור בפרשת נח "שפך דם האדם באדם דמו ישפך". כלומר: דע מתי לשפוך את הדם כמים, ומתי דם שפך.

הפרשה אומרת שדם הקרבן נִתן על המזבח לכפר, ושהדם הוא הנפש ולכן אסור לאכלו. ואולם, הפרשה פותחת בכך שהשוחט בהמה ולא הביאה לה' שפך דם. דוקא בגלל חשיבותה של הבהמה, ודמיונה לנפש, יכול דמה לכפר על הנפש. הטעם שהדם הוא הנפש אמור בחיה, שלא נאמר על שוחטה שדם שפך. על החיה אי אפשר לומר "ואני נתתיו לכם על המזבח", ולא נותר אלא הטעם שהדם הוא הנפש. בפרשת ראה נאמר טעם זה גם על הבהמה. בחיה הדם לא נִתן על המזבח, אך צריך לכסותו בעפר. וגם עליה נאמר "כי נפש כל בשר דמו הוא כל אכליו יכרת", שמזכיר את פתיחת הפרשיה. בחיה השופך אינו כשופך דם, אדרבה, מצוה לשפוך, אבל האוכל את הנפש הוא כשופך דמים ונכרת מעמיו.

דם הבהמה הוא נפשה. הבהמה קִרבה לה' תחת האדם המביא אותה, ודוקא משום שדמה הוא הנפש – יכול הדם לכפר על האדם. משום כך אסור לאכלו.

מה בין עובד ה' לבין שופך דמים

פרשתנו אומרת שאסור להקריב קרבנות מחוץ למקום שיבחר ה', מחוץ למשכן או המקדש. יתר על כן: מי שעושה זאת הרי הוא שופך דמים. דם יחשב לאיש ההוא דם שפך.

הקרבת קרבנות אינה אפשרית אלא במשכן או במקדש.
הקרבת קרבנות לא נועדה כדי לספק צֹרך כלשהו של המקריב. אילו זה היה העניין – היא סתם שפיכות דמים. הקרבת קרבנות נועדה להביא את המקריב אל ה׳. כל פרשת אחרי מות אומרת את זה. טהרת יום הכפורים מושגת ע״י כך שהאדם מביא את עצמו אל הקֹדש פנימה וממילא נשארים החטאים הרחק מאחור. גם הכח המוליד שיש באדם, אם הוא משתמש בו לחיוב הוא מביא להמשכיות עם ישראל. אם לא כן – הרי הוא סתם גילוי עריות ותאוה.
כך גם קרבנות. אין בהם ערך אם הם באים רק לספק צֹרך רוחני של האדם. כאמור: הם שפיכות דמים. אבל אם על ידיהם האדם מביא את עצמו אל ה׳, וכל עם ישראל מקריבים יחד במקום אחד – אז יש בהם ערך.

העריות כהרגל חברתי

הכותרת לפרשת העריות איננה כותרת של קדושה וטהרה. הכותרת ״קדושים תהיו״ באה אח״כ. וגם ״אל תטמאו בכל אלה״, איננו כותרת אלא סיום. הכותרת לפרשת העריות מלמדת להזהר מפני הטומאה הרווחת בתרבות השלטת: כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו, וכו׳.
אדם נולד עם יצר. אבל היצר יכול להיות קטן ויכול להיות גדול. וזה תלוי לא מעט בתרבות שבה חי האדם.
היצר הוא במדה רבה עניין של חברה ותרבות. נכון שביסודו הוא תלוי באדם הפרטי עצמו, חז״ל למדונו שרשעים מסורים ביד לבם וצדיקים לבם מסור בידם, אבל חלק נִכר מהתנהגותו של האדם הפרטי עצמו תלויה בחינוך שקִבל, בתרבות ובחברה שגדל בה ובהרגלים שלה. יש דור שבו רבים בו האנשים שנדמה להם שאם לבם לא מפרפר בהנאה למראה האשה, לא את פעולות הלב צריך לשנות אלא את האשה. הלב לא מסור בידנו ולא נִגע בו. התרבות הזאת מפתחת אנשים שברור להם שאם אשה מסוימת (ול״ד וד״ל), גורמת ללבם לרגוש, הם חיבים לשאת אותה גם בנגוד להלכה, ואיזו רעה ההלכה אם היא עומדת כנגד הלב! איש אינו מעז לומר שרע האיש שמפעיל את לִבו בנגוד להלכה. התרבות הגויית השלטת חִנכה את בניה שא״א לשנות את הלב והיצר ושאין לאדם בחירה חפשית, ושהדבר הכי רע הוא לעמוד בפני תאוות הלב המושכות את האדם לאשה מסוימת. אלה הם מעשה ארץ מצרים וארץ כנען.
יש טוענים: איך אפשר לצוות את האהבה, ואיך אפשר לכלוא את האהבה? כנגדם אומרת התורה: אפשר ואפשר, אם לִבנו מסור בידנו. אלא שהתרבות הגויית השלטת המקדשת את היצר, מזינה את לקוחותיה שוב ושוב ביצירות ״תרבות״, הממכרות את לקוחותיהם לרגשות מוגזמים, ומרגילה אותם לכך שעִקר העִקרים הוא שהגבור יתנשק עם אהובתו על רקע השקיעה לצלילי מנגינה מרגשת. והלקוחות התמכרו. האנשים רוצים לחיות בסרט, ואינם מוכנים לשלם אפילו את מחיר הכרטיס. ולכן נדמה להם שאם הם אוהבים או לא אוהבים אשה מסוימת, אי אפשר לשנות זאת, שהרי היא ורק היא האהבה האמתית החיה לנצח. כעבור זמן מה יתברר שאשה אחרת היא ורק היא האהבה האמתית שחיה לנצח. ואין ברירה אלא לגרש את האהבה הנצחית האחת והיחידה הקודמת, ולשאת את האהבה הנצחית

האחת והיחידה הנוכחית. שהרי האהבה נצחית ודוקא אשה זו היא בת זוגי ואי אפשר לצוות על האהבה.
ואולם, שלא כמו ארץ מצרים וארץ כנען, בחברה שבה ברור שרק אשתו של האדם באה בחשבון עבורו, כמו שאין לו אב אחר או אם אחרת, היצר יתקשה לפעול. איש אינו חושק בדבר שאינו קים. מי שחי עם אשה באי בודד, לבו לא יִטה לשום מקום אחר; הוא יאהב אותה, לא תהיינה לו בעיות זוגיות או בעיות אחרות מעין אלה. מי שהחברה נותנת לו את ההרגשה שהוא ואשתו באי בודד, ודברים אחרים אינם קימים מבחינתו, יאהב מאד את אשתו. בחברה כזאת יהיה אחוז החטאים ובעיות הזוגיות נמוך מאד. נשים אחרות הן מחוץ לאי עבורו, וכלל אינן עולות על דעתו. וראיה – קרובותיו של אדם החיות עמו באותו בית ובאותה משפחה, ואעפ״כ אינו חושק בהן (וראה אב״ע וספורנו שמות כ יד). התנאי לכך הוא שהעריות יהיו נושא שלא מדברים עליו ולא צריך לדבר עליו כי הוא ברור, מחוץ לחשבון ולאי. בחברה שבה ידוע ומפורסם שהמעשים האלה אסורים – רבים החוטאים. אך בחברה שבה המעשים האלה כלל לא יעלו על הדעת – מעטים החוטאים. אנשים רבים וחילים רבים הצליחו לעמוד במשימות בלתי אפשריות, רק משום שהיה להם ברור שהם עושים את המשימה, והם בכלל לא ידעו שהם לא יכולים. כשארצות התרבות השלטת, ארץ מצרים וארץ כנען, מפתחות תרבות של פריצות, עלינו לפעול כדי שלפחות בחברה שלנו, העריות תהיינה מחוץ לאי. שאנו לא נדבק בתרבות הפריצות השלטת.
לכל אדם יש יצר ולכל חברה יש יצר, אך כשמשביעו רעב. כשתאוות הנשים ממלאת את האויר, הצָבור מתמכר. מי שמתרגל לקבל מנות גדושות מדי ממוצר שהוא לא צריך – מתמכר. כשהשיח רווי כֻּלו והתרבות רוויה כֻּלה יומם ולילה במשיכה רגשית ויצרית לנשים – נעשה הדבר עִקר בעיני הבריות. הם התמכרו. בחברה כזאת יהיה קשה הרבה יותר לגבור על היצר כיון שהם הוגים בו יומם ולילה, ונדמה לבריות שהוא הדבר העִקרי והחשוב ביותר בעולם. ואז מי שרוצה להוכיח שהאדם לא יכול לגבור על יצרו יצליח להוכיח זאת. החברה יצרה את המכשול בפני ההתגברות על היצר, ואח״כ היא טוענת שאי אפשר להתגבר כדי להצדיק את כשלונותיה ואת יצריה.
את טירוף היצרים הזה ואת ההתמכרות הזאת באה התורה לשנות. התורה מציגה את העולם לצלילי מנגינה אחרת. לא מנגינה סוערת של יצרים אלא מנגינה רוגעת ונעימה, של קדושה, טהרה וצניעות.

הפרשיה פותחת בפסוק ״כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ״. ולכאורה, היה מקום לצפות שהמשך הפרק יעסוק בע״ז או באמונה מצרית אחרת. אבל אִסורי עריות, לכאורה, אינם עניין של תרבות. שהרי יצר הרע יש לכל אדם באשר הוא אדם, והרי על עריות עובר אדם בסתר, בחדרי חדרים, וכיצד יהיה הדבר ״מעשה ארץ״?
את שתי ההנחות האלה שוללת התורה. יצר הרע הוא עניין של תרבות, ומה שעושה אדם ברשות היחיד משפיע על העם כֻּלו.
וכדי להבין זאת יש לזבוח כמה מאלהי מצרים לעיניהם. בראש ובראשונה יש לזבוח את האליל שאומר ״חיה ותן לחיות. מותר לך לעשות כל דבר כל עוד הוא לא פוגע באחרים״.

אנחנו לא מקבלים את ההנחה הזאת משתי סבות. אחת עקרונית ואחת מעשית. הסִבה העקרונית: כל העולם צריך לחיות כמו שקבע ה׳. ואנו מצֻוִּים לתקן את העולם כֻּלו. לתקן כל אדם ואדם, ובמיוחד: לתקן את העולם כֻּלו. אדם לא עומד לעצמו. אדם הוא חלק מהחברה, ואת הכלל אנו מתקנים. וכאן אנו באים אל הטעם המעשי: אי אפשר לאפשר חופש. כל אדם שחוטא – גורר אחריו את החברה כֻּלה. מה שעושה אדם בחדרי חדריו, משפיע בסופו של דבר על האוירה הכללית של החברה ועל היצר הרע של שכנו. הוא מרעיל את האוירה. ופוק חזי מה קורה בארץ.

כדי להתנתק מזה עלינו לזבוח את אלהי מצרים לעיניהם. לצאת לחרות מתחת יד מצרים של זמננו. ולבנות כאן חברה יהודית ולא מצרית.

בכל אלה נטמאו הגויים

פרשת העריות פותחת ברצף של פסוקי כותרת: הכותרת הכללית לכל פרשת העריות היא: ״אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם: כְּמַעֲשֵׂה אֶרֶץ מִצְרַיִם אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם בָּהּ לֹא תַעֲשׂוּ וּכְמַעֲשֵׂה אֶרֶץ כְּנַעַן אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לֹא תַעֲשׂוּ וּבְחֻקֹּתֵיהֶם לֹא תֵלֵכוּ: אֶת מִשְׁפָּטַי תַּעֲשׂוּ וְאֶת חֻקֹּתַי תִּשְׁמְרוּ לָלֶכֶת בָּהֶם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם אֲנִי ה׳״. כל המצוות האמורות כאן כלולות בכותרת הזאת. אני ה׳ אלהיכם ולכן עשו את חֻקותי ולא את חֻקות הגוי.

מכאן ממשיכה התורה ומפרטת מה הם החֻקים שעלינו לעשות לשם ה׳, והם כלולים בכותרת הבאה: ״אִישׁ אִישׁ אֶל כָּל שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ לְגַלּוֹת עֶרְוָה אֲנִי ה׳״.

ומה הן העריות האסורות? הראשונות שבהן כלולות בכותרת: ״עֶרְוַת אָבִיךָ וְעֶרְוַת אִמְּךָ לֹא תְגַלֵּה״.

וגם פסוקי סיום יש בפרשה. בסופה של כל ערוה יש סיום כגון ״ערות אביך היא״ ״אחותך היא״ ״תועבה היא״ ״זמה הוא״ ״תבל הוא״ וכד׳. התורה פותחת באלה שאסורות כי הן ערות אביך וערות אמך, עוברת לערותך, משם לאסורות משום שאר, משום זמה, משום תועבה ומשום תבל. והסיום הוא: ״אַל תִּטַּמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם: וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת יֹשְׁבֶיהָ: וּשְׁמַרְתֶּם אַתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי אֶת כָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ אַנְשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ: וְלֹא תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ כַּאֲשֶׁר קָאָה אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם: כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבוֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת מִשְׁמַרְתִּי לְבִלְתִּי עֲשׂוֹת מֵחֻקּוֹת הַתּוֹעֵבֹת אֲשֶׁר נַעֲשׂוּ לִפְנֵיכֶם וְלֹא תִטַּמְּאוּ בָּהֶם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם״.

המסגרת מלמדת שתפקיד הפרשה לטהר את ישראל כדי שהארץ לא תקיא אותם. כאשר האנשים חוטאים הארץ נטמאת וה׳ פוקד עליה את עונה. העון הוא עון הארץ ולא עון האנשים, לכן גם הארץ היא הנענשת, אם כי הסובלים מכך הם תושביה.

כותרות המשנה וסיומי המשנה לכאורה אינם קשורים לכך. הם אומרים רק ״ערות אביך היא״ ״אחותך היא״ וכד׳. כלומר: יש לעריות טעם משל עצמן, האדם הטבעי והבריא מתרחק מקרובותיו, ומִזּמה ותבל ותועבה. אבל מלבד הטעם הטבעי, יש גם טעם רוחני,

המצוה את עם הקדש להתרחק מטומאות כדי להתקרב לה׳. זהו הטעם העומד ביסוד הפרשה העוסקת בכפרת בני ישראל. אהרן מכפר עליהם מטומאות בני ישראל ומפשעיהם לכל חטאתם, וכן יעשה לאהל מועד השכן אתם בתוך טמאתם. לכן מזהירה התורה ״אַל תִּטַמְּאוּ בְּכָל אֵלֶּה כִּי בְכָל אֵלֶּה נִטְמְאוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם: וַתִּטְמָא הָאָרֶץ וָאֶפְקֹד עֲוֹנָהּ עָלֶיהָ וַתָּקִא הָאָרֶץ אֶת יֹשְׁבֶיהָ: וּשְׁמַרְתֶּם אַתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא תַעֲשׂוּ מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה הָאֶזְרָח וְהַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכְכֶם: כִּי אֶת כָּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵל עָשׂוּ אַנְשֵׁי הָאָרֶץ אֲשֶׁר לִפְנֵיכֶם וַתִּטְמָא הָאָרֶץ: וְלֹא תָקִיא הָאָרֶץ אֶתְכֶם בְּטַמַּאֲכֶם אֹתָהּ...״.

המלך

הן בפרשת העריות שבפרשת אחרי מות והן בפרשת העריות שבפרשת קדושים, יש כמה מצוות שאינן עריות. הבולטת ביניהן היא האִסור על אדם לתת מזרעו למֹלך. מצוה זו חוזרת גם בפרשית העריות שבפרשת אחרי מות וגם בפרשית העריות שבפרשת קדושים. בפרשית העריות של אחרי מות היא כתובה ממש בין העריות, אחרי הקרובות השונות מובא אִסור נדה ואשת איש, אח״כ מובא האִסור להעביר מזרעו למֹלך, אח״כ אִסור לבא על זכר ובהמה. האִסור לתת מזרעו למֹלך מנֻמק במלים ״ולא תחלל את שם אלהיך״.

בפרשת קדושים פרשית העריות פותחת באִסור הזה, ומפרטת מאד אותו ואת ענשיו. אח״כ היא מביאה את אִסורי אוב וידעוני (שהם מרכזיים מאד בפרשה הזאת), את האִסור לקלל את אביו ואמו, ואח״כ את הקרובות השונות.

לאִסורי עריות יש כמה טעמים. התורה מרחיקה אותנו מן היצר והבהמיות, מזִמה ומתבל. אבל לא רק אלה הם אִסורי עריות. אִסורי עריות באו לשמור על הסדר המשפחתי בעם ישראל ועל קדושת זרע ישראל. לכן יש עריות שבהן מודגשת המלה זרע. בעִקר באשת איש, שבה ברור למה חמורה במיוחד דוקא נתינת הזרע הזר באשה, אשר תלד בן ולא ידעו הוא ואביו ובעל אמו מי הבן ומי אביו. אבל גם בבהמה, מי שבא על בהמה מרבה מאד לחלל את זרעו, הוא אינו מבין את חשיבות הדבר. תוך כדי כך נזכר גם האִסור לקלל את אביו ואמו, התורה מלמדת כמה חשוב שכל אדם יכיר את אביו ואמו ויכבדם, ולא יגדל בבית מי שאינו אביו ויחשוב שאביו הוא. גם כלל זה הוא חלק מקדושת זרע ישראל, שבה כל אדם הוא חלק מאבותיו.

בתוך כך מלמדת אותנו התורה שגם אחרי שהזרע נולד, עדִין הזרע הוא חלק מאביו, ועדין צריך אביו לנהוג בו קדושה. העברתו למֹלך היא חִלולו, והיא מחללת את שם ה׳. האדם צריך לגדל את בניו לשם ה׳. לכן מקומה של מצוה זו כאן.

בלאו הכי מצות המֹלך מעלה תמיהה גדולה: איך יתכן שמצוה אחת מתוך תרי״ג המצוות הנצחיות, שקיומן אינו מותנה בזמן או בקיום העולם, קִימת מכחה של טעות שהומצאה ע״י בני אדם (כלומר: היא עוסקת בע״ז מסוימת ולא בטעות כללית שעלולה להתעורר ושלילתה מלמדת על מציאות ה׳). לכאורה משמע מכאן שאלמלא באו בני עמון בכסילותם והמציאו את המֹלך היתה נעדרת מצוה אחת מתוך תרי״ג המצוות, וזה לא יתכן.

עיון במשמעותה של מצוה זאת מגלה שהתורה לא כתבה את המצוה הזאת משום שבאה לעקור את טעותם של בני עמון, אלא להפך: התורה השתמשה במֹלך של בני עמון כדי

ללמדנו כלל שהיה קים גם קֹדם לכן, וככל מצוות התורה הוא נצחי וקיומו אינו תלוי בקיום העולם. אִסור העברת הזרע למֹלך נזכר בתורה לא עם אִסורי ע״ז אלא עם אִסורי עריות, ומכאן אנו למדים את משמעותם של אִסורי עריות ואת משמעותו של האִסור הזה. התורה מלמדת אותנו שכשם שיש דברים שמצוה לתת בהם את הזרע כדי לבנות את העולם, כך באל נכר ובנשים אסורות אסור להעביר את הזרע. זהו הכלל, ופרושו ע״י משל המֹלך. אדם צריך לתת את זרעו לה׳ ונאסר עליו לתת את זרעו לאל נכר. יש לעבוד את ה׳ שהוא ואין בלתו, ואסור לעבוד אליל שיסודו בשקר. כלל זה בא לידי בִטוי גם בזרע, ומקומו של אִסור זה בפרשת עריות.

אדם צריך לתת את זרעו לה׳, ואף ע״י הקרבה אם יצֶוֶּה בכך כמו שמצאנו באברהם. (ואמנם אין בתורה מצוה כזאת ולכן לא יצֶוֶּה אדם בכך אא״כ יהיה הדבר בהוראת שעה ע״פ נביא. אך כל אדם מישראל מצֻוֶּה על מסירות נפש על קִדוש השם ועל עברות החמורות).

יש מבארים שההבדל בין התורה לע״ז הוא שהתורה מרחמת ואינה מצוה להקריב את הבן. ואולי אפשר לדַיֵּק כך מהפסוק ״כי גם את בניהם ואת בנותיהם ישרפו באש לאלהיהם״. אבל לא זה עִקר הדבר. עִקר הדבר הוא שהתורה אמת והם שקר. ואם יצוה ה׳, נקריב לו את הבן, כמו שעמד אברהם לעשות עד שעצרו המלאך. אם ה׳ מצוה, הרי טוב הוא. הגדרת המלה טוב היא מה שה׳ קבע שהוא טוב. עבודת ה׳ היא האמת וע״ז היא השקר.

היום יש אנשים שאינם מבינים את ענינה של התפלה והם מדמים את היהודי המתפלל לגוי המתפלל לאלהיו, ואומרים שאלה ואלה יודעים את חוית התפלה ויש לתת תקציבים לצרכיהם הדתיים. הדבר דומה לילד הרואה את אביו מדבר בטלפון. לוקח אף הילד את טלפון הצעצוע שלו ועומד ומדבר לתוכו. יהיה מי שיתיחס לשניהם בשוה: שניהם חווים את חוית הִדבור בטלפון. ואכן מי שמבין שהתִפלה היא חוית דִבור בטלפון לא יראה הבדל ביניהם. וכל הילדים כך. הם אינם מבינים את כחו של הטלפון האמתי. (אין בתורה שום ערך להתפלל או לעבוד. יש ערך לעבד את ה׳, כשהעִקר הוא ה׳. טועה מי שאומר שיש בתורה ערך שנקרא מסירות נפש. יש בתורה ערך של מסירות נפש לשם ה׳. אבל לדבר על מסירות נפש סתם, זה כמו מי שחושב שלמען שלום בית עליו ללכת למכלת ולשלם כסף, אע״פ שאינו קונה שם דבר ואינו מביא הביתה דבר. גם אין בתורה מצוה לעשות הישר והטוב, יש מצוה לעשות הישר והטוב בעיני ה׳). יש אנשים שחושבים שהמצוות הן חויה רגשית. חויה כזאת אפשר להשיג גם בטלפון צעצוע. מבחינת החויה וההתעלות הרוחנית, באמת אין שום הבדל בין יהודי המתפלל לבין עובד ע״ז המתפלל. אבל מי שמבין שבטלפון האמתי האזרח מתקשר אל לשכתו של המלך ושוטח את בקשותיו והמלך שומעו, מבין שתפלה אינה חויה רוחנית גרידא, והיא לא נועדה לספק צֹרך נפשי או צֹרך אחר של האדם. נכון שלא תמיד המלך ממלא את בקשתו של כל אזרח. אדרבה: האזרח הוא זה שצריך למלא מצוות מלכו. אך יש בכך ערך שאין בטלפון צעצוע. אך הילד מבין שצריך להחזיק את השפופרת באזן ולומר הלו, והוא עושה את זה, הוא לא רואה והוא לא יכול לראות את ההבדל בין מעשהו לבין מעשה אביו. הוא עושה בדיוק את אותו מעשה ומגיע לאותה חויה רוחנית. וכן עשו הגויים עם הקרבנות. באה התורה ואומרת: לא, זה לא אותו דבר. את עצמנו עלינו לתת רק לאלהים האמתי שברא את העולם, ולא למי שנותן לנו חויה רוחנית.

עוד יש להשיב לכל המשוים בין יהודי עובד את אלהיו לבין גוי העובד ע״ז, שהדבר דומה למי שישאל מה ההבדל בין מי שבא על אשתו למי שבא על אשת רעהו, הלא שניהם עשו את אותו מעשה עצמו, ומדוע זו מצוה וזו עברה? מה ההבדל בין ההורג או מחרים או מעניש את חברו לבין ב״ד ההורגים או מכים או מענישים את המחויב מיתה? אלה ואלה רוצחים. מה ההבדל בין הפורץ אל בית חברו כדי לגזלו לבין הפורץ אל בית הגנב כדי לקחת בחזרה את שלו? אלה ואלה עשו את אותו מעשה. מה ההבדל בין ראש כנופיה המכה ומטיל את חִתתו על השכונה, לבין איש צדק המפליא את מכותיו ומטיל את חִתתו על בריוני השכונה? התורה מלמדת שודאי וודאי שיש הבדל. אלה פועלים בשם האמת ואלה נגדה. מכאן שלא את המעשה יש לבחון אלא את נסְבותיו. וכל השואלים על כך, שואלים זאת משום שהם קצרי רואי ואינם רואים אלא את המעשה עצמו. או שאינם מכירים בכך שיש אמת אחת וצדק אחד, וכל מי שאינו ע״פ הצדק טועה.

לכן באה פרשת המֹלך בתוך פרשת העריות. ללמדך שכמו שהבא על אשתו והבא על אשת רעהו עשו שניהם מעשה אחד, זה צדיק וזה רשע. וכן העובד אלהים והעובד אלילים.

פרשת המֹלך באה אפוא כדי ללמד שיש דברים נכונים שיעשה האדם בזרעו, ויש דברים שאינם נכונים. מי שיוליד בנים מאשתו הרי עשה מעשה חשוב וטוב, מי שיבוא על אשה אחרת הרי חטא חטא גדול וחמור. מי שימסור את זרעו ויחנכנו לעבוד את ה׳ הרי עשה מעשה טוב. מי שיעביר את זרעו לאל שקרי חטא. יש בעולם אמת ושקר. ועלינו לרדוף את האמת ולברוח מהשקר, גם אם הוא נראה דומה.

קדשים

אחיך, רעך ועמיתך

פרשתנו עשויה פרקים פרקים, ולכל פרק נושא משלו. מפסוק יא ועד פסוק יח עוסקת התורה במצוות שבין אדם לחברו, או כלשון התורה: בין איש לעמיתו, לרעו וכו׳. המצֻוָּה במצוה נקרא איש, ואילו האדם שכלפיו נצטותה המצוה נקרא עמית, רֵע, אח״כ שוב עמיתך, עמיך, רעך, אחיך, ושוב עמיתך, בני עמך, רעך. המצוות האמורות כאן הן מצוות של צדק ויושר, ומצוות של אהבה ושנאה.

אחרי הפרק הזה, בא פרק נוסף שכותרתו ״את חקתי תשמרו״, והוא עוסק תחֻלה בכלאים, ואח״כ באיש כי ישכב את אשה שכבת זרע והיא שפחה נחרפת לאיש. זאת לשון התורה. כאן האדם שחוטאים כנגדו אינו נקרא רעך או עמיתך, אלא איש.

והדבר תמוה בפרט לאור העובדה שדוקא בפרשת העריות, שנראה שהנושא העקרי שלה הוא דוקא מצוות שבין אדם למקום, כן הוזכרה לשון עמית ורֵע בנוגע לאִסור אשת איש. בפרשת אחרי מות ״ואל אשת **עמיתך** לא תתן שכבתך לזרע״. ובפרשת העריות שבפרשת קדושים, נזכר אִסור אשת איש בלשון כפולה: ״ואיש אשר ינאף את אשת **איש** אשר ינאף את אשת **רעהו** מות יומת הנאף והנאפת״. והנה בשפחה נחרפת המלה עמיתך נעדרת. לא נאמר אלא איש.

ואולם, לשון הפסוק האוסרת שפחה חרופה דוקא מזכירה מאד את הפסוק מפרשת אחרי מות מסֵבה אחרת: שניהם מזכירים את הזרע. וכפי שאומר הרמב״ן ״בעבור הזרע תהיה קנאתו״. התיחד אִסור אשת איש מיתר אִסורי עריות בכך שכשהאדם מוליד בן בביתו של אדם אחר, שטועה לחשוב שהוא בנו, הוא חוטא כלפי אותו איש.

מסתבר שההבחנה בין מצוות שבין אדם לחברו למצוות שבין אדם למקום אינה הבחנה חדה ומוחלטת. אִסור אשת איש הוא ככל אִסורי עריות, ולכן יש בו דין מיתה. אבל אם האשה היא שפחה, אין כאן אשה אסורה, בקרת תהיה לא יומתו כי לא חפשה. אך יש כאן איש שהאדם חטא נגדו. לא רֵע אלא איש. ולכן הוא חיב תשלום לקב״ה, אשם. כל חטא כלפי איש הוא חטא כלפי הקב״ה. כביכול אין אשה במקרה הזה, שהרי היא שפחה. לא רק שאין כאן מיתה כי כביכול אין כאן אשה, גם האיש שנפגע כאן לא יכול להתיצב מול החוטא כרֵעו או כאחיו, אין לו כאן זכות משפטית. אבל יש כאן איש שמישהו הכניס במרמה לתוך ביתו בן שאינו שלו. גם אם אין כאן רֵע, יש כאן איש, והחיוב כלפי הקב״ה הוא דוקא אם האשה אשת איש, לכן בפרשת העריות של פרשתנו, שעוסקת בחיוב מיתה, נאמר שהיא אשת איש. גם בשפחה חרופה, כיון שיש איש יש חיוב כלפי הקב״ה, ולכן יביא אשם.

גם בסוף הפרק, יש מצוה שענינה יושר וצדק: לא תעשו עול במשפט במדה במשקל ובמשורה, מאזני צדק אבני צדק איפת צדק והין צדק יהיה לכם. לא נזכר כאן עמית, ואין אח

ורע. הנמוק הוא "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים". גם בפרשת כי תצא נזכרה מצוה זו, ושם נאמר "כי תועבת ה' אלהיך כל עשה אלה". תועבה אמורה בתורה תמיד על עברות שבין אדם למקום. בד"כ עברות של ע"ז או עריות. והנה כאן אמורה המלה תועבה בהקשר של מדות ומשקולות. ללמדך שמי שאינו חי חיים של איש, חיים של אמת, צדק ויושר, הוא מתועב אפילו אם אין בסביבתו אח ורע. איש צריך לחיות ביושר ולדעת מה גבולותיו, וזו מצוה שבין אדם למקום, היא חלק מהצווי קדושים תהיו.

קדושה

הפרשיה שמתחילה בקדשים תהיו, נגמרת בפסוקי הסִכום בסוף פרשת קדשים, פסוקי הסִכום שם הם "ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם ואמר לכם אתם תירשו את אדמתם ואני אתננה לכם לרשת אתה ארץ זבת חלב ודבש אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדל אתכם מן העמים להיות לי ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני מות יומתו באבן ירגמו אתם דמיהם בם". לכאורה נראה שיש כאן רצף אחד, אך יש לחלק את הפסוקים האלה. "ושמרתם את כל חקתי ואת כל משפטי ועשיתם אתם ולא תקיא אתכם הארץ אשר אני מביא אתכם שמה לשבת בה ולא תלכו בחקת הגוי אשר אני משלח מפניכם כי את כל אלה עשו ואקץ בם ואמר לכם אתם תירשו את אדמתם ואני אתננה לכם לרשת אתה ארץ זבת חלב ודבש אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים" הם פסוקי סיום לפרק העריות, שהרי מקבילותיהם נמצאות בפרק יח העוסק אף הוא בעריות. לעֶמת זאת הפסוק הבא, "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא", הוא סיום לכל החלק האמצעי של ספר ויקרא, ולפחות לפרשה הפותחת ב"קדושים תהיו". הוא מקביל לפסוק ההתקדשות האמור בסוף שמיני (יא מד-מה). במדה מסוימת הוא קושר את כל פרשיות הקדושה והטומאה למסגרת של קדושים תהיו (כלומר: מלמד שפרשות אחרי מות וקדושים הן המשך של פרשיות הטומאה והטהרה, וממילא החיוב להיות קדושים גם הוא המשך וחלק מאותה תורה. כל המצוות האלה הן המשך של מנוי אהרן להורות את בני ישראל את כל החקים (י יא)). ודאי שהפסוקים הבאים, הם סיום למסגרת הפותחת בקדושים תהיו.

פירוט פרשית ההתקדשות פותח במסגרת שתחלתה "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלהיכם אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם אני ה' אלהיכם", וסופה "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה' אל תפנו אל האבת ואל הידענים אל תבקשו לטמאה בהם אני ה' אלהיכם מפני שיבה תקום והדרת פני זקן ויראת מאלהיך אני ה'". פשוט שכאן סוגרת התורה את אשר פתחה במורא אב ואם. עם קדוש הוא דוקא עם שירא את אביו ואמו, ומהדר פני זקניו. יראה ולאו דוקא כבוד. כאן וכאן יש שמירת שבת, ושמירת קדשי ה'. זוהי המסגרת ההכרחית לשמירת הקדושה.

מכאן עולה שהדינים האמורים אח״כ, דיני הגר והמאזנים, אינם חלק מפרק הקדושה. ברור למה הוסיפה כאן התורה את דיני הגר. לא רק אתם היו קדושים אלא אף הגר יהיה קדוש. הוזכרו כאן גם דיני מאזנים ומשקולות שלכאורה מקומם אינו כאן. סדר הדברים הפוך מפרשת בהר. פרשת בהר עסקה בדיני מכירה וקניה, והוסיפה שלא לעשות אלילים, ואילו פרשת קדושים עסקה בדיני קדושה, והוסיפה בסופה את דיני המדות והמשקולות.

אפשר אפוא לסכם ולומר שהפרק הפותח של הפרשה הוא פרק הקדושה. פרק הקדושה מחולק ליחידות. (מלבד פסוקי המסגרת שלו שעמדנו עליהם לעיל). תחילה הצדקה, אח״כ הצדק והיושר, אח״כ חוקות ה׳, כלאים, שפחה חרופה, ערלת הפירות ושלמות הגוף.

פרק העריות משלים את הפרק שבפרשת אחרי מות, אלא שהוא פותח במֹלך. אח״כ אוב וידעוני, שהם המבדילים בין ישראל לעמים כמו שמצאנו בסוף הפרשה. ישראל דורשים בה׳ והעמים באובות. והם אמורים בלשון זנות, האמורה בתורה רק על ע״ז וג״ע. העריות פותחות במקלל אביו ואמו, כמו פרק הקדושה הפותח ביראת אב ואם. רק ההכרה בכבודם מאפשרת להבחין בין קרובותיו לבין שאר נשים. אח״כ באות העריות שבסקילה, העריות שבשרפה, והבהמות. אח״כ העריות שבכרת. אלא שאשת איש הוקדמה לפני הנסקלים.

הפרשה מסתימת ב״ואבדל אתכם מן העמים להיות לי ואיש או אשה כי יהיה בהם אוב או ידעני מות יומתו״. כלומר: אני מבדיל אתכם מן העמים ואצלכם לא יהיו אוב וידעוני. גם בפרשת שפטים נאמר ואתה לא כן נתן לך ה׳ אלהיך וראה מה שכתבנו שם עמ׳ תרנה. מובדל הוא הדורש באלהים חיים מכל דורש אל המתים, כהבדל בין חיים ומות.

נלוים לעריות

לפרשת העריות יש נלוים. הפרשה אומרת: ״וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֵהוּ בָאָבֶן: וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי: וְאִם הַעְלֵם יַעְלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת עֵינֵיהֶם מִן הָאִישׁ הַהוּא בְּתִתּוֹ מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ: וְשַׂמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם: וְהַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר תִּפְנֶה אֶל הָאֹבֹת וְאֶל הַיִּדְּעֹנִים לִזְנוֹת אַחֲרֵיהֶם וְנָתַתִּי אֶת פָּנַי בַּנֶּפֶשׁ הַהִוא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ: וְהִתְקַדִּשְׁתֶּם וִהְיִיתֶם קְדֹשִׁים כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת חֻקֹּתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה׳ מְקַדִּשְׁכֶם: כִּי אִישׁ אִישׁ אֲשֶׁר יְקַלֵּל אֶת אָבִיו וְאֶת אִמּוֹ מוֹת יוּמָת אָבִיו וְאִמּוֹ קִלֵּל דָּמָיו בּוֹ״. הערות עצמן הוזכרו רק אחרי המצוות האלה, אחרי אִסור נתינת הזרע למֹלך, אוב וידעוני והאִסור לקלל את אביו ואמו.

חיוב המיתה על מקלל אביו ואמו, נזכר גם בפרשת משפטים, יחד עם מכה איש וגונב איש.

ההכרה בכך שיש בישראל רצף שבטי רב דורי, היא הבסיס לקדושת עם ישראל. אדם לא יכול לקלל את אביו ואמו. אביו ואמו הם הבסיס לקיומו שלו. הוא קים בזכות אביו ואמו, וממילא הוא זרעם וזרע זרעם של אבותיו. תפקידו הוא להעמיד זרע לדורות הבאים, ולהקדישו לה׳. לא להעבירו לעבודה זרה. עם ישראל הוא רצף של חיים.

מתוך כך מתברר מדוע חשוב מאד לשמור על קדושת העם בתחום האישות והעריות. הקשר בין איש לאשה הוא קשר קדושתי שנועד להמשיך את שלשלת הדורות הזאת ולהעמיד זרע.

מי ששוכח את המטרה העִקרית של קיום המשפחה והשבט, ומועל בכך, ומתמסר לתאוה הרגעית, מאבד את כל קדושת ישראל. הוא מוסר את זרעו לתאוות הרגעיות, כמו מוסר את זרעו למֹלך, והוא כמקלל אביו ואמו. כלומר כמקלל את כל קדושת החיים המעמידה דורות על דורות לנצח נצחים.

מסתבר שגם פניה אל האובות ואל הידעונים יש בה חטא מהסוג הזה. הפניה אל המתים במקום אל החיים, כופרת בכך שיש רצף אחד ארוך ונצחי של חיים בעולם. היא מפרקת את שושלת הדורות שבה כל אדם הוא המשך ישיר של אבותיו ובאמצעותו ממשיכים אבותיו לחיות. תחת הכרה בהמשכיות החיים, פונה האדם אל אחד המתים. פניה כזו, אין בה רצף של חיות לכל אֹרך הדורות שבה תמיד יש דור אחד שחי והוא עִקר דורו. הפניה הזאת מבקשת להכיר בעולם המות והטומאה כדבר חשוב יותר מן החיים, אע״פ שאין בו חיים ואין בו המשכיות. היא לא מכירה בכך שאביו ממשיך לחיות באמצעות בניו. בין המאבד את זרעו ומנתקו מעליו לבין האיש המבקש לנתק את עצמו מאבותיו, עומד האיש הפונה אל המתים במקום לקחת אחריות על המשכיות החיים.

והרגת את האשה ואת הבהמה

התורה מצוה להרוג בהמה שרבעה או שנרבעה. היא גם מצוה להרוג שור שנגח. ויש מי ששואל: מה אשמה הבהמה?

השאלה שצריך לשאול את אותו שואל היא האם האשמה היא חזות הכל?

התורה מצוה את השוגג להקריב חטאת. או לְגלות אם הוא רצח. מדוע? הוא לא אשם.

כי אשמה היא לא הדבר החשוב היחיד. מי שרצח בשוגג הוא רוצח. מה עשה האיש הזה בחיים? רצח. נכון, שלא באשמתו, אבל רצח.

בצבא יש שני סוגי חיילים. יש חייל שחשוב לו להשיג את המטרה בכל מחיר. אם תהיה לו בעיה שלא תלויה בו – הוא יפתור אותה. את המשימה הוא יעשה. יש חייל שחשוב לו להוכיח שהוא לא אשם. לא נורא אם המשימה הושגה או לא, העִקר שאני בסדר.

מה אפשר לומר על מי שבא לפני משלחו ואומר לו: ״לא עשיתי את שליחותך. לא הבאתי לך תועלת. אדרבה, גרמתי לך נזקים. אבל מה זה חשוב? העִקר שאני לא אשם״.

התורה מתחשבת במי שלא אשם. על נערה אנוסה היא אומרת שאין לנערה חטא מות. אבל זה לא מפני שהאשמה היא הגורם העִקרי שצריך לתת עליו את הדעת. התורה שואלת בעִקר מה עשה האדם בעולמו. מלבד הדבר העִקרי מתחשבת התורה גם בשאלת האשמה. אבל שאלת האשמה היא השאלה המשנית. בבהמה, שבה אין טעם להתיחס לשאלה המשנית, נותרנו עם השאלה העִקרית. הבהמה הזאת היא בהמה שנרבעה.

אדם בעולמו הוא שליח של ה׳. מי שהביא לה׳ את המטרה שלשמה שלחו הוא שליח טוב. מי שלא – הוא שליח רע. ה׳ יתחשב גם בשאלת האשמה. אבל זו שאלה צדדית. כמו שאותה נערה שהוזכרה לעיל, אמנם אינה נדונה למיתה, אך היא כבר לא עומדת בתמימותה. לא באשמתה כמובן, אבל היא כבר לא בקדושתה. היא לא אשמה. היא ודאי לא אשמה. אין חולק שהיא לא אשמה. אבל שאלת האשמה היא שאלה משנית בלבד. השאלה החשובה באמת היא מה עשית ומה לא עשית.

העולם מתחלק אפוא לשני סוגי אנשים: אלה שמחפשים דרכים לעשות את רצון ה', ואלה שמחפשים הסברים לכך שהם לא אשמים.
וכל זאת עוד בכלל בלי שנתייחס לכך שמי שמטרתו לעשות את שליחותו, יש סִכוי רב יותר שאכן יעשה את שליחותו, ממי שכל מטרתו היא להראות שהוא נִסה. ושהעִקר הכוונה. אפשר לומר שהעִקר הוא הכוונה רק בתנאי שתוך כדי המשימה האיש לא לוקח בחשבון שהעִקר הכוונה. אם גם תוך כדי המשימה האיש לקח בחשבון שהעִקר הכונה – הוא בכלל לא התאמץ למלא את המשימה. הוא התאמץ להתכוון.
והוא חושב על עצמו ולא על מי ששלח אותו.

קדש לה'

הפרשה מסיֵמת בפרשית הערִיות, ומסכמת: "וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל חֻקֹּתַי וְאֶת כָּל מִשְׁפָּטַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וְלֹא תָקִיא אֶתְכֶם הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי מֵבִיא אֶתְכֶם שָׁמָּה לָשֶׁבֶת בָּהּ: וְלֹא תֵלְכוּ בְּחֻקֹּת הַגּוֹי אֲשֶׁר אֲנִי מְשַׁלֵּחַ מִפְּנֵיכֶם כִּי אֶת כָּל אֵלֶּה עָשׂוּ וָאָקֻץ בָּם: וָאֹמַר לָכֶם אַתֶּם תִּירְשׁוּ אֶת אַדְמָתָם וַאֲנִי אֶתְּנֶנָּה לָכֶם לָרֶשֶׁת אֹתָהּ אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים: וְהִבְדַּלְתֶּם בֵּין הַבְּהֵמָה הַטְּהֹרָה לַטְּמֵאָה וּבֵין הָעוֹף הַטָּמֵא לַטָּהֹר וְלֹא תְשַׁקְּצוּ אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בַּבְּהֵמָה וּבָעוֹף וּבְכֹל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׂ הָאֲדָמָה אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי לָכֶם לְטַמֵּא: וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי: וְאִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב אוֹ יִדְּעֹנִי מוֹת יוּמָתוּ בָּאֶבֶן יִרְגְּמוּ אֹתָם דְּמֵיהֶם בָּם.
הסִכום הזה כולל את הצווי להתבדל מהעמים ואת האמירה ששמירה על הערִיות תביא לכך שהארץ לא תקיא אותנו. האמירות האלה היו חלק מפרשית הערִיות גם בפרשת אחרי מות, אבל כאן בא גם הסִכום לפרשיות הקדושה וההבדלה, האמירה היא "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים... וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי". אמירה המסכמת את כל פרשיות הטומאה, הטהרה וההתקדשות, ונותנת טעם נוסף לכל השליש האמצעי של ספר ויקרא. אין כאן הבדלה סתמית בין שני סוגי מעשים או בין שני סוגי אנשים כאשר הולך האחד לצד אחד והשני לצד שני בלי חשיבות. יש כאן לקיחה של ישראל לעם לה', הלקיחה הזאת באה לידי בִטוי בכל פרשיות הקדושה והטהרה.
הקדושה וההבדלה בתורה באות בשתי צורות. יש קדושה והבדלה סתמיות. כך פותחת פרשת קדשים: "קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". אני קדוש, אתם קדושים. אתם היו קדושים כי אני קדוש. אני קִדש, היו אף אתם קִדש.
יש גם הבדלה סתמית, כמו כאן: "אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הִבְדַּלְתִּי אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים". לאיזה ענין אנו נבדלים? לא התפרש כאן.
אבל יש בתורה גם קדושה ייעודית. השבת היא קִדש לה'. כלומר היא מוקדשת לה'. גם אהרן קדוש לאלהיו. ועוד.
ואת הדבר הזה מוצאים אנו כאן בפסוק הסִכום: "וִהְיִיתֶם לִי קְדֹשִׁים כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי ה' וָאַבְדִּל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי". אתם לא סתם קדושים ונבדלים. אתם קדושים לה'.
יש קדושה עצמאית. ה' קדוש ולכן גם אנו צריכים להיות קדושים. אבל המטרה הסופית היא שנהיה קדושים לה'.

עם ישראל קדוש ונבדל ומורחק מן הטומאות. החטאים הם טומאות, והקדושה היא התרחקות מהן. הקדושה היא קדושה לה׳.
הפסוק הזה מסכם לא רק את פרשית העריות, אלא את כל השליש האמצעי של ספר ויקרא. כֻּלו בא לקדש ולהבדיל את ישראל, להיות לה׳.

אמר

קדושת הכהֳנה

הפרשה פותחת במצוות קדושת הכהנים. היא מפרטת את קדושת הכהנים וקדושת הכהן הגדול, ועוסקת בכל אחד מהם בארבעה תחומים: טומאה, אבל, לקיחת אשה וקדושת זרעו.
על כהן הדיוט אומרת התורה:
(על טומאה:) לנפש לא יטמא בעמיו כי אם לשארו הקרב אליו לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו ולאחתו הבתולה הקרובה אליו אשר לא היתה לאיש לה יטמא לא יטמא בעל בעמיו להחלו.
(על אבל:) לא יקרחה קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו ובבשרם לא ישרטו שרטת קדשים יהיו לאלהיהם ולא יחללו שם אלהיהם כי את אשי ה׳ לחם אלהיהם הם מקריבם והיו קדש.
(על לקיחת אשה:) אשה זנה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו כי קדש הוא לאלהיו וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ה׳ מקדשכם.
(על חלול הזרע:) ובת איש כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף.

ועל כהן גדול אומרת התורה:
(על אבל:) את ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרם.
(על טומאה:) ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא.
(על אבל:)ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ה׳ .
(על לקיחת אשה:) והוא אשה בבתוליה יקח אלמנה וגרושה וחללה זנה את אלה לא יקח כי אם בתולה מעמיו יקח אשה.
(על חלול הזרע:) ולא יחלל זרעו בעמיו כי אני ה׳ מקדשו.

בכל אחת משתי הפרשיות האלה יש שני פסוקים המבארים את טעם הדבר ועוסקים בקדושת הכהנים בכללה. ״כי את אשי ה׳ לחם אלהיהם הם מקריבם והיו קדש״, ״כי קדש הוא לאלהיו וקדשתו כי את לחם אלהיך הוא מקריב קדש יהיה לך כי קדוש אני ה׳ מקדשכם״ בכהן הדיוט. ו״לא יחלל את מקדש אלהיו כי נזר שמן משחת אלהיו עליו אני ה׳״, ו״כי אני ה׳ מקדשו״. בכהן גדול. הטעם ״כי שמן משחת ה׳ עליכם״ אמור גם על בני אהרן בפרשת מות נדב ואביהוא. התורה נותנת שם לאלעזר ואיתמר מעמד של כהן משוח, כי גם אלעזר ואיתמר נמשחו בשמן המשחה ביום שבו התקדשו לכהֳנה (ולכן לא היה צורך למשוח את אלעזר כשמת אהרן. אמנם יש להעיר שלפי הפשט בני אהרן לא נמשחו כמו אהרן, אלא חֻזו עליהם דם ושמן). הדמיון בין הפסוק בפרשת שמיני לבין הפסוק בפרשת אמר, מלמד שאֵסור היציאה מן המקדש האמור בפרשת אמר, מתיחס גם הוא לשעת האבל.

בענין האִסור לקרוח קרחה ולגלח את פאת הזקן עלינו לשאול במה נבדלו הכהנים מכל ישראל. ולכן היה מקום לומר שבעוד שישראל נאסרו לשרוט רק על נפש מת, נאסרו הכהנים לעשות כך גם אם לא מת להם מת. אך ההקשר כאן, והדמיון לפרשית כהן גדול ולפרשת שמיני, מלמדים שהאִסורים האמורים כאן הם אִסורי אבל. לכן צריך לבאר שגם אם אין הבדל בין דיניהם של הכהנים לדיניהם של כל ישראל לענין שריטה בשעת אבל, נזכר כאן האִסור הזה כדי להשוות את פרשית כהן הדיוט לפרשית כהן גדול, ולהשוות בין האִסורים שנאסרו ההדיוטות בשעת אבלם, לבין האִסור שנאסר בו הכהן הגדול בשעת אבלו.

הקדושה נשמרת אפוא ע״י הרחקה מן המות ומן האבל. קרבה למתים ואבל מרובה הם הרחקות מן הקדושה. הקדושה ענינה חיים ושמחה.

אבל גם ההרחקה מנשים מסוימות היא סימן לקדושה. ולא רק מפני שעצם הקִרבה היתרה אל הנשים מרחיקה מן הקדושה. כהן צריך להתקרב דוקא אל אשה שאין לה ולא היה לה קשר לאיש אחר, איש פסול, או איש שקץ בה וקטע באופן לא טבעי את הקשר עמה. כהן גדול צריך להקפיד על כך יותר. עליו להתרחק מקִרבה אל נשים כדי להתקדש. אך זה לא כל האִסור. עִקר החשיבות הוא בשמירה על קדושת הזרע. נכון שאיש אינו מתחלל מביאה אסורה, אך כהן מצֻוֶּה יותר מכל אדם על שמירה על קדושת זרעו. עד כדי כך שבתו מצֻוָּה יותר מכל בת אחרת על שמירת קדושתה. אם אינה עושה כן – את אביה היא מחללת. השמירה על הקִרבה הנכונה לנשים היא שמירה על קדושת הזרע. וכאן באה קדושת הכהֻנה לידי בטוי.

תפקידו של הכהן הוא להתרחק מהמות ומהאבל, ולקדש את השלמות של המשך החיים המקודשים.

אחות הכהן, בת הכהן ואשת הכהן

בפרשתנו נאמר שכהן אינו יכול להטמא אלא לקרוביו. לשארו הקרוב אליו: לאמו ולאביו ולבנו ולבתו ולאחיו, כל אלה אמורים ללא כל הגבלה. לעֻמת זאת לאחותו אינו יכול להטמא אלא אם כן היא בתולה הקרובה אליו, אשר לא היתה לאיש.

אם היתה אחות הכהן לאיש, שוב איננה קרובה אליו. היא כבר שיכת למשפחה אחרת, והכהן לא יכול להטמא לה.

הגבלה זאת איננה חלה אלא על אחיה. אביה יכול להטמא לה גם אם כבר נִשאה למשפחה אחרת, שהרי התורה אמרה ״לבתו״, ולא הוסיפה כל הגבלה.

ואולם, בהמשך הפרשה אנו למדים שגם בתו של הכהן מתנתקת ממנו בנִשואיה, לענין אכילת התרומה והקדשים. שם נאמר ״ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל״. אמנם, גזרה זאת איננה מוחלטת כמו לגבי ההיתר של אחיה להטמא לה. שהרי לענין אכילת תרומת אביה מצמצמת התורה את האִסור ואומרת ״ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה״. יש אפוא דרגות שונות לדיני בת שיצאה מבית הכהן, אחיה לעולם לא נטמא לה, לפעמים היא חוזרת לבית אביה לענין תרומה, ואביה לעולם רשאי להטמא לה. היציאה מבית הכהן איננה מוחלטת.

הסְבה שבגללה נבדלה טומאת המת מההתר לאכול קֹדש היא ברורה: האֵסור לאכול קדש תלוי בשאלת הכהֳנה והזרות. כלשון הכתוב: וכל זר לא יאכל קדש. אמנם על הבת החוזרת לאביה נאמר "ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל", אך לא הקשר לאביה הוא הגורם להתר, אלא העובדה שהיא חדלה להיות זרה. לעֶמת זאת, ההתר של הכהן להטמא לקרוביו תלוי בקִרבה. והקִרבה נמדדת רק ביחס לאותו כהן. כלשון התורה: לשארו הקרוב אליו. וגם על אחותו נאמר: ולאחותו הבתולה הקרובה אליו. בתו של אדם נשארת קרובה אליו גם לאחר נְשואיה. גם אמו של אדם נשארת קרובתו גם אם נִשאה בשנית ונעשית זרה לענין כהֳנה. אבל אחותו, משנִשאה שוב אינה קרובתו. וגם אם נִשאה לכהן אחר, ואיננה זרה לכהֳנה, אחיה אינו נטמא לה. ועם זאת נראה שהפרשה כן באה לקשר בין שני המדדים האלה, הקִרבה והכהֳנה, ולומר שהכהֳנה נובעת מהקִרבה לשבט הכהֳנה. לכן מי שיצאה ממשפחת הכהֳנה התרחקה מאחיה, ומי ששבה אל משפחת הכהֳנה שבה אל בית אביה.

ובתוך כל הדיונים על הבת נשאלת השאלה הגדולה: היכן אשת הכהן?

אשת הכהן לא נזכרת בפירוש בפרשה. לא בהקשר של טומאת הכהן לאשתו, ולא בהקשר של אכילת התרומה בבית הכהן. אמנם, חכמים למדו מפסוק הכותרת "לשארו הקרוב אליו", שגם לאשתו יטמא, שהרי גם היא בכלל שארו הקרוב אליו. גם היא נכללת בכותרת, ולכן משמעותה המעשית של הכותרת היא אשתו. גם לגבי אכילת התרומה למדו חכמים מהפסוק "וכהן כי יקנה נפש" (שבפשוטו אמור על עבד, ולהלכה דוקא עבד כנעני), שגם אשתו היא נפש הקנויה לכהן, ולכן גם היא חלק מהכלל שכל נפש הקנויה לכהן אוכלת בתרומה. ועוד למדו שאם בת כהן שנשאת לזר לא אוכלת בתרומה, ההגיון מחיב שבת זר שנשאת לכהן כן תאכל בתרומה. ובכל זאת נשאלת השאלה הגדולה: למה הפרשה לא הזכירה בפירוש את אשת הכהן?

אולי אפשר למצוא לכך רמז במקום בו כן התיחסה הפרשה לאשת הכהן בפירוש: באֵסור לשאת גרושה, חללה וזונה. אולי התורה באה לרמוז לכהן: בד"כ רק ה' קובע מיהו זר ומיהו קרוב. כך ה' קובע בעצמו מי יקרב אליו. התורה עוסקת בשאלה מי זרה ומי קרובה רק לגבי מי שנולדה בבית ה', אצל הכהֳנה. במקום אחד אתה קִבלת יכולת מיוחדת לקחת זרה ולעשות אותה קרובה לך ולה'. שים לב ותן דעתך את מי אתה לוקח. (ובפקודיך דרשתי הארכנו).

בלי מום

הפרשה פותחת בקדושת הכהנים, בתמימותם (כלומר אֵסור מום בכהֳנה), בטהרתם בשעת עבודה ואכילה, אח"כ היא מונה את מומי הקרבנות. אח"כ היא מביאה עוד שלש הלכות הנוגעות לבהמות: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: שׁוֹר אוֹ כֶשֶׂב אוֹ עֵז כִּי יִוָּלֵד וְהָיָה שִׁבְעַת יָמִים תַּחַת אִמּוֹ וּמִיּוֹם הַשְּׁמִינִי וָהָלְאָה יֵרָצֶה לְקָרְבַּן אִשֶּׁה לַה': וְשׁוֹר אוֹ שֶׂה אֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ לֹא תִשְׁחֲטוּ בְּיוֹם אֶחָד: וְכִי תִזְבְּחוּ זֶבַח תּוֹדָה לַה' לִרְצֹנְכֶם תִּזְבָּחוּ: בַּיּוֹם הַהוּא יֵאָכֵל לֹא תוֹתִירוּ מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר אֲנִי ה': וּשְׁמַרְתֶּם מִצְוֹתַי וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם אֲנִי ה': וְלֹא תְחַלְּלוּ אֶת שֵׁם קָדְשִׁי וְנִקְדַּשְׁתִּי בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי ה' מְקַדִּשְׁכֶם: הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לִהְיוֹת לָכֶם

לֵאלֹהִים אֲנִי ה'". הפרשיה מסיֵּמֶת בקדושה ובאני ה' אלהיכם, כמו פרשת קדושים. אלה מצוות של קדושה.
המצוות האלה עוסקות בשחיטת בהמות או אכילתן. יש כאן שלש מצוות. בראשונה ובשלישית נאמר בפירוש שהמצוה נוגעת דוקא לקרבן, ובשניה לא נאמר הדבר (לדעת חז"ל המצוה השניה נוהגת גם בחולין). הפרשיה הזאת באה אחרי מומי הקרבנות ולפני המועדים. המכנה המשותף של שלש המצוות האלה הוא (מלבד העובדה ששלשתן עוסקות בשחיטת בהמות או אכילתן) שכולן תלויות בימים, בשלשתן מופיעה מלת המפתח "יום".
הקרבנות תלויים בימים. לפני שמלמדת התורה להבדיל בין יום אחד למשנהו, ואחרי שהיא מלמדת על שלמות הקרבנות, היא מלמדת שמלבד שהקרבן יהיה שלם, יש להביאו בקדושה. אותה קדושה של פרשת קדשים, אין אנו פטורים ממנה במשכן ובקרבנות. גם שם עלינו לנהוג כישראל המקדשים שם שמים, מבחינים בין יום לחברו. לא חוטפים את הבהמה מיד ביום לידתה, לא שוחטים אותה עם אמה ביום אחד, ולא אוכלים אותה אחרי שכבר אינה ראויה וכבר אינה בזמן הקדש של הקרבתה. התודה תֵאכל דוקא באותו יום, שהוא יום הקרבתה ולכן יש בו קדושה. הקדושה באה לידי בְטוי גם בהבחנה בין יום ליום. זוהי קדושת ישראל שגם הקרבנות אינם פטורים ממנה. מכאן אפשר להמשיך אל פרשית המועדים העוסקת בקדושת הימים.

המטרה - קדושה

יש בפרשתנו כמה פרשיות. פרשית קדושת כהן הדיוט, פרשית קדושת כהן גדול, פרשית מומי הכהנים, פרשית זרים וטמאים ופרשית מומי הקרבנות. כל הפרשיות האלה מסתיימות בפסוק סיום, סְכום ונְמוק, שמנמק את הפרשיה כֻּלה ב"לא יחלל". כך יש לנהוג כדי לקדש ולא לחלל: פרשת קדושת הכהנים מסכמת: קדושים יהיו לאלהיהם ולא יחללו שם אלהיהם, ובהמשך: את אביה היא מחללת. על הכהן הגדול נאמר: ולא יחלל את מקדש אלהיו, לא יחלל זרעו. בקדושת הקדשים אנו מוצאים: ולא יחלל את מקדשי, ולא יחללו את שם קדשי, ולא יחללו את קדשי בני ישראל, לא ירצו לכם, ולא תחללו את שם קדשי. לפי פשוטם של דברים משמע שהפסוקים שצוטטו כאן הם סְכום ובֵאור למה שאמור לפניהם. אם לא ישמור הכהן על קדושתו יחלל שם אלהיו. אם בתו תזנה, תחלל את אביה. אם יצא הכהן מן המקדש, יחללנו. אם ישא אשה שאינה הוגנת, יחלל זרעו. אם יקריב בעל מום יחלל את מקדשי ה', ואם יאכל טמא או זר יחלל את קדשי בני ישראל (בשעת אכילה הם כבר לא קדשי ה' אלא קדשי בני ישראל). מקצת הפירושים האלה נפסקו להלכה, ונראה היה לפרש שגם "ולא תחללו את שם קדשי", הוא סְכום לאמור לעיל. אל תעשה מה שנאסר עליך בפסוקים אלה, כי אם תעשה כן תחלל את שם ה'. (אמנם חלק מהפירושים לעיל נמנו גם כמצוות בפ"ע).
למדנו אפוא שהשמירה על המצוות האמורות כאן באה לקדש את הכהנים ואת ישראל, ומתוך כך – לקדש את שם ה'.
מטרת הפרשה היא הקדושה.
גם המועדים, שנזכרו להלן, נקראו בפרשתנו מקראי קדש.

עוד משמע מהפסוקים לעיל שבני ישראל מקדישים את הקרבנות, וה׳ מקדש אותם. בני ישראל מקדישים את הקרבנות. הקדשה היא נתינה לה׳. בני ישראל יכולים להקדיש. אבל לקדש יכול רק ה׳, לקבוע שהם אכן קדושים זוהי קביעה אלהית. אם אתם מקדישים אני מקדש. ואם אתם לא שומרים על הקדושה, אתם מחללים. הקדשים אשר יקדישו בני ישראל – אני ה׳ מקדשם. בני ישראל מקדישים את הקרבנות, וה׳ מקדש אותם.

למי קדושים הקדשים? על בעל מום שעבד במשכן נאמר שהוא מחלל את מקדשי, כלומר את מקדש ה׳. לעֲמת זאת, על טמא וזר שאכלו נאמר שהם מחללים את קדשי בני ישראל. בשעת העבודה אלה קדשי ה׳ ומקדש ה׳, בשעת האכילה הם כבר קדשי בני ישראל. והותרו כבר גם לבעלי מומים. ואעפ״כ הם נקראים שם ״לחם אלהיו״. הם לחם אלהיו שהכהן אוכל. הקדשים הם קדשי ה׳ והם קדשי בני ישראל אשר יקדישו לה׳.

עוד אומרת התורה שאם יאכלו אותם טמא וזר יחללום וישיאו אותם עוון אשמה באכלם את קדשיהם. המקריב ישא עון אשמה אם לא יֵאכל קרבנו כצווי.

הפרשה באה ללמד כלל: שמירה על הלכות קדושת הקרבנות מקדשת אותם.

פרשתנו מלמדת דיני קדושה. גם פרשת קדושים לִמדה דיני קדושה, אך פרשתנו מלמדת דיני קדושה יותר חמורים מאלה שנאמרו בפרשת קדשים. שהרי פרשתנו מדברת על קדושת הכהֳנה. לכן נזכרים בפרשתנו כמה דינים דומים מאד לאלה שנזכרו בפרשת קדשים, אלא שכאן הצווי הוא גבוה יותר. גם כאן נזכרת ההרחקה מנשים מסוימות, וגם כאן נזכר האִסור לשרוט שרטת ולגלח את פאת הזקן. (וכן נזכר כאן אִסור נבלה וטרפה, שהוזכר כבר בפרשת משפטים כאִסור מחמת קדושה, וכן הוזכר בפרשת אחרי מות, ולא הוזכר בפרשת קדשים).

אך לא רק בעניני כהֳנה. חלק מדיני הקדושה של ישראל בפרשת קדושים הוא לא לאכול את השלמים ביום השלישי, ובפרשת אמר נזכרה התודה, המקודשת יותר, שנאכלת רק ביום ההוא. (שני הדינים האלה הוזכרו כבר בקשר לקרבנות בפרשת צו, והם הוזכרו כאן מחדש בגלל הקדושה שיש בהם).

הפרשה חוזרת גם על מצות פאה ולקט שהוזכרו בפרשת קדשים. גם זה חלק מקדושת העם.

מום

נכון שהנעלים האלה קרועות, אמר לי מוכר הנעלים, אבל אני לא אשם.
נכון שהאויב כבש את העיר, אמר החייל, אבל אני לא אשם.
נכון שדרסתי כמה אנשים, אמר הנהג, אבל אני לא אשם.
נכון שאני לא רואה את הדרך, אומר העוור המבקש רשיון, אבל אני לא אשם.

התרגלנו שכל העולם סובב סביב שאלה אחת: האם אני אשם או לא. במלים אחרות: כל העולם סובב סביבי וסביב עולמי הסובייקטיבי.

אבל זה לא נכון. אנחנו יודעים שאתה לא אשם. איש מעולם לא הטיל בכך ספק. אבל העולם הסובייקטיבי שלך לא חשוב. לא צריך לחפש בכל מקום את האשמה. היא לא נמצאת שם. המחשבה כאילו לא אשם הוא לא פגום איננה נכונה. אנחנו כ״כ חיים בתוך

תחושה שהעולם הוא סימולטור שנועד רק לבדוק אם אנו אשמים, עד שאנחנו פשוט לא מחפשים במקום אחר.

במקדש לא יהיו נעלים קרועות. המקדש צריך להיות שלם ומושלם. יעבדו בו כהנים תמימים ויקריבו קרבנות תמימים. לא מפני שהם יותר צדיקים, אלא כי לא מביאים לה׳ נעלים קרועות שאנו לא אשמים בהם.

אשה גרושה וחללה לא אשמה. היא לא אשמה שהיא גרושה והיא לא אשמה שחללוה רשעים בעל כרחה. איש לא חושב שהיא אשמה, ואיש לא חושב שהיא פחות צדיקה מכל אשה אחרת. אבל בית הכהן צריך להיות בית מושלם ולא נעלים קרועות שלא באשמתן.

משפחה שלמה היא אידאל. אשה שלא חיה כל חייה עם אותו איש – מום הוא.

אשה פגומה היא פגומה. והיא מרגישה פגומה. לפעמים באים כל הפסיכולוגים הטפשים ומסבירים לה שהיא לא צריכה להרגיש אשמה כי היא לא אשמה. למה הם מסבירים כך? כי בספרים של הפסיכולוגים כתוב שהיא מרגישה אשמה. היא לא מרגישה אשמה, היא מרגישה מחוללת. ובצדק. היא אכן מחוללת. ואנו מחפשים קדושה.

וספרתם לכם

החִדוש העקרי בפרשת המועדים שבפרשתנו הוא ציון המועד והזמן המדויק של המועדים. שלשת הרגלים נזכרו כבר, הן בפרשת משפטים והן בפרשת כי תשא. בפרשת משפטים נזכרו הרגלים רק כעונות חקלאיות. נאמר שם: ״את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה״. כלומר: אפילו זמנו של חג המצות אינו נזכר בתאריך מלא, אע״פ שהוזכרו בו יציאת מצרים ומְצַוַת אכילת מצות. זמנו הוא רק ״מועד חדש האביב״. שני הרגלים האחרים לא נזכרו אפילו במצוותם. הם רק הוזכרו כחג הנעשה בזמן קציר הבְכורים, ולעמתו החג שנעשה בסוף העונה, בשעת האסיף.

בפרשת כי תשא שוב נזכרו הרגלים ע״פ עונות השנה, אך שם כבר נזכרה מצותו של חג השבועות: ״וחג שבעת תעשה לך בכורי קציר חטים וחג האסיף תקופת השנה״. אמנם הזמן

וּבְךָ לֹא יִמָּשְׁלוּ

עֻצַּם הַיּוֹם הַזֶּה
קְדֻשׁ נִקְרָאנוּ
כְּעֻצַּם הַשָּׁמַיִם לַטֹּהַר
וּבְמִסְפַּר שַׁבְּתוֹתֵינוּ

כִּי לֹא יִמָּשְׁלוּ בוֹ
מוֹשְׁלֵי יוֹם וָלָיִל
וְלֹא בְאוֹתוֹתָם
חֻשְׁבּוֹנוֹ נְהַלֵּל

כִּי לֹא יְמָנָה וְמַנּוֹ
בְּהָחֵל חֻרְמֵשׁ הַלָּבָנָה
אֶלָּא אָנוּ נַחֲשְׁבוֹ
מֵהָחֵל חֻרְמֵשׁ בַּקָּמָה

וְאַל תִּקְרֵי אֶלָּא בְּקוֹמָה
לֹא יוֹם וְלֹא חֹדֶשׁ
כִּי יִתְקַדֵּשׁ הוּא בְּחָכְמָה
בְּשָׁבַע שַׁבְּתוֹת קְדֻשׁ

כּוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וּכְסִילֵיהֶם
לֹא יְהַלּוּהוּ בְּאוֹרָם
כִּי חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל וְסוֹפְרֵיהֶם
מְקַדְּשֵׁי שְׁבִיעִי, יְהַלְלוּהוּ בְּמִסְפָּרָם

רַק בְּמִסְפַּר שְׁמוֹת
שֶׁיִּסְפְּרוּ קָהָל תְּמִימִים
שָׁבַע שַׁבְּתוֹת קְדֻשׁ תְּמִימוֹת
יִבָּחֵר הַיּוֹם מִיָּמִים

בְּשָׁבַע יְחִידוֹת זְמַן
שֶׁלֹּא יִמָּשְׁלוּ בְּמָאוֹרוֹת
וְרַק מִי שָׁאוֹת לוֹ מֵאֱלֹהָיו
אוֹתָן יוּכַל לִרְאוֹת

הוא "בכורי קציר חטים", אך שם החג הוא "חג שבועות", רמז לספירת שבעה שבועות. עדין אין שם זכר למצוותיו של חג האסיף.

פרשתנו מזכירה את מצוותיהם המיוחדות של כל החגים, ואת החֹדש ומספר היום בחֹדש של כל החגים מלבד אחד: חג השבועות. לכל חג מוקדשת פרשיה, כל פרשיה מזכירה חֹדש ומספר היום בחֹדש, אומרת לעשות בו מקרא קֹדש, ואח"כ אומרת איזו מצוה יש לקיֵם בו. רק הפרשיה של חג השבועות בנויה הפוך: היא פותחת בצווי לספור שבעה שבועות, אח"כ אומרת להביא בו את שתי הלחם, ורק בסוף אומרת לקרוא את היום הזה מקרא קדש.

המצוה של חג השבועות היא הספירה. את זאת אנו יכולים ללמוד מהפסוק בפרשת ראה "בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסכות". כל חג נקרא על שם המצוה שלו, והמצוה של חג השבועות היא השבועות. גם בפרשתנו, זוהי המצוה האמורה בפרשית חג השבועות. המצוה הזאת היא לא רק מצותו של חג השבועות, היא גם תיאור זמנו. אבל היא נעשית עוד לפני חג השבועות.

יחודו של חג השבועות הוא שהמצוה שלו נעשית לפניו. בכל חג אחר, קריאתו של החג יוצרת את חיוב המצוות המיוחדות לחג. בחג השבועות להפך: המצוות שלו הן המביאות לידי קריאתו כמקרא קדש. לא במועדו הוא תלוי, אלא בספירה. הספירה לכאורה אינה אלא מדת זמן כדי ללמד מתי יהיה החג, אך דוקא מדידת הזמן הזאת היא היא המצוה.

את כל החגים מצַוִים אנו לקרוא במועדם ע"פ החֹדש והיום בחֹדש. רק את חג השבועות אנו קוראים לא ע"פ יחידות של חדשים וימים אלא ע"פ שבתות. השבתות אינן קימות בטבע ובמאורות. אין בטבע יחידת זמן בת שבעה ימים, אך לעם ישראל יש יחידת זמן כזאת, והיא המציינת את זמנו של חג השבועות. החג שמעל הענינים הטבעיים.

התורה מלמדת לספור חמשים יום ומלמדת לספור שבעה שבועות. שבעה שבועות אינם חמשים יום, אך אפשר לבאר שמשעת הבאת העֹמר ועד שעת הבאת שתי הלחם עוברות בדיוק שבע שבתות תמימות. בימים שלמים הרי אלו חמשים יום, אך שבתות תמימות אינן תלויות אפילו בשעות הזריחה והשקיעה, השבתות הן יחידת זמן שאינה תלויה כלל במאורות. היא חלק מעולם המצוות ולא חלק מעולם המאורות, וייחודו של החג הזה הוא בכך שלא עולם המאורות מכתיב את המצוות אלא המצוות הן שמכתיבות את הקדושה.

(ולגבי השאלה האם אלה מצוות הזמן או השדה, ראה מאמרנו "חג השבועות ושתי הלחם מצוות הזמן או השדה", וראה גם בפד"ר מנחות סה ועוד).

פרשיות התבואה

כאמור, נאמרו כאן שתי פרשיות שנמצאות בתוך פרשת המועדים, אבל הן עוסקות במצוות השדה. גם למצוות השדה יש מועד, וגם הארץ היא חלק ממועדי השנה.

כל אחת משתי הפרשיות האלה מסתיֶמֶת בפסוק המלמד מצוה. הפרשיה הראשונה מלמדת מצוה שבין אדם למקום לא לאכול חדש לפני שנתנו לה' את הראשית. הפרשיה השניה מסתיֶמֶת בפסוק המלמד מצוה שבין אדם לחברו: להותיר לקט לעניים ולא לכלות את הפאה.

אין לנו רשות לאכול מהתבואה של ארצנו לפני שנִתן את ראשיתה לה׳. הוא הבעלים ואנו מלקטים אחריו. רק אחרי נתינת הראשית לה׳ נעשים אנו הבעלים על המותר, וכשם שה׳ נתן לנו משלו – כך אנו נותנים לעניים ללקט אחרינו. ועיין בדברינו בתחילת פרשת כי תבוא, שם בארנו שכשהתורה רוצה לבטא ולומר שהפירות שיכים לקב״ה והאדם מקבל מהם רק את שכר עבודתו היא כותבת שצריך לתת לה׳ את הראשית. להבדיל ממתנות עניים, שהם חסד שעושה האדם עם העניים, שהוא משאיר להם בסוף אחרי שלקח את שלו (וכך לשון התורה: ״לא תכלה״ (כלומר: אל תקח הכל, תשאיר) ״לא תעולל **אחריך**״ וכד׳). להבדיל ממתנות עניים, בבִכורים הקב״ה לוקח את הראשית ומשאיר לנוחל-האחוזה את מה שנשאר בסוף. הראשית – לה׳ היא. ראשית זו מיצגת את התבואה כֻּלה. התבואה כֻּלה לה׳ היא, אלא שהוא מותיר לנו שאריות בסוף, ומשֻלחנו אנו אוכלים. עיין שם.

גם פרשת המועדים האמורה כאן מלמדת שבכל שנה יש זמן שבו הפירות לה׳, זמן שהם לנו וזמן העניים.

מועדי הארץ

כבר הזכרנו בפרשת משפטים שבכל מקום שבו מזכירה התורה את שלשת הרגלים ואת מצות העליה לרגל, לא נזכרים זמנים מדוייקים, נזכרות רק עונות שנה. המצוה היא להֵראות לפני ה׳ שלש פעמים בשנה. החיים בארץ אינם מאפשרים לכל יהודי להכנס למקדש שלש פעמים ביום, לכן הוא נכנס שלש פעמים בשנה. כמו כן בארץ היהודי אינו יכול ללקוט את המן כל יום, וללקוט כפלים בששי ולשבות בשבת, לכן הוא לוקט את התבואה שיורדת לו למטר השמים כל שנה, בשנה הששית הוא לוקט כפלים, ובשנה השביעית אינו לוקט. הוא ממשיך לחיות לפני ה׳ בארץ כמו שחי במדבר, אך במדבר אנו חיים לפני ה׳ דבר יום ביומו, ובארץ אנו חיים לפני ה׳ דבר שנה בשנה.

בפרשתנו לא נזכרה מצות העליה לרגל. הנושא המדובר בפרשתנו אינו שלשת הרגלים אלא השנה התאריכית, הבנויה על חדשים ועל ימים בחֹדש. לכן נזכרו בה גם ראש השנה ויום הכפורים. ואולם לגבי הרגלים שִנתה פרשתנו בלשונה. חג המצות נזכר בפרשה רק ע״פ התאריך שלו. ואילו לגבי חג השבועות לא נזכר תאריך כלל, לא חדש ולא יום בחדש, הוא מוצג כמצוה חקלאית. הנושא שלו הוא הקרבן שמקריבים כשקוצרים את קציר הארץ, עֹמר הבכורים, והמנחה החדשה שמקריבים כעבור חמשים יום. נזכרות באותן פרשיות גם מצות חדש ומצות פאה ולקט. פרשיות חקלאיות לכל דבר. (וראה על כך במאמר ״שבועות ושתי הלחם – מצוות הזמן או השדה״, ובפד״ר במנחות מה:-מז., סה.-סו.,עב.,פג:-פד:) פרשיות שמלמדות על תבואת הארץ, שיש לאכלה אחר הנפת ראשיתה ולהשאיר לעני ולגר. הפרשיה מלמדת שהתבואה היא של ה׳, ראשיתה לה׳, כֻּלה לכם ושאריתה לעני ולגר.

חג הסֻכות הוא כפול. התורה מזכירה אותו, מסכמת את הפרשה ושוב פותחת ומזכירה אותו. וזמנו מתואר בפרשתנו גם בתאריך שלו וגם ״באספכם את תבואת הארץ״. ואולם, בנגוד לפרשת משפטים שבה הקציר והאסיף הם קציר ואסיף **מעשיך**, או פרשת כי תשא שבה הזמנים הם זמני התבואה (וכבר הזכרנו בפרשת משפטים שפרשת משפטים עוסקת במעשי

האדם ופרשת כי תשא במעשי ה׳), בפרשת אמֹר הזמן הוא זמן אִסוף תבואת **הארץ**. הנושא של פרשת אמר הוא הארץ.

בחג הסֻכות בא לסיומו התהליך שמתחיל ביציאת מצרים, יציאה שאין לה עדין משמעות מבחינת החקלאות בארץ, והיא איננה נזכרת אלא בתאריך שלה. בא לסיומו גם התהליך החקלאי המתחיל בראשית הקציר. עם ישראל לא רק יצא ממצרים אלא גם יושב בארצו ואוסף את תבואתה.

חג הסכות הוא חג שבו אנו מבטאים את שיכותנו המלאה לה׳. אנו לנים בצלו, וזוכרים את ימי הליכתנו אחריו במדבר. אם אנו נכונים ללכת אחרי ה׳ במדבר כי הוא אבינו מלכנו ואדוננו ואנו חלק ממנו, הוא פורש את סכת שלומו עלינו. בחג הסכות אנו שבים וחשים את ימי המדבר ויודעים שימי המדבר לא תמו, הליכתנו אחרי ה׳ נמשכת גם בארץ. ארץ ישראל היא ארץ הרים ובקעות שלא כארץ מצרים. גם כאן אנו חיים מדגן שמים כבמדבר. אנו חיים משֻלחנו של ה׳, בחג הסכות אנו אוספים את התבואה וזוכרים מי הוריד לנו מן זה מן השמים ושמחים כי ברכנו ה׳ אלהינו, ומנגד אנו זוכרים שבזמן זה אנו נדונים על המן לשנה הבאה. זה טיבה של א״י. אנו כבנים היושבים בבית אביהם, חוסים בסֻכתו ויושבים בביתו כלומר ארצו. אנו באים לחצרותיו בשמחה.

הסיום של תהליך הגאֻלה שתחלתו ביציאת מצרים, הוא גאֻלתה של ארץ ישראל. הקמת מדינה יהודית בארץ ישראל, שיש לה עצמאות, ובה יש מלך אחד, מלך מלכי המלכים. בצלו אנו חיים והוא המוריד לנו גשם ומפרנס אותנו. התהליך המתחיל בפסח מסתיים בהכרה במעלת הארץ.

וראה דברינו בפרשת ראה עמ׳ תרלה, שם בארנו שבארץ אנו ממשיכים את חיי המדבר בצורה המותאמת לחיים בארץ. אין אנו מתכלכלים מן מיד ה׳ דבר יום ביומו, אך אנו מתכלכלים מיד ה׳ דבר שנה בשנה בגשם, בארץ אשר עיני ה׳ בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. לא כל בהמה שאנו אוכלים אנו אוכלים משֻלחן גבוה, אך העדר כֻלו שיך לה׳ וחיב בבכורה ובמצוות נוספות האמורות בפרשה, ללמדך שהוא שיך לה׳. לא כל יום מורגש שהוא נתן מה׳, אך השנה כֻלה, הארץ כֻלה כמערכת, נתנת לנו מיד ה׳.

לכן, גם חג הסֻכות בפרשת ראה לא מוצג כמו בפרשתנו. שם הוא חג אספך מגרנך ומיקבך, שבו אנו מודים לה׳ על הברכה ששלח לנו. גם בפרשתנו חג הסכות הוא חג של הצומח ושל תבואת הארץ, ושל שמחה בברכת ה׳, ומביאים בו ארבעה מינים מן הצומח. אבל פרשת ראה מציגה את חג הסכות כחג ההודאה על ברכת ה׳ בשדה. משום שהחג הזה מזכיר את ישיבתנו בבית ה׳, בצל סֻכתו, הן במדבר והן בארץ. לא רק בצאתנו מארץ מצרים (כאמור בפרשתנו) הושיבנו ה׳ בסֻכתו. אלא גם בארץ אנו נזונים משֻלחנו. הזמן בו אנו מודים על תבואת השנה שעברה ונדונים על מימי השנה הבאה, הוא הזמן להרגיש שאנו יושבים בבית ה׳ ונזונים משֻלחנו.

קדושת שם ה׳

בסוף הפרשה, אחרי המועדים, שמן המאור ולחם הפנים, ולפני פרשית השמִטה והיובל, נזכרת פרשת המקלל.

פרשת המקלל מתחלקת לשתי פרשיות: תיאור המקרה, ודברי ה׳.
ובדברי ה׳ הוזכרו ענינים רבים שלכאורה אין להם קשר למקלל. כך אומרת הפרשיה: ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: הוֹצֵא אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וְסָמְכוּ כָל הַשֹּׁמְעִים אֶת יְדֵיהֶם עַל רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל הָעֵדָה: וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי יְקַלֵּל אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חֶטְאוֹ: וְנֹקֵב שֵׁם ה׳ מוֹת יוּמָת רָגוֹם יִרְגְּמוּ בוֹ כָּל הָעֵדָה כַּגֵּר כָּאֶזְרָח בְּנָקְבוֹ שֵׁם יוּמָת: וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת: וּמַכֵּה נֶפֶשׁ בְּהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה נֶפֶשׁ תַּחַת נָפֶשׁ: וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוּם בַּעֲמִיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יֵעָשֶׂה לוֹ: שֶׁבֶר תַּחַת שֶׁבֶר עַיִן תַּחַת עַיִן שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוּם בָּאָדָם כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ: וּמַכֵּה בְהֵמָה יְשַׁלְּמֶנָּה וּמַכֵּה אָדָם יוּמָת: מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם כַּגֵּר כָּאֶזְרָח יִהְיֶה כִּי אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם: וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת הַמְקַלֵּל אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֶן וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה״.
הפרשיה בנויה במבנה ההולך ושב. היא מחברת את המקרה הנוכחי עם דיני מכות וקללות. החל ממקלל שם ה׳, מכה נפש אדם, מכה נפש בהמה, נותן מום באדם, וחוזר בחזרה למכה בהמה, מכה אדם והמקלל המדובר בפרשתנו. תוך כדי כך מודגש גם שהגר כאזרח (גם בהתחלה וגם בסוף, בהתאם למבנה ההולך ושב של הפרשה), כנראה משום שהמקלל הוא בן איש מצרי, ודינו כדין גר. וכנראה הוא קִלל את ה׳ כדי לקלל את אלהיו של האיש שרב עמו, אך התורה אומרת לו: אין הבדל בינך לבין האזרח, ה׳ הוא גם אלהיך ודינך כדין האזרח.
גם פרשת הנזקים שבפרשת משפטים כוללת יחד מכה אדם, מכה בהמה, נותן מום באדם, ומקלל. שם נזכר מקלל אביו ואמו, שדינו מיתה. (ועל הקשר ביניהם ראה בדברינו בפרשת משפטים עמ׳ רעג והלאה). כאן נזכר מקלל שם ה׳. גם הוא דינו מיתה, אך משמע שהחטא של קללת ה׳ הוא כה חמור עד שאי אפשר בכלל לדבר עליו ולמדוד אותו אלמלא המעשה שהיה. וגם אז, רק תוך כדי דינים נוספים. את חומרתו של מקלל שם ה׳ אי אפשר בכלל לתאר. הוא לא נזכר כאן כדי לתאר כמה הוא חמור, אלא רק משום המקרה שקרה. (בארנו זאת בפרשת בהעלתך עמ׳ תפח).
ויש כאן עוד דבר שמזכיר פרשיות של נזקים. שלש פרשיות של נזקים, שתים בפרשת משפטים ואחת בפרשת כי תצא, פותחות במריבה בין אנשים. בשתים מתוכן יש אדם שלישי שנפגע או פוגע. בפרשתנו יש מריבה בין שני אנשים, שאחד מהם מקלל את שם ה׳. ומיד באה פרשה העוסקת בנזקים. ללמדך שקללה היא פגיעה ככל פגיעה, ודינה כדין נזק. כלפי ה׳, זוהי הפגיעה האפשרית היחידה, והיא כה חמורה, שאי אפשר להתיחס אליה אלא משום שהארוע ארע.
ומקומה של הפרשה – אחרי תיאור קדושת הכהֲנה, קדושת ישראל, וקדושת הזמן, באה קדושת השם.
קדושת שם ה׳ היא נעלה ונשגבה מעל כל דבר אחר, אבל היא עלולה להפגע כאשר אנשים רבים זה עם זה או מזיקים זה לזה. כדי לטפל בחִלול שם ה׳, יש לטפל גם ביתר ענייני האנשים המזיקים והרבים.

בהר

ברית הר סיני

פרשתנו פותחת בפסוק "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר דבר אל בני ישראל", ואז, אחרי כל עניני השמִטה, היובל וגאולת הארץ והאדם, באה פרשת התוכחה, שאחריה מסכמת התורה "אלה החקים והמשפטים והתורות אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה". אלה פסוקי המסגרת לפרשה: הפתיחה והסיום באותם מרכיבים: ה', משה, בני ישראל והר סיני.

והנה, אחרי פרשת הערכין וההקדשות יש פסוק חתימה נוסף שארבעת אלה מוזכרים בו: "אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני".

מה הם דברי הברית המיוחדת הזאת שנכרתה בין ה' ובין בני ישראל בהר סיני? פרשת בהר עוסקת בשני מרכיבים: העם והארץ. היובל גואל את שניהם ומחזיר אותם זה לזה: ביובל שב איש אל אחֻזתו, והאחֻזה שבה אל בעליה. אם הארץ נמכרה היא תשוב ביובל לבעליה, ואם האדם נמכר הוא ישוב ביובל לאחֻזתו. אי אפשר למכור לא את האדם ולא את אחֻזתו, אלא רק את השָנים, ולכן חִשוב דמי המכירה והגאֻלה במכירת האיש ובמכירת הקרקע הוא ע"פ השנים. יתר על כן, גם לפני היובל יש מצוה לגאול את האיש או את האחֻזה שנמכרו. כל אדם קשור לאחֻזתו בקשר בל ינתק, לדורות.

בסוף ספירת שבע שבתות יבא היום הגדול, יום הגאֻלה. בסוף ספירת שבע שבתות בא היום שבו מתגלה ה' בקול שופר חזק מאד וכל העם רואים את הקולות ואת קול השופר. זו עת הגאֻלה. אמנם, אנו מצַווים שלא לחכות לעת הגאֻלה אלא אף קודם לכן יבא כל גואל שיכול לבוא, ויגאל. וישיב כל שדה אל האדם שנפל בחלקו. כל שדה ישוב אל האדם שנפל לו בגורל ע"פ ה', וכל אדם ישוב אל השדה שנפל לו בגורל ע"פ ה'. גם הגורל על האדם והגורל על השדה אמורים כל אחד מהם בפרשיה משלו, כי יש חשיבות בכל אחד מהם, וכמו שנבאר בפרשת מסעי עמ' תקצה).

יאמר מי שיאמר שהתורה דוגלת בחרות הפרט, ולכן היא אוסרת למכור את האיש או אדמתו לצמיתֻת, אבל התורה מנמקת את המצוות האלה בנִמוק הפוך: והארץ לא תמכר לצמיתת כי לי הארץ, כי לי בני ישראל עבדים. אדם אינו רשאי למכור לא את עצמו ולא את אחֻזתו כי

בְּמִשְׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל

וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל
יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה
וְלָאָרֶץ תִּנָתֵן גְּאֻלָה
וְהָיָה יי לְמֶלֶךְ עַל כָּל הָאָרֶץ
וְכָל חוֹמָה תִּפֹּל לָאָרֶץ

וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל
לֹא יִהְיֶה גֹּדֶר גָּדֵר וְעֹמֵד בַּפֶּרֶץ
לְמַעַן תִּדְעוּן כִּי לַיי הָאָרֶץ
וְלוֹ בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים
וּבִדְבַר הַמֶּלֶךְ שִׂמְחָה וְשָׂשׂן לַיְהוּדִים

וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל
הַנִּמְכָּרִים לְעֵקֶר וְלַגֵּר נִגְאָלִים
וְכָל שֶׁמְּכָרוּהוּ אֶחָיו לְיִשְׁמְעֵאלִים
אֲשֶׁר יֶשְׁנוֹ פֹּה וַאֲשֶׁר אֵינֶנּוּ
אֶחָד, מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ

וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל
לֹא יִקַּח הַנָּשִׂיא מִנַּחֲלַת הָעָם
וְלֹא יוֹנֶה אוֹתָם מֵאֲחֻזָתָם
יָשֻׁבוּ עַמִּי אִישׁ אֶל אֲחֻזָתוֹ
וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ
וּמִי מִבָּנֶיךָ אֲשֶׁר גֹּרֶשׁ וָמָךְ
וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ וָחַי עִמָּךְ
וְכָל הַיָּרֵא אֶת דְּבַר יי מֵעֲבָדָיו
וְכָל אֲשֶׁר לִבּוֹ אוֹתוֹ נָדָב
וְכָל הַשּׁוֹמֵעַ אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר וְנִזְהָר
בִּמְשֹׁךְ הַיּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בהר

הוא אינו בעליהם. ה׳ הוא הבעלים של ישראל וארצם. ובעל כרחו חוזר כל אדם לאחֻזתו. (יש עוד הוכחה לכך שאין הפרשה עוסקת בגמילות חסד עם בעל הקרקע: הסִדור הזה מיטיב עם משפחה שהולידה מעט בנים, מקשה על משפחה שהולידה הרבה בנים, ועל בני בניה של אותה משפחה לדורות, ומנציח את היות הגר ובני בניו אחריו חסרי אחֻזה לעולם). הלְמוד של הפרשה הוא שהאדם אינו בעלים לא על עצמו ולא על אדמתו. הכל שיך לה׳, המולך על הארץ.

האדם והארץ הם שני מרכיבים מקבילים בפרשה. כל אדם שיך לאחֻזתו וכל אחֻזה שיכת לאדם, ושניהם שיכים לקב״ה. אם הם חוטאים לה׳, לא רק האדם נענש וירצה את עוונו, גם הארץ תהיה לשמה ותרצה את עוונה, היא תרצה את שבתותיה כל ימי השמה. הארץ קדושה כמו העם, והיא חלק מהברית הנכרתת עם ה׳ בהר סיני. גם היא צריכה שבת כמו שישראל צריכים שבת, אות היא בין ה׳ לבינם. גם אותה אין האדם יכול למכור כי היא שיכת לה׳, ויש מצוה לגאול אותה, וכשהברית עם ה׳ מופרת, גם היא נענשת.

הברית הזאת, ברית הר סיני, היא ברית של העם והארץ עם ה׳. אך בפרק הנוסף, פרק הערכין וההקדשות, נבחן כל פרט ופרט בעמדו בפני עצמו מול הקב״ה. וגם שם אנו רואים שערך האדם כערך נחלתו, חמשים שקל כסף.

חמשים שקל כסף הוא ערך משפחה ובית אב בישראל. שהרי המחלל נערה מישראל משלם לאביה חמשים כסף, בתנאי שהיא נערה בבית אביה. זהו הערך של בית אב, כערך המשפחה והאחֻזה המשפחתית, שהפרשה מלמדת שהם אינם יכולים להשתנות או לעבור ממשפחה למשפחה לעולם. אדם ונחלתו נשארים במשפחה לדורי דורות. אם ישתנה הדבר, היובל יתקן זאת. מכל דבר חיב אדם לתת מדי שנה מעשר מן המעשר לה׳. לכן גם מערכו נותן האדם מבן עשרים שנה ומעלה מעשר מן המעשר, מחצית השקל, לה׳.

אדם מבן עשרים שנה ומעלה הוא יוצא צבא בישראל, כפי שלמדים אנו בפרשת במדבר. הוא זה שכובש את הארץ ויורש אותה, ולו אחֻזת הארץ. לכן ערכו כערכה. אבל הלויים והבכורות נמנים מבן חֹדש ומעלה כי מבן חֹדש ומעלה אדם כבר מיועד לעבודה לפני ה׳, לכן בכור שאין לוי כנגדו נפדה בערך אדם מבן חדש ומעלה.

ביתו של אדם זו אשתו. אשה היא כבית. אשה עוברת ממשפחה למשפחה, וגם בית יכול להמכר ממשפחה למשפחה ככתוב בפרשת בהר. גם ערכה של אשה הוא כערך שמשלם הפוגע במשק בית בישראל.

כלומר: גם כאשר עומד כל פרט בודד ונערך לפני ה׳, ערכו נקבע ע״פ מקומו ותפקידו בברית הכללית הלאומית המאוחדת הנכרתת בין ה׳ ובין העם והארץ. שלא כמו רכוש שאינו חלק מהברית הזאת, ואינו חלק מפרשת בהר, שכאשר הוא נערך מול ה׳, הוא אינו נערך אלא ע״פ מחירו בשוק.

העם והארץ הם גוף אחד העובד את ה׳ כאחד. ובו נברא כל אדם כך שימלא את תפקידו בגוף הגדול. כיון שהגוף הגדול צריך זכרים וצריך נקבות, נבראו חלק מהאנשים זכרים וחלק נקבות. וכל אחד מהם נערך כתפקידו בגוף הגדול העובד את ה׳.

הארץ והעם שייכים לה׳. לו הם והוא מלכם. אחרי ספירת שבע שבתות של קדושה, לעולם בא היום שבו מתגלה ה׳ בקול שופר, וקול השופר הולך, וכל העם רואים את הקולות ואת קול השופר. ומקבל העם את מלכותו.

כאמור לעיל, פרשות בהר ובחקתי הן יחידה אחת. הן פותחות בפסוק ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה בְּהַר סִינַי לֵאמֹר: דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״, ואז, אחרי כל עניני השמטה, היובל וגאֻלת הארץ והאדם, באה פרשת התוכחה, שאחריה מסכמת התורה ״אֵלֶּה הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרֹת אֲשֶׁר נָתַן ה׳ בֵּינוֹ וּבֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינַי בְּיַד מֹשֶׁה״. המסגרת של הפרשה הם פסוקי הפתיחה והסיום המכילים את אותם מרכיבים: ה׳, משה, בני ישראל והר סיני. אחרי פרשת הערכין וההקדשות יש פסוק חתימה נוסף: ״אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי״. יש כאן ברית בין ה׳ לבני ישראל בהר סיני, המחייבת את ישראל להצמד לנחלותיהם בארץ ישראל, כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ, אלו ואלו עבדי ה׳ הם בברית זו. לכן כשהברית מופרת, אלו ואלו נענשים, העם גולה והארץ תשם ותרץ את שבתותיה. כשה׳ שב וגואל אותם הוא זוכר את בריתו עם האבות, וגם את הארץ.

זוהי לא ברית בין שנים אלא בין שלשה: ה׳, בני ישראל והארץ. לכן הוזכרה כאן בהרחבה שבת הארץ. נכון שכדי שהארץ תקיֵם את מצותה, אנו צריכים לא לזרוע ולא לקצור, אבל המצוה היא על הארץ. כי שלשה שותפים לברית הזאת. וכשהברית תופר יופרדו השותפים זה מזה. אבל ה׳ לא ישכח את בריתו, והוא יזכור וישוב ויחבר יחד את השותפים.

וכבר הזכרנו שהדבר בא לידי בטוי גם בפרשת ערכין. ערכו של האיש כערכה של נחלתו, חמשים שקל כסף. כל אדם שיך לאחֻזתו וכל אחֻזה שיכת לאדם, ושניהם שיכים לקב״ה. היובל מחזיר אותם זה לזה. לכן גם ערכם – אחד הוא. חמשים שקל כסף הוא ערך משפחה ובית אב בישראל. לכן המחלל נערה מישראל משלם לאביה חמשים כסף, בתנאי שהיא נערה בבית אביה, כערך המשפחה והאחֻזה המשפחתית, שהפרשה מלמדת שהם אינם יכולים להשתנות או לעבור למשפחה אחרת לעולם. אדם ונחלתו נשארים במשפחה לדורי דורות. אם ישתנה הדבר, היובל יתקן זאת. מכל דבר חיב אדם לתת מדי שנה מעשר מן המעשר לה׳. לכן גם מערכו נותן האדם מבן עשרים שנה ומעלה מעשר מן המעשר, מחצית השקל, לה׳. ביתו של אדם זו אשתו, לכן אשה עוברת ממשפחה למשפחה, וגם בית יכול להמכר ממשפחה למשפחה ככתוב בפרשת בהר. גם ערכה של אשה הוא כערך שמשלם הפוגע במשק בית בישראל.

גם התוכחה על שני חלקיה, הברכה והקללה, נכתבו בזקה ישירה לפרשת בהר. הדבר נכר לעין בפרשת הברכות. התורה באה ללמד שפרשת הברכות נוהגת כל עוד פרשת בהר מתקימת כסדרה. פרשת בהר אומרת: ״וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: וּזְרַעְתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן״, ופרשת בחקתי אומרת: ״וַאֲכַלְתֶּם יָשָׁן נוֹשָׁן וְיָשָׁן מִפְּנֵי חָדָשׁ תּוֹצִיאוּ״. פרשת בהר אומרת ״כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם״, ופרשת בחקתי אומרת: ״אֲנִי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִהְיֹת לָהֶם עֲבָדִים וָאֶשְׁבֹּר מֹטֹת עֻלְּכֶם וָאוֹלֶךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוּת״. פרשת

בהר אומרת "וַעֲשִׂיתֶם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי תִּשְׁמְרוּ וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם וִישַׁבְתֶּם עַל הָאָרֶץ לָבֶטַח: וְנָתְנָה הָאָרֶץ פִּרְיָהּ וַאֲכַלְתֶּם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח עָלֶיהָ". ופרשת בחקתי אומרת: "וְהִשִּׂיג לָכֶם דַּיִשׁ אֶת בָּצִיר וּבָצִיר יַשִּׂיג אֶת זָרַע וַאֲכַלְתֶּם לַחְמְכֶם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח בְּאַרְצְכֶם: וְנָתַתִּי שָׁלוֹם בָּאָרֶץ וּשְׁכַבְתֶּם וְאֵין מַחֲרִיד וְהִשְׁבַּתִּי חַיָּה רָעָה מִן הָאָרֶץ וְחֶרֶב לֹא תַעֲבֹר בְּאַרְצְכֶם".

אבל גם פרשת הקללות מציגה את הדבר הזה. הקללות הן עֹנש על השביעית שנזכרה בפרשת בהר. אָז תִּרְצֶה הָאָרֶץ אֶת שַׁבְּתֹתֶיהָ כֹּל יְמֵי הֶשַּׁמָּה וְאַתֶּם בְּאֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם אָז תִּשְׁבַּת הָאָרֶץ וְהִרְצָת אֶת שַׁבְּתֹתֶיהָ: כָּל יְמֵי הָשַּׁמָּה תִּשְׁבֹּת אֵת אֲשֶׁר לֹא שָׁבְתָה בְּשַׁבְּתֹתֵיכֶם בְּשִׁבְתְּכֶם עָלֶיהָ. לעֻמת ההבטחה בפרשת בהר "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה", "וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל", "כִּי יוֹבֵל הִוא קֹדֶשׁ תִּהְיֶה לָכֶם מִן הַשָּׂדֶה תֹּאכְלוּ אֶת תְּבוּאָתָהּ". "וְנָתְנָה הָאָרֶץ פִּרְיָהּ וַאֲכַלְתֶּם לָשֹׂבַע וִישַׁבְתֶּם לָבֶטַח עָלֶיהָ: וְכִי תֹאמְרוּ מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ: וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: וּזְרַעְתֶּם אֵת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן", כנגד זה אומרת הקללה: "וּזְרַעְתֶּם לָרִיק זַרְעֲכֶם וַאֲכָלֵהוּ אֹיְבֵיכֶם". "וְעֵץ הָאָרֶץ לֹא יִתֵּן פִּרְיוֹ" (דבר זה הוזכר גם בברכה "וְנָתְנָה הָאָרֶץ יְבוּלָהּ וְעֵץ הַשָּׂדֶה יִתֵּן פִּרְיוֹ"), "וַאֲכַלְתֶּם וְלֹא תִשְׂבָּעוּ", ובהמשך, אחרי אכילת בשר הבנים, "וַאֲבַדְתֶּם בַּגּוֹיִם וְאָכְלָה אֶתְכֶם אֶרֶץ אֹיְבֵיכֶם". אפשר לאכול את הארץ בקדושה ובטהרה, את השביעית והיובל עצמם. אם לא נעשה כן, תחת שנאכל אנחנו את ארצנו, תאכל ארץ אויבינו אותנו. בפרשת בהר אנו אוכלים את הארץ, וכן בפרשת בחקתי אם נלך בחֻקי ה'. אם לא נלך בחֻקתיו – הארץ תאכל אותנו, ולא ארצנו אלא ארץ אויבינו.

הזכרנו כבר בפרשת ויגש עמ' קנח, שהמצב המתואר בפרשתנו שבו יש עם וארץ ששיכים לאדון, כי לי בני ישראל עבדים וכי לי הארץ, מזכיר את מה שהנהיג יוסף במצרים. יוסף קנה את כל אדמת מצרים ואת כל אנשי מצרים, ולכן הוא חִלֵּק אותם במצרים כרצונו וצוה עליהם לתת בכל שנה חמישית מהתבואה לפרעה. גם ה' מחלק את ישראל בארץ בגורל, ובכל שנה הם נותנים שני מעשרות, אחד לחלק הנבחר בעם, ואחד לחלק הנבחר בארץ, כי הארץ והעם הם שני הדברים השייכים לה'. גם הבטויים בפרשה מזכירים את האמור אצל יוסף. שם נאמר "וְהָאֲדָמָה לֹא תֵשָׁם", וכאן נאמר "וַהֲשִׁמֹתִי אֲנִי אֶת הָאָרֶץ".

ה', העם והארץ הם מרכיבי הברית. לברכה או לקללה. (ונוספים כאן גורמים נוספים, כמו הברכה והקללה בעניינים שאינם תלויים בשדה, כמו הבהמות והמלחמות).

הארץ והעם שייכים לה'. לו הם והוא מלכם. אחרי ספירת שבע שבתות של קדושה, לעולם בא היום שבו מתגלה ה' בקול שופר, וקול השופר הולך, וכל העם רואים את הקולות ואת קול השופר. ומקבל העם את מלכותו.

מבט לדורות

פרשתנו עומדת על כך שלדורות כל אדם ישאר בנחלתו. שם איש יוקם על נחלתו, ולא יפוצו העם איש מאחֻזתו.

היובל, שגואל את האדם ונחלתו, בא פעם בחמשים שנה. יש מקום להניח שהידיעה שהיובל בוא יבוא, משליכה על התנהגות האדם במהלך אותן חמשים שנה.
ובמהלך אותן חמשים שנה, האדם מתמודד עם קשיים, ולפעמים אף נאלץ למכור את נחלתו. היא תשוב אליו ביובל, אבל היובל הרחק מעבר לאופק.
מעבר לאופק של האדם הפרטי, שהוא גר ותושב בעולם. אבל בעוד רגע קט במונחים של נצח.
ואת השאלה הזאת שאל ירמיהו. ירמיהו סבר שאין טעם לגאול את שדהו של חנמאל בן דודו. הלא אנו נצורים בירושלים העומדת להחרב, ואיזו חשיבות יש לשאלה מיהו הבעלים של השדה בענתות? גם המחיר הנמוך של השדה, שבעה שקלים ועשרה, מלמד שהכל כבר סבורים שאין ערך לשדה שממילא יפול ביד הכשדים. יש להניח שבירושלים שמעו כבר על הנבואה שנבא יחזקאל בבבל: "קֵץ בָּא בָּא הַקֵּץ הֵקִיץ אֵלַיִךְ הִנֵּה בָּאָה: ... בָּא הָעֵת הִגִּיעַ הַיּוֹם הַקּוֹנֶה אַל יִשְׂמָח וְהַמּוֹכֵר אַל יִתְאַבָּל כִּי חָרוֹן אֶל כָּל הֲמוֹנָהּ: כִּי הַמּוֹכֵר אֶל הַמִּמְכָּר לֹא יָשׁוּב וְעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתָם כִּי חָזוֹן אֶל כָּל הֲמוֹנָהּ לֹא יָשׁוּב וְאִישׁ בַּעֲוֹנוֹ חַיָּתוֹ לֹא יְתַחַזָּקוּ". תוהה אפוא ירמיהו, מדוע לקנות את השדה. הלא ה' אמר שיהיה חורבן. אנו לא נשוב אל השדה.
משיב לו ה': זה ענינה של הפרשה. הדור הזה כבר לא ישוב אל השדות האלה ואל הארץ הזאת. אך מה שנראה כ"לעולם לא", בעין האדם הפרטי, הוא רגע קצר בחיי העם. והמבט של הפרשה המותירה כל שדה ביד בעליה, הוא מבט של נצח. גם המבט הכללי של התורה השומרת שכל שדה ישאר ביד המשפחה, הוא מבט של נצח. משפחה היא מושג נצחי ולא דורי. שמירת השדה ביד המשפחה היא עניין נצחי.
מכירת השדה היא ענין קצר, לדור אחד בלבד.
וגם הגלות היא ענין קצר.
וזאת תשובת ה' לירמיהו. הַמּוֹכֵר אֶל הַמִּמְכָּר לֹא יָשׁוּב וְעוֹד בַּחַיִּים חַיָּתָם. כל ימי חייך לא תשובו אל הארץ. אבל עם ישראל ישוב אל הארץ. כל ימי חייך לא תשובו, אבל ימי חייך אינם חשובים. בימי חייו של אדם הוא יכול למכור את אדמתו ואת עצמו ולהיות עבד. הוא ימות עבד חסר כל. אבל כל זה לא ימשך אלא באותו דור. אותו דור הוא חסר חשיבות. הוא ממילא בן חלוף. במבט של נצח – עם ישראל ישוב איש לנחלתו, וארץ ישראל תשוב לידי בעליה.
כאשר כל אדם מחֻבר לנחלתו, מחֻבר עם ישראל לארצו. גם אם הוא נפרד ממנה לפעמים לדור אחד – עדין מצֻוֶּה הגואל לבוא ולגאול, ועדין יבוא הגואל ויגאל את ישראל וישיבם לאדמתם. (וכך למד מכאן גם בעז, שיש להקים שם המת לדורות על נחלתו, אע"פ שהוא כבר אחר מותו).

האבות

הברית שבפרשתנו היא ברית לדורות, בה כל אדם חי כחלק מאבותיו. לכן המלה אבות חוזרת כמה פעמים בפרשות אלה. אדם שב אל משפחתו ואל אחֻזת אבותיו. וכשישראל חוטאים נאמר והתודו את עונם ואת עון אבתם (ולכן אנו נוהגים לומר אבל אנחנו ואבותינו

חטאנו). ה׳ זוכר וגואל אותם בזכות ברית האבות, כאשר האבות נזכרים כאן כסדר קרבתם אל האיש הנגאל. כמו כל דיני הפרשה שבה הקרוב קודם לגאולה.

גרים ותושבים

כאמור, לא לנו הארץ, ולא לנו אנחנו, הכל שיך לה׳. זהו דבר הפרשה. אמנם יש לנו שדה אחֻזה ואנו אחוזים בו, אך הוא שיך לה׳ וגם אנו שיכים לה׳. וְהָאָרֶץ לֹא תִמָּכֵר לִצְמִתֻת כִּי לִי הָאָרֶץ כִּי גֵרִים וְתוֹשָׁבִים אַתֶּם עִמָּדִי. לא רק שהארץ שיכת לה׳ ולא לנו, אלא שאנו איננו אלא גרים ותושבים. משום כך, ממשיכה הפרשה ואומרת, ישיבתנו בארץ תלויה בכך שנלך בחֻקות ה׳. אם לא נלך בחֻקות ה׳ – לא נוכל להמשיך להיות גרים בארצו.

הגרים והתושבים חוזרים שוב ושוב בפרשה. אם אחד מאתנו מך – אחיו מצֻוִים שיגור וישב עמהם: ״וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ״. אם כלנו גרים ותושבים עם ה׳, אז אם אחד מאתנו מך – יהיה גר ותושב עם אחיו שיחזיק בו. הלא ממילא כֻּלנו גרים ותושבים.

עלינו להזהר שלא ימכר אחינו למי שהוא באמת גר ותושב. אם ימכר אחינו לגר ותושב, יש לגאול אותו: ״וְכִי תַשִּׂיג יַד גֵּר וְתוֹשָׁב עִמָּךְ וּמָךְ אָחִיךָ עִמּוֹ וְנִמְכַּר לְגֵר תּוֹשָׁב עִמָּךְ אוֹ לְעֵקֶר מִשְׁפַּחַת גֵּר: אַחֲרֵי נִמְכַּר גְּאֻלָּה תִּהְיֶה לוֹ אֶחָד מֵאֶחָיו יִגְאָלֶנּוּ: אוֹ דֹדוֹ אוֹ בֶן דֹּדוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ מִשְׁאֵר בְּשָׂרוֹ מִמִּשְׁפַּחְתּוֹ יִגְאָלֶנּוּ אוֹ הִשִּׂיגָה יָדוֹ וְנִגְאָל״.

נמצא אפוא שיש הבדל בין מי שהוא גר ותושב עם ה׳, והוא בנו של ה׳, לבין מי שהוא סתם גר ותושב בארץ. מי שהוא סתם גר ותושב בארץ, אינו שיך לה׳ ואנו יכולים לקנות אותו לעבד: ״וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ״. הפסוקים האלה באים ללמד כיצד אדם קונה אדם אחר, וממילא – כיצד ה׳ קונה אותנו. (ראה להלן בפרק יש למי להשוות).

הגרים והתושבים הגויים שבארץ, הם גרים ותושבים גמורים. לכן אנו יכולים לקנות אותם לעבדים והם עבדי עולם. אף אנו גרים ותושבים עם ה׳, ולכן אנו עבדי עולם לו. לכן איננו יכולים להמכר לאחר.

למדנו שאנו גרים ותושבים עם ה׳, בעוד שהגויים שבארץ גרים ותושבים הם לא עם ה׳ אלא עמנו.

שבת שבתון לארץ

המצוה לשבות ביום השביעי נזכרה בתורה במקומות רבים. המצוה לשבות בשנה השביעית נזכרה בתורה בשני מקומות (ולפי אחד הפרושים בשלשה מקומות), אך הלשון האמורה על קדושת ושביתת היום השביעי דומה מאד ללשון האמורה על קדושת השנה השביעית.

על היום השביעי נאמר ״שֵׁשֶׁת יָמִים יֵעָשֶׂה מְלָאכָה וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן״, ועל השנה השביעית נאמר בפרשתנו ״שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת

תְּבוּאָתָהּ. וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן". על היום השביעי נאמר במקומות רבים בתורה "שבת לה'", שבת היא לה'" "שבת שבתון לה'" ועוד. גם על שבת הארץ נאמר בפרשתנו "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לה'".

הפרשיה כאן בנויה בתבנית פרשת השבת שבעשרת הדברות. "שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שָׂדֶךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כַּרְמֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'" כנגד "שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ כָּל מְלַאכְתֶּךָ: וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ". "שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: אֵת סְפִיחַ קְצִירְךָ לֹא תִקְצוֹר וְאֶת עִנְּבֵי נְזִירֶךָ לֹא תִבְצֹר" כנגד "לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה". "לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ" כנגד "אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ".

מכאן נראה שהמלים "וְשָׁבְתָה הָאָרֶץ שַׁבָּת לַה'" הן כנגד "זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ".

שני ענינים נאמרו בדברי ה' אל משה בין עלית משה להר בסוף פרשת משפטים לבין ירידתו בפרשת כי תשא: המקדש ויום השבת. (וראה מה שכתבנו על כך בפרשת ויקהל, וראה גם מה שכתבנו בפרשת כי תשא על השבת) שני הדברים המקדשים את ישראל, הם שני הדברים הנאמרים אל משה בהר סיני. גם שבת הארץ נאמרה אל משה בהר סיני, פרשתנו פותחת במלים "וידבר ה' אל משה בהר סיני". (ומסיֵמת ב"אֶת שַׁבְּתֹתַי תִּשְׁמֹרוּ וּמִקְדָּשִׁי תִּירָאוּ אֲנִי ה'". השבת והמקדש).

במדבר לקטו ישראל את המן ששה ימים ולא לקטוהו ביום השביעי, לכן ה' נתן להם ביום הששי לחם יומים. גם בארץ עובד ישראל את אדמתו שש שנים, ובשנה השביעית הוא שובת, לכן יתן לו ה' בשנה הששית ברכה לשנתים.

השבת היא שבת לישראל, השמטה היא שבת לארץ. על השבת נאמר "לכם": "כִּי קֹדֶשׁ הִוא לָכֶם", "יִהְיֶה לָכֶם קֹדֶשׁ", וכד'. לעֻמת זאת, על השביעית נאמר: "שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ", "שְׁנַת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ". מצוה זו איננה מוטלת עלינו אלא על הארץ, השבת הזאת היא לא קֹדש לכם ושבת לכם, אלא קֹדש לארץ ושבת לארץ. היא איננה אות ברית בין ה' לבין עם ישראל אלא בין ה' לבין הארץ, והיא באה לקדש את הארץ.

יום השבת הוא תכלית הקדושה שבזמן, והוא אות ברית בין ה' ובין ישראל. אם ישראל שומרים את השבת, אות היא שה' מקדשנו. כן הוא לגבי הארץ בשנה השביעית. השנה השביעית אות היא בין ה' ובין הארץ.

על השמטה הפרשה מוסיפה: "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה לְךָ וּלְעַבְדְּךָ וְלַאֲמָתֶךָ וְלִשְׂכִירְךָ וּלְתוֹשָׁבְךָ הַגָּרִים עִמָּךְ: וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל". על יום השבת לא נאמרו פסוקים דומים לזה.

לכאורה נראה שההסבר להבדל הזה הוא במקרה ולא בעצם: את הארץ אי אפשר לצוות לשבות לגמרי, כמו שאפשר לצוות את האדם, גם אם נשבות הארץ תצמיח, ולכן מלמדת התורה מה לעשות ביבול שהצמיחה הארץ בשנה השביעית.

ואולם, גם בפרשת משפטים נזכרת מצות השנה השביעית, ושם נראה שהטעם העִקרי של המצוה הוא מצוות היבול: "וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אַרְצֶךָ וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֶבְיֹנֵי עַמֶּךָ וְיִתְרָם תֹּאכַל חַיַּת הַשָּׂדֶה כֵּן תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזֵיתֶךָ".

והפסוק הבא בפרשה ההיא עוסק דוקא ביום השבת, וגם הוא מנֻמק בנמוק דומה: שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרֶךָ וְיִנָּפֵשׁ בֶּן אֲמָתְךָ וְהַגֵּר". גם בשביעית, אע"פ שהמצוה היא "לארץ" ולא "לכם", נאמרה המלה "לכם", "וְהָיְתָה שַׁבַּת הָאָרֶץ לָכֶם לְאָכְלָה". קדושתה של הארץ בכך שגם היא מקדשת את הזמן ושובתת, כמו עם ישראל. אך ערכה של קדושת הארץ הוא דוקא בכך שהיא נותנת את פירותיה לעם ישראל. ללא עם ישראל, גם הארץ אינה קדושה.

שויון והבדלי מעמדות

בשום מקום בתורה לא נאמר שהלוה חיב להשיב את ההלואה. אמנם, אפשר ללמוד זאת מן הכלל. מכך שכתבה התורה שאסור לקחת רבית, משמע שאת הקרן מותר לגבות. מכך שכתבה התורה שאסור לנגוש בשביעית, משמע שעד השביעית מותר. מכך שכתבה התורה שאסור לבא אל ביתו לעבוט עבוטו, משמע שבחוץ מותר. אבל האמירה של התורה היא תמיד מתי לא לגבות.

ואעפ"כ התורה רואה את מעמדו של הלוה כמחויב ביותר. הדבר נכר לעין בפרשתנו. הפרשה עוסקת במי שמוכר את אדמתו, את ביתו, את עצמו, לישראל ולגוי, ובתוך כך נאמר: "וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ וּמָטָה יָדוֹ עִמָּךְ וְהֶחֱזַקְתָּ בּוֹ גֵּר וְתוֹשָׁב וָחַי עִמָּךְ: אַל תִּקַּח מֵאִתּוֹ נֶשֶׁךְ וְתַרְבִּית וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ וְחֵי אָחִיךָ עִמָּךְ: אֶת כַּסְפְּךָ לֹא תִתֵּן לוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְמַרְבִּית לֹא תִתֵּן אָכְלֶךָ: אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לָתֵת לָכֶם אֶת אֶרֶץ כְּנַעַן לִהְיוֹת לָכֶם לֵאלֹהִים". הלוה ברבית, או הלוה בכלל, לכאורה אינו קשור לכללים המרכזיים של הפרשה "כי לי הארץ" ו"כי לי בני ישראל עבדים", ואעפ"כ הלוקח ממנו רבית שכח, כנראה, את ה' שהוציאו מארץ מצרים להיות לו לאלהים.

מכאן עולה כלל שהאמוראים מלמדים אותו ע"פ הפסוק במשלי "עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה". האמוראים למדו זאת ממשלי, אבל הכלל הזה אמור בצורה די ברורה בפרשתנו. מי שצריך ללוות נעשה עבד לעשירים. ואם אין רצוננו שישראל יהיו עבדים, צריך לרסן את העשיר המלוה כמו שצריך לרסן את הקונה עבד. יתר על כן, את העבד משחררת התורה פעם בחמשים שנה. את הלוה – פעם בשבע שנים.

המדרש שהובא בקדושין כ., שדרש על פי פרשתנו את התדרדרותו של אדם מדחי אל דחי וממכירה למכירה, הכניס לשם גם פרשיה ממקום אחר בתורה, "וכי ימכר איש את בתו לאמה". האמוראים שאלו מדוע הכניס התנא למדרש דבר שלא נאמר בפרשה (אע"פ שהדבר מתבקש, כי יש כאן עוד סוג של מכירה), והשיבו שסברה היא, שנוח לו לאדם למכור את בתו ולא ללוות ברבית. מסוג הסברות הפשוטות של הגמ', שפשוט שהן לא פשוטות. לכאורה ההפך הוא הפשוט, אבל כדי ללמדנו את חומרתה של הלואה ברבית, אומרת הגמ' שפשוט שהיא יותר חמורה מלמכור את הבת. כדי ללמד עד כמה הדבר חמור, אומרת הגמ' שהלא הכל מבינים שעדיף למכור את הבת ולא ללוות ברבית.

בְּטול העבדות הרשמית אינו מבטל את העבדות בפעל. הזדקקותו של עני לעשיר ממנו יוצרת הבדל מעמדות שהוא לא פחות רע מעבדות. התלות של העני בעשיר גם היא סוג של סחר בבני אדם. מדינה שבה העניים תלויים בעשירים היא מדינה שיש בה עבדות. כיון

שאנחנו לא מכירים את המציאות של עבדות ממש, לא נוכל לשפוט מה רע יותר. אבל ודאי שיש גם יתרונות לעבדות הגמורה. העבד אינו צריך לדאוג לצרכיו, האדון מפרנס אותו וכל מחסורו עליו. אבל הלוה, אפילו בלי רבית, חיב לפרנס את משפחתו ולדאוג לעצמו, וחוץ מזה נשמתו מכורה לאדוניו.

אם נראה זאת כך, נראה שאפשר בכ״ז ללמוד משהו ממדינתנו היום, על מושג העבדות ועל הבדל בין עבד עברי לעבד כנעני. עבד עברי רשאי לשבות, להתפטר מתפקידו ועוד. עבד כנעני הוא מכור. רשיון העבודה שלו פקע ורשויות ההגירה רוצות להחזיר אותו למזרח. הוא תלוי לגמרי באדוניו, שיכול להעביר אותו לאדון אחר כרצונו.

ומה הפתרון של העבד העברי? א. התורה מצוה להלוות לו בלי רבית, ולשמוט את החוב בשביעית. ב. כדאי לו להוריד את רמת החיים, אך להשאר בן חורין ולא להיות תלוי בעשיר. מהתלות הזאת יהיה לו קשה מאד לצאת. אם הוא יהיה תלוי בעשירים, הוא תמיד ישאר עבד. טוב לחסות בה׳ מבטוח בנדיבים.

הארץ והבית

הפרשה כֻּלה עוסקת בארץ. אדמות האחֻזה של הארץ, המיועדות לשדות וכרמים. הן אלה ששובתות בשביעית. הן אלה ששבות לבעלים ביובל. הן אלה שנמכרות במספר שני תבואות. הן אלה שיש מצוה לגאול אותן. הן אלה שצמודות לבעליהן לדורי דורות.

הבית שבעיר יכול להמכר לצמיתֻת.

גם אדם אינו יכול לעבור למשפחה אחרת. אם ימכר יגאֵל או ישוב ביובל. אבל האשה היושבת בבית, היא זו שנשאת למשפחה אחרת ועוברת ממשפחה למשפחה.

את חשיבות השמירה על המשפחה ועל הנחלה אנו מוצאים גם במגלת רות, וראה דברינו על מגלת רות, שם הבחנו בין האיש המחֻבָּר לנחלתו, לבין האשה. ועמדנו על תפקיד כל אחד מהם.

הבית והאשה יכולים לעבור ממשפחה למשפחה, אבל הם עִקר מקומו של אדם.

יש למי להשוות

הפרשה כֻּלה עוסקת בכך שעם ישראל הם עבדים לה׳ ולכן אינם יכולים להמכר לעבד לבשר ודם. במקום אחד היא משוה את ישראל לגויים: ״וְכִי יָמוּךְ אָחִיךָ עִמָּךְ וְנִמְכַּר לָךְ לֹא תַעֲבֹד בּוֹ עֲבֹדַת עָבֶד: כְּשָׂכִיר כְּתוֹשָׁב יִהְיֶה עִמָּךְ עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל יַעֲבֹד עִמָּךְ: וְיָצָא מֵעִמָּךְ הוּא וּבָנָיו עִמּוֹ וְשָׁב אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ וְאֶל אֲחֻזַּת אֲבֹתָיו יָשׁוּב: כִּי עֲבָדַי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לֹא יִמָּכְרוּ מִמְכֶּרֶת עָבֶד: לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ: וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ אֲשֶׁר יִהְיוּ לָךְ מֵאֵת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתֵיכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ עֶבֶד וְאָמָה: וְגַם מִבְּנֵי הַתּוֹשָׁבִים הַגָּרִים עִמָּכֶם מֵהֶם תִּקְנוּ וּמִמִּשְׁפַּחְתָּם אֲשֶׁר עִמָּכֶם אֲשֶׁר הוֹלִידוּ בְּאַרְצְכֶם וְהָיוּ לָכֶם לַאֲחֻזָּה: וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בוֹ בְּפָרֶךְ״. במאמר מוסגר מלמדת התורה מהו עבד אמתי. כלומר: בנגוד לישראל שלא

ימכרו ממכרת עבד, את הגויים תמכור לעולם. הם אינם עבדי ה׳, ולכן אתה יכול למכור ולקנות אותם לך לעבדי עולם. אתה עבד של ה׳ והם עבדיך, אבל בישראל לא תרדה בפרך.
וממילא אנו למדים מכאן כיצד אנו עבדים לה׳. אנו עבדים לה׳ כמו שהגויים האלה עבדים לנו.

בחקתי

הברכה והקללה

יש בפרשית התוכחה הקבלה לברכה הבאה לפניה. בברכה נאמר "ונתתי גשמיכם בעתם ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו", ובקללה נאמר "ונתתי את שמיכם כברזל ואת ארצכם כנחשה ותם לריק כחכם ולא תתן ארצכם את יבולה ועץ הארץ לא יתן פריו". הפסוק הבא בברכה, "והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג את זרע", הוא כנראה פירוט של הכלל האמור לפניו, לכן אין לו מקבילה בקללה. בברכה נאמר "ונתתי שלום בארץ ושכבתם ואין מחריד והשבתי חיה רעה מן הארץ", ובקללה נאמר "והשלחתי בכם את חית השדה ושכלה אתכם והכריתה את בהמתכם והמעיטה אתכם ונשמו דרכיכם". בברכה נאמר "וחרב לא תעבר בארצכם ורדפתם את איביכם וכו'", ובקללה נאמר "והבאתי עליכם חרב נקמת נקם ברית ונאספתם אל עריכם ושלחתי דבר בתוככם ונתתם ביד אויב". הפסוק הבא בקללה, "בשברי לכם מטה לחם ואפו עשר נשים לחמכם בתנור אחד והשיבו לחמכם במשקל ואכלתם ולא תשבעו", הוא המקבילה של הפסוק "ואכלתם לחמכם לשבע וישבתם לבטח בארצכם", האמור בתחלת הברכה, אבל בכל ההקבלה בין הברכה לקללה, זוהי החריגה היחידה מהסדר. בברכה נאמר "ופניתי אליכם והפריתי אתכם והרביתי אתכם", ובקללה נאמר "ואכלתם בשר בניכם ובשר בנתיכם תאכלו", בברכה נאמר "ונתתי משכני בתוככם ולא תגעל נפשי אתכם והתהלכתי בתוככם והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם", ובקללה נאמר "והשמדתי את במתיכם והכרתי את חמניכם ונתתי את פגריכם על פגרי גלוליכם וגעלה נפשי אתכם ונתתי את עריכם חרבה והשמותי את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם".

אפשר שכאן תמה ההקבלה, ואפשר שהפסוק האחרון של הברכה, "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהית להם עבדים ואשבר מטת עלכם ואולך אתכם קוממיות", מקביל לתיאור שבהמשך הקללה, המתאר את יציאתנו מהארץ, ושובנו להיות כעבדים בגולה.

כך או כך, במקום הזה שבו תמה ההשוואה לברכה, אחרי צאתנו מהארץ, מפסיקה התורה לדבר אל עם ישראל בלשון נוכח, אתם, ועוברת לעסוק בלשון נסתר בשני מרכיבים: הארץ, והנשארים בכם. מלבד בשני מקומות: תוך כדי העִסוק בנשארים בכם נאמר "ואבדתם בגוים ואכלה אתכם ארץ איביכם", אבל מיד חוזרת התורה ואומרת שוב "והנשארים בכם", כלומר אתם כבר לא קימים, אבדתם בגויים, נשארו רק הם, הנשארים בכם. וכן תוך כדי החלק העוסק בארץ נאמר "ואתם בארץ איביכם". מלבד שני המקומות האלה, עד סוף הפרשיה לא נזכרים "אתם". נזכרים "הנשארים בכם", ונאמר שהם ינוסו מקול עלה נדף, אבל אח"כ נאמר שהם ישובו בתשובה, וה' ישיב אותם אל הארץ כשיזכור את בריתו ואת הארץ.

כמו כן נאמר שהארץ תשא אף היא בענשה. ושגם אותה יזכור ה׳ כשישוב את שבותנו. בברית הר סיני יש שני מרכיבים, העם והארץ, אותן הלכות נאמרו על שניהם, ושניהם נענשים כשהם חוטאים, ואת שניהם זוכר ה׳ כשהוא משיב את שבותנו.

שני אלה אמורים בפרשת הקללות אחרי סיום החלק המקביל לברכות. עם ישראל מתברך כשהולך בחֻקי ה׳ ומתקלל במאסו את חֻקי ה׳, וגם הארץ מתברכת בשעת עשית מצוות ה׳, ומתקללת בשעת החטא. את הנשארים בכם אי אפשר לציין לברכה בתיאור הברכה. המתברכים בשעת ההליכה בחקי ה׳ הם ״אתם״, עם ישראל היושב בארצו.

עם ישראל היושב בארצו הוא זה שמתברך בצדקתו ומתקלל ברשעתו. עם ישראל שבגולה אינו בכלל הזה.

כאשר ישראל יושבים בארץ הם ״אתם״. הם אותם ישראל שעומדים לפני משה בהר סיני. כאשר הם נפוצים בגוים אין ישראל. יש ״הם״, כמה נשארים, שנפוצו בגויים, ומהם אפשר יהיה בעתיד לחדש את ״אתם״. אתם בארץ אויביכם.

מלבד שני הפסוקים שהזכרנו, שאין להם מקבילה בברכה, יש בקללות גם קללות נוספות שהוזכרו עוד לפני החלק המקביל לברכות: ״ואם בחקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם לבלתי עשות את כל מצותי להפרכם את בריתי אף אני אעשה זאת לכם והפקדתי עליכם בהלה את השחפת ואת הקדחת מכלות עינים ומדיבת נפש וזרעתם לריק זרעכם ואכלהו איביכם ונתתי פני בכם ונגפתם לפני איביכם ורדו בכם שנאיכם ונסתם ואין רדף אתכם״. אלה הפסוקים הראשונים בקללות. אין להם מקבילה בברכות. ראשית מעניש ה׳ את ישראל בעֹנש שאינו מבטל את הברכות ואינו מנוגד להן. רק אם אלה לא יועילו, ״ואם עד אלה לא תשמעו לי״, אז - ״ויספתי ליסרה אתכם שבע על חטאתיכם, ושברתי את גאון עזכם וכו׳״, כלומר: יהפכו הברכות לקללות. וגם זה לא בבת אחת. בתחלה חלק מהברכות יהפכו לקללות, ואם נוסיף ונלך בקרי – עוד קללות, ואם נוסיף – עוד קללות.

מה העִקר ומה נִגודו? האם הברכות מקבילות לקללות, או הקללות מקבילות לברכות? לפחות במקום אחד נראה שהברכות נכתבו כהפך הקללות. שהרי נאמר בברכות ״ולא תגעל נפשי אתכם״, ולכאורה אין שום מקום להזכיר זאת, אלמלא יאמר בקללות ״וגעלה נפשי אתכם״. ואולם. יש לבחון היטב את הופעת המלים מאיסה, געל נפש, ובריתי, בקללות. מיד בתחלת הקללות נאמר ״ואם בחקתי תמאסו ואם את משפטי תגעל נפשכם לבלתי עשות את כל מצותי להפרכם את בריתי אף אני אעשה זאת לכם״. מה משמעות המלה ״זאת״, בפשטות: מה שאתם עשיתם: מאיסה, געל נפש והפרת ברית. אבל הפרשה מסיֶמֶת: ״ואף גם זאת בהיותם בארץ איביהם לא מאסתים ולא געלתים לכלתם להפר בריתי אתם כי אני ה׳ אלהיהם״. גם שם באה המלה ״זאת״, מיד אחרי תיאור המאיסה והגעילה שגעלו ישראל את ה׳, אבל שם נאמר שה׳ לא ימאס ולא יגעל, להפך, נאמר ״וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכר״. לפסוק האמור בברכות ״והקימתי את בריתי אתכם״, אין פסוק מקביל בקללות שאומר בפירוש את ההפך, נאמר רק ״והבאתי עליכם חרב נקמת נקם ברית״, כלומר: הנקמה היא חלק מהברית, היא לא הפרת הברית. לעֵמת זאת, כנגד הפסוק ״ולא תגעל נפשי אתכם״, יש פסוק מפורש בקללות ״וגעלה נפשי אתכם״. וגם

כאן יש לבאר שאתכם תגעל נפשי, אבל לא את הנשארים בכם. בהם תקוים הברית. את בריתי לא אפר.
עוד אפשר לבאר שהפסוק "לא מאסתים ולא געלתים לכלתם" בא לרמוז שלא געלתים לכלותם, אבל געלתים להגלותם. אבל יותר פשוט לבאר אחרת, שהרי הפסוק לא מאסתים ולא געלתים, אע"פ שנאמר בו "לכלותם", נראה ע"פ הקשרו כאומר לא מאסתים כלל.
כלומר: הברכה והקללה מותאמות זו לזו. שתיהן באו כרוכות מהשמים. לא הברכה נכתבה לפי הקללה ולא הקללה לפי הברכה אלא שתיהן הותאמו זו לזו. אם תקימו את מצוות ה' תבורכו ואם לא תקימו תקוללו. ועוד מלמדת התורה שה' יכול לאבד את ישראל, אך עדין יהיו נשארים בהם. בהם תתקיֵם הברית. וגם הארץ היא צד בברית. ה' אולי יגעל אותנו, אך לא יפר את הברית. גם אם אנו נפר אותה.

הפורענות

סדר הפורענויות האמור כאן, שאח"כ גם קרה, הוא: מחלות, רעב, בצורת, חיה רעה, מצור ומחלות, אויב כובש ומשעבד. אם באלה לא תשמעו לי, אז יבוא מצור סופי, שאחריו יחרב המקדש ותצאו לגלות. כך היה כפי שאנו מוצאים בספר מלכים. היו הרבה אויבים שכבשו את ישראל, אבל רק בסוף חרב המקדש ויצאנו לגלות. עם חורבן המקדש חרבות גם הבמות. למה הוזכר הדבר יחד עם חורבן המקדש? הלא הבמות הן דבר שטוב שהוא חרב? אולי משום שכך היא דרך העולם.

הברית

פרשיות רבות של מצוות בתורה מסימות ב"אני ה'", "אני ה' אלהיכם", "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים", ואפילו "להיות לכם לאלהים". אך פרשית הברכה מסתיימת ב"אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִהְיֹת לָהֶם עֲבָדִים וָאֶשְׁבֹּר מֹטֹת עֻלְּכֶם וָאוֹלֶךְ אֶתְכֶם קוֹמְמִיּוּת". זוהי סיומת מיוחדת במינה.
לכאורה טעם הדבר מובן. כל הפרשיות נאמרות כאשר ישראל עוד במדבר, וה' טרם שבר את מוטות עולנו וטרם הוליך אותנו קוממיות. אבל הסיומת הזאת נאמרת על זמן ישיבת ישראל בארצו. אמנם נאמרה בהר סיני, אבל הנמען הוא עם ישראל היושב בארצו והולך בה קוממיות. יתר על כן: זה הנושא של הפרשה, אני מוליך אתכם קוממיות ושובר את מוטות עלכם כל עוד אתם עבדי שלי. (כפי שאמרה פרשת בהר וכפי שבארנו שם, שאין אנו עבדים לבשר ודם כי אנו עבדים לה'). אלא שהזכרת הליכתנו קוממיות יחד עם עבדותנו למצרים ומטות עֻלנו, אומרת דרשני.
בפרט שהיות ה' לנו לאלהים נזכר שם אף הוא, בפסוקים הקודמים: "וְנָתַתִּי מִשְׁכָּנִי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא תִגְעַל נַפְשִׁי אֶתְכֶם: וְהִתְהַלַּכְתִּי בְּתוֹכְכֶם וְהָיִיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם". פסוקים אלה נאמרו לא כחלק מהשבח של ה' שהוציאנו ממצרים ולכן עלינו לשמוע בקולו, אלא כחלק מההבטחה שמבטיח לנו ה'.

הן בברכות והן בקללות יש צמד שרשים המוכרים מפרשת נדרים: הקם והפר. ישראל מפרים את הברית, אך ה׳ לא מפר אותה, הוא מקים אותה ומוליך אותנו קוממיות. מטרת הפסוק הוא לומר לעם ישראל: אישה יקימנו ואישה יפרנו, אך הוא לא יפרנו. קיומו של עם ישראל הוא הקמת בריתו של ה׳, זוהי הקוממיות. אם יעלה על הדעת שלא תהיה ברית, לא הברית תופר, עם ישראל יופר. מוטות עֻלנו יכולים להשבר ויכולים להיות מוטלים עלינו שוב. אבל הברית לא תופר. אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי.
את המצוות אנחנו צריכים לקים כי ה׳ הוציאנו ממצרים להיות לנו לאלהים. את ברכת ה׳ אנחנו צריכים כי בלעדיה אין לנו קיום.

הערכך

הפרק האחרון בספר ויקרא פותח בכותרת ״אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה׳״. הפרק עוסק בנדרים שונים. תחילה הוא עוסק באדם שמעריך אדם, כלומר: נודר לשלם את ערכו של אדם. אח״כ הוא עוסק במי שמקדיש בהמה טהורה, בהמה טמאה, בית, שדה אחֻזתו, שדה מקנתו. בסוף הפרק עוסקת התורה בבכור ומעשר של העדר, שאינם בכלל הקדש, וכן בחרמים. לכאורה נראה שנושא הפרק הוא נדרים. אדם הנודר לתת את שלו.
אך עיון נוסף בפרק מלמד שלא זה נושא הפרק. המלה החוזרת בפרק פעמים רבות מאד היא המלה ״ערכך״. כבר הכותרת היא ״אִישׁ כִּי יַפְלִא נֶדֶר בְּעֶרְכְּךָ נְפָשֹׁת לַה׳״. הפרשיה הראשונה בפרק מלמדת מהו ערכו של כל אדם מישראל. והיא מסיֶמת: ״וְאִם מָךְ הוּא מֵעֶרְכֶּךָ וְהֶעֱמִידוֹ לִפְנֵי הַכֹּהֵן **וְהֶעֱרִיךְ** אֹתוֹ הַכֹּהֵן״, כלומר: יש ערך ששמו ערכך, והמך ממנו, צריך הכהן להעריכו שוב.
ומכאן אנו מגיעים לנושא הבא: בהמה טהורה שמוקדשת, אין צֹרך להעריך אותה, כי היא קרבה על המזבח. אך המקדיש בהמה שאינה ראויה להקרבה דינו: ״וְהֶעֱרִיךְ הַכֹּהֵן אֹתָהּ בֵּין טוֹב וּבֵין רָע כְּעֶרְכְּךָ הַכֹּהֵן כֵּן יִהְיֶה״. והגואל אותה או את ביתו או את שדהו, מוסיף חמשית על ערכך. המקדיש את שדה אחֻזתו וְהָיָה **עֶרְכְּךָ** לְפִי זַרְעוֹ זֶרַע חֹמֶר שְׂעֹרִים בַּחֲמִשִּׁים שֶׁקֶל כָּסֶף, חמשים שקל כסף, כערך אדם מישראל. ואם נשארו מעט שנים עד היובל – וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת הַכֶּסֶף עַל פִּי הַשָּׁנִים הַנּוֹתָרֹת עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנִגְרַע מֵעֶרְכֶּךָ. והמקדיש את שדה אחֻזתו: וְחִשַּׁב לוֹ הַכֹּהֵן אֶת מִכְסַת **הָעֲרָכְךָ** עַד שְׁנַת הַיֹּבֵל וְנָתַן אֶת **הָעֲרָכְךָ** בַּיּוֹם הַהוּא קֹדֶשׁ לַה׳ ... וְכָל **עֶרְכְּךָ** יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל״.
נמצא אפוא שהמלה ״ערכך״ אין פירושה הערך שלך, אלא היא שם עצם בפני עצמו שיכול לבוא בה׳ הידיעה. יש לו מכסה, והוא קבוע. המלה הזאת, שחוזרת פעמים רבות בפרק. נזכרת בעוד שני מקומות בתורה. נאמר בפרשת ויקרא שהאשם בא ״בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ לְאָשָׁם״, ועל פדיון בכור נאמר ״וּפְדוּיוֹ מִבֶּן חֹדֶשׁ תִּפְדֶּה בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף חֲמֵשֶׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה הוּא״. גם בפרשתנו נאמר, ודוקא לגבי פדיון בכור בהמה טמאה, שהיא נפדית בערכך.
והפרשה מסיֶמת: ״וְכָל **עֶרְכְּךָ** יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל״. ערכך הוא מושג שקשור לשקלי הקדש. הוא ערך מוחלט הנמדד בשקל הקדש. מלבד בענינים שנזכרו לעיל, נזכר שקל הקדש גם בענין פקודי המשכן וקרבנות הנשיאים. וכן במחצית השקל. שעליה,

ועל פדיון בכורות, נאמר כמו בענייננו שהיא עשרים גרה. כלומר: יש שקל קדש שבו נמדדים דברים שקשורים למשכן. ובו נמדד ערכך.
לכל אדם יש ערך פדיון נפשו כלפי ה׳. ערכים אלה נמדדים בשקל הקדש. יש דברים שנתנים לה׳ ממש, כמו בהמה טהורה הראויה לקרבן, או שדה אחֻזה שלא נפדה עד היובל. גם חרמים ומעשרות נתָנים לה׳ וא״א לפדות אותם, כמו שאנו מוצאים בסוף הפרק. אבל יש דברים שיש להם פדיון מלפני ה׳, וכאשר באים לפדות את הדברים מיד ה׳, אין אדם מתכפר אלא בשקל הקדש. לכן גם בכור נפדה בערכך, וכן אדם שחיב חוב לה׳, מביא אשם בשקל הקֹדש (אשם הוא חוב לה׳, כפי שכתבנו בפרשת ויקרא). גם בנשיאת ראש בני ישראל לפקודיהם, יתנו איש כֹפר נפשו בשקל הקֹדש.
נושא הפרשה אפוא הוא ערכך. פרשת ערכין. אמנם, הדבר בא לידי בטוי רק כאשר יש נדר ופדיון, אבל הנושא שאותו באה הפרשה ללמד הוא כיצד ימדד כלפי ה׳ ערכו של אדם מישראל או של רכושו של אדם מישראל. יחד עם זה, היא מלמדת מה נפדה ומה לא נפדה. מה הוקדש כדי להנתן לה׳, ומה הוקדש כדי שערכו ינתן לה׳ תחתיו.
ספר ויקרא פותח באדם שנותן מבהמתו כדי לכפר עליו, כדי לעלות אל ה׳ תחתיו. ספר ויקרא מסיֵם בערכו ופדיונו של האדם ורכושו כלפי ה׳.

הפרשיה פותחת בהקדשות. כאשר אדם מקדיש את עצמו, ברור שלא יתן את עצמו, הוא נותן את ערכו. ערכו שקצבה התורה. לכן נזכרו כאן הערכים. לעֵמת זאת, כאשר הוא מקדיש את בהמתו – יתן אותה עצמה. הלא זה דברו של ספר ויקרא, שאדם נותן את עצמו ע״י נתינת בהמתו והקרבתה. היא לה׳. אי אפשר לפדותה. ואם הוא מקדיש את בהמתו שאינה ראויה לקרבן, יתן את שויה בדמים ויביא בדמיה אחרת. כך הוא גם לגבי שדהו וביתו. הם יפָדו. שדהו בערך שקצבה התורה, כפי שבארנו, וביתו שאינו חלק מערכו, או שדה מקנתו, יפדה בשוויו.
את הסוג הזה של הנדר מסכמת התורה באמרה: ״וְכָל עֶרְכְּךָ יִהְיֶה בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ עֶשְׂרִים גֵּרָה יִהְיֶה הַשָּׁקֶל״. כי כל אלה שהוזכרו יפָדו. מי בערכו שקצבה התורה ומי בשוויו. רק בהמה הראויה להקרבה לא תפדה. וכן שדה אחֻזה שלא נפדה עד היובל.
אח״כ עוברת התורה לתאר את מה שנתן לה׳ ואינו נפדה. החרמים הנתנים ולא נפדים. וכן הבכור והמעשר.
הם לא יפָדו. מלבד בכור בהמה טמאה. (ונרמז כאן שגם למעשר הארץ יש גאֻלה). הם ינתנו לה׳, ויובאו אל המקום אשר בחר ה׳. מטרת הפרשה היא ללמד מה צריך להביא למקדש. אל המקום הקדוש לה׳. את הבכור והמעשר, וכן את מעשר הארץ, יש להביא אל המקום אשר יבחר ה׳. הבעלים יאכלם שם (מלבד הבכור, מטעם אחר, שאינו עניינה של פרשתנו). הפרשה מדברת על התרומה שצריך להביא אל המקום אשר יבחר ה׳.

פדיון הקדשות

אחרי דיני ההקדשות, הפרשה מסיֵמת במעשרות: ״וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה׳ הוא קדש לה׳ ואם גאל יגאל איש ממעשרו חמשיתו יסף עליו וכל מעשר בקר וצאן כל

אשר יעבר תחת השבט העשירי יהיה קדש לה׳ לא יבקר בין טוב לרע ולא ימירנו ואם המר ימירנו והיה הוא ותמורתו יהיה קדש לא יגאל״.

הפרק כֻּלו עוסק בשאלה מה נִתן לגאֻלה ולפדיון ומה לא נִתן. זהו הפרק המשלים את פרשת בהר, אלא שפרשת בהר עוסקת בגאולת נמכר לאדם, ואילו הפרק הזה עוסק בגאֻלתו ופדיונו של המוקדש לה׳. אבל גם פרשתנו אמורה בלשון גא״ל. יש הקדשות שנפדים ונגאלים בכסף, ולפעמים בתוספת חֹמש, ויש הקדשות שאינם נפדים.

אחרי ההקדשות מביאה התורה את דיני הבכור והחרם. הבכור והחרם אינם נפדים, מלבד בכור הבהמה הטמאה.

אחרי ההקדשות מזכירה התורה את המעשרות. המעשרות מוצגים כאן כדבר ידוע ומוכר, אע״פ שלא נזכרו לפני כן. המעשרות אינם הקדשות, ודיניהם שונים זה מזה. מעשר הארץ אמנם קֹדש לה׳, אך אפשר לגאול אותו. לעֻמת זאת, מעשר בהמה איננו נגאל.

המעשרות אינם הקדשות שבאים מנדבת לבו של המקדיש. הם מצוה. אבל במצוה הזאת אדם מקדיש דבר לה׳. ולכן הפרשה עוסקת בדיני פדיון המעשר הזה. הפרשה אומרת שאפשר לפדות את מעשר הארץ, אך לא את מעשר הבהמה. ואפילו אם הוא רע, כלומר בעל מום, אין לו פדיון.

פדיונו של מעשר הארץ נזכר ביתר פירוט בספר דברים, ושם מנֻמק הדבר בנִמוק שמקומו בספר דברים: וכי ירבה ממך הדרך כי לא תוכל שאתו כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה׳ אלהיך לשום שמו שם כי יברכך ה׳ אלהיך ונתתה בכסף וכו׳. כלומר: דוקא בארץ ישראל, שבה ירחק מקומך מהמקום אשר יבחר ה׳, דוקא שם ודוקא מטעם זה הותר לפדות את המעשר השני. נִמוק דומה לזה נאמר שם גם על התר בשר תאוה: ״כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה׳ אלהיך לשום שמו שם וזבחת מבקרך ומצאנך אשר נתן ה׳ לך כאשר צויתך ואכלת בשעריך בכל אות נפשך״. לפי זה גם ההתר לפדות מעשר שני אין מקומו אלא בארץ ישראל.

אמנם, אין בכך חִדוש, שהרי ממילא אין מפרישים מעשר אלא משנכנסו ישראל לארץ. ישראל לא הפרישו מעשרות מהמן. ואעפ״כ ההבחנה שמבחינה פרשתנו בין מעשר בהמה למעשר פרי הארץ, מקומה לכאורה בספר דברים ולא כאן.

אפשר להסביר שההבחנה הזאת נובעת מטעם שבמקרה ולא בעצם: את מעשר הבהמה אפשר להביא מכל מקום, הוא הולך בכחות עצמו. מעשר הפרי אינו הולך לירושלים בכחות עצמו, וקשה להביא אותו ממקומות רחוקים. ואעפ״כ: את הבְּכורים אי אפשר לפדות, צריך להביא אותם לירושלים גם מקצה הארץ, אע״פ שאינם הולכים בכחות עצמם. גם את זה אפשר להסביר בנִמוקים שאינם בעצם: הבְּכורים אינם עשירית מכל התבואה, הם כמות הרבה יותר קטנה. ובכל זאת נראה שיש כאן טעם עמוק יותר.

ההבחנה הזאת היא חלק מההבחנה שמבחינה פרשתנו בין הארץ ותבואותיה, בני אדם ובהמות. הפרשה אומרת שאפשר לפדות הקדשות, היא מבחינה כמובן בין שדה אחֻזה, שדה מקנה ובית, ע״פ האמור בפרשת בהר. אך נותנת לכל אחד מהם דיני פדיון. אי אפשר לפדות בהמה מוקדשת אם היא ראויה למזבח. ודאי שאי אפשר לפדות או להקדיש בכור שמיועד להקרבה. מה שמיועד להקרבה אינו ככל הקדש. התורה כורכת את המעשר עם הבכור ללמד

ששניהם אינם הקדש אלא דבר הקדוש מאליו. את הקדוש אפשר לפדות דוקא אם הוא אינו ראוי להקרבה. אבל מעשר הארץ אינו כן. כמו שהארץ נפדית, נפדה גם המעשר שלה. (וספר דברים מחדֵש שכל עוד הבהמה לא הוקדשה אפשר לאכול אותה בכל מקום). כלומר: המעריך או מקדיש את עצמו יתן את ערכו. גם המקדיש את שדהו יכול לפדותו עד היובל, אבל אח״כ הוא יהיה חרם. וחרם לא יִפָּדה. גם חרם אשר יחרם מן האדם לא יִפָּדה.

ספר ויקרא, שפותח בכך שהקרבן יכול לכפר על האדם, כלומר: להיות כֹּפר תחתיו, מסיֵם ואומר שמעִקר הדין חרם לא יפדה. גם אדם שהוחרם לא יפדה. הקרבן הוא פדיון מיוחד שהתורה מלמדת שיכול לעלות למזבח במקום האדם החיב חרם. אבל הוא נעשה חרם כמו האדם, ואין לו עוד פדיון.

ערך האדם וערך הארץ

פרשת בהר מתארת את מעמדם של הארץ והעם. היא פותחת בדיני שדה אחֻזה, וממשיכה לדיני בית ואח״כ לממון (רִבית). רק אח״כ היא מדברת על גופו של אדם.

פרשת ערכין פותחת דוקא בגופו של אדם. אדם הנודר לתת את ערכו. אח״כ עוסקת הפרשה בבהמה (שלא הוזכרה בפרשת בהר), אח״כ בית ורק אח״כ שדה. כלומר: הסדר הוא כמעט הפוך מסדר פרשת בהר.

פרשת ערכין עוסקת בערכם של כל הנ״ל כאשר הם נִדָּרים לה׳. בתחלה כנדרים. נדרים והקדשות נועדו להַפדות. אלא שכנגד האדם יתן את ערכו, כנגד שדה אחֻזה יתן חמשים שקל כסף לזרע חֹמר שעורים. מה שראוי למזבח לא יִפָּדה, היתר יִפָּדה.

אח״כ עוסקת התורה בחרם, שנועד שלא להַפדות אלא להַנתן לה׳. חרם הוא הקדשה מלאה לה׳, הוא לא מיועד לפדיון אלא לנתינה לה׳. כנגדו עוסקת התורה במעשרות, מעשר בשדה ומעשר בבהמה. את מעשר השדה אפשר לפדות, אך מעשר הבהמה הוא כבהמת הקדש, אי אפשר להמיר אותו או לבקר.

בין זה לזה אומרת התורה שכנגד כל רכושו של אדם שיכול להקדישו, הבכור קדוש ועומד ושיך לה׳. גם בכור הוא חלק מהפרשה. גם הוא מלמד על בעלות ה׳ על הכל. ה׳ הוא בעליו של העדר, הוא לוקח את הראשון, ונותן לנו להמשיך לגדל עבורו את השאר. כמו שבשדה נותנים לה׳ את הראשית.

פרשת בהר, המתארת את המערכת השלמה של ארץ העובדת את ה׳ עם העם שעליה, מתחילה בארץ ואח״כ עוברת לאדם היושב עליה. ביתו נזכר אחרי השדה משום שהוא לא חלק מהמערכת הכללית המאוחדת המתוארת בפרשותינו. הוא משמש את האדם אבל עובר מיד ליד. הוא לא יוצא ביובל. האדם עצמו נזכר בסוף.

פרשת ערכין, המתארת את נתינתו של האדם הפרטי לה׳, פותחת דוקא באדם ועולמו – בהמתו וביתו. הרכוש שבידו. אח״כ היא מגיעה אל השדה.

ועם כל זה, כמו שבארנו לעיל, גם בפרק הערכין וההקדשות, נבחן כל פרט ופרט בעמדו בפני עצמו מול הקב״ה. וגם שם אנו רואים שערך האדם כערך נחלתו, חמשים שקל כסף. ביתו של אדם זו אשתו, אשה עוברת ממשפחה למשפחה, וגם בית יכול להמכר ממשפחה למשפחה ככתוב בפרשת בהר. גם ערכה של אשה הוא כערך שמשלם הפוגע במשק בית

בישראל. כלומר: גם כאשר עומד כל פרט בודד ונערך לפני ה׳, ערכו נקבע ע״פ מקומו ותפקידו בברית הכללית הלאומית המאוחדת הנכרתת בין ה׳ ובין העם והארץ. ואילו רכוש כבית ובהמה אינו חלק מהברית הזאת, ואינו חלק מפרשת בהר, שכאשר הוא נערך מול ה׳, הוא אינו נערך אלא ע״פ מחירו בשוק.

מה שנִדַּר מיועד להַפדות אא״כ הוא ראוי למזבח. נדר לה׳ הוא הקרבה. אם אינו ראוי למזבח – יִפָּדה. יִפָּדה בערכו ע״פ תפקידו כפי שהוא בא לידי בטוי בפרשת בהר. בכך מסתיֵם ספר ויקרא, ומתברר מהי נתינה לה׳. גם כאשר האדם אינו מוקרב, הוא נותן את עצמו. חרם נִתן לה׳ ממש, ומכל אשר לאדם – עשירית ניתנת לה׳.

מכאן יתבאר גם מדוע מדי שנה נותן אדם מעשר מן המעשר מערכו לה׳.

בכך מסֵכם ספר ויקרא, כל אדם המקריב – נותן את עצמו. לכן הנתינה מעצמו מתחילה מהאדם ומהקרוב אליו, ורק אח״כ מגיעה אל השדה. מכל אשר לאדם הוא מעשר ונותן לה׳, וכן הבכור – לה׳ הוא. חיי קדושה הם חיי נתינה לה׳, זהו סִפום הספר.

חזק חזק ונתחזק.

במדבר

מספרים עגולים ומספרים מדויקים

בפרשתנו צוה ה׳ את משה לפקוד את בני ישראל באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים. משה ואהרן פקדו את ישראל ומצאו שמספרם שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים.

ואולם כבר הקשו כמה מפרשים, שגם כשבנו את המשכן היה מנינם של בני ישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. זהו המנין שנזכר בפרשת פקודי, שהשקלים שנגבו בו שִמשו לאדני המשכן. המשכן הוקם באחד לחדש הראשון, ומכאן שהמנין בודאי היה לפני היום הזה. וכנראה שהיה הדבר זמן רב לפני היום הזה, שהרי עשית המשכן אורכת זמן רב. וא״כ תמוה שבמשך זמן כה רב לא השתנה כלל מנינם של בני ישראל. שהרי ודאי היו רבים שנעשו בני עשרים בין שני המנינים, והסִכוי שמספר המתים יהיה שוה בדיוק למספר המצטרפים, הוא נמוך מאד.

נראה שהתשובה לשאלה הזאת, היא שהמנין אינו מדויק אלא מעוגל. אם נעיֵן במספר הפקודים שבכל שבט ושבט, נראה שמספר הפקודים בכל שבט מעוגל למאה, מלבד שבט גד שמעוגל לחמשים. אפשר שהמפקד נעשה לפי שרי מאות, מלבד בשבט גד שהיה בו שר חמשים אחד שלא היה כפוף לשר מאה. הסִכוי שמספר המאות ישאר כפי שהוא במשך כמה חדשים הוא סביר. מה גם שאפשר שבשבט אחד נוספה עוד מאה, וכנגדה בשבט אחר נגרעה מאה אחת. (ואז גם אם לעם ישראל בכללו נוספו עוד כמה מאות, בסופו של דבר מספר המאות המעוגל בכל שבט נותר כשהיה). אפשר גם שהתמנו שרי מאות, והם נשארו בתפקידם גם אם אצל אחדים מהם כבר היו מאה ואחד אנשים, או תשעים ותשעה. כיון שהמספר לא השתנה בהרבה, לא נוצר צֹרך לשנות את מספר שרי המאות, ולכן המנין הכללי לא השתנה.

ולפי זה נוכל לתרץ קושיה ידועה נוספת בפרשתנו: הפרשה מתארת את החלפת הבכורות בלויים. משה פקד את הבכורות ומצא שמנינם שנים ועשרים אלף שלשה ושבעים ומאתים. אבל הלויים היו רק שנים ועשרים אלף, ולכן מאתים שבעים ושלשה בכורות היו צריכים לפדות את עצמם בכסף. החשבון של שנים ועשרים אלף לויים מתקבל מחִבור שבעת אלפים וחמש מאות בני גרשון, שמונת אלפים ושש מאות בני קהת, וששת אלפים ומאתים בני מררי. אבל סכום המספרים האלה הוא עשרים ושנים אלף ושלש מאות, נמצא שלא רק שאף בכור לא היה צריך לפדות את עצמו בכסף, אלא עוד היו עשרים ושבעה לויים עודפים.

אלא שגם מספרי הלויים מעוגלים. מסתבר שמספריהם של גרשון קהת ומררי לא היו בדיוק המספרים שהוזכרו אלא קצת פחות. וגם המנין הכולל של הלויים לא היה בדיוק שנים ועשרים אלף. אבל זה לא חשוב. שבט נמנה במספרים מעוגלים, כי שבט הוא קבוצת בני אדם, כחו בהיותו קבוצה, ואין חשיבות לפרט הבודד.

לעֻמת זאת, מספר הבכורות אינו מעוגל. אי אפשר לעגל את מספר הבכורות מפני שאין שבט הבכורות. הבכורות הם לא שבט או קבוצה כלשהי המאוגדת בקבוצות מעוגלות. כל אחד מהם עומד בפני עצמו ומייצג את משפחתו שהוא זכה להיות ראשיתה, ולכן הוא מייצג אותה לפני ה׳. מה שלא מאוגד כקבוצה אי אפשר לעגל. אי אפשר לספור אותם בקבוצות, ולכן צריך לספור כל אחד בפני עצמו. לכן, גם אם מספר הלויים אינו בדיוק שנים ועשרים אלף, הם אינם יכולים לפדות אלא שנים ועשרים אלף בכורות. אבל הבכורות, כל אחד ואחד מהם עומד בפני עצמו.

לפי זה המעבר מעם שהבכורות קדושים בו לעם שהלויים קדושים בו, הוא מעבר מאֹסף של יחידים לעם שהוא גוף אחד. כל עוד היו הבכורות קדושים, משמעות הדבר היא שכל בית ובית עובד את ה׳, ובכל בית ובית יש אחד שמיצג את הבית לפני ה׳. (הבכורות הוקדשו במכת בכורות שבאה להפלות בין בתי ישראל לבתי מצרים ולקדש את בתי ישראל, כמו שבארנו בפרשת בא). המעבר לעבודה באמצעות שבט אחד העובד את ה׳, משמעו שהעם כֻּלו הוא גוף אחד, המחֻלק לאיברים שונים, יחידות שונות, שכל אחת מהן ממלאת תפקיד בשם העם כֻּלו. העם כֻּלו עובד את ה׳ כגוף אחד. (וכפי שנבאר להלן בפרק ״מה בין הלויים לבכורות״).

אבל בכל זאת לא בטלה הקדושה שבכל יחיד ויחיד, ולכן עדין מצֻוֶּה כל יחיד ויחיד לפדות את בנו בכורו.

על מטרת המפקד – ראה דברינו בפרשת פינחס.

הם נשיאי המטות

על פי העולה מפרשתנו, באחד לחֹדש השני צוה ה׳ את משה לפקוד את ישראל ולְמַנות לשם כך את הנשיאים אשר נִקבו בשמות. בני ישראל נפקדו, ונמצא שמספרם שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. בעקבות אותו מפקד סֵדר המחנה. כאשר הוזכרו הנשיאים בראש הפרשה, באחד לחדש השני, הם הוזכרו בסדר הקרוב לסדר תולדותם. גם המִפקד היה בסדר דומה (אמנם אז כבר צרף משה את גד אל ראובן ושמעון). רק אחרי המִפקד הזה צוה ה׳ את משה לסדר את המחנה בדגלים ולהעמיד את דגל יהודה בראש המחנה.

ואולם, אם כך קשה מדוע כבר ביום כלות משה להקים את המשכן, בא׳ בניסן, הקריבו הנשיאים לפי הסדר הזה, שבו הם עתידים לנסוע ולחנות.

הקושיה הזאת מצטרפת לקושיה שהזכרנו לעיל, כיצד יתכן שמחציות השקל שמהן נעשו אדני המשכן, עוד לפני א׳ בניסן, תואמות את המִפקד שנעשה רק בחדש השני.

את כל אחת משתי הקושיות האלה בנפרד, אפשר לתרץ בדרכים שונות. כפי שתרצנו לעיל את קושית מחציות השקל, וכפי שנתרץ מיד את קושית סדר הנשיאים. אבל הופעתן של שתי הקושיות יחד, מעידה כשני עדים על כך שלכאורה יש לישב את סדר הזמנים בדרך אחרת.

אפשר לתרץ (דבר דומה שמעתי מאבי מורי ז״ל), שעִקרו של המִפקד נעשה כבר לפני החֹדש השני. אז מֻנו הנשיאים לתפקידם, ישראל נפקדו, וה׳ צִוה לסדר את המחנה. בחדש השני

סֵכם המפקד. נעשה המעשה המסכם, כגון השלמת ייחוסם של ישראל לשבטיהם, או המִנוי הרשמי של הנשיאים לתפקידם. גם הצווי על סדר החניה נאמר למשה ואהרן עוד קודם לכן, אלא שנכתב כאן משום שכאן עוסקת התורה בסדר המחנה.

לפי זה, המפקד וסִדור המחנה נאמרו למשה ונעשו עוד בשנה הראשונה.

אפשר להקשות על כך, שבלשון ה׳ המצוה את משה לסדר את המחנה נאמר שיסדרו סביב לאהל מועד. משמע שאהל מועד כבר קים. אלא שזאת אינה קושיה כלל, כי בהחלט אפשר לפרש שה׳ מצוה את משה כיצד ינהג בכל לכתו במדבר, כאשר המשכן יהיה כבר בנוי. וכיון שה׳ כבר צוה את משה לעשות משכן ומשה יודע שיהיה משכן, מצוה ה׳ את משה כיצד לסדר את הדגלים סביב אותו משכן.

עוד אפשר היה לתרץ שבפרשת סִדור הדגלים לא נאמר משכן אלא אהל מועד. (בנגוד לפרשת סִדור הלויים סביב המשכן, שם נאמר משכן), והאהל האמור כאן הוא אהלו של משה שנקרא אהל מועד. הדגלים סודרו תחִלה כבר סביב אהל מועד אשר היה תחִלה מחוץ למחנה. רק הלויים סודרו מאוחר יותר, בחדש השני. (וראיה לכך – שרק אלעזר ואיתמר ממונים על הלויים, ואילו נדב ואביהוא אינם ממונים על דבר, ונראה שטעם הדבר הוא משום שכבר מתו). אמנם התירוץ הזה דחוק, וגם אין אנו צריכים אותו כי התירוץ הראשון טוב ויפה.

לפי הפירוש הזה, המִפקד ומִנוי הלויים נעשו עוד לפני החֹדש השני. באחד לחֹדש השני היה רק סיום המפקד ויחוס ישראל. אמנם קשה לומר זאת, כי לא כך משמע בראש פרשתנו. קשה לפצל את הפרשיה כך שחלקה נאמר באיר וחלקה עוד לפני ניסן.

אברבנאל הולך בדרך הפוכה. (בגלל קושיה אחרת). הוא מפרש שיום כלות משה להקים את המשכן הוא לא א׳ בניסן, אלא מאוחר יותר, אחרי המפקד של אייר.

(ובסופו של דבר, מתוך פרשתנו עצמה יש ראיה שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ושהתורה מקדימה את המאוחר. שהרי נאמר: ״...וְהַלְוִיִּם לְמַטֵּה אֲבֹתָם לֹא הָתְפָּקְדוּ בְּתוֹכָם: פ וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: אַךְ אֶת מַטֵּה לֵוִי לֹא תִפְקֹד וְאֶת רֹאשָׁם לֹא תִשָּׂא בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל ...״, ומסתבר שמשה לא פקד את הלויים מפני שה׳ אמר לו).

הצד השוה של שני התירוצים, שהם מקדימים את המִפקד לקרבנות הנשיאים כדי להמלט מהקושיות.

חכמים העדיפו כאן את הפשט, אע״פ שהוא מעלה כמה קושיות. הם העדיפו להתמודד עם הקושיות מאשר לשנות את הפשט. לכן הם אמרו שהמפקד היה כֻּלו בחדש השני, אחרי הקמת המשכן.

אין קושיה מכך שהנשיאים היו ידועים גם קודם. לא קשה לומר שכבר במצרים היה נשיא לכל שבט. לא זו בלבד שהדבר אינו קשה, הוא אף מסתבר מאד. (התורה רק חוזרת בפרשת קרבנות הנשיאים ואומרת: ״הֵם נְשִׂיאֵי הַמַּטֹּת הֵם הָעֹמְדִים עַל הַפְּקֻדִים״, כי פרשת המִפקד נכתבה לפני שנכתבה לפרשת קרבנות הנשיאים, אע״פ שהיא התרחשה אחריה, ולכן אפשר לכתוב שם שהם נשיאי המטות מהפרשה שכבר נכתבה). חז״ל דרשו שגם את מטת יעקב נשאו בניו לפי הסדר הזה (אם כי את המדרש הזה ודאי שאין לפרש כפשוטו). הפרשיות נכתבו אפוא שלא כסדרן. ומ״מ לא יצאנו ידי שתי הקושיות דלעיל.

אף אחד משלשת ההסברים האלה אינו נקי מקושיות. את הקושיות אפשר לתרץ.

סדר השבטים בספר

סדר השבטים בתחילת ספר במדבר הוא: "וְאֵלֶּה שְׁמוֹת הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר יַעַמְדוּ אִתְּכֶם לִרְאוּבֵן אֱלִיצוּר בֶּן שְׁדֵיאוּר: לְשִׁמְעוֹן שְׁלֻמִיאֵל בֶּן צוּרִישַׁדָּי: לִיהוּדָה נַחְשׁוֹן בֶּן עַמִּינָדָב: לְיִשָּׂשכָר נְתַנְאֵל בֶּן צוּעָר: לִזְבוּלֻן אֱלִיאָב בֶּן חֵלֹן: לִבְנֵי יוֹסֵף לְאֶפְרַיִם אֱלִישָׁמָע בֶּן עַמִּיהוּד לִמְנַשֶּׁה גַּמְלִיאֵל בֶּן פְּדָהצוּר: לְבִנְיָמִן אֲבִידָן בֶּן גִּדְעֹנִי: לְדָן אֲחִיעֶזֶר בֶּן עַמִּישַׁדָּי: לְאָשֵׁר פַּגְעִיאֵל בֶּן עָכְרָן: לְגָד אֶלְיָסָף בֶּן דְּעוּאֵל: לְנַפְתָּלִי אֲחִירַע בֶּן עֵינָן". נזכרים כאן תחלה בני לאה כסדר לידתם, אח"כ בני רחל, יוסף תחלה ואח"כ בנימין, ואצל יוסף אפרים ראשון כפי שצוה יעקב, ואח"כ בני השפחות שלא כסדרם.

הסדר הזה הוא הבסיס לכל הופעות השבטים בספר, אך חלו בו כמה שִׁנויים. בשני המִפקדים (הן של פרשת במדבר והן של פרשת פינחס) נזכר הסדר הזה, אלא שגד הצטרף אל ראובן ושמעון. (במִפקד של פרשת פינחס התחלפו גם אפרים ומנשה). ראובן שומר על בכורתו לכל אֹרך הספר, מלבד בסִדור הדגלים, (שעסקנו בו לעיל ונעסוק בו להלן בפרק תולדות הכהֻנה ותולדות המלוכה, לעניין הדגלים נלקחה הבכורה מראובן ונִתנה ליהודה), וסדר קרבנות הנשיאים שבא בעקבותיו. אלא שגד צורף אל ראובן ושמעון, משום שהיה צָרך לצרפו אליהם לדגל.

משהוצא לוי מכלל השבטים ויוסף חֻלק לשנים, הרי שיש חמשה בני לאה, שלשה בני רחל וארבעה בני שפחות. כאשר יש צָרך לחלק את השבטים לשלישיות, לארבעה דגלים, צריך להעביר את אחד מבני השפחות אל בני לאה. לכן הועבר גד בכור שפחת לאה אל בני לאה.

לא כן סדר התרים את הארץ. שם הסדר הוא: "לְמַטֵּה רְאוּבֵן שַׁמּוּעַ בֶּן זַכּוּר: לְמַטֵּה שִׁמְעוֹן שָׁפָט בֶּן חוֹרִי: לְמַטֵּה יְהוּדָה כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה: לְמַטֵּה יִשָּׂשכָר יִגְאָל בֶּן יוֹסֵף: לְמַטֵּה אֶפְרָיִם הוֹשֵׁעַ בִּן נוּן: לְמַטֵּה בִנְיָמִן פַּלְטִי בֶּן רָפוּא: לְמַטֵּה זְבוּלֻן גַּדִּיאֵל בֶּן סוֹדִי: לְמַטֵּה יוֹסֵף לְמַטֵּה מְנַשֶּׁה גַּדִּי בֶּן סוּסִי: לְמַטֵּה דָן עַמִּיאֵל בֶּן גְּמַלִּי: לְמַטֵּה אָשֵׁר סְתוּר בֶּן מִיכָאֵל: לְמַטֵּה נַפְתָּלִי נַחְבִּי בֶּן וָפְסִי: לְמַטֵּה גָד גְּאוּאֵל בֶּן מָכִי". גם כאן ראובן שומר על בכורתו. הסדר הוא אותו סדר שהוזכר בתחלת הספר, אלא שארעו כאן שני דברים. הראשון הוא שגד הועבר אל סוף בני השפחות, ומסתבר שהטעם להיותו בסופם הוא שבינתים דן אשר ונפתלי נעשו דגל, ולכן גד אינו מפסיק ביניהם.

ארע כאן עוד דבר. יש שתי דרכים לתאר אותו. אפשר לומר שאפרים הועבר קדימה ומשך עמו את בנימין, ואפשר לומר שזבולן הורחק אחורה.

כיון שהמלים "למטה יוסף" נותרו עם מנשה, מתבקש להסביר שמשה העביר את יהושע ממקומו והקדימו, והוא משך עמו את בנימין, ומנשה נותר במקומו. ועם זאת, נראה שטעם הדבר אחר הוא: כאמור, יש חמשה בני לאה, שלשה בני רחל וארבעה בני שפחות. כאשר יש צָרך לחלק את השבטים לשלישיות, לארבעה דגלים, צריך להעביר את אחד מבני השפחות אל בני לאה. אבל שליחות התרים את הארץ היא לא שליחות של ארבעה דגלים לארבע רוחות השמים, אלא שליחות צבאית. בד"כ בתנ"ך הצבא מתחלק לשלשה ראשים. וכיון שיש חמשה בני לאה, שלשה בני רחל וארבעה בני שפחות, יש להעביר את אחד מבני

לאה אל בני רחל. כך יהיו שלשה ראשים וארבעה אנשים בכל אחד מהם. בני לאה בראשות שמוע בן זכור, בני רחל וזבולן עמם בראשות יהושע בן נון, ובני השפחות בראשות עמיאל בן גמלי.
זבולן הוא הבן האחרון של לאה, לכן כאשר צריך להעביר אחד מבניה למקום אחר, הוא זה שעובר. כך הוא גם בהר גרזים והר עיבל. שם יש שמונה בני גבירות וארבעה בני שפחות. ראובן הצטרף אל בני השפחות כי קבע את מקומו בעבר הירדן, וגם זבולן צורף אל בני השפחות בהר עיבל.
שלא כמו בסוף ספר בראשית, שם צורפו בני כל שפחה אל בני גברתה (כפי שבארנו בפרשת וישלח ובעִקר בפרשת ויחי), בפרשת במדבר בני השפחות עומדים בפני עצמם ואינם דבקים אל בני גבירותיהם. כך הוא גם בהר גרזים ובהר עיבל. ובמיוחד בברכת משה, שם הובחנו לגמרי בני השפחות מבני הגבירות (וראה מה שבארנו על כך בפרשת ויחי). אבל כאשר צריך להעביר בן שפחה אחד אל בני הגבירות, מצורף בכור שפחת לאה אל בני לאה. כאשר צריך להעביר אחד מבני לאה הגבירה אל מקום אחר, עוזב זבולן, הקטן.

הנשיאים והתרים

במינוי הנשיאים אנו מוצאים עשרים וארבעה שמות. של שנים עשר נשיאים ושנים עשר אבותיהם. מבין עשרים וארבעה השמות האלה, לפחות ששה עשר הם שמות מורכבים משני חלקים המובדלים ביניהם באות י׳. כאשר לפחות אחד משני החלקים הוא אחד השמות אל, צור, שדי, וכן המלה עם המופיעה בשלשה מהם.
בשליחת התרים שוב יש כמובן עשרים וארבעה שמות, שנים עשר התרים ושנים עשר אבותיהם, אבל הפעם השמות קצרים הרבה יותר. רק ארבעה שמות מכילים את השם אל. השמות צור ושדי אינם. המלה עם מופיעה פעם אחת, יחד עם השם אל. בשם עמיאל.
כיון שאלה וגם אלה נולדו ונקרא שמם באותו מקום ובאותה ארץ מבלי שידעו מי מהם יהיה נשיא ומי יהיה תר, נראה ששמות התרים כשמות אנשי צבא הם שמות מקוצרים. בעוד שאת שמות הנשיאים אין ראוי לקצר מפני כבודם. לכן נקראו הנשיאים בשמם המלא, ואילו שמות אנשי הצבא נקראו בכנוי, שבד״כ השמיט את שם ה׳.
ה׳ התגלה לאבות באל שדי ולא בשם ה׳. ולכן בני ישראל קראו לבניהם בשמות האלה, וכן בשם צור. ומה שיכולים אנו ללמוד מהשמות הוא שגם המלה עם נחשבה מאד בעיניהם. היות ישראל עם היתה דבר חשוב בעיניהם כשמות ה׳.
במינוי הנשיאים, לפני שנפקדו השבטים, נאמר ״לראובן.. לשמעון... ליהודה..., אח״כ נעשו השבטים מטות ולכן במינוי התרים נאמר ״למטה ראובן.. למטה שמעון...

מחנה ה׳

ישראל חונים סביב השכינה. וכך יוצרים מחנה. החניה היא סביב המשכן. כאשר יסע ישראל, יסע המשכן, וישראל יסעו סביבו. יתכן שלזה רמז יחזקאל כשדִבר על ארבעת אופני מרכבתו של ה׳. לכל מרכבה יש ארבעה אופנים. אבל בארבעת אופני מרכבת ה׳ שקולם

כקול מחנה, יש רמזים לפרשתנו. האריה מצד אחד והשור מצד שני. ישראל הם מרכבתו של ה׳. וגם בשעת הגלות, שעליה מדבר יחזקאל, (בהמשך הספר יחזקאל מתאר את המרכבה הזאת יוצאת מירושלים לגלות), גולה ה׳ עם מרכבתו. והוא ישוב לארץ עם מרכבתו, הם ישראל.

גלגלת, מספר, שם, בית אב, משפחה ותולדות

לשון הצווי לפקוד את העם, לא נאמרה במלת פקידה לבדה, אלא במלים רבות: ״שְׂאוּ אֶת רֹאשׁ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת כָּל זָכָר לְגֻלְגְּלֹתָם״.
הספירה אינה סתם ספירה, היא נשיאת ראש, והיא נעשית במספר שמות לגלגלותם.
מלבד השמות לגלגלותם, המנין הוא לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם.
מלה מרכזית אחת נעדרת מן הפסוק הזה: תולדותם (נאמר רק למשפחותם לבית אבותם). אבל המלה הזאת תופיע להלן בהטיות שונות לכל אורך המִפקד. העשיה: ״וְאֵת כָּל הָעֲדָה הִקָּהִילוּ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי **וַיִּתְיַלְּדוּ** עַל מִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְגֻלְגְּלֹתָם״. נאמר כאן ״**וַיִּתְיַלְּדוּ** עַל מִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם״, ומכאן והלאה כל שבט נספר ב״**תּוֹלְדֹתָם** לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת״.
הגלגלת היא האדם היחיד. היא נזכרה בשני ענינים בספר שמות: לענין המן (עמר לגלגלת), ולענין מחצית השקל (בקע לגלגלת). כאן היא נזכרה רק במפקד של שבטי ראובן ושמעון. משבט גד והלאה נמנו רק תולדותם למשפחותם לבית אבותם, לא הוזכרה הגלגלת.
המנין הוא למשפחותם לבית אבתם. כל אדם אינו רק גלגלת, הוא חלק ממשפחה ומבית אב, המפקד נעשה לפי משפחות ובתי אבות. תּוֹלְדֹתָם לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם, הם היוצרים את מִסְפַּר השֵׁמוֹת.
כאשר סופרים גלגלות, כלומר נושאים את ראשם, סופרים בדרך כלל את בני הדור הזה. לא מבדילים בין בן אב אחד לבין בן אב אחר. כאשר מתקבל חשבון של כל השבט, לא מתקבל חשבון פרטי של כל משפחה ומשפחה ושל כל בית אב ובית אב. הלמ״ס נותנת סכום כללי של בני הדור באותו דור. היא לא יכולה למנות את ישראל לתולדותם.
המספר מתקשה להתמודד עם שמות.
מִפקד בני ישראל נעשה גם במספר וגם בשמות, הוא מִפקד לגלגלות ותולדות למשפחותם לבית אבתם. הוא מכיל את הסתירות. הספירה נעשתה בדרך של ״וַיִּתְיַלְּדוּ עַל מִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם״. התיַלדות היא פֹּעל יחיד במינו. אדם יכול להתיחס לתולדותיו וכך להספר.
מי הם השמות האמורים כאן? גם זה לא התברר דיו מלשון הכתוב. בפרשת פינחס נזכרו שמות המשפחות (אך לא הוזכרו ראשי האבות), אבל בפרשתנו גם שמות המשפחות לא הוזכרו. ואולם, בכלל שמו של כל אדם נכלל גם את אביו. כאשר יש צֹרך לייחסו ולבאר מי הוא ומאין בא, הרי בכלל שמו גם שמות נוספים. איך ידעו הפוקדים לשייך כל אדם לשמו ולבית אבותיו, ועם זאת להציג את נתוני הלמ״ס לאותו דור? זוהי השאלה של פרשת השבוע.
כך או כך, המרכיבים של העם הם גלגלת, מספר, שם, בית אב, משפחה ותולדות. התורה מתחשבת בכֻלם. גם כאשר נספרים יוצאי צבא לפני מלחמה, וסופרים אותם במספר, לכל

איש יש שם, לכל איש יש בית אב ומשפחה ותולדות, ופרשתנו היא המשך של פרשות התולדות.

(גם בתהלים, ובעקבותיו בישעיהו, נאמר שה׳ סופר את הכוכבים וקורא לכֻלם בשמות. הקשר הפסוקים האלה מלמד שהכוכבים הם ישראל. המלים המדוברות הן מספר, ושמות. ה׳ מונה את כולם, מוציא את כֻלם במספר, וקורא להם בשם או בשמות. ה׳ אמר שיהיו ישראל ככוכבי השמים, והמונה מספר לכוכבי השמים הוא המוציא במספר את כוכבי הארץ).

נשיאים, פקידים, סופרים וממונים, הנושאים ופוקדים וסופרים ומונים

בתחלת הפרשה צוה ה׳ את משה לשאת את ראש כל עדת בני ישראל. השרש נ.ש.א. חוזר שוב ושוב בפרשיות במדבר ונשא. המפקד וסדור המחנה נעשים בנשיאת ראש.

יחד עם משה ואהרן מתמנים איש איש למטה, אנשים שתפקידם, ע״פ האמור כאן, הוא לשאת את ראש כל עדת בני ישראל. לסייע במפקד. אבל בהמשך הפרשה יקבלו האנשים האלה ותפקיד חדש, ששמו נגזר אף הוא מהשרש נ.ש.א.: הם יקראו נשיאים.

מהו נשיא? האם עד השנה השנית לא היו נשיאים לישראל? היו גם היו, שהרי כבר כשנאספה הנדבה למשכן, כאשר כל איש מישראל נתן כאשר ידבנו לבו, אומרת התורה ״והנשִׂאִם הביאו את אבני השהם ואת אבני המלאים לאפוד ולחשן ואת הבשם ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים״. (וכבר עסקנו לעיל בקשר שבין נדבת המשכן לבין המפקד בפרשתנו). מי הם אותם נשיאים?

הנשיאים הביאו את אבני השהם ואת אבני המלואים, אותן אבנים המיצגות את שבטי ישראל בבגדי הכהֻנה, אך טבעי הוא שנציגי השבטים הם אלה שיביאו את האבנים האלה. מתבקש אף לומר שכל נשיא הביא את האבן של שבטו, וכך אכן אומר שם חזקוני ונראה שגם הרשב״ם שם רומז לכך. כלומר: כבר בשעת בנית המשכן יש לכל שבט נשיא המיצג אותו ועומד בראשו. כמו שכבר אז עומד המפקד של בני ישראל ברקע, ומחציות השקל של מפקד בני ישראל הן האדנים שעליהם נכון המשכן, כפי שבארנו לעיל.

ואולם, בפרשתנו לראשונה מתמנים אנשים ובהמשך הפרשה הם נקראים נשיאים. לכל שבט יש נשיא, ובהמשך הפרשה אנו מוצאים שלא רק לשבטים יש נשיאים, מלבד נשיאי השבטים יש גם נשיאי בתי אבות. נשיא בית אב לגרשני, נשיא בית אב לקהתי ונשיא בית אב

במספר שמות

מִי יָלַד לִי אֶת אֵלֶּה
מִי שָׁמַע כָּזֹאת מִי רָאָה כָּאֵלֶּה
הֲיִוּחַל אֶרֶץ בְּיוֹם אֶחָד
אִם יִוָּלֵד גּוֹי פַּעַם אֶחָת
יי אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד
יֹצֵר יַחַד לִבָּם כְּאֶחָד
וְלִבָּם מֵבִין וּמַאֲזִין
בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים

שְׂאוּ עֵינֵיכֶם מָרוֹם
כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם לָרֹב
וּרְאוּ מִי בָרָא אֵלֶּה
נוֹרָא תְהִלּוֹת עֹשֵׂה פֶלֶא
לִתְבוּנָתוֹ אֵין מִסְפָּר
הוֹצִיא צְבָאוֹ בְמִסְפָּר
הַגָּדוֹל הַגִּבּוֹר וְהַנּוֹרָא
לְכֻלָּם בְּשֵׁם יִקְרָא
וְלִבָּם מֵבִין וּמַאֲזִין
בָּרוּךְ חֲכַם הָרָזִים

נָשָׂאתָ רֹאשׁ עֲבָדֶיךָ
וּנְשֵׂיאֵיךָ נָשְׂאוּ רֹאשׁ אֲנָשֶׁיךָ
כִּי נָשָׂאתָ שְׁמָם לִדְרוֹשׁ
וּנְשׂוֹאֵיךָ נָשְׂאוּ רֹאשׁ
נָשָׂאתָ רֹאשָׁם בְּמִסְפָּר
וְהִנֵּה אִישׁ לֹא נֶעְדָּר
וּבְנֵחֹה יֹאמַר
שׁוּבָה יי רִבְבוֹת אַלְפֶיךָ
בְּמִסְפָּר בְּמִשְׁפָּט אֶל שְׂכִינַת כְּבוֹדֶךָ

למשפחות מררי. הנשלחים לתור את הארץ בפרשת שלח הם "כל נשיא בהם", אבל אף אחד מנשיאי השבטים של פרשתנו לא נמנה עליהם. כלומר: לא רק ראשי השבטים נקראים נשיאים. משה מצֻוֶּה לשאת את ראש בני ישראל, וכל ראש בבני ישראל נקרא נשיא.
ועדין, יש מעלה מיוחדת לראשי השבטים. הם המביאים את הקרבנות המיוחדים לחנֻכת המזבח, קרבנות שיש דמיון רב בינם לבין קרבנות הצבור. ויש בהם שעיר עזים לחטאת, כמו השעירים הצבוריים הקרבים עם המוספים, וכמו השעיר שמביא נשיא כאשר הוא חוטא. אמנם לעניין חטאת נשיא מפרשת המשנה שהנשיא האמור שם הוא הנשיא של כל ישראל, כלומר המלך, אך מכאן אפשר ללמוד שראש שבט בישראל כמוהו כראש כל ישראל. כל חלק מישראל שמקבל חלק ותפקיד בעם ישראל, נצרך לכל ישראל והרי הוא ככל ישראל.
מלבד השרש נ.ש.א. חוזר ונשנה בפרשות האלה גם השרש פ.ק.ד. גם במובן של ספירה וגם במובן של נתינת תפקיד. מי שנפקד, מופקד על תפקיד כלשהו. הספירה היא גם נשיאת ראש ומִנוי נשיא, אך היא גם נתינת תפקיד לכל שבט, לכל משפחה ולכל איש מישראל. אין הפקדה ללא נשיאה, ואין נשיאה ללא הפקדה. נתינת מעמד מיוחד לאדם מתקימת רק כאשר יש לו תפקיד ומטרה שלצרכם הוא מתמנה.

תולדות הכהֻנה ותולדות המלוכה

נאמר בפרשתנו: "ואלה תולדת אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני ואלה שמות בני אהרן הבכור נדב ואביהוא אלעזר ואיתמר. אלה שמות בני אהרן הכהנים המשחים אשר מלא ידם לכהן. וימת נדב ואביהוא לפני ה' בהקרבם אש זרה לפני ה' במדבר סיני ובנים לא היו להם ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם".
שושלת הכהֻנה אינה השושלת היחידה בתורה שבה מתים שני הגדולים ללא בנים, ואחרים נכנסים תחתיהם. כך מצאנו גם בשושלת המלוכה: "ובני יהודה ער ואונן ושלה ופרץ וזרח וימת ער ואונן בארץ כנען ויהיו בני פרץ חצרון וחמול" חצרון וחמול קמו תחת ער ואונן המתים (וראה דברינו על כך בפרשת ויגש עמ' קנז).
שתי השושלות האלה הן שני היחידים האמורים בלשון "אלה תולדות" מחוץ לספר בראשית. כאן נאמר "ואלה תולדת אהרן ומשה ביום דבר ה' את משה בהר סיני", ובמגלת רות נאמר "ואלה תולדות פרץ וכו'" והשושלת מגיעה עד דוד.

אֶתְיַלֵּד עַל מִשְׁפַּחְתִּי
וְעַל בֵּית אָבִי
אֶקְרָא שֵׁם אָבִי עַל נַחֲלָתִי
כִּי מִשְׁפָּחָה לִי וְשֵׁם לִי
וְחוֹנָה אֲנִי עַל דִּגְלִי
בְּשִׁמִי וּבְאוֹתוֹתַי

יָבֹא גֹּאֲלִי הַקָּרוֹב אֵלַי
וְאֶת מִקְרֵי יִגְאָל
וּבְכָל אַרְצִי וּמִשְׁעוֹלַי
לָאָרֶץ יִתֵּן גְּאֻלָּה
בְּחֶבֶל וְנַחֲלָה
וּמִטַּל הַשָּׁמַיִם מֵעָל

נַחֲלָה לִי וְשֵׁם
וְחַיִל בְּאֶפְרָתָה
אֶקְרָא שָׁם בְּשֵׁם
עַל שֵׁם אֲבֹתַי אֶרֶשֶׁם
בִּרְכַּת ה' תִּתְגַּשֵּׁם
בִּבְרָכוֹת מַעְלָה וּמַטָּה

גם מגלת רות עוסקת במותם של שני הבנים ובקימתו של אחר תחתיהם.
וגם ראובן שרוצה את המלכות אומר "את שני בני תמית". (ובכך הוא מזכיר את יהודה. כפי שכתבנו בפרשת מקץ עמ' קמב, קנז).
ספר בראשית מתאר את תולדות העולם עד הווצרו של עם ישראל. לכן, בנוי ספר בראשית מפרקים פרקים, שכל אחד מהם פותח ב"אלה תולדות...". (וכבר הזכרנו זאת בפרשת

תולדות) אחרי יעקב, אין עוד צֹרך ב״אלה תולדות״. (אמנם פרשתנו מונה את ישראל לתולדותם, והמלה תולדות חוזרת שוב ושוב, אבל לא נאמר אלה תולדות פלוני, מלבד תולדות אהרן ומשה). העם כבר קיים. כֻּלו תולדות יעקב, ואין צֹרך להוסיף עוד ולהזכיר את תולדותיו של הדור הבא. תולדות השמים והארץ הגיעו אל מטרתם, הלא היא תולדות יעקב, הוא עם ישראל. ואולם, עם ישראל עדין זקוק לשושלת כהֳנה ושושלת מלוכה. שושלת הכהֳנה היא ״תולדת אהרן ומשה ביום דבר ה׳ את משה בהר סיני״. השליחות והקדושה הוטלו על משה בהר סיני. לעניינים רבים משה היה כהן, הוא מוזכר בסוף פרשת פקודי כרוחץ ידים מהכיור לפני עבודתו כאחד הכהנים, הוא עובד במשכן בימי המלואים, וגם בפרשתנו הוא חונה לפני המשכן קדמה, עם הכהנים, והכהנים הם תולדותיו. הכהֳנה ירדה לעולם ביום דִּבר ה׳ את משה בהר סיני. היו למשה שני בנים, אך הם לא הוזכרו עוד בבנין ימי חיי ישראל. גם שני בניו הגדולים של אהרן מתו, ושני בניו הקטנים של אהרן הם תולדות אהרן ומשה. ״ואלה תולדת אהרן ומשה״ הם שושלת הכהֳנה.

המלוכה לא נבחרה בתורה. התורה תולה את המלוכה בבחירה עתידית. מלך אשר יבחר ה׳ אלהיך בו, בלשון עתיד. אך גם תולדותיה הם חלק מהתהליך האלהי. (ואע״פ שהקורא את התורה עלול לחשוב שאפרים נבחר, כפי שבארנו במאמר על הבכורה בבית יעקב ובמאמרים על פרשות מקץ ויגש, עמ׳ קמז, קכח, הקורא את התורה בעין בוחנת ימצא בה רמזים לבחירת יהודה. הפרשיה העוסקת ביהודה ובניו, פרשיה שאין כמוה בתאור מעשי שאר בני יעקב, והצווי המפורש בפרשתנו להעמיד את יהודה בראש המחנה. צווי מפורש מאת ה׳ בשאלה מי ילך בראש העם, לא נאמר אלא על יהודה. בפרשתנו יש צווי מפורש להעמיד בראש המחנה את נחשון בן עמינדב, אבי המלוכה העתידית, שנזכר במגלת רות כחלק משושלת דוד).

גם בתולדות הכהֳנה וגם בתולדות המלוכה אנו למדים שאפשר שבחירי השושלת ימותו. בד״כ יקרה הדבר תוך חטא בתפקיד העִקרי שלהם, העמדת השושלת במלוכה, העמדתה בארץ ישראל ובעם ישראל במגלת רות, או עבודה במשכן בחנוכתו אצל הכהֳנה. וכפי שמדגישה פרשתנו: ״וימת נדב ואביהוא לפני ה׳ בהקרבם אש זרה לפני ה׳ במדבר סיני ובנים לא היו להם ויכהן אלעזר ואיתמר על פני אהרן אביהם״. בכל המקרים אנו למדים שלא אלמן ישראל, ואם ימותו אלה יעמדו אחרים תחתיהם.

ולאו דוקא בשושלות הכהֳנה והמלוכה. הוא הדבר לגבי עם ישראל כֻּלו: גם מגלת רות עוסקת בקימת אדם תחת המת באותה משפחה (של חצרון). אחרי ספר בראשית לא נאמר ״אלה תולדות״ אלא רק על שתי משפחות, משפחת הכהֳנה ומשפחת המלוכה. אבל כל עם ישראל נמנים לתולדותם למשפחותם. לפני ה׳ הם נזכרים כתולדותם (בפרשת תצוה באבני השהם והחשן), וגם בפרשתנו, הם אינם נפקדים אלא לתולדותם, המפקד מתחיל ב״ויתילדו על משפחתם לבית אבתם״, ומכאן ״תולדותם למשפחותם לבית אבותם״. לכל משפחה יש תולדות ובית אבות והתורה מצוה להעמיד כל אדם על משפחותו ובית אבותיו, ולהעמיד תולדות לכל משפחה. זה הוא דברה של מגלת רות, והדבר הזה נזכר שוב ושוב גם בפרשתנו. אנו מזכירים במיוחד את תולדות המשפחות הנבחרות, אך חשובים תולדותיה של כל משפחה ושמה של כל משפחה, ואין מספר שמות ללא תולדותם.

מה בין הלויים לבכורות

ה׳ צוה את משה לקחת את הלויים תחת הבכורות: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה פְּקֹד כָּל בְּכֹר זָכָר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן חֹדֶשׁ וָמָעְלָה וְשָׂא אֵת מִסְפַּר שְׁמֹתָם: וְלָקַחְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִי אֲנִי ה׳ תַּחַת כָּל בְּכֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֵת בְּהֵמַת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְהֵמַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״. גם להלן, בפרשת בהעלתך, אומרת התורה: ״כִּי לִי כָל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה בְּיוֹם הַכֹּתִי כָל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי אֹתָם לִי: וָאֶקַּח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל״.

התורה משוה בין שתי צורות של עבודת ה׳, עבודה בלויים ועבודה בבכורות.

כאשר העבודה היא בבכורות, משמעות הדבר היא שכל העדה כֻּלם קדושים, כדברי קרח. בכל בית יש איש אחד קדוש, וכל בית עובד את ה׳ לעצמו. אין אדם אחד תלוי ברעהו. כל אדם עומד לעצמו מול ה׳, ובנו בכורו עובד במשכן.

כאשר העבודה היא בלויים, משמעות הדבר היא שכל העדה כֻּלה קדושה. העדה היא עדה אחת, גוף אחד שלם, שכל אחד מאבריו אינו שלם ללא שאר האברים. העם כֻּלו כאיש אחד עובד את ה׳. העם הוא גוף אחד שבו יש אברים אברים, וכל אבר משמש את הגוף כֻּלו בתפקידו.

וראה במאמר המשפחתיות והשבטיות בישראל, שבו הרחבנו בעניין זה.

בספר דברים חוזר הכלל הזה ומתבאר בהרחבה. התורה שם מלמדת שלא כל אדם יעבוד את ה׳ במקומו. וראה דברינו בפרשת ראה עמ׳ תרלו, שם הארכנו בכך. עם ישראל כגוף אחד עובד את ה׳ במקום אחד. ולא כל אחד ואחד עובד את ה׳ בפני עצמו.

וראה דברינו בפרשת וזאת הברכה עמ׳ תשיא, שם נעמוד על כך שדוקא כאשר ישראל מחֻלקים לשבטים, אז יחד שבטי ישראל. דוקא אם לכל שבט ושבט יש תפקיד משלו בגוף המאוחד, אז הגוף אכן מאוחד. אם כל אחד ואחד ממלא את כל התפקידים, איש אינו זקוק לכל היתר, ואז העם מפורד. ועוד: החִבור בין כל ישראל הוא בכך שכֻּלם בנים של אותו איש וכֻּלם המשך של אותו איש, וממילא כֻּלם מתחברים יחד זה לזה דרך בניו של יעקב, ולכן מתחברים ישראל זה לזה ע״י שכל איש חונה לשבטו.

כאשר בכל אדם יש קדושה, האדם עלול לטעות ולחשוב שהוא המטרה והוא מרכז העולם. כפי שרצה קֹרח. האדם יכול לחשוב שהמשכן נברא בשבילו ועבודת המשכן היא עבורו. כדי שהוא יתקדש. אבל כאשר העם עובד את ה׳ כאיש אחד, מלמד הדבר שלא האדם במרכז אלא ה׳. וכל אדם צריך לבטל את עצמו ולהתחבר לעבודת ה׳ הכללית, שהיא העִקר. ולכן האדם הפרטי יבטל את עצמו ויהיה חלק מהעבודה הכללית, בתפקיד שיתן לו ה׳.

ועם זאת, לא בטלה הקדושה שבכל אחד ואחד. כל אחד כשלעצמו קדוש, וקדושת בכורו לא בטלה. הוא צריך לפדותו. כל העדה כֻּלם קדושים.

משמרת

תפקידם של הלויים הוא לשמור את משמרת משכן העדות. שמירה מפני זרים. מיד בסיום המפקד מצוה ה׳ את משה: ״וְאַתָּה הַפְקֵד אֶת הַלְוִיִּם עַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְעַל כָּל כֵּלָיו וְעַל כָּל אֲשֶׁר לוֹ הֵמָּה יִשְׂאוּ אֶת

הַמִּשְׁכָּן וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְהֵם יְשָׁרְתֻהוּ וְסָבִיב לַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ׃ וּבִנְסֹעַ הַמִּשְׁכָּן יוֹרִידוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וּבַחֲנֹת הַמִּשְׁכָּן יָקִימוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת׃ וְחָנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל דִּגְלוֹ לְצִבְאֹתָם׃ וְהַלְוִיִּם יַחֲנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלְוִיִּם אֶת מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת״. הלוים כֻּלם הם אלה שחונים סביב לאהל מועד, שומרים את משמרתו, והזר הקרב יומת.

אך בהמשך הפרשה מסתבר שלא כל הלויים בכלל זה. שהרי נאמר׃ ״הַקְרֵב אֶת מַטֵּה לֵוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְשֵׁרְתוּ אֹתוֹ׃ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתּוֹ וְאֶת מִשְׁמֶרֶת כָּל הָעֵדָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן׃ וְשָׁמְרוּ אֶת כָּל כְּלֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן׃ וְנָתַתָּה אֶת הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו נְתוּנִם נְתוּנִם הֵמָּה לוֹ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תִּפְקֹד וְשָׁמְרוּ אֶת כְּהֻנָּתָם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת״. גם כאן הלויים הם משרתי המשכן ושומרי משמרתו והזר הקרב יומת. אלא שהפעם נאמר ״וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תִּפְקֹד וְשָׁמְרוּ אֶת כְּהֻנָּתָם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת״. אל מי נאמרו המלים ״והזר הקרב יומת״? דוקא אהרן ובניו שנזכרו לפניה (שגם הם שומרים, את כהֻנתם) או כל הלויים שנזכרו בראש הפרשה?

בהמשך הפרשה, אחרי שמתארת התורה את מקום חנית גרשון, קהת ומררי, היא מוסיפה׃ ״וְהַחֹנִים לִפְנֵי הַמִּשְׁכָּן קֵדְמָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד מִזְרָחָה מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן וּבָנָיו שֹׁמְרִים מִשְׁמֶרֶת הַמִּקְדָּשׁ לְמִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת״. גם כאן, הצווי ״הזר הקרב יומת״ בא עם שמירת משמרת המקדש. גם כאן הוא בא אחרי תיאור הכהנים, אבל אפשר שהוא סכום לכל הפרק, העוסק במשמרות הלויים השונות.

בפרשת קרח, אחרי שמצוה התורה שלא יקרב איש זר אשר לא מזרע אהרן הוא להקטיר קטֹרת, בא פרק המצוה על שמירת משכן העדות. שם נאמר׃ ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם׃ וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת׃ וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל אַךְ אֶל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא יָמֻתוּ גַּם הֵם גַּם אַתֶּם׃ וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא יִקָּרֵב אֲלֵיכֶם׃ וּשְׁמַרְתֶּם אֵת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל׃ וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַה׳ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד׃ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת״. גם כאן, המצוה היא לשמור את משמרת הקדש, זר לא יקרב אליכם, הפרשיה עוסקת בכל הלויים אבל הפסוק האחרון עוסק בכהנים, והזר הקרב יומת.

מהי משמרת ומהו זר? מקריאת הפרשה נראה תחלה שהלויים שומרים שלא יקרב זר. אך לא היא. משמרות הכהֻנה והלויה השומרים את המשכן ואת כהֻנתם היינו שכל אחד מהם ממלא את תפקידו, שהוא משמרתו. זר לא יקרב אל כל משמרת כדינה. לכל משמרת ומשמרת אנשיה, והזר הקרב יומת. הקריבה קשורה למשמרת.

לכל אֹרך הפרשות האלה, המלה משמרת היא התפקיד או המתנה שנתנה מאת ה׳ לכל אחד כדינו. החדוש של הפרשה הוא שהמשמרת היא לא רק תפקיד. היא גם מקום חניה, ומאוחר

יותר, מקום אחֻזה ונחלה. לכל אחד מקומו, אחֻזתו ונחלתו. שומרי משמרת הקדש חונים סביב למשכן, ה׳ הוא נחלתם והזר הקרב יומת.
ולכל אחד ואחד מהם תפקידו ונחלתו. לגבי עבודות הכהֳנה הלויים הם הזרים. לגבי עבודות לויה, ישראל וכהנים זרים, וכו׳. ישמור כל אחד מהם את משמרתו.

החונים לפני המשכן

ברשימת הנשיאים שבראש פרשתנו, נזכרים השבטים בסדר קרוב לסדר תולדותם. תחִלה בני לאה כסדרם, אח״כ בני רחל כאשר יוסף קודם לבנימין ואפרים קודם למנשה (כדברי יעקב שהקדים את אפרים למנשה), אח״כ בני השפחות, אלא שאשר ונפתלי התחלפו. במפקד עצמו סדר השבטים דומה מאד, אלא שגד מצטרף כבר לדגלו. אבל המפקד עדין מסדר את ראובן ושמעון כראשונים. אח״כ מסדרת התורה את המחנה, ושם יהודה מוביל, והוא והחונים עליו קודמים לדגל ראובן.
גם גרשון קהת ומררי נזכרים תחִלה כסדר הולדתם, ורק משקִבלו את תפקידיהם השתנה סדרם. נושאי המקדש ראשונים, בדרום, אחריהם נושאי יריעות המשכן, במערב, ובסוף נושאי הקרשים, בצפון. וכאן נוספה משפחת לויה נוספת: הכהנים. הם הוזכרו כבר במִפקד. נאמר שם ״ואלה תולדות אהרן ומשה״, ולא נזכרו אלא בני אהרן, כי אין כונת הדבר אלא להזכיר את משפחת הכהֳנה, והם משה ואהרן ובניו. משפחה שתוזכר להלן בסִדור מחנה הלויה. והיא תחנה לפני המשכן. משה הוא כהן לכמה ענינים. הצרוף ״משה ואהרן ובניו״ נזכר גם לגבי הכיור. כשמסדרים את המחנה, המובילים נקראים מזרחה ומובדלים.
נמצא שגם הלויים מסודרים בסדר הרוחות הקבוע: מזרח דרום מערב צפון. במזרח, לפני המשכן, חונים הכהנים. בדרום נושאי הכלים, במערב נושאי המשכן, היריעות, ובצפון נושאי הקרשים.
בסִדור המחנה לא הוזכרו כל המשפחות באותה לשון. גרשון קהת ומררי הוזכרו מצד עצמם, ורק אח״כ הוזכר מקום חניתם, אבל במשפחת הכהֳנה נאמר תחלה מקום חניתם ורק אח״כ הם. ״והחנים לפני המשכן קדמה לפני אהל מועד מזרחה משה ואהרן ובניו שמרים משמרת המקדש למשמרת בני ישראל״. כביכול לא הוקמה משפחה זו אלא כדי שיהיה מי שיחנה במזרח, כלומר כדי להוביל את המחנה. משפחה זו קִבלה את ראש התפקידים, ואך ברור ומובן שהיא תשב במזרח. צד שבו חונים מובילי המחנה, לפני אהל מועד. משפחה זו, משה ואהרן ובניו, היא מעין שבט חדש, אך היא משפחה חשובה מצד עצמה, שהרי נפקדה כבר לעיל בלשון ״אלה תולדות״ (לשון זה נזכר מלבד בספר בראשית רק כאן ובמגלת רות. יחוס הכהנה ויחוס המלוכה, כפי שכתבנו לעיל עמ׳ תנח והלאה). משפחת הכהֳנה. תולדות פרץ ותולדות אהרן ומשה, הם החונים במזרח ומובילים את המחנה.
המפקד קודם לבנית מחנה. בטרם יבנה המחנה יש לפקוד את כל ישראל. מִנוי המנהיגים והמובילים אפשרי רק כשיש מחנה בנוי ומסֻדר. רק מתוך כך אפשר לבחור מנהיג. רק מתוך הכרת ופקידת כל העם אפשר לסדר מחנה, ורק כשיסֻדר מחנה אפשר להציב מנהיג בראשו.

מחנה נייד ומשכן נייד

בשעה שהמשכן בנוי נתונים בתוכו הכלים ועליו פרוש המשכן, יריעות תכלת וארגמן ותולעת שני, על המשכן פרוש האהל, יריעות עזים, ועליהם המכסה, עורות אילים מאדמים, ומלמעלה עורות תחשים. בתוך משכן זה שוכן הארון מאחורי פרֹכת. (ובסוף פרשת פקודי משמע שסכיכת הפרֹכת על הארון היא עבודתו. וגם בשעת מסע הפרֹכת על הארון והלחם על השלחן).

המזבח עומד בחצר ואין עליו מכסה, אך הוא עומד בתוך קלעי החצר, כלומר: מאחורי קלעים של שש משזר.

בשעת מסע מכֵּסים הכלים בדרך דומה. השלחן מכֵּסה בבגד תכלת ועליו בגד תולעת שני, ועליהם כסוי עור תחש. גם המנורה והמזבח הפנימי מכֵּסים בבגד תכלת ועליו מכסה עור תחש. ואפילו המזבח החיצון, שבד״כ הוא מגֻּלה, מכֵּסה בשעת המסע בבגד ארגמן ועליו מכסה עור תחש.

בשעת המסע מכֵּסים הכלים בתכלת וארגמן ותולעת שני ועליהם עור תחש, אין יריעות עזים ואין עורות אילים מאדמים בשעת המסע. בשעת המסע די בכך שהיריעה הפונה כלפי הכלי היא מחֹמר שממנו עשויה היריעה הפונה כלפי הכלי בשעת החניה, והיריעה הפונה כלפי חוץ היא מחֹמר הפונה כלפי חוץ בשעת החניה. אין צֹרך ביריעות הבינים. די בשני כְּסויים כדי שהלויים יוכלו לבא ולא יחול עליהם דין הזר הקרב יומת. הכלי מונח תחת יריעתו והלויים עומדים מחוץ לתחש, כל מה שמחוץ ליריעות הוא כמחוץ למשכן, הלויים יכולים לגשת לשם ולשאת את הכלי.

לכן, כל הכלים הפנימיים מכֵּסים בשעת המסע והמשא בבגד תכלת וכסוי עור תחש. השלחן מכֵּסה בבגד תכלת ובגד תולעת שני וכסוי עור תחש. בפשטות משמע שהוא צריך בגד תכלת כדי לכסות את השלחן, ובגד תולעת שני כדי לכסות את הלחם. גם בשעת המסע והמשא – לחם התמיד עליו יהיה. הלחם הוא לחם תמיד וכל מצוות התמיד של המשכן מתקימות גם בעת מסע. ולכן יש ללחם בגד משלו. גם כאן – המשכן הוא משכן גם בזמן מסעו.

בעת המסע מכֵּסה הארון בפרֹכת כמו שהוא מכֵּסה בשעה שהמשכן עומד. על הפרכת יש מכסה עור תחש, ועל מכסה עור התחש (ולא מתחתיו כמו שהיה צפוי) – בגד תכלת. יתכן שאין צֹרך בבגד תכלת מתחת לתחש כי הפרֹכת נמצאת שם, והיא עצמה בגד תכלת וארגמן ותולעת שני. אבל מה הטעם לפרוש בגד תכלת על התחש, ולמה לכסות את המזבח שאפילו בשעת חניה הוא מגֻּלה.

כחנית המשכן כן מסעו, כאמור בפרשת השבוע, הוא בתוך המחנות. אחרי שני הדגלים הראשונים ולפני שני הדגלים האחרונים. נאמר בפירוש ״ונסע אהל מועד מחנה הלוים בתוך המחנת כאשר יחנו כן יסעו איש על ידו לדגליהם״. כאשר יחנו כן יסעו. גם בשעת המסע המשכן בלב ישראל, והוא נוסע כמשכן וכמחנה הלויים. הוא גם מכֵּסה כמו בשעת החניה.

כך בפרשתנו, אבל מפרשת בהעלתך עולה אחרת. שם אומרת התורה שבני גרשון ובני מררי נושאי המשכן נוסעים כבר אחרי הדגל הראשון, כדי שיקימו את המשכן עד שיגיעו הכלים, הנוסעים אחרי הדגל השני. מחנה הלויים אינו נוסע כאחד בתוך המחנות, בני גרשון ובני

מררי נוסעים אחרי דגל אחד, ורק הקהתים נושאי המקדש נוסעים בתוך המחנות. כלומר: אחרי שני דגלים.
כך משמע מפרשת תיאור המסע שבפרשת בהעלתך. שם משמע שכל הכלים נוסעים בתוך המחנות, אבל בפרשיה שאחריה, המתארת את הנסיעה מהר סיני, למדים אנו שהארון נוסע לפני המחנה: "ויסעו מהר ה' דרך שלשת ימים וארון ברית ה' נסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה וענן ה' עליהם יומם בנסעם מן המחנה".
כלומר: המשכן נוסע בשלשה חלקים: הארון נוסע עוד לפני הדגל הראשון, בני גרשון ובני מררי נושאי הקרשים והיריעות נוסעים אחרי הדגל הראשון, ויתר הכלים נוסעים אחרי הדגל השני.
בעוד שלגבי כל הכלים נוהג הכלל "כאשר יחנו כן יסעו", יש שני כלים שלא יכולים להתאים לגמרי לכלל הזה: הארון והמזבח.
הארון הוא מרכז המשכן. עליו נראה ה' בענן. ואולם, בשעת המסע נעלה הענן מעל המשכן, ובני ישראל הולכים אחרי הענן. הארון נוסע בראש המחנה, קרוב לענן. הארון נשא בתוך משכן משלו, עטוף בפרוכת שלו ובמכסה עור תחש. אבל אי אפשר שמכסה התחש החיצוני יופנה כלפי הענן, מעל מכסה התחש יש בגד תכלת, הפונה כל הדרך אל הענן, כמו שבשעת החניה, כאשר ה' נראה בענן על הכפרת, פונה אל הענן בגד תכלת וארגמן ותולעת שני.
כאשר שוכן הענן, יובא הארון אל המקום שבו שכן הענן. אי אפשר לבנות את המשכן ואי אפשר לסדר כלים אלא סביב הארון והענן, מקום משכנם הוא המקום שסביבו אפשר לבנות את המשכן וסביבו אפשר לבנות את המחנה. לכן מקדימים בני גרשון ובני מררי ומקימים את המשכן סביב הארון עוד בטרם יגיעו הכלים, ההולכים בתוך המחנות. כשיבאו, ימצאו משכן מוכן שאפשר להניח בו את הכלים.
הקמת המשכן שבסוף פרשת פקודי, אינה כהקמת המשכן בכל מסע ומסע. בפרשת פקודי הוקם המשכן בהר סיני, במקום השכינה של אותו זמן, לכן הוקם המשכן ורק אח"כ הובא לתוכו הארון, אח"כ הובאו יתר הכלים ורק אח"כ כסהו הענן. המשכן הוקם לא סביב הארון אלא סביב מקום השכינה. אבל במסעי ישראל במדבר ישכון הענן, אח"כ יהיה שם הארון, אח"כ יוקם המשכן משכן ואליו יובאו הכלים. כיון שזה סדר ההקמה, זה סדר התנועה. אבל חוץ מזה הכלל הוא כאשר יחנו כן יסעו. הכלים נוסעים בתוך משכן משלהם, שני דגלים לפניהם ושני דגלים אחריהם.
עוד יוצא מן הכלל הזה הוא המזבח החיצון. בד"כ תפקידו לעמוד מגֵלה בחצר המשכן ולהעלות ענן עשן ואש תמיד מכחנו, כנגד עננו ואשו של ה'. בשעת המסע מוביל הענן של ה' את ישראל מבחוץ, ולכן נעטף המזבח כיתר הכלים בבגד ארגמן ובכסוי עור תחש.

הכהן הממונה על הלויים

על עבודת בני גרשון ובני מררי ממונה איתמר הכהן. הדבר מוזכר בפרשיות מניין בני גרשון ובני מררי, בתחלת פרשת נשא. כבר בפרשת פקודי הוא מוזכר כממונה על העבודה.
בפשטות, על עבודת בני הקהתי ממונה אלעזר הכהן. הפרשיה העוסקת במשא בני קהת מסימת בפסוק: "וּפְקֻדַּת אֶלְעָזָר בֶּן אַהֲרֹן הַכֹּהֵן שֶׁמֶן הַמָּאוֹר וּקְטֹרֶת הַסַּמִּים וּמִנְחַת הַתָּמִיד

וְשֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה פְּקֻדַּת כָּל הַמִּשְׁכָּן וְכָל אֲשֶׁר בּוֹ בְּקׇדְשׁ וּבְכֵלָיו". כלומר: כל אלה וכל התלוי בהם, באחריות נשיא נשיאי הלוי אלעזר בן אהרן הכהן. איתמר ממונה על המשכן עצמו.

אל תכריתו

הבטוי הסתום "ונכרת מעמיו" נזכר בצורות שונות בכמה מקומות בתורה. חז"ל פרשו שהכרת היא מיתה מאת ה'. ויש לכך רמז: "וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תֹּאמַר אִישׁ אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יִתֵּן מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ מוֹת יוּמָת עַם הָאָרֶץ יִרְגְּמֵהוּ בָאָבֶן: וַאֲנִי אֶתֵּן אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ מִקֶּרֶב עַמּוֹ כִּי מִזַּרְעוֹ נָתַן לַמֹּלֶךְ לְמַעַן טַמֵּא אֶת מִקְדָּשִׁי וּלְחַלֵּל אֶת שֵׁם קָדְשִׁי: וְאִם הַעְלֵם יַעְלִימוּ עַם הָאָרֶץ אֶת עֵינֵיהֶם מִן הָאִישׁ הַהוּא בְּתִתּוֹ מִזַּרְעוֹ לַמֹּלֶךְ לְבִלְתִּי הָמִית אֹתוֹ: וְשַׂמְתִּי אֲנִי אֶת פָּנַי בָּאִישׁ הַהוּא וּבְמִשְׁפַּחְתּוֹ וְהִכְרַתִּי אֹתוֹ וְאֵת כָּל הַזֹּנִים אַחֲרָיו לִזְנוֹת אַחֲרֵי הַמֹּלֶךְ מִקֶּרֶב עַמָּם", וכן "וְאִישׁ אִישׁ מִבֵּית יִשְׂרָאֵל וּמִן הַגֵּר הַגָּר בְּתוֹכָם אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל דָּם וְנָתַתִּי פָנַי בַּנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת אֶת הַדָּם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ". כלומר: ה' הוא הכורת את האיש מעמיו.

ואולם, בפרשתנו מפורש הדבר: "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: אַל תַּכְרִיתוּ אֶת שֵׁבֶט מִשְׁפְּחֹת הַקָּהָתִי מִתּוֹךְ הַלְוִיִּם: וְזֹאת עֲשׂוּ לָהֶם וְחָיוּ וְלֹא יָמֻתוּ בְּגִשְׁתָּם אֶת קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים...".

אם לא תנהגו כראוי תכריתו אותם מתוך הלויים, לכן, כדי שיחיו ולא ימותו שמרו עליהם.

הבטוי האמור כאן הוא לא כריתה מעמיו, אלא כריתה מתוך הלויים.

כריתתו של אדם מעמיו היא מיתתו. "עמיו" הוא המקום שבו הוא נמצא בעם ישראל.

כך מצאנו גם אצל הכהנים: "לֹא יִטַּמָּא בַּעַל בְּעַמָּיו לְהֵחַלּוֹ .... וְלֹא יְחַלֵּל זַרְעוֹ בְּעַמָּיו..." עמיו של הכהן הוא הכהֻנה. עמיו של הלוי הוא הלויים. עמיו של ישראל הוא עם ישראל. כריתתו מהם הם מיתתו. חייו של אדם מישראל הם שייכותו למקומו בעם.

וזהו דברה של הפרשה כֻּלה. חייו של אדם הם מקומו בתוך העם.

נשא

המחנה והעיר

בספרי שמות, ויקרא ובמדבר, (ובמובהק במיוחד בספר ויקרא), התורה עוסקת בתיאור החיים כפי שהם במדבר. בספרים אלה, גם כאשר התורה עוסקת במצוה הנוהגת לדורות, היא מזכירה את אהל מועד ולא את המקדש, היא מדברת על אהלים ולא על בתים, היא מדברת על מחנה ולא על עיר, ועוד לשונות מעין אלה. דין טומאת אהל, הנוהג לדורות גם בבית, אמור בספר במדבר בלשון אהל. דיני המחנה, אמורים בלשון מחנה.

מלבד המקומות שנזכיר להלן, כמעט תמיד המקדש המוזכר בספרים האלה הוא המשכן. לא בית אלא משכן, שבתאורו התורה מרחיבה מאד, ומצוה לבנותו בתאור מדויק ומדוקדק ולפי המראה אשר הראה משה בהר: קרשים, יריעות וכו׳. כל מצוות המקדש בספרים אלה מתוארות לפי המשכן, אהל מועד. כמעט ולא מוזכר בית.

ואולם, בשני מקומות בספר שמות, אחד לפני פרשיות המשכן ואחד אחריהן, נאמר הפסוק: ״ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה׳ אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו״. כאן לא נאמר אהל מועד אלא בית ה׳ אלהיך. לדורות יֵשב ה׳ בבית ולא במשכן, למרות התאור המדויק של המשכן. אבל התורה לא כותבת זאת אלא בהקשר מאד מסוים: הבְכורים שאינם נוהגים במדבר. רק כאשר עוסקת התורה במצוה שכלל אינה נוהגת במדבר, משתמשת התורה בבטויים המתאימים לחיים בארץ. כל עוד אפשר – התורה מעדיפה לתאר את המצוות ע״פ החיים במדבר.

כן הוא הדבר לגבי המצורע. כאשר מדובר על האדם המצורע, התורה כותבת שיש לשלח את המצורע אל מחוץ למחנה, (ולא אל מחוץ לעיר), כבמדבר. אבל את דין צרעת הבית אי אפשר ללמד את משה ואהרן אלא לגבי ארץ ישראל, שהרי במדבר אין בתים, ולכן אבני הבית המנוגע מושלכות מחוץ לעיר ולא מחוץ למחנה. (יש להעיר שבפרשת ״זאת תורת הפסח״ נזכר בית. כפי שבארנו בפרשת בא. אפשר שהתורה מדברת שם דוקא על א״י ולכן כתבה בית, ואפשר שכתבה כן משום שהצווי נאמר שישראל עוד יושבים בבתיהם במצרים. בפסח מצרים היו בתים, והצווי לאכול בבית אחד בא להזכיר את הצווי לא לצאת איש מפתח ביתו, ובכל הפרשה שם המלה בית חוזרת שוב ושוב). בדרך כלל כל ההלכות העוסקות בבית נוהגות גם באהלים, לכן, כל עוד הדבר אפשרי התורה מלמדת אותן באהלים: אדם כי ימות באהל. הדין נוהג באהל, וכשנבא לארץ ינהג הדין גם בבית. אבל דין צרעת הבית אינו נוהג אלא בבית. לכן פותחת התורה ואומרת כי תבאו אל ארץ כנען וכו׳. לכן באותה פרשה נאמר ״מחוץ לעיר״ ולא ״מחוץ למחנה״ האמור בד״כ בצרעת. ומכאן אנו יכולים ללמוד שלפחות לגבי צרעת, כל העיר הרי היא ככל המחנה.

לא כן בספר דברים. ספר דברים מדבר על החיים בארץ. דוקא כאשר הוא עוסק באנשי דור המדבר הוא משנה בלשונו. בספר דברים נאמר כמעט תמיד ״הגר אשר בשעריך״, אבל בברית הנכרתת עם ה׳ במדבר נאמר ״אשר בקרב מחניך״. עדין אין לישראל שערים. (אמנם

יש להעיר שהבטוי "אשר בשעריך" וכן "בית רעך" אמור גם בעשרת הדברות בספר שמות, אבל חוץ משם, מוזכרים השערים רק בספר דברים, ושם הם מוזכרים רבות). מלבד מקרה אחד שנעסוק בו להלן.

בספר ויקרא דין שִלוח טמאים מן המחנה לא נאמר על כל הטמאים. אע"פ שיש בספר ויקרא עניני טומאה רבים, דין שִלוח הטמאים מן המחנה לא נאמר בו אלא לגבי מצורע בלבד. גם לגבי מצורע השִלוח מן המחנה לא נאמר כעִקר הדבר, אלא כבדרך אגב, אחרי שנאמר שבגדיו יהיו פרומים וראשו יהיה פרוע וכו', נאמר גם שבדד ישב, וכיון שבדד ישב – מחוץ למחנה מושבו. לא נאמר שם שחלה עליו מצות ל"ת של ולא יטמאו את מחניהם. גם בפרשת טהרת המצורע אנו למדים כבדרך אגב שכדי לראות שנרפא נגע הצרעת צריך הכהן לצאת אל מחוץ למחנה. אבל התורה לא יחדה לכך מקום מפורש כמו בפרשת נשא ובסוף פרשת בהעלתך, לגבי מרים. בפרשת תזריע הישיבה מחוץ למחנה היא רק סעיף קטן מתוך כל דיני המצורע. (וכבר עסקנו בכך בפרשת תזריע עמ' שצ).

מקום כתיבת הלכות שִלוח כל הטמאים ממקומם הוא דוקא בספר במדבר. הספר העוסק בקדושת המחנה ובבנינו, עוסק בהרחבה בשִלוח הטמאים ממנו. כך גם בפרשתנו, וכך גם לגבי מרים, גם לגבי פרה אדֻמה וגם לגבי טמאי מלחמת מדין.

כאמור, בספר דברים אין התורה מזכירה מחנה, מלבד במקרה אחד. כאשר התורה באה ללמד אותנו על שִלוח הטמאים, היא איננה אומרת לשלח אותו מהעיר. היא נזקקת למחנה. לכן היא מתארת מלחמה. בשעת מלחמה אנו יושבים במחנה, ולכן יכול משה להשתמש גם שם בבְטוי "מחוץ למחנה". מה אפשר ללמוד משם על שִלוח טמאים בא"י? לכאורה, ישיב המשיב, יִשלח כל טמא אל מחוץ לעיר. שהרי אילו היה הספר מלמד על שִלוח טמאים שלא בשעת מלחמה, ודאי היה נוקט בלשון "מחוץ לעיר". אבל נראה שלא בכדי אין בספר דברים ולו הזכרה אחת של שִלוח טמאים מן העיר. למחנה יש דין מיוחד משלו. אפשר שטעם הדבר הוא שהארון יוצא למלחמה, או שה' אלהיך מתהלך בקרב מחניך והרי שכינתו שורה על מחנה הצבא, וכאילו כל מחנה הצבא מחנה שכינה הוא.

בפרשת תזריע הישיבה מחוץ למחנה היא רק סעיף קטן מתוך כלל דיני הנהגות המצורע. לא כן לגבי בית מנוגע, שם אמרה התורה בפירוש, כחלק גדול מהענין עצמו, שכל הטמא מושלך מחוץ לעיר במקום טמא.

ספר ויקרא הוא ספר הטהרה והקרבנות של היחיד. דיני המחנה והשמירה על קדושתו מקומם בספר במדבר. בספר במדבר צריך לשלח את הטמא מן המחנה כדי לשמור על קדושת המחנה.

ספר ויקרא הוא ספר קדושתו של האדם הפרטי. ספר במדבר הוא ספר קדושת המחנה.

בספר ויקרא אנו למדים שהאדם הפרטי יכול להתקדש ולהטהר ואפילו להקריב קרבנות, ועדין לא להיות חלק ממחנה. אבל כבר בספר ויקרא ברור שבארץ אי אפשר לעשות כן. כאשר אנו עוסקים בבית בארץ, ברור מלכתחילה שיִשָמרו הלכות קדושת העיר. במדבר אנו יכולים להיות אנשים פרטיים, לא כן כשנגיע לארץ.

אבל מצות שִׁלוח הטמא הפרטי מוזכרת כבר בספר במדבר, כאשר מדובר על מחנה במדבר. את המצוה הזאת מביאה התורה כאשר היא מתארת מחנה, בספר במדבר. שם הטמא צריך להשתלח מהמחנה לא מִסְבות של הטמא הפרטי, אלא כדי שהמחנה ישאר בקדושתו.
התורה מתארת את כל המצוות ע״פ צורת החיים במדבר, צורת המחנה, כדי ללמד שאין אנו באים לארץ כדי לשבת איש תחת גפנו ותאנתו, אלא גם בארץ אנו מחנה ה׳. במרכז המחנה עומד הארון שאסור להסיר ממנו את הבדים. לעולם אנו מחנה, גם כאשר אנחנו עיר. אנו אמנם מצֻוִּים להתישב בארץ, שאל״כ לא קיים המחנה את יעודו, אך החיים בארץ הם המשך החיים במדבר, וגם כאשר אנו יושבים בערינו ובשערינו, אנחנו מחנה.
נמצא שגם ספר ויקרא, העוסק לא בקדושת המחנה אלא בטומאתו וטהרתו וקרבנותיו של היחיד, איננו יכול להציג את ערי ארץ ישראל אלא בקדושתן. עיר בארץ ישראל איננה יכולה לעמוד אלא בקדושה וטהרה ויש לשמור עליה בקדושה ולהרחיק ממנה את הטומאה. גם ספר דברים העוסק כֻּלו בא״י, אינו יכול לדבר על קדושת מקום ישיבת ישראל והרחקת טמאים ממנו, בלי לזכור שהישוב הוא מחנה ה׳.
המקום שבו באות המצוות האלה לידי בְּטוי בצורה הברורה ביותר הוא בפרשיות במדבר-נשא, המלמדות שמחנה ישראל הוא מחנה הקֹדש, מחנה שכינתו של ה׳, לדורות.

מה קשורות לכאן המצוות האלה

באמצע מצוות סִדור המחנה כתובות כמה מצוות שנראות לא קשורות לעניין: אשם גזלות, סוטה, נזיר וברכת כהנים. לכאורה שיכות מצוות אלה לספר ויקרא, ולא לכאן. מדוע הביאה אותן התורה כאן?
נראה שהמכנה המשותף לכל המצוות האלה הוא שבכולן פותר המקדש בעיה של המחנה. בעיה בין אדם לחברו או בין איש לאשתו. אדם גזל את חברו – האשם לכהן. אשה ששטתה תובא אל הכהן, והוא יברר אם נטמאה. והכהנים יברכו את העם. לכן הוזכרו מצוות אלה בסמוך לקִדוש המחנה המתבטא בשִׁלוח הטמאים מתוכו. שִׁלוח כל טמא ממחנהו, ולא יטמאו את מחניהם. טומאת מחנה ישראל כטומאת מחנה שכינה, כל טמא יִשָּׁלח ממחנהו.
שם ה׳ נקרא על כל המחנות. המשֻּׁלח מחוץ למחנה ישראל שב אליו באשם הדומה לאיל המלואים, המקדש אדם למדרגתו. הדרך לקדש אדם ולהכניסו אל המחנה, דומה לדרך לקדש את הכהן ולקרבו אל המחנה. כל עלית מדרגה בקדושה דומה לאחרת. כל אלה שצריכים להתקדש, אשֻּׁמים לה׳. ומְטהרים לפני ה׳. אשם הוא קרבן המכפר על האדם ומשיבו אל ה׳. הנשבע על שקר חיב אשם וחֹמש כי נשבע בשם ה׳, אך את החֹמש הוא נותן לא לה׳ אלא לאשר אשם לו. ואם אין לאיש גואל – לכהן, המיצג את האיש שלא היה לו גואל. אשמות וחומשים באים להשיב לה׳ את אשר לו, וגם החוטא כלפי חברו בשם ה׳ חייב בהם. כל המחנות כֻּלם מחנה ה׳ הם, וקדושה יוצאת אליהם מאת ה׳.
מסתבר שגם הנזיר בכלל הזה. גם הוא מתחַיֵּב באשם אם נטמא, וגם הוא אדם המתקדש ועולה מתוך המחנה אל הכהן. ללמדך שכל אדם מישראל יש בו סגולת נזירות ובידו להתקדש ולהיות נזיר. אמנם רק הכהנים נבחרו לעמוד לפני ה׳, אבל קדושה יש בכל אחד

מישראל, וכל אחד מישראל יכול להגיע אל קדושת הכהן הגדול. (נזיר מקודש ככהן גדול, הוא נאסר בטומאה לקרוביו ונזר אלהיו על ראשו, כפי שנבאר להלן).
הכהנים הם גם שלוחי דרחמנא וגם שלוחי דידן. ספר ויקרא מתאר את היותם שלוחי דרחמנא. אבל ספר במדבר, שהוא ספר הפקודים המתאר את קדושת הפקודים בני ישראל, מלמד את היות הכהנים שלוחי דידן. בפרשתנו תפקידם של הכהנים הוא להעמיד ולקדש את מחנה ישראל, שהוא הנושא של ספר במדבר. (גם הקרבנות של ספר במדבר הם קרבנות צִבור, מאת העם כֻּלו).
לפי זה יובן גם המשך הפרשה: מתוך כך שמחנה ישראל קדוש, גם כל נשיא ונשיא של כל שבט ושבט, יכול להביא קרבן צִבור, הדומה למוסף. ומתוך הקדושה הזאת, של המחנה החיצון, שומע משה את הקול מעל הכפֹּרת מבין שני הכרובים.
*
את הדבר הזה צריך ללמוד מתוך התיחסות לכל עניני הקרבנות והמשכן בספר במדבר. ויש כמה וכמה עניינים כאלה. מלבד הפרשיות המוזכרות כאן, שוטה, נזיר והנשיאים, עוסקים בקרבנות ובקדשים גם המחצית השניה של פרשת שלח, פרשת פרה אדֻמה, פרשת המוספים, ואפשר להזכיר כאן גם את פרשיות מתנות כהֻנה שבפרשת קרח (שבפשטות נזכרה שם בגלל חטא קרח), ואת פרשיות פסח שני והחצוצרות (שהן חלק מסִדור המחנה ולכן נזכרו כאן). ואת קרבנות מִלואי הלויים. בכל קרבן בספר במדבר שיש בו שעיר חטאת, השעיר טפל לעולה, (מלבד חטאת יחיד שלא הוזכרה בספר במדבר אלא אגב חטאת רבים). מבחינה זו נבדל ספר במדבר מספר ויקרא, שבו בד"כ גם כשבאות חטאת ועולה יחד, החטאת עִקר. (או המנחה, אם הוא קרבן שעִקרו קרבן בְּכורים וכיו"ב).
מה תפקיד הקרבנות בספר במדבר? בפשטות נראה שהקרבנות שבסוף פרשת שלח באים לכפר על חטא לאומי, כדוגמת חטא המרגלים שנזכר שם. שלא כחטאת כל העדה של פרשת ויקרא, שעוסקת במקרה שבו נעלם דבר מעיני העדה, והעדה טעתה בהוראת דין במצוה פרטית. אבל חטא המרגלים וכיו"ב, שבה טעה העם כעם, הוא מעשה של עם ולא רק דבר. וכן (כדרשת חז"ל על הפסוקים שם), כשהעם עובד ע"ז כעם, כלומר העם כעם נוטה מאחרי ה', גם זהו חטא צִבורי של המחנה כֻּלו. במקרים אלה יש להביא עולה וחטאת. יש כאן כפרה על העם כעם ולא על יחידים, זוהי חלק מהנהגת המחנה, ולכן מקומה בספר במדבר. לכן גם קרבנות הצבור מקומם בספר במדבר. בספר ויקרא הוזכרו חובות הצבור רק עם מצוות הרגלים הנוהגות בכל יחיד ובכל מושבותיכם. ואולי מכאן למדו חכמים שהכהן הגדול מכפר ביוה"כ על חטאו של כל יחיד. לעמתם, המצוות של פרשת שלח הן מצוות של עם: אתם והגר. כלומר אתם כעם.
עוד הוזכרו בפרשת שלח נסכים וחלה שענינם המצוות שנקֵים בבואנו אל הארץ, וגם זה בסמיכות לחטא המרגלים. בסמוך לחטא שחטאנו בארץ והעֹנש שנגזר עלינו שלא להכנס לארץ, הוזכרו המצוות שמתקימות באכילתנו מלחם הארץ.
וזהו גם המיחד את הקרבנות של פרשת נשא, הם מלמדים על שכינת ה' השורה על המחנה כֻּלו. שלא כמו ספר ויקרא, שבו הקרבנות הם מדיני הנעשה במשכן, הרי שפרשת נשא באה לקדש את המחנה כֻּלו. את הטמאים יש לשלח מכל המחנות, ולא יטמאו את מחניהם אשר

אני שכן בתוכם. ה׳ שוכן לא רק במקדש אלא בכל המחנות, ועל קדושת כֻּלם יש לשמור. מתוך כך – איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם למעל מעל בה׳, יביאו קרבן. הפרשיה הזאת נאמרה כבר בפרשת ויקרא, אבל כאן התחדש שגם המועל בחברו מעל בה׳. והאשם, כלומר החוב, (ראה דברינו בפרשת ויקרא עמ׳ שנה בענין תפקידו של כל קרבן ותפקידו של האשם), הוא האשם המושב לה׳. הוא לא האשם המושב לחברו, הוא האשם המושב לה׳. דינו של האשם המושב הוא ונתן לאשר אשם לו, כלומר: האדם נותנו לה׳, וה׳ לאשר אשם לו, ואם אין גואל ינתן לכהן. גם החוטא כלפי חברו אשם לה׳. מתוך כך גם איש שתשטה אשתו, גם אם היא מועלת בו, תעמוד לפני ה׳ וה׳ הוא הקובע. הכהנים ישימו את שם ה׳ על כל בני ישראל, שם ה׳ חל על כל המחנה ולא רק במשכן. ממילא יכול כל אדם להתעלות למדרגת כהן גדול, ולהאסר בטומאה אפילו לקרוביו, בשתית יין ככהן לפני השכינה, ובפרע שער ראשו, כי נזר אלהיו על ראשו. יש לשמור על קדושת המחנה, להוציא ממנו את הטמאים והסוטות, ואת הגזלות. מתוך כך כֻּלם קדושים. כל אחד יכול להגיע למדרגת כהן גדול, ושם ה׳ וברכתו נקראים על כל המחנה.

(מתוך כך יובן מדרשו של ר׳ נתן, הדורש ״מנין לנושה בחברו מנה וחברו בחברו שמוציאים מזה ונותנים לזה שנאמר ונתן לאשר אשם לו״. על המדרש הזה יש לשאול איך אפשר ללמוד מהפסוק הזה שאם לוי חיב לשמעון ושמעון לראובן לוי חיב לראובן? מכך שלוי משלם לראובן? הלא בדיוק את זה אנו מבקשים ללמוד. אלא הלְמוד הוא כזה: החִדוש של הפרשה הוא שהאיש חיב לה׳, כיון שמעל מעל בה׳, ה׳ הוא המשלם לאשר אשם לו. ואעפ״כ דרך התשלום היא שהמועל יתן לאשר אשם לו, ולא יתן לה׳ וה׳ יתן לאשר אשם לו, מכאן לנושה בחברו מנה וחברו בחברו שמוציאים מזה ונותנים לזה).

במקומות רבים בתורה אנו מוצאים חטאת ועולה שבאים לפני הקרבן העִקרי של הפרשה (וראה דברינו בעמ׳ רפו, שנה, שעו, שצז), הקרבן שהוא ענייננו של יום. כאמור, בספר ויקרא החטאת כמעט תמיד נאמרה לפני העולה. קרבן עולה ויורד הוא חטאת, אבל אם הוא עופות תבא גם עולה אחר החטאת. המלואים הם חטאת ועולה ואחריה איל המלואים. החטאת היא פר והיא גדולה יותר מהעולה והמלואים. קרבנות היום השמיני הם חטאת ועולה של אהרן וחטאת ועולה של העם. אחריהם יבאו השלמים והמנחה של העם. החטאת היא בקר והעולה היא צאן. כך הם גם קרבנות יום הכפורים. חטאת ועולה של אהרן, חטאת ועולה של ישראל, ואחריהם השעיר המשתלח. היולדת, הזב והזבה מביאים חטאת ועולה, אצל הזב והזבה החטאת נאמרה ראשונה. המצורע מביא חטאת ועולה, ועמם האשם המכפר עליו ומקדשו. (אם כי משמע שהוא קודם). בקרבנות שתי הלחם קודמים העולה והחטאת לכבשים הבאים עם הלחם. העולה והחטאת האלה, וכן העולה והחטאת של יולדת, יוצאים מן הכלל בספר ויקרא בכך שהעולה גדולה מן החטאת ונאמרה לפניה.

נסכים לא הוזכרו בספר ויקרא, מלבד מנחתו הכפולה ונסכיו של הכבש הבא עם העֹמר, ומלבד המנחה האמורה במצורע, (שבה כיון שהעשיר המביא שלש בהמות מביא שלשה עשרונים, והדל המביא בהמה אחת מביא עשרון אחד, אפשר ללמוד שהם נסכים).

בספר במדבר נזכרו נסכים, וכמעט תמיד (מלבד בנזיר שנטמא, שהוא חוטא) העולה גדולה מן החטאת (או שוה לה) ונאמרה לפניה. נזיר טמא מביא חטאת ועולה ואחריה האשם המקדשו. נזיר טהור מביא עולה וחטאת ואחריהם השלמים המיוחדים לו. (בהבאה נאמרה העולה לפני החטאת, בעשיה נאמרה החטאת לפני העולה). הלויים הביאו עולה וחטאת. הקרבן של כל העם שחטא הוא פר לעולה ושעיר לחטת. המוספים הם עולה גדולה ושעיר לחטאת. ומכאן גם קרבנות הנשיאים. עולה אחת מכל מין, ואחריהם שעיר עזים לחטאת. ואחרי אלה – זבח השלמים הגדול לחנֻכת המזבח, האמור בה׳ הידיעה, ולזבח השלמים, כי הוא עִקר הקרבן. אמנם אצל הנשיאים נאמרה המנחה עוד לפני העולה, או משום שהכלי עִקר, או משום שבספר במדבר יש הרבה מקום למנחה הבאה עם הקרבנות. מ״מ בסִכום של זאת חנכת המזבח נאמרה המנחה לאחר הקרבנות ושם נאמר שהיא מנחתם.

קרבנות חנֻכת המזבח דומים לקרבנות היום השמיני. עולה וחטאת (כאן נאמרה העולה לפני החטאת) ואחריהם זבח שלמים גדול. לשמחת ההתגלות. הקרבנות כאן רבים יותר וההתגלות היא רק אל משה. אבל הם כנגד היום השמיני, שגם הוא חנֻכת המשכן. כאן הקרבנות הם קרבנות ספר במדבר. קרבנות היום השמיני נועדו לראית פני ה׳. כמעמד הר סיני וכעליה לרגל. כי היום ה׳ נראה עליכם. אבל קרבנות חנכת המזבח נועדו למה שבִקשו ישראל: דבר אתה עמנו ונשמעה. משה בא לפני ה׳ לדבר אתו. כמו הפסוק שנאמר לפני שבנה משה את המשכן. משה לא רואה אלא שומע, ורק הוא שומע. כפי שבקשו ישראל שמשה יעמוד בינם לבין ה׳. ישראל עומדים מבחוץ בשלמים מרובים.

ויש בקרבנות הנשיאים גם כף מלאה קטרת. גם ביום השמיני היתה קטרת, אבל כאן הקטרת אינה זרה.

הקרבנות של ספר במדבר הם ברובם קרבנות של העם באשר הוא עם. גם בספר ויקרא יש קרבנות צבור. אבל אופיים אחר. מלבד העֹמר ושתי הלחם שהם דומים לקרבנות ספר במדבר, נאמרו בהם נסכים והעולה נאמרה לפני החטאת. אבל עִקר הקרבן הוא מנחת הבִכורים שהיא מצות המועד, ולכן נאמרה בספר ויקרא.

ביום השמיני למלואים ה׳ נראה אל כל העם. ביוה״כ הדומה בקרבנותיו ליום השמיני, רק הכהן הגדול נכנס למקום שבו ה׳ נראה בענן על הכפרת. ושם הוא נותן את ענן הקטרת. כי בענן אראה על הכפרת. טעם הקטֹרת ביוה״כ הוא כי בענן אראה על הכפרת. גם כאן וגם ביום השמיני יש התגלות ה׳. וגם ביום השמיני היתה קטֹרת (אלא שהובאה שלא כצווי ובאש זרה), ומסתבר שטעם הבאתה הוא שהרי ה׳ נראה אל כל העם. גם חנֻכת המזבח דומה לראית ה׳ ביום השמיני. לכן הנשיאים למדו ממנה והביאו כף קטֹרת, וכן הביאו את שלמי היום הגדולים, שהם ענינו של יום, אחרי עולה וחטאת. השלמים הם ענינו של יום והם עִקר הקרבן, שהרי הם רבים יותר מכל שאר הקרבנות, והם האמורים בה׳ הידיעה ״ולזבח השלמים״, משמע שהם השלמים הידועים. עולת חנֻכת המזבח מרובה מן החטאת ואמורה לפניה כי אלה קרבנות ספר במדבר. בחנֻכת המזבח הוזכרו עולות ומנחתם (כפי שאנו רואים בפסוקי זאת חנֻכת המזבח שהמנחה היא מנחתם של העולות) ושעיר לחטאת, כבכל קרבנות ספר במדבר. בספר במדבר יש נסכים שהם קרבנה של הארץ, והחנֻכה האמורה בו היא לא חנֻכת המשכן אלא חנֻכת המזבח, המיצג את העם ולא את השכינה. כי ספר במדבר הוא ספר

העם. ספר במדבר נאמר אחרי שבִקשו ישראל במעמד הר סיני שרק משה ישמע את ה׳ ולא יתגלה ה׳ אל כל העם. לכן פרשת חנֻכת המזבח אינה נגמרת בהתגלות ה׳ אל כל העם, אלא בכך שרק משה בא אל אהל מועד, והוא רק שומע את הקול ולא רואה. אבל פעם בשנה מביאים ישראל שלמי צִבור, כמו שלמי הצִבור שהובאו בהר סיני בכריתת הברית עם ה׳ כשה׳ נראה אל כל העם, וכמו שלמי הצִבור שהובאו ביום השמיני כשה׳ נראה אל כל העם. כך מדי שנה בחג השבועות מביאים ישראל שלמי צִבור, שאותם הם מביאים עם לחם בִכורי הארץ. ונזכרים ביום ההוא שבו ה׳ נראה אל ישראל בענן. שלמי צִבור באים ביום שבו מתגלה ה׳ אל הצִבור. פרשת אמר היא פרשת הזמן ופרשת הארץ, ולכן היא מלמדת, שלא כבשאר ספר ויקרא, על קרבן עם נסכים. הקרבן המיוחד של חג השבועות הוא לחם הבִכורים ושלמי הצִבור שעִמו, ולפניו מביאים שעיר חטאת ועולה מרובה. כיון שהעולה מרובה, היא נאמרה לפני שעיר החטאת. גם כאן וגם ביולדת, שלא כמו בשאר ספר ויקרא, העִקר הוא העולה. צריך כפרה, אבל עִקר היום הוא השמחה. לכן העולה גדולה יותר ואמורה לפני החטאת (וגם ביולדת עניה נאמרה העולה לפני החטאת).

בספר ויקרא הוזכרו מלואי הכהנים. בספר במדבר הוזכרו מלואי הלויים. שהם עומדים למשמרת בני ישראל.

הטהרה והשם

פרשתנו מלמדת על האיש המביא אשם כי מעל בשם ה׳. כלומר: נשבע על שקר בשם ה׳. האשם הזה נזכר כבר בפרשת ויקרא, יחד עם עוד שני אשמות שגם הם מעילה בקדשי שמים. החוטא לשם ה׳ מביא אשם. כמו האיש הזה שנשבע לשקר בשם ה׳. גם בפרשתנו יש אשם כזה. הנזיר – נזר אלהיו על ראשו. ואם הוא חִלל את נזר אלהיו שעל ראשו יביא אשם.
הנזיר כמו השוטה, צריך לשמור על הקדושה מפני הטומאה. ואם לא עשה כן הרי חִלל את שם ה׳, ובשם ה׳ יבחן. גם הטמאים צריכים להשתלח מן המחנה מאותו הטעם: ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שוכן בתוכם. שם ה׳ נקרא על המחנה ויש לשמרו מפני טומאה.
גם הנזיר וגם הנשבע לחברו נשאו שם שמים. לכן יש להם חוב לה׳ והם מביאים איל כפורים. וכבר התבאר הדבר בפרשת ויקרא, שהמועל בשם ה׳ ונשבע בו כמועל בקדשי שמים והרי הוא מביא אשם. מה שהתחדש בפרשתנו הוא תפקידו של הכהן. האיש שנשבע בשם ה׳ עומד כעת מול הכהן ומכפר.
וגם אשה ששטתה – שוב היא עומדת מול הכהן, והכהן משביע אותה בשבעות האלה שבה הוא מזכיר (וכותב ומוחק) את שם ה׳ פעמַים. זהו כחו של שם ה׳ וזה כחו של הכהן.
הנשבע הזכיר את שם ה׳ פעם אחת. הכהן כתב את האלות ומחקן, שם ה׳ נזכר שם פעמַים. אחרי כן מצַוִּים הכהנים לשים את שם ה׳ על ישראל. הם מזכירים את שם ה׳ שלש פעמים, ושמו את שמי על בני ישראל ואני אברכם.

מה מר פה?

"ולקח הכהן מים קדשים בכלי חרש ומן העפר אשר יהיה בקרקע המשכן יקח הכהן ונתן אל המים". לכאורה, מים טובים מאד ומשובחים. מלכתחילה הם קדושים, ועוד מוסיפים בהם עפר מקרקע המשכן. מה רע?

אלא שמיד כבר יש שם למים. "וביד הכהן יהיו מי המרים המאררים". המים נקראים מרים ונקראים מאררים, עוד לפי שנאמרו האלות ועוד לפני שנמחו אל המים. מה מארר במים, בטרם יש בהם אלות?

בפרשת האלות נזכרו המים פעמַים, ועוד פעם שלישית מיד אחרי האלות. בפעם הראשונה, בתיאור האפשרות שהאשה טהורה, שוב נקראים המים בשם מי המרים המאררים. "הנקי ממי המרים המאררים האלה". אבל בתיאור האפשרות שהאשה אכן טמאה, לא נאמר שהמים מרים. "ובאו המים המאררים האלה במעיך לצבות בטן ולנפל ירך". ובתיאור המחיקה המים אינם מאררים אלא מרים בלבד "ומחה אל מי המרים".

מה עושה את המים מרים, ומה עושה אותם מאררים? אפשר ללמוד זאת מהתאור הנזכר להלן. "והשקה את האשה את מי המרים המאררים ובאו בה המים המאררים למרים". כשהכהן משקה אותה, המים הם גם מרים וגם מאררים. כשהם באים בה, הם מים מאררים, שנעשים בה מרים. ובהמשך מבארת התורה: "והיתה אם נטמאה ותמעל מעל באישה ובאו בה המים המאררים למרים", כלומר: המים הם מאררים, ודוקא אם היא נטמאה הם יבאו בה למרים. מה פירושם של דברים? אם רק כשהיא שותה הם יבאו בה למרים, למה התורה קוראת להם מרים כבר לפני כן? ואם רק מִחַית האלות לתוכם עושה אותם מאררים, למה התורה קוראת להם מאררים כבר לפני כן?

המים נקראים מלכתחילה המים המרים המאררים על שם סופם, כי זה תפקידם. לכן, הם נקראים בתחלת הפרשה מי המרים המאררים. אבל בינתים הם לא מרים ולא מאררים. הם יהיו מרים כשיבואו באשה. האשה הטהורה נקיה ממי המרים המאררים, לגביה הם לא מרים ולא מאררים. לעֶמת זאת, כאשר משביעים את האשה בשבועת האלה, שאם נטמאה יבאו בה המים, היינו שיבואו בה המים המאררים. תפקידה של האלה הוא להפוך את המים למאררים. התיאור של מעשי הכהן הוא "ומחה אל מי המרים", כי בלי האלות הם עדין לא מאררים. הם כבר מרים, כשימחו אליהם האלות הם יהיו מאררים. אבל הכהן כבר אומר "ובאו המים המאררים האלה", על שם סופם.

ואם נטמאה יבאו המאררים למרים. כלומר: האלה תתגשם והמים יהיו מרים. האם הם לא מרים מתחלתם?

הקושיה הזאת הביאה את חז"ל לדרוש ולומר שמלכתחילה כבר נתן במים חומר ממרר. אבל בפשוטם של כתובים לא מצאנו זאת.

המים הם מים קדושים ויש בהם מעפר המשכן. מים כאלה הם מתוקים מאד למי שראוי להם, אך מרים מאד למי שאינו ראוי להם. הוא אינו יכול לעמוד בפני קדושתם. טמא שיבאו בו מים קדושים כאלה, יבאו בו למרים. אבל טהור שישתה מים כאלה – אין מתוק מהם.

המרירות של המים הם רק כלפי האשה, לכן נאמר "ובאו בה המים המאררים למרים", אבל כיון שבאו בה – התברר שמלכתחילה הם היו מרים עבורה, כיון שהם כבר היו קדושים והיא כבר היתה טמאה.

בדרך כלל אומרת התורה שמי שטמא ירחק מהקדש. אם לא יעשה כן – מצַוִּים אנו להרחיקו. לא נכניס למקדש אנשים רק כדי לבחון מה יקרה להם והאם הם ראויים או לא. מי שלא ראוי – שירחק. כפי שקראנו בפרשתנו: "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש. מזכר עד נקבה תשלחו אל מחוץ למחנה תשלחום ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם". אבל כאשר יש אשה שיש חשש שהיא טמאה והיא טוענת שהיא טהורה, אומרת התורה, אם כך נביא אותה אל המקדש ונראה האם הוא יהיה לה מר או מתוק. נעמיד אותה לפני ה' ונראה מה יקרה. נשקה אותה ממי ועפר המשכן ונראה אם גופה יכול לקבלם. לשם כך יש להוסיף למים את האלות. שם ה' יִקָּרֵא על המים הן לחיוב והן לשלילה (לפחות לדעת ת"ק, הסובר שכותבים ומוחים אל המים גם את מה שיקרה לאשה אם היא טהורה), ואם היא נטמאה – יבאו בה למרים. נכון, אין ראוי להשתמש במקדש לצרך זה. יש כאן מחיקת שם ה', אך המקרה הזה הוא מקרה יוצא דפן.

אחרי שלמדנו שהזר הקרב יומת, ואחרי שהסברנו שהטמאים משתלחים מן המחנה, וכל הנוגע בהר מות יומת, אפשר לומר לאשה: אם את טוענת שאת טהורה – קרבי אל הקדש. השבעי בשם ה'. אבל אם טמאה את הקדושה תפגע בך. לא רק האשה הזאת. כל המבקש להנזר ולבא אל הקדש – בזאת יבחן. בזאת יבחן גם הנזיר. (ויש הרבה מאד ביטויים מקבילים בין פרשת שוטה לפרשת נזיר. הכתוב ממש זועק את דמיונם. את שניהם מקריבים אל הכהן ונותנים על כפיהם ומניפים, וזאת תורתם אשר. והנזיר מגדל פרע שער ראשו כנגד האשה שהכהן פורע את ראשה, ואחר ישקה ואחר ישתה, ונפלה ירכה והימים הראשונים יפלו, ועוד ועוד. ואולי גם מכאן לשאלה האם הנזיר חוטא).

לאחר פרשת השוטה, כדי שלא נטעה ונחשוב שאין המקדש אלא קללה, מיד מלמדת אותנו התורה את הצד השני: דינו של אדם שרוצה להתקרב לקדש בטהרה, (וגם בו מלמדים חז"ל גם את הצד הראשון: שלא כל הרוצה ליטול את השם יבא ויטול. שאם הוא ראוי – יפה וטוב, ואם אינו ראוי – הקדש לא ראוי לו, וראה להלן בפרק "טוב או רע") ויתר על כן: יכלתם של הכהנים לשים על בני ישראל את שמו של ה' לברכה ולא לקללה. בעוד שלגבי הטמאים המקדש ושם ה' הם קללה, על יתר העם ע"י שימת שם ה' על ישראל ה' יברכם.

הקִרבה אל ה' מפילה אימה ופחד. לכן גם בני ישראל יראו מאד מהר סיני ונעו ועמדו מרחוק. אבל הקרב אל ה' בטהרה כדין, יש בו שמחה גדולה. הטמא ישֻלח מן המחנה, אבל הטהור יקרב. במשוך היובל המה יעלו בהר. לכן המים בודקים את טהרת האשה. וכפי שנבאר להלן, זהו גם דברה של אשת מנוח.

דרכי הנקיון

הכהן משביע את האשה, כאמור: "וְהִשְׁבִּיעַ אֹתָהּ הַכֹּהֵן וְאָמַר אֶל הָאִשָּׁה אִם לֹא שָׁכַב אִישׁ אֹתָךְ וְאִם לֹא שָׂטִית טֻמְאָה תַּחַת אִישֵׁךְ הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים הָאֵלֶּה". מה פירוש הבטוי הִנָּקִי מִמֵּי הַמָּרִים הַמְאָרְרִים? לכאורה, אפשר היה לפרש שכונת הבטוי היא שלא יפגעו בך

המים. לפי דברינו לעיל שאלה מים המחזקים את הטהור ומרחיקים את הטמא, אפשר שכונת הפסוק הוא שהמים יטהרו אותך וינקו אותך מכל רע שבך, ואכן אם היא טהורה, מבטיחה התורה: "וְאִם לֹא נִטְמְאָה הָאִשָּׁה וּטְהֹרָה הִוא וְנִקְּתָה וְנִזְרְעָה זָרַע".
ואולם, נראה שבתורה פשט המלה נקי הוא מי שיוצא זכאי בדין.
פרשת שוטה היא דין בין האיש והאשה. אם האשה טהורה – תנקה. אם לא – וְנִקָּה הָאִישׁ מֵעָוֹן וְהָאִשָּׁה הַהִוא תִּשָּׂא אֶת עֲוֹנָהּ". או שהאיש יצא נקי או שהאשה תצא נקיה. כלומר: או שהדִין יצדיק את האיש או את האשה.
לפי זה פרשתנו היא פרשית דין בין איש לאשתו.
ואולם, משמע כאן שהכהן הוא העומד במקום האיש לפני ה' לדין. פרשת שוטה באה אחרי פרשת אשם גזלות שבה אנו לומדים שהכהן ממלא את מקומו של מי שאין לו גואל, הכהן הוא הגואל הכללי במחנה. (הדבר הזה מובא כאן כדי ללמד, כחלק מסִדור המחנה, שהכהן ממלא תפקיד במחנה). לכן, באה גם פרשת השוטה ומלמדת שהכהן ממלא את מקום האיש המקנא. הוא המקנא והוא המנקה. בפרשתנו האיש מביא את אשתו אל הכהן ונעלם. הוא אינו נזכר עוד בפרשיה עד אשר הוא נִקה מעוון. הכהן והאשה עומדים לפני ה' למשפט. הכהן והאשה עומדים לפני ה' וה' שופט. והוא מנקה את הזכאי, אם את האשה ואם את האיש. אם נטמאה האשה היא תִנקה ותזרע זרע, ואם לא – יִנקה האיש.
פרשת שוטה רמוזה גם בהפטרה. נכון שקוראים אותה בגלל הנזיר. אבל גם פרשת שוטה עומדת באויר פרשת מנוח. בפרשת שוטה יש איש אשה וכהן, בהפטרה יש איש אשה ומלאך. וממעשי מנוח נראה שמנוח קצת חושד: בא איש אל האשה בהעדרו, ומבשר לעקרה שתלד. מנוח רומז רמזים, ומחפש תירוצים כדי לפגוש את האיש ולברר מי הוא ומה שמו, עד אשר מתברר לו שהאיש אינו איש אלא מלאך, וא"כ אין מה לחשוד באשה וגם לא בו, שהרי הוא אינו אדם. ואז האשה נקתה ונזרעה זרע. גם אם מנוח לא חושד, מסתבר שבני הדור חושדים. גם אם הפרק לא מכֵוֵן כנגד מנוח, הוא מכֵוֵן כלפי בני הדור, הרואים לנגד עיניהם איש הרודף אחרי כל אשה שהוא רואה, ובכלל זה גם נשים פלשתיות. איש שכל היום עסוק בהכאת כל מי שלא מוצא חן בעיניו. (ובנוסף לכך הוא עוד מעז להתהדר בתאר נזיר אלהים). אך טבעי הוא שהלשונות הרעות מתחילות להתגלגל, ומספרים שגם אמו היתה עקרה שנים רבות עד אשר פגשה איש אחד שלא בנוכחות בעלה ומאותה פגישה נפקדה. לכן צריך לספר שהיא נִקתה ונזרעה זרע והאיש אינו איש.
גם כאן, יש דיון בין איש לאשה, בשאלה האם הם חיבים מיתה. מנוח טוען מות נמות. אלהים ראינו, שתינו מים קדושים. האשה היא שטוענת שאלהים יוכיח ביניהם ויוכיח שהם צדיקים ואין ה' חפץ להמיתם. הראיה לכך היא שהוא מבשר להם על זרע. ונקתה ונזרעה זרע.
הקִרבה אל ה', כאמור לעיל, בודקת. האיש הראוי לכך יתעלה. האיש שאינו ראוי ירד. מנוח חושש שראיית אלהים תביא למותם, אבל אשתו אומרת לו: אנחנו טהורים, שהרי ה' לקח את מנחתנו ובִשר לנו על זרע.

האם כל אדם יכול להיות כהן גדול?

כתבנו בפרשת במדבר (עמ׳ תנח,תס,תסא) שלכל אֹרך פרשות במדבר ונשא נשיאה באה תמיד יחד עם פקידה והפקדה. אין אדם מתקדש אלא לצֹרך תפקיד. ועם זאת, בפרשתנו אנו מוצאים אדם שמתקדש אע״פ שלא נאמר לצֹרך איזה תפקיד הוא מתקדש. ״איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר לה׳׳. לשם מה האיש רוצה להיות נזיר? אלו תפקידים יוטלו עליו כשיהיה נזיר? איזו תועלת תביא נזירותו? אין בתורה תשובה לשאלות האלה, הן כלל אינן נשאלות. (ונעסוק בהן להלן בפרק ״טוב או רע״).

ומה מחדשת התורה בנזיר? נזיר נאסר בטומאה, יין ותגלחת. מה מיוחד במי שנודר דוקא מאלה? הלא כל מי שנודר ממעשים כלשהם אסור באותם מעשים שנדר מהם. מה מיוחדים המעשים האלה שמי שנודר מהם מקבל מעלת קדושה אחרת מכל נודר אחר?

ברור שהנזירות איננה רק נדר אלא מעמד קדושתי. לא בגלל שאסר על עצמו את שלשת המעשים האלה נעשה נזיר, אלא להפך, מפני שנעשה נזיר עליו לנהוג בהתאם למדרגתו החדשה ולכן נאסרו עליו שלשת המעשים האלה. את זה אפשר ללמוד מכך שהנזיר התיחד בקרבנות מיוחדים.

בדרך כלל נזיר אינו צריך להביא קרבנות כדי להקדיש את עצמו לנזיר. רק בסיום ימי נזירותו הוא מביא קרבנות. אבל אם נטמא בתוך ימי נזירותו, עליו להביא קרבנות כדי להקדיש את עצמו מחדש לנזיר.

נזיר שסִיֵם את נזירותו מביא חטאת ועולה, ונוסף עליהם איל לשלמים. עם האיל הזה הוא מביא סל מצות. האיל הזה הוא קרבן נזירותו, שהרי הוא זה שמונף לפני ה׳ כמו שנאמר ״וגלח הנזיר פתח אהל מועד את ראש נזרו ולקח את שער ראש נזרו ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים ולקח הכהן את הזרע בשלה מן האיל וחלת מצה אחת מן הסל ורקיק מצה אחד ונתן על כפי הנזיר אחר התגלחו את נזרו והניף אותם הכהן תנופה לפני ה׳ קדש הוא לכהן על חזה התנופה ועל שוק התרומה ואחר ישתה הנזיר יין״.

גם נזיר טמא מביא חטאת ועולה, ויחד עמם את כפרתו, באשם.

קרבן נוסף דומה לקרבנות הנזיר, הוא קרבן המצורע. גם הוא מגלח, ולא רק את ראשו אלא את כל גופו, ומביא חטאת ועולה. אם הוא עשיר – כבש וכבשה כמו נזיר טהור. ואם הוא עני – שתי תורים או שני בני יונה כמו נזיר טמא. יחד עמם הוא מביא אשם. והאשם הזה מקדש אותו ומכשיר אותו להכנס בחזרה אל הקדש. את דמו נותן הכהן, יחד עם שמן, על תנוך אזן המצורע הימנית ועל בהן ידו הימנית ועל בהן רגלו הימנית.

ומתוך הדמיון למצורע נבוא אל קרבן נוסף, שבא אף הוא לקדש אנשים ולהכניסם אל המחנה: קרבנות המלואים. גם אהרן ובניו הביאו חטאת ועולה, ויחד עמם איל, איל המלואים, שמזכיר את קרבנות המצורע בכך שהוא נִתן על תנוך אזנם הימנית, ועל בהן ידם הימנית ועל בהן רגלם הימנית, יחד עם שמן. הוא מזכיר את איל הנזיר בכך שהוא איל, והוא קרב עם לחם, והלחם מונף יחד עם החזה והשוק שלו, חזה התנופה ושוק התרומה.

הנזיר מוכנס אל המחנה ומתקדש ככהן גדול. הוא נאסר בשתית יין ככהן בעבודתו. הוא נאסר בטומאה לקרוביו ככהן גדול, והוא נאסר בפריעת ראשו ככהן גדול שנאמר בו ״את ראשו לא יפרע״. גם פסוקי הנִמוק הם דומים. קדושת הכהן הגדול מנומקת במלים ״כי נזר

שמן משחת אלהיו עליו״, ואילו שמירת קדושת הנזיר מנומקת במלים ״כי נזר אלהיו על ראשו״.

פרשת הנזיר מלמדת שכל אדם מישראל יכול להיות קדוש ככהן גדול. בשרשו – כל אדם מישראל הוא קדוש ככהן גדול, ואפילו לא צריך קרבנות כדי לקדשו למדרגה הזאת. אם הוא רוצה לממש את כחו, ולהקדיש את עצמו לעם ישראל כשמשון או כשמואל – פתוחה הדרך בפניו. את קרבנותיו יביא דוקא כשהוא חוזר להיות ככל ישראל. הוא לא נבחר לתפקידו אלא עלה למדרגתו ברצונו, לכן יש לבחון האם אכן היה ראוי למדרגה שבחר בה. לכן יביא את קרבנותיו רק אחרי שהשלים כראוי את תפקידו ושמר כראוי על נזירותו.

(בזבחים קיז: נחלקו האמוראים לגבי קרבנות הנזיר, האם דינם כחובה או כנדבה. הנזיר אינו חיב אלא משום שנדר. אבל הוא לא נדר להקריב קרבן, הוא נדר להיות נזיר. כיון שהוא הגיע למעלה של נזירות, ממילא מעלתו מחייבת אותו בקרבן. אלא שכל זה לא הגיע אלא משום שמלכתחילה נדר. האם יש לדון את קרבנותיו כחובה או כנדבה? לכאורה נראה שזו חובה, שאל״כ איך יכול אדם לחיֵב את עצמו חטאת? ומ״מ נחלקו בכך האמוראים שם. הכלל העולה הוא שהנזיר הוא לא אדם שנדר לעשות כו״כ ולהקריב כו״כ קרבנות. הנזיר הוא אדם שנעשה נזיר. וממילא הוא מתחיב במה שהוא מתחיב).

טוב או רע

לפעמים אדם נעלב מכך שהוא לא קִבל תפקיד. מה עושים כדי שהאיש לא יעלב? ממציאים תפקיד. קוראים לו השר לענייני משהו, נותנים לו צוות פקידים. מכונית מפוארת, משכורת. בונים לו משרד גדול. ושם הוא יושב כל היום ונהנה.

למרבה הפלא, גם אצלנו בתורה יש דברים כאלה. פרשות על גבי פרשות סִדרנו את המחנה, חִלקנו תפקידים. בנינו מערכת מצויינת שעובדת מצוין ובה לכל אחד יש תפקיד. ומה יעשה מי שלא זכה בשום תפקיד? לא יתקדש? אל דאגה, יש פתרון. אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יַפְלִא לִנְדֹּר נֶדֶר נָזִיר לְהַזִּיר לַה׳.

מה החִדוש בפרשה? שמי שנודר שלא לשתות יין ולא להסתפר ולא להטמא נאסר בכך? גם מי שנודר שלא לשתות קפה ושלא להחליף את הכובע נאסר במה שנדר. ברור שלא זה העניין. לאיש הזה יש מדרגה משלו, קדוש יהיה, נזר אלהיו על ראשו, בדומה לאמור על כהן גדול ״כי נזר שמן משחת אלהיו עליו״. יש לו קדושה של כהן גדול: הוא נאסר בטומאה לקרוביו ובפריעת ראשו ככהן גדול, ונאסר בשתית יין ככהן בעבודתו. אבל בשביל מה? אנו יודעים לשם מה התקדש הכהן הגדול, אנו יודעים מה תפקידו, אבל לשם מה התקדש הנזיר.

האם נזירות היא דבר טוב או רע? חכמים נחלקו בכך. אבל מתוך הפרשה התשובה ברורה: הנזיר קדוש יהיה, נזר אלהיו על ראשו, וכו׳. החולק על כך, הסובר שהנזיר הוא חוטא, אינו אלא דרשה הנתלית בחצי מלה שמשמעותה הפשוטה היא אחרת לגמרי. ובכלל, אם נזירות היתה דבר רע התורה לא היתה מציעה את הנזירות. אז למה חז״ל מרחיבים בכוון ההפוך?

(אמנם יש להעיר שיש בפרשה רמז לכך שיש בעיתיות כלשהי בנזירות. קרבנות הנזיר דומים מאד לקרבנות המצורע. קרבנו של נזיר טהור דומה מאד לקרבן מצורע עשיר, וקרבנו של

נזיר טמא דומה מאד לקרבנו של מצורע עני. שניהם גם מגלחים את שערם כמצורע. אולי יש כאן רמז?).

אפשר שאת התשובה נמצא במעשה הידוע של שמעון הצדיק: אמר שמעון הצדיק מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים אמרתי לו בני מה ראית להשחית את שערך זה הנאה אמר לי רועה הייתי לאבא בעירי הלכתי למלאות מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם אמרתי לו רשע למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה העבודה שאגלחך לשמים מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו אמרתי לו בני כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל עליך הכתוב אומר איש כי יפליא לנדור נדר נזיר להזיר לה׳׳.

ממקורות רבים יכולים אנו ללמוד שבימי בית שני רבים נדרו להיות נזירים, הדבר היה מקובל ושכיח וכל המבקש ליטול את השם כחברו היה נוטל. כל מי שרצה להרגיש שהוא שוה משהו, היה נזיר. חכמים התנגדו למגמה הזאת. שמעון הצדיק הלך ולגלג על אדם מן הדרום, כפי שלגלג כנראה על נזירים רבים אחרים. היחס שהוא נתן לאותו נזיר מראה על לגלוג כזה. אילו היה לפניו אדם המחפש קדושה היה נעלב מעצם השאלה: אני בבית המקדש מול הכהן ומחפש את נזר אלהי ואת הקרבה אליו, ואתה מדבר אתי על תלתלים? אבל כנראה זה מה שעניין את נזירי תקופתו: התלתלים ומשיכת עיני החברים. אלא שמיד גִלה שמעון הצדיק שלא כן הנזיר הזה. האיש הזה לא נעשה נזיר כדי לנפח את גאותו אלא להפך, כדי לנצח את גאותו. שמח שמעון הצדיק ואמר: הנה הוא הנזיר של התורה, זה האיש שעליו נכתבה הפרשה, עליו אמר הכתוב איש כי יפליא. התורה הציעה נזירות כי נזירות היא דבר טוב, בתנאי שהיא נעשית לשם שמים. כמו הנזיר הזה. לא כאשר משתמשים בה כקרדום לחפור בה וכעטרה להתגדל בה, כמו נזירים רבים אחרים.

מי שמקבל על עצמו נזירות כדי למשוך את העין ולהגדיל את שמו, קִבל נזירות שלא לשמה. הוא אינו עבד של ה׳, הוא רותם את ה׳ למטרותיו. הנזיר ששמעון הצדיק פגש נזר במטרה הפוכה: כדי לברוח מהשאיפה להגדיל את שמו. כחו היה בכך שהוא הצליח לצאת מתוך עצמו ולהתבונן על המציאות כֻּלה, ומתוך כך לגעור בעצמו ולומר לעצמו: רשע, וכו׳.

הנוזר לשם עצמו, אינו נזיר ראוי. הנוזר לשם שמים הוא נזיר ראוי. כמותו ירבו נוזרי נזירות בישראל. מי שרואה שהוא נוטה אחר החומר או אחר תאוה – יזיר עצמו מן היין.

לא רק נזירים לא ראויים היו בזמן בית שני. בזמן בית שני היו גם כהנים גדולים לא ראוים, שלא באו בשביל למלא את התפקיד אלא בשביל הכבוד, ושִלמו כסף כדי להתמנות. אלה ואלה אינם ראויים. נזיר הוא מי שמבין שאין לו משמעות מצד עצמו אלא רק כממלא תפקיד בעולמו של ה׳, לכן הוא מבטל את עצמו ומקדש את עצמו לה׳. כיון שיש לו תפקיד והוא ממלא את ימיו כדי לעשותו. עליו להיות קדש לה׳ ככהן גדול.

גם בכך דומה פרשת סוטה לפרשת נזיר, כבר בארנו לעיל שכאשר האדם כשר אין טוב מן הקדושה, וכאשר הוא טמא הקדושה מזיקה לו. כך גם בנזיר, אם הוא ראוי – אין טוב מזה. אבל אם אינו ראוי – רע הוא. וכבר בארנו לעיל עמ׳ תעד שפרשת הנזיר מקבילה לפרשת השוטה בכך שהיא בודקת אם האדם ראוי או לו ואם ראוי לו להתקרב אל הקדש. ואולי

משום כך נחלקו אם קדוש הוא או חוטא. כאשר אינו ראוי, כמו האשה שנפלה ירכה גם ימיו הראשונים יפלו, ועליו נאמר שחטא על הנפש. (ואולי גם משמשון שהיה גם קדוש וגם חוטא).

ואולם אין זה מספיק כדי לענות על השאלה מהו תפקידו של הנזיר. לכהן הגדול יש תפקיד ברור. מה תפקידו של הנזיר? קְדשת את עצמך והכרזת קבל עם שאתה קדוש לשמים. מה אתה עושה עבור האדון שהקדשת את עצמך לו? במה אתה עבדו? איזה תפקיד אתה ממלא עבורו? סתם כך הכרזת על עצמך הכרזה ריקה שאתה מוקדש לה׳?

בכמה מקומות משמע שהיו לנזירים תפקידים בעם ישראל. עמוס אומר: ״וְאָנֹכִי הֶעֱלֵיתִי אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם בַּמִּדְבָּר אַרְבָּעִים שָׁנָה לָרֶשֶׁת אֶת אֶרֶץ הָאֱמֹרִי: וָאָקִים מִבְּנֵיכֶם לִנְבִיאִים וּמִבַּחוּרֵיכֶם לִנְזִרִים...״ כלומר: יש תפקיד בעם ישראל לנזירים. במיוחד אפשר לראות זאת אצל שמשון ושמואל. שניהם הוקדשו מלידתם, ואכן שניהם הקדישו את חייהם לשליחות למען ה׳. כל אחד מהם עשה זאת בדרך אחרת, וזה יחודה של הנזירות הבאה בהפלאה, אך שניהם לקחו על עצמם תפקיד למען ה׳, כי לו הוקדשו. התפקיד הוא בעל תֹכן אישי, כי הוא לא בא מתוך מינוי מלמעלה אלא מתוך הפלאה, אך יש תפקיד. לא לחנם הוקדש זה לשמים.

יזיר עצמו

עוד מלמדים אותנו חכמים: הרואה סוטה בקלקולה יזיר עצמו מן היין. נראה שגם הדבר הזה עולה מתוך הפרשה: יתכן שאין הכוונה לרואה סוטה אחת, אלא הרואה מציאות סוטה. מי שחי בדור מאוזן ובמקום מאוזן, שבו כל אדם אוכל כפי צרכו, נושא אשה בהגיעו לפרקו משום שהגיע לפרקו והכל נושאים אשה בהגיעם לפרקם, והדור מתוקן, ישתה גם יין במדה. אבל מי שחי בדור סוטה ומקולקל, שבו (אני מתנצל מראש על הדוגמא המזעזעת. זו דוגמא מזעזעת ודמיונית. אני רק מעלה את הדוגמא הכי קיצונית שאפשר להעלות על הדעת) דור שבו כל זוג שלישי מתגרש, דור שבו הכל מדברים באופן חופשי על ניאוף, וגם מי שלא עושה זאת שמע על החבר או השכן. דור שבו יש ברחובות תמונות של דוגמניות בבגד ים (סליחה מהקורא המזועזע, אני יודע שזאת דוגמא הזויה ולא מציאותית, אני פשוט רוצה להקצין את הדברים עד הקצה המזעזע), דור שבו לאנשים יש אוכל טוב והם שבעים, אבל כל התרבות באה לפתות אותם לאכול ולשתות עוד ועוד ולהרוס את בריאותם. דור שנותן לגיטימציה לכל סטיה מינית שהיא, ובטוח שהעִקר בחיים הוא חופש התאווה והמין. מי שחי בדור כזה, אם אינו רוצה להסחף בזרם הכללי - מן הראוי שיתרחק לקצה השני, ירחיק את עצמו מכל דבר חומרי, ויתנזר מכל זה. כדי שלא ידבק בבעיות הדור. בדור כזה, מי שילך לקצה השני וירחיק את עצמו מכל דבר תאוה, הוא שינצח את התרבות החולנית של הדור ולא יסחף בזרם. (וראה דברינו בפרשות אחרי מות קדושים, בעִקר בעמ׳ תיא).

וישם לך שלום

מהי ברכת כהנים? תפקידה של ברכת כהנים, שבו מסכמת התורה את הברכה, הוא "וְשָׂמוּ אֶת שְׁמִי עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַאֲנִי אֲבָרֲכֵם". עִקרה של ברכת כהנים הוא עצם שימת שם ה' על בני ישראל. עצם האמירה שה' יִפנה אל ישראל ויכירם לו בברכתו, היא הברכה. ואעפ"כ יש לברר גם את תכנה. המפרשים כבר הזכירו שהחלק השני של כל ברכה הוא שיעמוד החלק הראשון ולא יחרב. שאין די בברכה אם לא תִשָּׁמר, אין די במאור פנים אם לא יהיו עמו רחמי ה' להשאירו, ואין די בנשיאת פנים אלא אם ישמר שלום המואר. אבל אפשר לפרש גם אחרת, כדרך אמירה שירית בתנ"ך. יברכך ה' ובכך ישמרך. יאר פניו אליך, ומהו אור פני ה'? חנינה. יאיר אותנו ה' באור הרחמים כמו שנאמר "אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך וחנתי את אשר אחן", והעברת כל טובו היא אור פניו. ובנשיאת פניו לנו יהיה לנו שלום.

תקנו חכמים שמיד עם ברכת הכהנים נתפלל אל ה' שישעה אל ברכת הכהנים ויקימה. הברכה הזאת, ברכת שים שלום, נקראת בלשון המשנה בר"ה ד ברכת כהנים. זה שמה של הברכה, ובה אנו מבקשים, שים שלום טובה וברכה חן וחסד ורחמים. כלומר: קַיֵּם את שברכונו שלוחיך זה עתה "וישם לך שלום", ושים עלינו שלום, קַיֵּם את ברכת ויחנך, בכל הפירושים: חן וחסד ורחמים. ברכנו אבינו באור פניך, כמו שברכונו שלוחיך יברכך ויאר פניו אליך, כי באור פניך נתת לנו וכו'. נראה שכותבי הברכה התבססו גם הם על ההבנה שיאר ה' פניו אליך, ובמה? ויחנך, כלומר: נתינת החן וכו' היא הארת הפנים. באור פניך נתת לנו ה' את כל אלה. וטוב בעיניך לברך את עמך ישראל בשלומך, המברך את עמו ישראל בשלום. כל הברכה, מיברכך ועד שלום, אחת היא. הברכה של יברכך היא בסופו של דבר השלום (כמובן שנסוח החתימה מבוסס על הפסוק מתהלים ה' יברך את עמו בשלום, אך הוא משתמש בפסוק מתהלים כדי לסכם את ברכת הכהנים). העולה מנסוח הברכה הוא שחכמינו סברו שברכת הכהנים היא ברכה אחת ארוכה, ואינה מרכיבים מרכיבים. הם לא קִבלו את הפירוש שיברכך ואח"כ ישמור שלא תחסר ברכתו הראשונה, אלא יברכך וברכתו תשמור עליך, יאר לך אור רחמים וחנינה, וע"י כך, ע"י ששמו הגדול עליך בכל עת, ממילא תחסה בכל עת בשלומו. כלומר: עצם הברכה היא שימת שם ה' על בני ישראל, ומתוך כך - ואני אברכם. לכן החתימה היא המברך את עמו ישראל בשלום, ה' מברכנו בשמו שלום, שבו הוא פורש את שלומו עלינו בכל עת ובצל שמו אנו חוסים ומתברכים.

על ברכת הכהנים אומרת המשנה שבמקדש אומרים אותה ברכה אחת ובמדינה שלש ברכות, כלומר: מחוץ למקדש כל אחד משלשת הפסוקים הוא ברכה בפני עצמה. במקדש אומרים אותה ברכה אחת, כי במקדש אכן הברכה כֻּלה אחת היא, בצל ה' אנו חוסים. במדינה הברכה באה בשלשה חלקים, אין אנו בצל סֻכת שלומו של ה', אבל ברכת ה' שומרת עלינו בכל עת, אור רחמיו מאיר עלינו, ומתוך שקראנו בנים ופניו נשואות אלינו, שורה שלומו על כל המחנה, לא רק במקדש. ולכן באה מצוה זו בפרשת נשא, המלמדת ששם ה' נקרא על כל המחנה, ולא רק על המקדש.

כֻּלנו ביחד וכל אחד לחוד

פרשת הנשיאים מזכירה את התרומה למשכן בפרשות ויקהל פקודי. פרשת ויקהל מתארת את התרומה למשכן כדבר אישי, ומציגה את החויה האישית של הנותנים, כל איש אשר נשאו לבו וכל אשר נדבה רוחו אותו. לעֻמתה, מפרטת פרשת פקודי את הסכום הכללי: מה הרויח המשכן בסופו של דבר. פרשת פקודי מציגה גם את מה שהרויח המשכן מפקודי העדה. אותו כסף של איש איש לפי ערכו, הופך בסופו של דבר למאת אדנים למאת הככר.

בדומה לכך מפרטת פרשתנו את מה שלא יכלה התורה לתאר בפרשת ויקהל. את תרומתו של כל נשיא. אי אפשר להזכיר בפרשת ויקהל-פקודי את שמות כל בני ישראל ולומר על כל אחד מהם שתרומתו מחצית שקל כסף בשקל הקדש זאת תרומת פלוני. אבל אפשר לומר זאת על שנים עשר נשיאים. וגם כאן, בסופו של דבר חנכת המזבח היא הסך-הכל, קערות כסף שתים עשרה וכו׳. על זה נאמר זאת חנכת המזבח.

הנשיאים הביאו גם תרומה של כלים, גם קטֹרת וגם קרבנות. סדר הדברים אומר דרשני. תחִלה הוזכרו הכלים. כלי הכסף לפני כלי הזהב. אגב הכלים הוזכר גם שהם מלאים מנחה וקטֹרת. לא נאמר כמה מנחה יש בהם. בכל מנחה בתורה מוזכרת הכמות שלה. הכמות היא חלק בלתי נפרד מהמנחה. אבל כאן נראה כאילו לא הובאה המנחה אלא כדי שלא יהיה הכלי ריק. גם קדימת הכסף לזהב תמוהה. בדרך כלל בתורה הזהב קודם לכסף.

אחרי הכלים הוזכרו הקרבנות. כמו המוספים כך גם כאן כוללים הקרבנות עולות של פרים אילים וכבשים, (אלא שרק אחד מכל סוג) ועמם שעיר לחטאת. אך היכן הם אותם שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל ועשרון לכבש?

התשובה לשאלות האלה מתקבלת בפרשה המסכמת. שם לא נזכרה המנחה יחד עם הכלים, אלא בהמשך: ״כָּל הַבָּקָר לָעֹלָה שְׁנֵים עָשָׂר פָּרִים אֵילִם שְׁנֵים עָשָׂר כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שְׁנֵים עָשָׂר וּמִנְחָתָם״. גם כאן, הפרשה המסכמת היא הנותנת את התוצאה הסופית, במה נחנך המזבח. בקרבן ראוי של פרים, אילים וכבשים ומנחתם. המנחה היא מנחתם של הפרים האילים והכבשים.

הקטֹרת בפרשה המסכמת הוזכרה יחד עם הכפות: ״כַּפּוֹת זָהָב שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה מְלֵאֹת קְטֹרֶת עֲשָׂרָה עֲשָׂרָה הַכַּף בְּשֶׁקֶל הַקֹּדֶשׁ כָּל זְהַב הַכַּפּוֹת עֶשְׂרִים וּמֵאָה״, אבל המנחה הבאה עם הכלים לא הוזכרה יחד עם המזרקים אלא יחד עם הפרים, האילים והכבשים. ממילא למדנו שהמנחה האמורה כאן היא מנחת הנסכים של הפרים, האילים והכבשים.

פרשת פקודי, כמו התרומה בפרשות תרומה וויקהל, מזכירה את החומרים לפי סדר חשיבותם, זהב וכסף ונחשת. גם המשכן עצמו מתואר לפי סדר חשיבותו, ראשית הארון שבקדש הקדשים, אח״כ השלחן והמנורה, ורק אח״כ מזבח העולה העומד בחצר. אבל חנֻכת המשכן של הנשיאים הוזכרה בתורה בסדר אחר: מבחוץ פנימה. היא פותחת בכלי כסף לשמוש בחצר המשכן, רק הנכנס תחִלה לחצר, יוכל אח״כ לבא בכפות זהב מלאות קטֹרת אל המשכן פנימה. שם אכן אין משמעות לכמות הקטֹרת, שלא הוזכרה בשום מקום בתורה. הכהן הגדול מביא ממנה בחפניו, הנשיאים הביאו בכפותיהם. השמוש בתוך המשכן נעשה בזהב.

אחרי שיש כלים יש גם קרבנות, כמוספים – פרים ואילים וכבשים ומנחתם ושעיריהם. וכמו בברית הר סיני – אחרי העולות באים גם זבחים שלמים לה׳, ומתוך כך שורה השכינה ומכסה הענן את ההר או את המשכן ומדבר עם משה. תרומתו של כל יחיד ויחיד באה לידי בִטוי רק אחרי שמסוכם הסך-הכל המתקבל מכולם יחד וחונך את המשכן. יש מקום לתרומתו האישית של כל יחיד. אפשר שפרשתנו באה לומר שאילו אפשר היה – היה ראוי להזכיר את שמו של כל יחיד ויחיד ולפרט על כל יחיד ויחיד שתרומתו מחצית השקל בשקל הקדש. עם זאת – הדבר החשוב באמת הוא הסך הכל הכולל המשמש במשכן אחרי שכל היחידים נתנו את חלקם.

(דברים אלה קשורים גם לדברינו לעיל על הנזיר. הנזיר יכול לקדש את חלקו האישי ולבחור בעצמו בתֹכן שהוא יוצק בקדוש הזה. ובתנאי שבסך הכל הכולל הוא ממלא תפקיד בעולמו של הקב״ה ותורם את חלקו).

בהעלתך

בהעלתך את הנרות

בראש הפרשה מביא הרמב"ן את המדרש האומר שחלשה דעתו של אהרן כשראה שכל הנשיאים הקריבו והוא לא הקריב, ולכן אמר לו ה' שלך גדולה משלהם. הרמב"ן קושר את המדרש הזה לחנֻכה. ויש לתמוה הלא אין נצחון החשמונאים אלא בדיעבד. הלא לא כך צוה ה'. ה' צוה שילחמו יתר השבטים ולא הכהנים, ומלחמת החשמונאים היתה בדיעבד. והלא הרמב"ן עצמו, בפירושו לפסוק "לא יסור שבט מיהודה", העיר על מעשי החשמונאים. וכי בדבר שהוא בדיעבד יתנחם אהרן? להפך, משם ראיה שאינו כישראל שהרי ה' לא צוהו להיות בכך כישראל.

נראה שכך יש לבאר את המדרש: הנושא המדובר בתחלת ספר במדבר הוא סִדור המחנה ותפקידי השבטים השונים, ולכן יש לתמוה מה ענין המנורה לכאן. התשובה שמשיב המדרש היא שנושא הפרשיה אינו המנורה אלא אהרן. המשכן ושכינתו עומדים ע"י תרומת בני ישראל וקרבנות השבטים, שהם המביאים לכך שאפשר לשמוע את קול ה' מדבר אליו. לעֻמתם, תפקידו של אהרן הוא להעלות את הנרות. כל השבטים חונכים את המזבח, וכיון שאהרן אינו במנין השבטים, הוא אינו מחונכי המזבח, ולכאורה אינו מבעלי המשכן. יש שנים עשר שבטים ולוי אינו אחד מהם, לכן באה התורה ומלמדת שלבני לוי יש תפקיד גדול משל שאר השבטים.

התפקיד הזה מוזכר כאן בשתי הפרשיות הראשונות של הפרשה. פרשת המנורה העוסקת בכהנים, ואחריה פרשת הקדשת הלויים, האומרת שוב ושוב שהם לה', נתונים לה', מסורים לה', לקוחים לה', וכו'.

בפרשתנו קדמה פרשת המנורה להקדשת הלויים, בפרשת תצוה קדמה פרשת שמן המאור להקדשת הכהנים. המנורה העומדת לפני ה' היא בטוי לכך שכל העם מקשה אחת. וגם אם בפעל רק אהרן הוא המעלה את כל נרותיה אל מול פניה, היא מעשה מקשה אחת, עד ירכה עד פרחה. אהרן הוא שליח כל ישראל וכֻלם מקשה. כל ישראל הם גוף אחד שאבר אחד שלו מדליק בשמם את הנרות. ואם ישראל אינם נלחמים ואינם מטהרים את המקדש, יעשו זאת אהרן ובניו, שהרי הם פני המנורה, והם חלק מהעם. אדרבה, גם כשעושים זאת העם כדינם, הם אינם אלא בסיס המנורה, ואהרן עמם מקשה אחת. ואולי משום כך נעשה הנס של חנֻכה דוקא במנורה.

בתורה המנורה קודמת להבדלת דבר לקדושה ולטהרה. אפשר להבדיל ולקדש את הכהנים בפרשת תצוה אם פותחים בשמן זית זך כתית למאור. אפשר להבדיל ולקדש את הלויים בפרשתנו אחרי שהזכרנו את המנורה. גם פרשת המקלל העוסקת בקדושת שם ה' פותחת במנורה. המנורה מלמדת שלא בחיל ולא בכח כי אם ברוחי. רוח ה' נזכרת בפרשה בפרשית הזקנים והשלו, אך כבר בפתיחת הפרשה אנו למדים על הטָהרות של הלויים בבואם אל המשכן.

המנורה שכֻּלה זהב טהור, ומוארת בשמן טהור, תפקידה להאיר את המקדש באור טהור ולהבדיל בין אור לחשך, ומתוך כך בין קדש לחול ובין ישראל לעמים. לאורה אפשר להבדיל בין טמא לטהור.

ויתחטאו הלויים

למה היו הלויים צריכים מי חטאת וכְבוס בגדים? וכי טמאים היו? אפשר לומר שעשו זאת מחשש טומאה, אבל מכלל הפרשה נראה לפרש בדרך אחרת: טהרה אינה רק הסרת הטומאה. אם טהרה אינה אלא הסרת הטומאה כל מי שלא נטמא אינו צריך להטהר, ומי שנטמא – יטהר, בין אם הוא כהן, בין אם הוא לוי ובין אם הוא ישראל. אבל אם טהרה היא הבדלה לחיוב, גם מי שלא נטמא צריך להתקדש.

בקִדוש הלויים יש סמיכה הקרבה ותנופה כקרבן. הלויים הם הקרבן של ישראל, שישראל נותנים לה׳, וה׳ נותן לכהנים. כמו קרבנות רבים שישראל נותנים לה׳ וה׳ נותן לכהנים, וישראל סומכים על הקרבן וה׳ נותנו לכהנים, כך הלויים: ״וְהִקְרַבְתָּ אֶת הַלְוִיִּם לִפְנֵי ה׳ וְסָמְכוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת יְדֵיהֶם עַל הַלְוִיִּם .... וְאֶקַּח אֶת הַלְוִיִּם תַּחַת כָּל בְּכוֹר בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל: וָאֶתְּנָה אֶת הַלְוִיִּם נְתֻנִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״. כמו כל מתנות הכהֻנה שבקרבנות, גם הלויים מונפים. זהו תהליך של הקרבה. חלק מהתהליך הזה הוא חִטוי. טהרה, התקדשות. מי החטאת אינם מסירים טומאה, הם מוסיפים טהרה. טהרה היא לא רק העדר טומאה. טהרה היא מדרגה, שהעולה אליה, ממילא סרה טומאתו ממנו.

ואולם, מלבד שישראל מקריבים את הלויים כדי לקדשם, גם הלויים מקריבים את קרבנם שלהם כדי להתקדש.

במקומות רבים בתורה קרב קרבן נוסף מלבד העולה והחטאת. אחרי העולה והחטאת בא קרבן עִקרי כגון איל המלואים, או איל הנזיר, או אשם המצורע או השעיר המשתלח. אבל בהקדשת הלויים אין אלא עולה וחטאת. אין כאן איל מלואים ולא מזים דם על הלויים עצמם. אבל מיד לאחר מכן מביאה התורה את הקרבן המקדש את ישראל. דמו כבר נִתן על בתי ישראל במצרים, אבל לא נזרק על המזבח. לכן צריכים להשלים את קדושת ישראל בהבאת פסח בשנה השנית. בכך תושלם קדושת ישראל.

(את החלפת הבכורות בלויים, כבר בארנו בפרשת במדבר עמ׳ תס).

בתוך בני ישראל

האנשים הטמאים אמרו ״למה נגרע לבלתי הקרב את קרבן ה׳ במעדו בתוך בני ישראל״. לכאורה, הם היו צריכים לשאול ״למה נגרע לבלתי הקרב את קרבן ה׳״, למה הוסיפו את המלים ״במעדו בתוך בני ישראל״? משמע שזאת טענתם ודרישתם. לכאורה נראה שהם כבר יודעים שאפשר להקריב פסח שני, אבל לא על זה טענתם. הם רוצים להקריבו במועדו בתוך בני ישראל, ונענים בשלילה.

ולכאורה הצדק עמם. שהרי יש לשאול איזה ערך יש בהקרבת הפסח שלא במועד צאתנו ממצרים. ובפרט שבתאור מועדו של הפסח התורה מדגישה בעִקר את החֹדש, ולאו דוקא את היום בחֹדש. הפרק המצוה על הפסח פותח בכותרת "**החֹדש הזה** לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה". ולהלן הוא אומר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים כי בחזק יד הוציא ה' אתכם מזה ולא יאכל חמץ היום אתם יצאים **בחדש האביב**". בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא נאמר "את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך **למועד חדש האביב** כי בו יצאת ממצרים". ובפרשת ראה נאמר "שמור את **חדש האביב** ועשית פסח לה' אלהיך כי **בחדש האביב** הוציאך ה' אלהיך ממצרים לילה וזבחת פסח לה' אלהיך". בכל המקומות האלה לא נאמר כלל שיהיה הדבר בארבעה עשר לחדש, מועדו הוא חדש האביב, והנה בא ה' ומצוה לעשות פסח בחֹדש אחר, ובלבד שיהיה בארבעה עשר.

גם בפרשתנו מודגש החֹדש ולא היום בחֹדש. הפרשיה מתחילה בדברי ה' אל משה בחדש הראשון. לא כתוב בכמה בחדש הראשון. הפסוק כאן מזכיר את הפסוק הפותח את החומש, שניהם נפתחים בדבור ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית. אלא ששם נאמר תאריך מלא, וכאן נאמר רק בחדש הראשון.

והפרשה מזכירה כמה פעמים את המלה "במועדו". זה הצווי על ישראל, אבל הטמאים אינם זוכים להקריב במועדו.

יתר על כן, הפרשה מדגישה פעמַים שהטמאים לא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, וקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא. משמע שהדיון לא היה בשאלה האם יקריבו, אלא בשאלה האם יקריבו ביום ההוא. גם הסיום של דברי ה' אל משה "והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה וחדל לעשות הפסח ונכרתה הנפש ההוא מעמיה כי קרבן ה' לא הקריב במעדו חטאו ישא האיש ההוא", מלמד שהאמירה היא דוקא על מי שלא הקריב במועדו, אע"פ שהקריב, אם לא היה טמא אין לו זכות לעשותו שלא במועדו. ואעפ"כ בחלק הראשון של הפסוק לא נאמרה המלה במועדו, היא מובנת מאליה, ברור שעל זה נסובים הדברים הנאמרים כאן.

מקומה של הפרשיה דוקא כאן, מלמד שהפרשיה באה ללמד לא על מצות הפסח, אלא על מצות פסח שני. הפרשיה מתחילה אמנם בחדש הראשון, אך היא נכתבה רק בפרשת בהעלתך. אחרי המִפקד שנעשה בתחֹלת החֹדש השני. ספר במדבר עוסק בשנה השנית. והוא פותח בשנה השנית בחדש השני. כאן חוזרת התורה אל דברי ה' אל משה בחדש הראשון. למה הובאה פרשה זו רק כאן? משום שהנושא של הפרשיה הוא פסח שני. אותו באה התורה ללמד.

איזה ערך יש בהקרבת פסח שני? הלא הפסח הוא זכר ליציאת מצרים. איזה טעם יש לעשותו במועד אחר? מכאן אנו למדים שיש ערך לפסח לא רק כזכר ליציאת מצרים. (וכמו שיתבאר להלן בפרק "מהו פסח"). הפסח, כמו במצרים, מבדיל בין ישראל לעמים. מי שלא עושה אותו נגרע מעם ישראל, הוא אינו בתוך בני ישראל והוא נכרת מתוך בני ישראל. דם הפסח מסמן את ישראל ומבדיל אותם. כיון שלפסח יש תפקיד כה חשוב, נותנת התורה מועד נוסף למי שנבצר ממנו לעשותו במועדו. אלא שיש בכך סכנה גדולה. בכל מקום שבו

יש הסתפקות בחצי עקרון מתוך הבנה שהעקרון במלואו אינו אפשרי, יש סכנה שמא יהפוך הויתור לערך בפני עצמו, או לפחות שיתפש כדבר לא כ״כ רע. התקדים מסוכן. לכן מציגה התורה את הדבר לא כצווי שצוה ה׳ את משה, אלא כפתרון שבא בעקבות בקשה שצמחה מלמטה. וגם אלה שבִקשו את הבקשה, בעצם בִקשו להקריב במועדו. הצווי של ה׳ היה לעשות את הפסח במועדו. והוא יֵעשה במועדו באש ובמים, ואפילו בשבת. אפשר לעשותו במועד אחר רק אם לא היתה שום אפשרות לעשותו במועדו. וגם על זה עוד הוסיפה התורה ולִמדה שמי שסומך מלכתחילה על הפתרון הזה, הרי הוא נגרע מתוך הקהל, וחטאו ישא האיש ההוא.

אותם טמאים לא קִבלו את מבוקשם. הם בקשו להקריב במועדו בתוך בני ישראל, את בקשתם זאת הם לא קִבלו.

לעשות את דבר ה׳

האנשים שבאו אל משה ובִקשו לעשות פסח שני, הם אנשים שהיו להם סִבות מאד מוצדקות למה לא לעשות את הפסח. מבחינה הלכתית הם היו מכוסים ומנוקים. כבר היה להם ביד כרטיס כניסה לגן עדן גם בלי המצוה הזאת. הם יכלו בקלות לומר ״אשרַי, אנוס אני״. או לומר: ״ב״ה היום כולנו טמאים מתים, ולכן לצערנו, בעוונותינו, בחטאינו ולמרבה המזל אנחנו פטורים מקרבנות. שלום ולהתראות״.

אבל לא, הם לא ויתרו. לא עניין אותם שיש להם תירוץ. הם התעקשו לקיים את מצות ה׳. ה׳ אמר לעשות פסח – והם יעשו. הם ימצאו את הפתרון.

אם הם מחפשים היתרים והקלות – היה להם. אבל זה לא מה שהם חִפשו.

תמיד השאלה היא האם אתה רוצה לעשות את רצון ה׳, או שאתה רוצה לצאת בסדר. האם אתה רוצה למלא את תפקידך בעולמך, או שאתה רוצה שיהיה לך תירוץ מוצדק למה אתה בסדר.

פסח שני הוא חגם של אלה שרוצים למלא את תפקידם. אלה שבאו לעולם כדי לקַיֵם את התורה ולא כדי שיהיה להם תירוץ מוצדק למה הם לא קִיְמו.

(כמובן שגם בהלכות טומאה וטהרה הם לא הקלו. לא מקימים מצוה אחת תוך עברה על מצוה אחרת. טמא לא יעשה פסח. תעשו את הפסח כשתהיו טהורים. הפתרון היה שהם יעשו את הפסח בנפרד מכל הצִבור. ביום אחר. בחדש אחר. ביום שבו כל הצִבור חגגו – האנשים האלה לא השתתפו בחגיגה. אבל את מצות ה׳ הם קיימו).

כמובן שעל ההלכה אין מתפשרים. ההלכה לא תתקפל. אדם טמא לא יכנס לעזרה. כל עוד הוא טמא – לא יכנס לעזרה. לכן האיש הזה לא יקריב את הפסח במועדו בתוך בני ישראל. כאשר יבואו כל בני ישראל בשמחה לחגוג את הפסח, הוא, עם כל הצער שבדבר, ישאר בבית. אבל אחרי שיטהר יעשה פסח. המצוות לא נועדו לכבד את האדם. הם נועדו לכך שהאדם יכבד את ה׳, ושֵם ה׳ יתכבד. את הדבר הזה אי אפשר לעשות ע״י הכנסת טמאים למשכן. האדם צריך להביא את עצמו אל ההלכה ולא להוריד את ההלכה אליו.

מהו פסח

הרבה מדיני הפסח אפשר ללמוד דוקא מפסח שני. הִלל למד שצריך לכרוך פסח מצה ומרור, דוקא מהפסוק "על מצות ומרורים יאכלוהו" האמור בפסח שני. משם אנו למדים שהמצה והמרור הם חלק מהפסח. הלל לא למד זאת מהפסוק האמור בפסח ראשון. מפסח ראשון אי אפשר ללמוד זאת, כי בפסח ראשון המצה והמרור הן מצוות בפני עצמן. אילו לא נאמרו מצות ומרורים אלא בפסח ראשון, עדין לא היתה שם ראיה לחובת הכריכה, כי אפשר שהפסח נאכל על מצות ומרורים מפני שממילא יש חיוב לאכול מצה ומרור. לכן בא הפסח השני שאין בו מצות אכילת מצה ומרור בפני עצמן, ומלמד על הראשון. מעתה גם בפסח ראשון המצה והמרור, מלבד החשיבות העצמית שיש להם, הם גם חלק מהפסח ונכרכים עמו.

גם את תפקידו של הפסח כמציֵן את ישראל אפשר ללמוד מפסח שני. פסח שני נעשה אע"פ שאינו זכר ליציאת מצרים. נכון שהפסח הוא זכר ליציאת מצרים שבו אכלו ישראל את הפסח בבתיהם המסומנים. אבל חוץ מזה שהוא זכר ליציאת מצרים, יש לפסח תפקיד נוסף. הוא מצוה בפני עצמה שיש לה ערך גם אם אינה זכר ליציאת מצרים. זוהי מצוה בפני עצמה שמי שלא עשאה הוציא עצמו מכלל ישראל. חיוב פסח היה גם במצרים, שם הפסח לא היה זכר ליציאת מצרים, ובכל זאת היתה בו חשיבות. הפסח מסמן מיהו ישראל ואיזה בית הוא בית של ישראל, ומי לא. מדין פסח שני אפשר ללמוד שיש ערך לפסח לא רק כזכר ליציאת מצרים. עוד לפני יציאת מצרים מצִוָּה משה על הפסח. פסח הוא קרבן ה' המלמד מי בַּכלל ומי חוצה לו. זהו עִקר תפקיד שחיטת הפסח. את הדבר הזה אפשר ללמוד גם מדיני פסח שני. פסח שני הוא ודאי לא זכר ליציאת מצרים. בודאי שאין צֹרך לספר ביציאת מצרים בפסח שני, ואין משמעות לסִפור יציאת מצרים ובהודאה לה' עליה בלילה שבו לא יצאנו ממצרים. לא בו היתה יציאת מצרים, ולכן אין טעם לספר עליה. ואעפ"כ יש משמעות לפסח גם בחדש השני: להקריב קרבן ה' ולהיות כלולים בעדת ישראל. לכן עושים אותו ומהללים את ה' בעשייתו, אך אינו טעון הלל באכילתו. ואין בו סִפור יציאת מצרים. הוא לא בא כדי להזכיר ולהלל את ה' על יציאת מצרים, אלא כדי להכלל בעדת ישראל. ההלל באכילת הפסח הוא הלל על הישועה והגאולה, שאין לה משמעות אלא בלילה שבו אכן היתה הגאולה. אך הפסח עצמו הוא משמעותי גם בחדש השני.

מכאן נלמד גם על פסח ראשון. פסח ראשון הוא ודאי זכר ליציאת מצרים, אבל חוץ מזה שהוא זכר ליציאת מצרים, הוא גם המפלה בין ישראל לעמים ומלמד מיהו ישראל. מי בַּכלל ומי מחוץ לכלל. מי שאינו מקריב נגרע מעדת ישראל לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו.

מכאן נלמד מדוע הוציא ה' את ישראל ממצרים דוקא בלילה הזה. מהשיח בין משה לפרעה משמע שמשה מבקש לצאת לעשות את הקרבן הזה בחג הזה במדבר. פרעה סרב וישראל עשוהו במצרים. ה' זִמֵּן את יציאת מצרים ללילה הזה, כי בלילה הזה קרב הקרבן המבדיל את ישראל מהעמים. וזאת גם מטרתה של מכת בכורות ושל יציאת מצרים.

ואם לא הייתי שואל

בתורה מוזכרים ארבעה דברים ששאלו את משה והוא לא ידע, והיה צריך לשאול את ה׳. ארבעת הדברים האלה מעוררים קושיה גדולה, וכי לא קִבל משה בסיני את כל התורה? ואם כך – מי יערוב לנו שעכשו בידינו כל התורה? ואולי יש עוד דברים שלא נאמרו למשה וכיון שלא הוצרך להם במדבר לא שאל?

בעל כרחנו יש לומר שכל הדינים נִתנו לנו בתורה, אלא שיש דינים שהדרך לכתבם בתורה היא דוקא ע״י מעשה. ואפשר להבין למה. לגבי פסח ובנות צלפחד ברור מדוע לא נאמרה הפרשיה בדרך הרגילה. אילו היה נאמר למשה בפירוש, לפני שנזקק לכך, שאפשר לעשות פסח שני – היה משתמע שיש שתי דרכים לעשות פסח, כמו שיש שתי דרכים לקיום מצות מעשר שני, והרוצה ילך בזו והרוצה ילך בזו. או שיש שתי דרכים כמו במצות יבום וחליצה ובאמה עבריה ובפטר חמור, שאחת קודמת לאחרת אך שתיהן דרכים. כשהתורה מלמדת אותנו את המצוה בדרך של תשובה לשאלה, אנו מבינים שאין שתי דרכים לעשות פסח, פסח היא מצוה חשובה שיש לקימה בזמנה ואין אפשרות לעשות משהו אחר. אמנם מי שהיה אנוס גמור ולא עשה פסח – טוב שיעשה פסח שני משלא יעשה כלל. אך זאת אינה דרך אחרת לעשות פסח.

וכן אתה אומר בבנות צלפחד: אילו לא נאמרה פרשת נחלות אגב מעשה שהיה, היה משתמע שיש לאדם יורשים רבים. כשנאמרה פרשת נחלות אגב מעשה שהיה, אנו למדים שיורשו של האדם הוא בנו. אלא שהתורה מלמדת אותנו גם מה לעשות כשאי אפשר לתת את הנחלה לבנו.

אך מה נשיב על פרשות מקלל ומקושש? מדוע דין מקלל ומקושש לא נאמר אל משה מראש? הלא היה ראוי לפרש ולהרחיב ללא מעשה שהיה, ולתאר ולפרט שוב ושוב שגדול כבוד שם שמים וגדול כבוד שבת והמקלל שם שמים והמחלל שבת הוא עוון גדול וענשו סקילה ע״י כל העדה (העֹנש הוא מדד לחומרת העברה וכשהתורה מלמדת מה העֹנש, זהו כלי בְטוי ללִמוד חומרת העברה).

יש להסביר שכבוד ה׳ וכבוד השבת הם חמורים מכל עֹנש, ולא נִתנה להם סקילה אלא משום שאין עֹנש חמור ממנה. אילו נכתב הדין ללא מעשה שהיה, היינו עלולים ללמוד שזאת חומרת העברה, כמו שהעובד ע״ז בסקילה ובעל אוב וידעוני בסקילה, כך מחלל שבת ומקלל את ה׳. אך בדרך שבה נלמד הדין הזה, לִמדה אותנו התורה שהמעשה יותר חמור, ואין מִדה לחומרתו. באין מדה לחומרתה של העברה הזאת – ינתן לו העֹנש המירבי.

פרשת המקלל פרטה את צורות הפגיעה השונות שאפשר לפגוע בעולם מלמעלה למטה וחזרה, כשאת כל הפגיעות היא מפרטת ורק את קללת ה׳ היא מביאה בסמיכות למעשה כדי ללמד שאי אפשר לפגוע בה׳ אבל חִלול כבודו הוא חטא שאין לו מִדה בעולם ואי אפשר להבין את גדל החטא ועצמתו, ואין לפרשו אלא ע״פ המעשה שהיה.

כאשר התורה מתארת דין מתוך מעשה שהיה, היא מלמדת שאין מקום לדון בדין הזה מצד עצמו, הוא רק פתרון בלית ברירה, בגלל מעשה שהיה. עיון בפרשתנו אף מלמד שאפשר שדין פסח שני היה כבר ידוע לפני אותו מעשה שהיה (כפי שבארנו לעיל), אלא שהתורה בחרה ללמד אותו דוקא בדרך כזאת. אותם אנשים שפנו אל משה ידעו שיש אפשרות לפסח

שני. אבל לא זה מה שהם בִקשו. הם בִקשו להקריב את קרבן ה׳ במועדו בתוך בני ישראל. בקשתם נדחתה. הם לא הקריבו את קרבן ה׳ במועדו בתוך בני ישראל. אבל על ידם נתחדשה מצוה בתורה. ולא רק שנתחדשה מצוה, גם התחדשה חומרתו הגדולה של הפסח. הפסח הראשון. נגזרה כרת על מי שגורע את עצמו מתוך בני ישראל ומתוך מועדו.

ויסעו מהר ה׳

פרשתנו מתארת את מסע המחנות: ויסעו בראשונה ע״פ ה׳ וכו׳, ויסע דגל מחנה יהודה בראשונה לצבאותם וכו׳. וכאן היה צפוי שההמשך יהיה: ויסע דגל מחנה ראובן, ויסע דגל מחנה אפרים וכו׳. אך לא כך נאמר. התורה מפסיקה לכתוב בלשון עבר ועוברת ללשון צווי. התורה מפסיקה לתאר את מה שהיה ועוברת לתאר את צווי ה׳ איך צריך להיות, אך לא היה. לא נאמר ויסע דגל מחנה ראובן, אלא ונסע דגל מחנה ראובן. מדיוק בלשון הכתוב עולה שהמחנות לא נסעו כפי שצריכים היו לנסוע. היחיד שנסע לתרועת החצוצרות כצווי ה׳ היה נחשון בן עמינדב. אליצור בן שדיאור וחבריו, וכן הבאים אחריהם, לא נסעו כצווים. אפשר שהם נבהלו לברוח כתינוק הבורח מבית הספר, כפי שדרשו חז״ל, ואפשר לפרש גם להפך: הם התעצלו לעזוב את אהלם ומקומם שהיה ביתם כשנה, ולצאת למדבר.

כך או כך, הם לא נסעו כפי שנצטוו.

בפרשת מסעי נאמר ״ויסעו ממדבר סיני ויחנו בקברות התאוה״, ואילו בפרשתנו נאמר שבין מדבר סיני לקברות התאוה היה מקום ששמו תבערה. אפשר שתבערה וקברות התאוה הם אותו מקום, תחֲלה חנו במקום בלב מדבר פארן, שכיון שהוא בלב המדבר אין לו שם, והם קראו לו תבערה ואח״כ קראו לו קברות התאוה. אך ע״פ האמור כאן אפשר שתבערה לא היתה חניה אלא מקום שנסעו בו, ובזמן מסעם היו כמתאוננים, העם התאוננו על המסע וקצרה נפשם. ועוד: אפשר שתבערה היא קצה המחנה שליד הר סיני, העם התאוננו שעליהם לעזוב את מקום אהלם וללכת. לפי זה, ההפרדה בין פורענות לפורענות שחז״ל מדברים עליה, כונתה שכל פרשית ויהי בנסע הארן עומדת תלויה באמצע פרשת המסע. ופרשת ״ויהי העם כמתאוננים״ היא המשך התיאור של ״ויסעו מהר ה׳״, וכל אותה פרשיה היא פרשת המסע שלא נסע כסדרו, והתורה הפסיקה בה ב״ויהי בנסע הארן״. זוהי פרשה אחת ארוכה. שהתורה הכניסה לתוכה את ויהי בנסע הארון, כדי לחלק אותה לשנים.

אחד הדברים שהיו קשים לישראל הוא שהענן אינו הולך עוד לפניהם כבראשונה, אלא שוכן עליהם. הענן עדין מורה האם חונים או נוסעים, אך אינו מורה עוד לאן נוסעים כאשר הורה לפני הקמת המשכן. הארון נוסע לפניהם. זוהי מדרגה בדרך לארץ ישראל, שבה צריך להאמין שמה שנראה כאילו דרך הטבע הוא מודרך הוא מאת ה׳. ושהשכינה שורה על המקדש ועל הארון. שהענן ששכן עד עתה על הר סיני והוביל את המחנה, עתה הוא שוכן על מקדש מעשה ידי אדם. וזה קשה על העם, שהרי הרואה את הקהתים נושאים את הארון יאמר בלבו ״מי הם תועים אלה שילכו לתעות במדבר ואנו נלך אחריהם?״ ואילו המאמין מאמין שהארון נושא את נושאיו וה׳ משרה את רוחו על מובילין ומכון אותם בדרכם.

אפשר שמפני כך התאונן העם והיה משא ההנהגה כבד על משה. ראה משה שאין העם נע לקול החצוצרות והבין שכאן עליו להנהיג ולשאת את העם בעצמו, ללא המופתים והמטה,

כדרך כל מנהיג בדרך הטבע. אין עוד הר סיני ומופתים אלא משכן ומקדש וענן ה׳ עליו ועל המחנה. ואין ישראל הולכים אחריו. והיה הדבר כבד ממנו. לכן קרא משה לחֹבב ואמר לו שינהיג הוא את העם ויתור להם הוא מנוחה במדבר. מעתה מובן למה כעסו אהרן ומרים. מה זה הביא לנו משה איש כושי לתור לנו מנוחה? ואולם הם לא העזו לדבר במשה עד שאצל ה׳ מן הרוח אשר עליו ונתן עליהם, ואז אמרו "הלא גם בנו דבר", ועל כך נענשו.
לעֻמת אהרן ומרים, התורה מציינת שהארון הוא זה שנסע לפני בני ישראל לתור להם מנוחה. לא חֹבב בן רעואל המדיני, אלא ארון ברית ה׳.
המסע מהר סיני היה מלֻוה אפוא בתקלות רבות. ואולם, התורה מצניעה את העובדה שבני ישראל לא נסעו כפי שנצטוו. משה כנראה כעס, כמדתו שיקוב הדין את ההר, אך התורה מציגה את כל המסע בנעימה חגיגית ואף מפסיקה בינו לבין הפורענות בפסוקים חגיגיים של מסע הארון. כן דרכה של הנהגה טבעית שלא הכל נעשה בה כפי שנתבקש מראש, ואולם בסופו של דבר נסעו ממדבר סיני וחנו במדבר פארן, וא״כ יש לשבח את ישראל, המסע הצליח. ויש להקדיש פרשה אחת חגיגית להצלחתו של המסע ופרשה אחרת לתבערה וקברות התאוה. לכן הבדילה התורה בין הפרשיות. פרשת המסע היא פרשה חגיגית, הנגמרת בכך שה׳ תר להם מנוחה וענננו שכן עליהם.
החטא הוא פרשה בפני עצמה. את המסע עצמו יש לתאר בחגיגיות ובקול חצוצרות.

ראה דברינו בפרשת יתרו בעניינים רבים שנוגעים לפרשתנו. על הקשר בין הנסיעה להר סיני לבין הנסיעה מהר סיני. ועל הערך הגדול שיהיו כל ישראל נביאים.

חֹבב בן רעואל

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי ה׳ דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל׃ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ׃ וַיֹּאמֶר אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָּנוּ לְעֵינָיִם׃ וְהָיָה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב ה׳ עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ.
ומה השיב חובב? מדוע התורה לא מספרת לנו מה היתה תשובתו על בקשתו השניה של משה?
ועוד: הלא כבר בפרשת יתרו שלח משה את חותנו והלך לו אל ארצו, מה אפוא התחדש כאן?
אולי אפשר לפרש שהפסוקים "וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי ה׳ דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל׃ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ" הם כותרת לאמור בהמשך. הם לא חלק מהסִפור המסֻפר כאן אלא סִפור רקע. לא ביום המסע, אלא זמן רב לפניו בִקש משה מחותנו שילך עם ישראל והלה השיב שלא ילך. התורה מזכירה שהסִפור היה. כעת באה התורה ומספרת שבאותה שיחה שבה בִקש משה מחותנו (או מבן חותנו) שישאר עם ישראל והלה סרב, באותה שיחה אמר משה "אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ

לָנוּ לְעֵינָיִם״. לפי הפירוש שהוא לא בא עם ישראל, הוא אמנם לא בא, אבל אין לישראל צרך באותן עינים. הלא ארון ברית ה׳ נוסע לפניהם דרך שלשת ימים לתור להם מנוחה.
וזה מה שבאה הפרשה ללמד.
לפי זה, שני הפסוקים הראשונים של הפרשיה אינם חלק מהסִפור, אלא כותרת לסִפור. הסִפור מתחיל בפסוק השלישי. בדומה למה שנפרש להלן שהפסוק ״ותדבר מרים ואהרן במשה״ אינו אלא כותרת לסִפור המסֵפר שם. הסִפור עצמו הוא מה אמרו אהרן ומרים באותו יום כאשר דברו במשה. הם אמרו ״הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳ הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִבֵּר״. ועל כך כעס עליהם ה׳.
אם נפרש כך, נפרש שחבב בן רעואל לא הלך עם ישראל בסופו של דבר.
ואולם, יש כמה טעמים וראיות לפרש אחרת. לפרש שחבב כן הלך עם ישראל. וכפי שנציין להלן. גם בנביאים יש פסוקים המרמזים על כך. וגם דברי אהרן ומרים על אשתו של משה, יכולים אולי להיות נְמוקים למה יש לפרש הפוך. וראה מה שנכתוב להלן.

חֹבב והאספסוף

אחרי שנמנו כל שבטי ישראל, נאמר: ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֹבָב בֶּן רְעוּאֵל הַמִּדְיָנִי חֹתֵן מֹשֶׁה נֹסְעִים אֲנַחְנוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ אֹתוֹ אֶתֵּן לָכֶם לְכָה אִתָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ כִּי ה׳ דִּבֶּר טוֹב עַל יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמֶר אֵלָיו לֹא אֵלֵךְ כִּי אִם אֶל אַרְצִי וְאֶל מוֹלַדְתִּי אֵלֵךְ: וַיֹּאמֶר אַל נָא תַּעֲזֹב אֹתָנוּ כִּי עַל כֵּן יָדַעְתָּ חֲנֹתֵנוּ בַּמִּדְבָּר וְהָיִיתָ לָנוּ לְעֵינָיִם: וְהָיָה כִּי תֵלֵךְ עִמָּנוּ וְהָיָה הַטּוֹב הַהוּא אֲשֶׁר יֵיטִיב ה׳ עִמָּנוּ וְהֵטַבְנוּ לָךְ״. מלשון התורה כאן, לא ברור האם בסופו של דבר הלך חֹבב עם ישראל או לא. אבל מכמה מקומות בנביאים אנו למדים שבני חֹבב אכן חיים יחד עם ישראל. אמנם ממלחמת שאול נראה שבני חֹבב חיים לא עם ישראל אלא עם עמלק.
שבטי ישראל כֻּלם נוסעים אל המקום אשר אמר ה׳ אותו אתן לכם. נוסעים בחגיגיות. ויחד עמם נוסע עוד מישהו. שנים עשר שבטים ונספח.
נשמע טוב? לא כל כך. ראו מה נאמר מיד אח״כ: ״וְהָאסַפְסֻף אֲשֶׁר בְּקִרְבּוֹ הִתְאַוּוּ תַּאֲוָה וַיָּשֻׁבוּ וַיִּבְכּוּ גַּם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל....״. מכך שנאמר ״גם בני ישראל״, משמע שהאספסוף הוא לא בני ישראל. כך דרשו גם חז״ל, ופרשו שהאספסוף הם מצרים שיצאו עם ישראל ממצרים.
אבל הסמיכות לפרשת חבב בן רעואל, מעוררת תחושה אחרת.
יש להבחין בין בני ישראל למי שאינו מבני ישראל, ולא למהר לחלוק עמם את הטוב ההוא אשר ייטיב ה׳ עמנו.
(ואולי משום כך הובאה כאן גם פרשת הפסח, שכפי שבארנו לעיל בא להפלות בין ישראל לבין מצרים).

מי אסף רוח

והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה. וכאן נראים פני הדברים שהסִפור מתחלק לשני סִפורים שונים, שלא נזכרו כמשולבים זה בזה אלא מפני שהם קרו בזמן אחד ואותה תאוה עוררה את שניהם, אך למראית עין אין ביניהם קשר מהותי.

סִפור אחד הוא סִפור העם המתאוים אשר אכלו את השלָו ומתו ונקברו בקברות התאוה, והסִפור השני הוא סִפורו של משה המבקש לעזוב את תפקידו, וזוכה לעזרת שבעים זקנים.
הפִצול לכאורה הזה, מתחיל כבר בתגובה הכפולה לתאותם ובכים של העם: "ויחר אף ה' מאד ובעיני משה רע". שתי תגובות, שכל אחת מהן פותחת חלק אחר של הסִפור.
ונראה שסִפור המסגרת הוא סִפור קברות התאוה. בכך פותחת הפרשיה ובכך היא מסימת, אלא שבאמצע מובא גם המעשה במשה ושבעים הזקנים.
אבל עיון מעמיק יותר מראה שהקשר בין שני הסִפורים הוא עמוק יותר ומהותי יותר, ועִקרו לא התאוה אלא משה והזקנים.
מלת המפתח העִקרית המלוה את הפרשיה היא השרש א.ס.ף. השרש הזה חוזר פעמים רבות בסִפור המשולב שלפנינו, החל מהאספסוף, דרך אסיפת דגי הים, אסיפת הזקנים ואסיפת השלָו. השרש הזה חוזר בפרשיה בכל מקום, הן אצל העם המתאוים והן אצל משה והזקנים.
על רקע הזכרת השרש הזה בכל מקום, בולט המקום שבו הוא לא נזכר: המן. את המן לא אספו. את המן לקטו. יש הבדל בין אִסוף ללקיטה: בעל הבית אוסף את תבואתו, אדם אוסף את שלו ונאסף אל אבותיו. הפעל הזה מלמד על שייכות. לעֵמת זאת, עני שאינו בעל הבית וחי מחסדי בעל הבית, הוא המלקט. את המן אנו מלקטים תחת שלחנו של ה'. ועוד: האוסף אוסף בכמות גדולה לזמן ארוך, אבל המלקט מלקט דבר יום ביומו והוא תלוי במי שממנו הוא מלקט. (ולכן מדגישה פרשתנו "וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן יָמִים מִסְפָּר עַל הַמִּשְׁכָּן עַל פִּי ה' יַחֲנוּ וְעַל פִּי ה' יִסָּעוּ: וְיֵשׁ אֲשֶׁר יִהְיֶה הֶעָנָן מֵעֶרֶב עַד בֹּקֶר וְנַעֲלָה הֶעָנָן בַּבֹּקֶר וְנָסָעוּ אוֹ יוֹמָם וָלַיְלָה וְנַעֲלָה הֶעָנָן וְנָסָעוּ: אוֹ יֹמַיִם אוֹ חֹדֶשׁ אוֹ יָמִים בְּהַאֲרִיךְ הֶעָנָן עַל הַמִּשְׁכָּן לִשְׁכֹּן עָלָיו יַחֲנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִסָּעוּ וּבְהֵעָלֹתוֹ יִסָּעוּ", וכנגד הפסוקים האלה נאמר כאן: "לֹא יוֹם אֶחָד תֹּאכְלוּן וְלֹא יוֹמָיִם וְלֹא חֲמִשָּׁה יָמִים וְלֹא עֲשָׂרָה יָמִים וְלֹא עֶשְׂרִים יוֹם וכו'"). המתאוים לא רצו להיות תלויים בה', הם רצו להיות בעלים.
למתאוים היה בשר. הן רק בפרשתנו עשו כל ישראל את הפסח. כלומר: היה להם צאן. אלא שהם לא רצו לקחת מצאנם ומבקרם. הם שאלו "מי יאכילנו בשר", היה להם ברור שמישהו צריך להאכיל אותם. הם רצו לאחוז את החבל בשני קצותיו. הם התרגלו לכך שמגיע להם לקבל אֹכל מידיו של ה'. אבל הם רצו לאסוף אותו ולא ללקוט אותו.
ואגב, זה היעוד שנותנת התורה לחיים בארץ: "ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירשך ויצהרך". הכל מתנת ה', אבל אתה אוסף והוא שלך. אלא שאתה צריך לעבוד, ולהכיר בכך שה' הוא הנותן לך כח לעשות חיל. בני אותו דור רצו את ההפך.
זהו הדבר הרמוז בשרש א.ס.ף. אבל יש מלה נוספת שמנחה את הסִפור על שני חלקיו: רוח.
ה' מאציל מהרוח שעל משה ונותן על שבעים איש הזקנים. הרוח הזאת אינה רוחו של ה', היא הרוח שעל משה. מקורה אצל משה וממנו היא נאצלה אל שבעים איש הזקנים. כך אומר ה' לאֹרך כל הפרשה. רק כשמתברר ששני אנשים שלא היו באהל מועד התנבאו, אומר משה שזאת רוחו של ה', "כי יתן ה' את רוחו עליהם". דוקא הרוח הזאת – רוח ה' היא.
אבל הרוח שעל הזקנים אינה רוח ה', היא רוחו של משה. לא כן הרוח המביאה את השלָו, דוקא על הרוח הזאת נאמר "ורוח נסע מאת ה'...."

מי שרוצה לאסוף בשר, רוצה בשר שלו ולא מאת ה׳, אינו יודע שהוא אוסף בשר הבא ברוח ה׳.

הנהגת עם ישראל היא הנהגה נְסית, והיא הנהגה של ה׳, אבל יש בה מקום גדול לרוחו של משה. השאלה העומדת על הפרק היא איך מתמודד משה עם משא העם, ומתוך כך – איך מתמודדת הנהגת העם בכללה עם משא העם. הרוח היא תמיד רוחו של ה׳, גם הרוח המביאה את השלָו היא רוחו של ה׳, אבל המסע הוא, כפי שנאמר בפרשיה הקודמת, על פי ה׳ ביד משה. משה הוא זה שבידו נעשה המסע, ואף כשהארון נוסע, משה הוא זה שאומר לו קומה ה׳. לכן כבר בפרשת המסע מקדימה התורה ורומזת, ע״י הזכרת הבטוי המיוחד ״ונסע דגל מחנה בני דן **מאסף** לכל המחנת לצבאתם״. המסע ע״פ ה׳ ביד משה הוא כבר חלק מהנושא הבא.

אלא שהיו שנים שלקחו יתר על המדה את דברי משה ״ומי יתן כל עם ה׳ נביאים כי יתן ה׳ את רוחו עליהם״. אהרן ומרים למדו מכאן לומר ״הרק אך במשה דבר ה׳ הלא גם בנו דבר״. (ומכך שהם אמרו זאת מיד אחרי המעשה בשבעים איש הזקנים, מסתבר ששניהם היו בין שבעים הזקנים, ולכן הרשו לעצמם לדבר במשה). כיון שגם עלינו נחה הרוח, הרי כֻּלנו כמשה. לכן אומר להם ה׳ שאין נבואתם כנבואת משה. הרוח שעליכם איננה אלא הרוח שנאצלה ממשה.

לכן גם שם מסכמת התורה: ״והעם לא נסע עד **האסף** מרים״. ללמדך שגם הפרשיה הזאת היא חלק מהפרשיה שלנו, שפותחת וסוגרת בתיאור נבואתו והנהגתו של משה. זה הנושא העִקרי, ולא התאוה.

הפרשה באה להציג זה מול זה את דרכו של העם הבאה לידי בְטוי בשאלה מי יאכילנו בשר, מול דרכו של משה הבאה לידי בטוי בשאלה ומי יתן כל עם ה׳ נביאים. שתי השאלות מניחות למראית עין שהשואל מצפה לנתינה מאת ה׳. אבל בשאלה של משה, מלבד הנתינה מאת ה׳, עומדת הנחה שהאדם יכול מעצמו לעורר את רוחו, והאדם אחראי למעשיו. משה לא ענה ליהושע שלא אלדד ומידד אשמים ברוח ה׳ הנחה עליהם, הוא ענה ליהושע שטוב יעשה כל מי שיכול לקבל את רוח ה׳, שאכן יקבל אותה. יתר על כן: זה בדיוק הדבר שמשה רצה, וזה הוא דברה של הפרשה. בעיני משה היה רע שאף אחד מישראל לא מכין את עצמו לקבלת רוח ה׳, כֻּלם רק מצפים שה׳ יתן להם. גם כשנאצלת להם רוח הם אינם מקבלים אלא מה שהואצל עליהם, ולא יספו. הגִבורים של הפרשה הם אלדד ומידד שנחה עליה רוח ה׳

וָאֶרְאֶה וְהִנֵּה חוֹר בַּקִּיר
וָאֵרֶא בּוֹ עַם מָלֵא
וְאִישׁ מִקְטַרְתּוֹ בְּיָדוֹ
וַעֲתַר עֲנַן הַקְּטֹרֶת עוֹלֶה

וְהוּא יוֹשֵׁב בַּעֲלִיַּת הַמְּקֻרֶה
וּמָתוֹק לוֹ דִּבְשׁוֹ וְנֹפֶת צוּף
וַיִּזַּע זְעָקָה גְּדוֹלָה וּמָרָה
וַיֹּאמֶר אוֹי וַאֲלַלַי וְאוּף

הֵן פְּקָדָנוּ ה׳ בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת
וּפָרַץ לְפָנֵינוּ אוֹיְבֵינוּ כְּפֶרֶץ
וְעוֹד הָעָם מְקַטְּרִים בַּבָּמוֹת
וְהִנֵּה עָלָה קִיטוֹר הָאָרֶץ

וַתִּשָּׂא הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם
וַיִּבְכּוּ הָעָם בְּרֹב הַנָּאָה
כִּי אֵין הַנָּאָה יוֹתֵר גְּדוֹלָה
מִקִּיטוֹר בְּקוֹל תְּרוּעָה

כִּי שָׁלַחְנוּ עֵינֵינוּ לְפָנֵינוּ לָתוּר
וּשְׁמֵנָה הִיא וְעֵץ בָּהּ וְרוּחַ
וְגוֹאֶה דּוּד קִיטוֹר הַקִּיטוּר
וְרוֹאֶה אֲנִי סִיר נָפוּחַ

וְזָכַרְנוּ אֶת סִיר הַבָּשָׂר
וְשָׂכַחְנוּ אֶת שִׁיר הַבְּשׂוֹרָה
וְהִיא הַסִּיר וַאֲנַחְנוּ הַבָּשָׂר
וַיּוֹסֶף הָעָם וַיִּקַּח אֶת קְטוֹרָה

עַל כֵּן יְקַטֵּר לְמִכְמַרְתּוֹ
כִּי בָהֵמָּה חֶלְקוֹ שָׁמֵן
וְזָעַק אוֹי וּמָרָה זַעֲקָתוֹ
וְאָמַר כָּל הָעָם אָמֵן

***

כִּי זֹאת הָעוֹלָה מִן הַמִּדְבָּר
כְּתִימְרוֹת עָשָׁן מְקֻטָּרֶת
מוֹר וּלְבוֹנָה הִיא, זֹךְ וּבָר
זֹאת הָאֲמָה, אֵין אַחֶרֶת

והם התנבאו בלי שיצאו האהלה. וזהו הדבר שאותו רצה משה. כנגדם יצאו שלשה: מצד אחד יהושע ומנגד אהרן ומרים. יהושע שקִנא למשה ואמר שרק הוא רשאי להנהיג, ואהרן ומרים שהמעיטו לגמרי בכחו של משה. בתָוֵך עומדים אלדד ומידד. הם היחידים שאכן למדו את דברה של הפרשה והכשירו את עצמם להנבא. לקבל את רוחו של ה׳ ולא את רוחו של משה.

התקדשו

משה אמר לעם: ״התקדשו למחר ואכלתם בשר״. התקדשו, כמו לפני מעמד הר סיני. הפרשה מציגה זה מול זה את העם שמבקש לאסוף בשר, מול אלדד ומידד המבקשים לאסוף רוח. כנגד אלה אמר ה׳ למשה: את הזקנים תאסוף לתת להם רוח, ואל העם תאמר התקדשו ואכלתם בשר. אם בשביל זה באתם – תתקדשו בשביל זה. וכמו במעמד הר סיני, ה׳ יורד בענן. גם הרוח שעל משה באה מה׳, וגם הרוח המביאה את הבשר באה מאת ה׳. השאלה היא מי מחפש תורה ורוח ה׳ ומי מחפש בשר. מה האדם מבקש מה׳. תורה או בשר.

מטבח צְבורי

אחד הדברים החשובים שאפשר ללמוד מהפרשה הוא שכאשר אנשים מקבלים אֹכל ממטבח צְבורי, הם יתלוננו על האוכל, ולא יעזור שהקב״ה בכבודו ובעצמו יכין את האֹכל.
יתר על כן: לבני ישראל היו הרבה בהמות. היה להם בשר. אבל אחרי שאנשים מתרגלים שיש מישהו שאחראי לספק את צרכיהם, הם חושבים שמגיע להם שהנ״ל יספק להם את כל מה שהם חושקים בו, ולא יעלו על דעתם לאכול משל עצמם.
אולי לכן התרבו בהמות ישראל באין מפריע במדבר. הם רק התרבו ואיש לא אכל אותם. לכן בפרשת חקת ישראל מתלוננים על חֹסר מים לנו ולבעירנו. הבהמות הן גם אלה שהשאירו את ראובן וגד מעבר לירדן.

היד ה׳ תקצר

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה שֵׁשׁ מֵאוֹת אֶלֶף רַגְלִי הָעָם אֲשֶׁר אָנֹכִי בְּקִרְבּוֹ וְאַתָּה אָמַרְתָּ בָּשָׂר אֶתֵּן לָהֶם וְאָכְלוּ חֹדֶשׁ יָמִים: הֲצֹאן וּבָקָר יִשָּׁחֵט לָהֶם וּמָצָא לָהֶם אִם אֶת כָּל דְּגֵי הַיָּם יֵאָסֵף לָהֶם וּמָצָא לָהֶם: פ וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה הֲיַד ה׳ תִּקְצָר עַתָּה תִרְאֶה הֲיִקְרְךָ דְבָרִי אִם לֹא ...
האמנם חשב משה שיד ה׳ תקצר? יש להניח שלא. הוא פשוט צָפה לתשובה אחרת. הוא לא צָפה שה׳ יתן לבני ישראל בשר כבקשתם. הוא צָפה שה׳ יקצוף על ישראל ויסביר להם שלא יתאוו תאוות.
ה׳ גם נתן בשר לישראל, וגם קצף עליהם. ידו לא תקצר.
ואולי התורה באה גם לרמוז שלא רק העם התלונן. גם משה התלונן. העם התלונן על ה׳ ועל המן, משה התלונן על ישראל (ועל ה׳ שנתן לו לשאת את ישראל). ישראל חטאו בכך שהתלוננו על ה׳, אבל ה׳ כועס גם על משה שהתלונן על ישראל. ולכן הוא כביכול לוקח קצת מהרוח שעל משה, ונותן לעם.

הממעיט

בני ישראל מאסו במן ורצו בשר. הפסוקים מעמתים את המן עם השלו. על השלו נאמר: ״וַיָּקָם הָעָם כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה וְכֹל יוֹם הַמָּחֳרָת וַיַּאַסְפוּ אֶת הַשְּׂלָו הַמַּמְעִיט אָסַף עֲשָׂרָה חֳמָרִים וַיִּשְׁטְחוּ לָהֶם שָׂטוֹחַ סְבִיבוֹת הַמַּחֲנֶה״. בנגוד למן, שעליו נאמר: ״וַיַּעֲשׂוּ כֵן בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּלְקְטוּ הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט: וַיָּמֹדוּ בָעֹמֶר וְלֹא הֶעְדִּיף הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ לָקָטוּ: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֲלֵהֶם אִישׁ אַל יוֹתֵר מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר: וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל מֹשֶׁה וַיּוֹתִרוּ אֲנָשִׁים מִמֶּנּוּ עַד בֹּקֶר וַיָּרֻם תּוֹלָעִים וַיִּבְאַשׁ וַיִּקְצֹף עֲלֵהֶם מֹשֶׁה: וַיִּלְקְטוּ אֹתוֹ בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר אִישׁ כְּפִי אָכְלוֹ וְחַם הַשֶּׁמֶשׁ וְנָמָס״.
במן לֹא הֶעְדִּיף הַמַּרְבֶּה וְהַמַּמְעִיט לֹא הֶחְסִיר אִישׁ לְפִי אָכְלוֹ לָקָטוּ, בשלו הַמַּמְעִיט אָסַף עֲשָׂרָה חֳמָרִים.
את המן לקטו בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר. את השלו אספו כָּל הַיּוֹם הַהוּא וְכָל הַלַּיְלָה וְכֹל יוֹם הַמָּחֳרָת.
את המן לא הותירו עד בקר. את השלו שטחו סביבות המחנה.
המן היה סביב למחנה. השלו היה סביבות המחנה ושם גם שטחוהו.
מי שלא מסתפק במה שיש לו, לעולם לא ישבע.

את ואני והרוח

פרשתנו באה מתוך פרשיות סִדור המחנה. היא עצמה פותחת בהקדשת הלוויים, הקדשת שבט שלם, שהם הוקדשו והזר הקרב יומת. פרשתנו מזכירה גם את סִדור המחנות, למשפחותם לבית אבותם, איש על מחנהו איש על דגלו לצבאותם, כאמור בפרשת במדבר. בפרשתנו חוזר הכלל הזה ונאמר גם בשעת המסע.
והנה אין הדבר עומד. משה לא יכול עוד לשאת את העם הזה, וה׳ מצוה עליו לבחור שבעים איש, שלא ע״פ מפתח שבטי, ולא למשפחותם לבית אבותם. (חכמים אמרו שהוא לקח ששה מכל שבט, אבל אין לזה זכר בפסוקים, ועוד: הלא הוא לקח כנראה גם משבט לוי כפי שנבאר להלן). התנאי הוא שיהיו זקני העם ושוטריו. אבל גם הם מתמנים לתפקידם בהקדשה באהל מועד.
לכן כועס יהושע על אלדד ומידד. אלדד ומידד לא נבחרו, ולמרות זאת הם מתנבאים. ואנו הלא למדנו שהחניה היא איש על דגלו והזר הקרב יומת, אדוני משה כלאם.
אבל משה מסביר שרוח ה׳ אינה כמו התפקידים במחנה. מי יתן כל עם ה׳ נביאים כי יתן ה׳ את רוחו עליהם. לא היתה כאן הקדשה, היתה כאן רוח. רוח, מן הראוי שתשרה על כל ישראל. כל מי שיכול להתחבר אליה.
אם כך, אומרים אהרן ומרים, מה בינינו לבין משה? הֲרַק אַךְ בְּמֹשֶׁה דִּבֶּר ה׳? הֲלֹא גַּם בָּנוּ דִּבֵּר!
וזה היה עִקר חטאם, לא הִדבורים על האשה הכושית. שהרי תשובתו של ה׳ היא לא מדוע דִּברתם על האשה הכושית, אלא אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא: פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳

וַיַּבִּיט וּמַדּוּעַ לֹא יֵרֵאתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדִּי בְמֹשֶׁה. כלומר: הִדְבּוּר אליכם הוא לא כמו הדבור אל משה.

מסתבר שאהרן ומרים היו בין שבעים הזקנים שנחה עליהם הרוח. לכן חשבו שמעתה אין בינם לבין משה דבר. רוח משה נאצלה גם אליהם, ומשה הלא אמר שכל הרוצה להתקרב אל הרוח מוזמן.

רוח ה׳ אינה הפקר. ה׳ מדבר אל כל מי שיכול לשמוע את ה׳, אבל אי אפשר ללמוד מכאן על זילותה של הרוח. כֻּלם מוזמנים להתקרב מתוך ענוה, לא כדי להרגיש גדולים וחשובים בכך שיש עליהם רוח והם יכולים לעשות ככל העולה על הרוח.

האיש משה – ענו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה. והרוח אשר עליו גדולה מכל הרוח אשר מלפני ה׳. יש מספיק רוח לכולם, ולמרות זאת יש מקום לקנאתו של יהושע, שיוכר לימים כאיש אשר רוח בו.

שלח

דומה האמור בחטא העגל לאמור בחטא המרגלים. בשני המקרים החטא בא אחרי ארבעים יום שבהם נערכו מנהיגי העם להכנת העם לדבר חשוב, בשני המקרים החטא היה באותו ענין שבו עסקה ההכנה של ארבעים הימים, ובשני המקרים העֹנש היה אף הוא באותו ענין. בחטא העגל היה העֹנש: "לא אעלה בקרבך" (לג, ג), כלומר: אי-השראת שכינה (כפי שבארנו בסוף פרשת פקודי ובמאמר "ויכס הענן את אהל מועד"), ובחטא המרגלים היה העֹנש אי-עליה לארץ ישראל. אחרי שני החטאים בִקש ה׳ להרוג את כל ישראל, ומשה אמר לו שלא יעשה כן פן יאמרו מצרים ברעה הוציאם. (בחטא המרגלים משה מוסיף עוד דבר: שיאמרו הגויים שלה׳ אין יכולת. מסתבר שמשה הזכיר את הטענה הזאת דוקא בחטא המרגלים, מפני שזו הטענה שטוענים ישראל החוטאים בחטא המרגלים, ונאריך להלן בפרק "היתרון הפסיכולוגי") בשני החטאים מכפר משה על ישראל בי"ג מדות. בשני המקרים קם העם ביום שאחרי החטא, כשִכור שהתפכח מיינו, ושאף לכפר על החטא ולבטל את העֹנש. הדבר נִכר היטב הן בפרשת המעפילים והן בפרשת ויקהל. הקורא את תחִלת פרשת ויקהל לא יכול שלא לחוש באווירת ההתלהבות הגדולה האוחזת בעם שהתפכח מחטאו ושואף להביא עוד נדבה ועוד נדבה בכדי להשרות את השכינה בתוכו. (וגם בכך הארכנו בסוף פרשת פקודי ובמאמר "ויכס הענן את אהל מועד").

אלא שכאן יש הבדל בין חטא העגל לחטא המרגלים. בחטא המרגלים תשובתם של בני ישראל לא התקבלה: ארון ברית ה׳ ומשה לא משו מקרב המחנה והעם נסע המדברה דרך ים סוף. לעֵמת זאת, בפרשת ויקהל משה הוא המנצח על המלאכה והוא המעודד אותה.

העֹנש על חטא העגל היה אי השראת שכינה. משה נאבק על השראתה. בחטא המרגלים העֹנש לא היה בִטול ירושת הארץ, אלא רק עִכוב קל בלוח הזמנים. ישראל יכנסו לארץ כמתוכנן, אבל לא עכשו אלא בעוד ארבעים שנה.

המתבונן בדברי ימי ישראל ימצא שגם חטא העגל וגם חטא המרגלים נמשכים בכל הדורות, ומתמשכת עמם גם ההתמודדות עם ענשם. השכינה שרתה בתוך ישראל בבית המקדש, אבל רק בימי שלמה, וגם אז הדבר לא האריך ימים. ישראל כבשו את הארץ אט אט, וגם הכִבוש הזה הגיע לשיאו בימי שלמה, וגם זה לא האריך ימים. מה שאומר לנו ה׳ גם אחרי חטא העגל וגם אחרי חטא המרגלים הוא שאנו יכולים לעכב את השכינה או לזרזה, לעכב את ישיבתנו בארץ או לזרזה. אם אנו נפעל להשראת השכינה וירושת הארץ, יֵענה לנו גם ה׳ ונצליח בכך. גם השכינה וגם ירושת הארץ באים בשלבים ובאפן הדרגתי. ככל שאנו יותר עושים בהם את חובתנו, גם ה׳ עוזר לנו.

פרשיה שהופיעה באמצע הספור

פרשת המרגלים מחולקת לשלש פרשיות:

א. וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: שְׁלַח לְךָ אֲנָשִׁים ... וַיִּשְׁלַח אֹתָם מֹשֶׁה לָתוּר אֶת אֶרֶץ כְּנָעַן ... וַיָּשֻׁבוּ מִתּוּר הָאָרֶץ מִקֵּץ אַרְבָּעִים יוֹם: וַיֵּלְכוּ וַיָּבֹאוּ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן וְאֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מִדְבַּר פָּארָן קָדֵשָׁה וַיָּשִׁיבוּ אוֹתָם דָּבָר וְאֶת כָּל הָעֵדָה וַיַּרְאוּם אֶת פְּרִי הָאָרֶץ: וַיְסַפְּרוּ לוֹ וַיֹּאמְרוּ בָּאנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִוא וְזֶה פִּרְיָהּ: אֶפֶס כִּי עַז הָעָם ... וַיַּהַס כָּלֵב אֶת הָעָם אֶל מֹשֶׁה וַיֹּאמֶר עָלֹה נַעֲלֶה וְיָרַשְׁנוּ אֹתָהּ כִּי יָכוֹל נוּכַל לָהּ: וְהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר עָלוּ עִמּוֹ אָמְרוּ לֹא נוּכַל לַעֲלוֹת אֶל הָעָם כִּי חָזָק הוּא מִמֶּנּוּ: וַיּוֹצִיאוּ דִּבַּת הָאָרֶץ אֲשֶׁר תָּרוּ אֹתָהּ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא וְכָל הָעָם אֲשֶׁר רָאִינוּ בְתוֹכָהּ אַנְשֵׁי מִדּוֹת: ... וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם וַיִּבְכּוּ הָעָם בַּלַּיְלָה הַהוּא: .... וַיֹּאמְרוּ אִישׁ אֶל אָחִיו נִתְּנָה רֹאשׁ וְנָשׁוּבָה מִצְרָיְמָה: וַיִּפֹּל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן עַל פְּנֵיהֶם לִפְנֵי כָּל קְהַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ויהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְכָלֵב בֶּן יְפֻנֶּה מִן הַתָּרִים אֶת הָאָרֶץ קָרְעוּ בִּגְדֵיהֶם: וַיֹּאמְרוּ אֶל כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ טוֹבָה הָאָרֶץ מְאֹד מְאֹד: אִם חָפֵץ בָּנוּ ה׳ וְהֵבִיא אֹתָנוּ ... וַיֹּאמְרוּ כָּל הָעֵדָה לִרְגוֹם אֹתָם בָּאֲבָנִים וּכְבוֹד ה׳ נִרְאָה בְּאֹהֶל מוֹעֵד אֶל כָּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: פ

ב. וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה עַד אָנָה יְנַאֲצֵנִי הָעָם הַזֶּה .... אַכֶּנּוּ בַדֶּבֶר וְאוֹרִשֶׁנּוּ וְאֶעֱשֶׂה אֹתְךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְעָצוּם מִמֶּנּוּ: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה׳ וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם ... וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה׳ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר: וְעַתָּה יִגְדַּל נָא כֹּחַ אֲדֹנָי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לֵאמֹר: .... וַיֹּאמֶר ה׳ סָלַחְתִּי כִּדְבָרֶךָ: וְאוּלָם חַי אָנִי וְיִמָּלֵא כְבוֹד ה׳ אֶת כָּל הָאָרֶץ:.... וְכָל מְנַאֲצַי לֹא יִרְאוּהָ: וְעַבְדִּי כָלֵב עֵקֶב הָיְתָה רוּחַ אַחֶרֶת עִמּוֹ וַיְמַלֵּא אַחֲרַי וַהֲבִיאֹתִיו אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר בָּא שָׁמָּה וְזַרְעוֹ יוֹרִשֶׁנָּה: וְהָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב בָּעֵמֶק מָחָר פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יַם סוּף: פ

ג. וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן לֵאמֹר: עַד מָתַי לָעֵדָה הָרָעָה הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלָי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵמָּה מַלִּינִים עָלַי שָׁמָעְתִּי: אֱמֹר אֲלֵהֶם חַי אָנִי נְאֻם ה׳ אִם לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן אֶעֱשֶׂה לָכֶם: בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פִּגְרֵיכֶם וְכָל פְּקֻדֵיכֶם לְכָל מִסְפַּרְכֶם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה אֲשֶׁר הֲלִינֹתֶם עָלָי: אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָשָׂאתִי אֶת יָדִי לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם בָּהּ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן: ... וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֹּקֶר וַיַּעֲלוּ אֶל רֹאשׁ הָהָר לֵאמֹר הִנֶּנּוּ וְעָלִינוּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ כִּי חָטָאנוּ: וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה ... אַל תַּעֲלוּ כִּי אֵין ה׳ בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִנָּגְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם: ... וַיַּעְפִּלוּ לַעֲלוֹת אֶל רֹאשׁ הָהָר וַאֲרוֹן בְּרִית ה׳ וּמֹשֶׁה לֹא מָשׁוּ מִקֶּרֶב הַמַּחֲנֶה: וַיֵּרֶד הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי הַיֹּשֵׁב בָּהָר הַהוּא וַיַּכּוּם וַיַּכְּתוּם עַד הַחָרְמָה: פ

הפרשיה הראשונה עוסקת במסע המרגלים לארץ ובחזרתם אל ישראל. היא מתארת את דבר המרגלים אל העם. אחרי דברי המרגלים "אפס כי עז העם", נאמר "ויהס כלב את העם אל משה וכו'", יהושע ואהרן לא נזכרים שם. עומדים שם כלב מול האנשים אשר עלו עמו, ומשה מול העם. ותשא כל העדה ויתנו את קולם ויבכו העם בלילה ההוא. בהמשך אותה פרשיה ישראל מבקשים לשוב מצרימה ושם נזכרים משה ואהרן, יהושע וכלב. משה ואהרן נופלים על פניהם, יהושע וכלב קורעים בגדיהם ואומרים ארבעה דברים: א. טובה הארץ. ב. אם חפץ בנו ה׳ יתננה לנו. ג. אך בה׳ אל תמרדו. ד. אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם. כשאומרים העדה לרגום אותם באבנים, מתגלה ה׳ אל כל בני ישראל.

כהמשך להתגלות הזאת באות עוד שתי פרשיות, הפרשיה השניה והפרשיה השלישית של פרשתנו, המתארות את דברי ה׳. הפרשיה השניה נאמרה אל משה בלבד, ונזכר בה כלב בלבד. היא פותחת בעד אנה ינאצני העם הזה. ה׳ אומר שיהרוג את כל ישראל, משה חִלה את פניו, וה׳ אמר סלחתי כדבריך ואולם חי אני וכו׳, ורק כלב יכנס לארץ.

אח״כ באה הפרשיה השלישית, היא מקבילה לקודמתה. בפרשיה הזאת הדִבור הוא אל משה ואהרן, ומוזכרים בה גם יהושע וגם כלב. גם היא, בדומה לקודמתה, פותחת בדברי ה׳ עד מתי לעדה הרעה הזאת, והיא נשמעת כהמשך תיאור השתלשלות הענינים. היא אף כוללת בהמשכה את המשך השתלשלות הענינים שאחרי חטא המרגלים: פרשת המעפילים. הפרשיה הזאת יכולה להיות המשך של הפרשיה הראשונה. אילו נעדרה הפרשיה השניה לא היינו מרגישים כלל בחסרונה (אבל לא היינו יודעים שה׳ בִקש להשמיד את ישראל ומשה חִלה את פניו בי״ג מדות. כלומר: התורה באה לספר לנו סִפור בתוך סִפור. היא באה לומר: את סִפור המעשה שהיה כאן אתם יכולים להבין גם בלי הפרשיה הזאת, אבל כאן תלמדו מה העניין הרוחני והמהותי שהיה כאן). היינו סוברים שכשהתגלה ה׳ אל כל ישראל, כיון שרצו לרגום את יהושע וכלב באבנים, דִבר ה׳ אל משה ואהרן ואמר להם שענשם של ישראל יהיה שילכו ארבעים שנה במדבר ורק בניהם יכנסו לארץ.

כלומר: הפרשיה הראשונה מחולקת לשנים, בתחילה נזכרו משה וכלב, ואח״כ משה ואהרן עם יהושע וכלב. כנגדם, הפרשיה השניה מזכירה רק את משה וכלב, והשלישית את משה ואהרן, יהושע וכלב.

ויש לשאול למה בפרשיה הראשונה נזכרו רק משה וכלב, ואילו השניה ונאמרה אל משה ואהרן ונזכרו בה יהושע וכלב. עוד יש לשאול למה דִבר ה׳ פעמַים בהתגלות אחת.

נראה שהפרשיה האמצעית אמורה שלא במקומה. היא נזכרת כאן כמאמר מוסגר, ואין מוקדם ומאוחר בתורה. כבר כשחטאו ישראל ונתנו את קולם בלילה ההוא דִבר ה׳ אל משה על השמדת ישראל, וה׳ סלח לישראל ואמר שרק כלב יכנס לארץ, כי רק עמו היתה רוח אחרת. למחרת, כשאמרו כל העדה לרגום את יהושע וכלב, נראה ה׳ אל כל ישראל. שם היה אהרן עם משה ויהושע עם כלב, לכן דִבר ה׳ עם משה ואהרן והזכיר את יהושע וכלב. הפרשיה הראשונה והשלישית מתארות את רצף הארועים כשהיה, הפרשיה האמצעית היא מאמר מוסגר שנכנס שם כדי להזכיר את חטא העגל. (יש כמה מקומות בתורה שבהם עניין אחד מחֻלק לשלש פרשיות, וכל אחת משתי האחרונות יכולה להיות המשך ישיר לראשונה, כך שאילו חסרה האמצעית לא היינו מרגישים בחסרונה, אבל האמצעית היא זו שבאה ללמד את עִקר דברה של הפרשה).

גם בפרשת דברים נזכר כלב בפני עצמו לפני שהוזכר שגם יהושע מקבל שכר כי נהג נכון. ה׳ אומר למשה שאיש מהאנשים האלה לא יראה את הארץ זולתי כלב. יהושע נזכר שם בדִבור אחר אל משה, ולא כמי שינצל מהעֹנש אלא כמי שינהיג את העם במקום משה. בספר יהושע אנו מוצאים שכלב נִצל לגמרי מענשם של דור המדבר, הוא נכנס לארץ צעיר וחזק כמו ביום שנשלח. הוא נשאר כשהיה ולא הזדקן באותן ארבעים שנה. לא מצאנו כך לגבי יהושע.

נמצא אפוא שגם כאן וגם בפרשת דברים הוצאו יהושע וכלב מן הכלל, וכל אחד מהם הוצא לבדו מן הכלל. כאן, במסגרת הפרשיה על י״ג המדות, הוצא כלב מן הכלל, הוא ורק הוא. גם בפרשת דברים, בסמוך לגזרת ההמתה על ישראל, הוצא כלב ורק הוא מן הכלל.
בפרשיה השלישית, של המשך הנהגת העם, נזכרו גם יהושע וגם כלב. בפרשת דברים נזכר יהושע לא כמי שיצא מכלל המתים, אלא כמי שינהיג את העם במקום משה. בפרשתנו, מעמדו של יהושע נקבע לפי תחלת הפרשה: נראה שהפסוק ״ויקרא משה להושע בן נון יהושע״, מלמד על שְנוי שם שיש בו מִנוי לתפקיד. יהושע התמנה למפקד התרים את הארץ. הוא מֻנה לעמוד בראשם. לכן קריאת שֵם זו נזכרת ברשימת המרגלים. לא מהיום יהושע הוא שליחו של משה. יהושע היה שליחו של משה למלחמה כבר במלחמת עמלק. הוא המצביא והמפקד הממונה מאת משה. לכן כשאומר ה׳ אל משה שהדור הזה ימות במדבר ובניהם יכנסו לארץ, ממילא גם אתה לא תבא שם, יהושע בן נון העומד לפניך הוא יבא שמה, הוא יחליף אותך. הוא את תפקידו שבמדבר מִלא היטב. כלב היתה רוח אחרת עמו, הוא לא היה ראש המרגלים, הוא היה אחד מהם. ועם זה התיצב כנגדם ואמר עלֹה נעלה וירשנו אותה. הוא קִבל את שכרו בפני עצמו. המתת הדור והפקדת המשימה ביד הדור הבא, היא היא נתינת התפקיד בידי יהושע, הדור הבא של משה שקִבל כאן את המִנוי הזה מאת משה.

על סדר התרים את הארץ, חלוקתם ותפקידם, ראה דברינו בפרשת במדבר עמ׳ תנד.

ויבא עד חברון

ויבא עד חברון לשון יחיד. מכאן דרשו חכמים שדוקא כלב בא עד חברון. אמנם זה אינו פשט הדברים. וגם אפשר להוכיח שכל המרגלים היו בחברון מכך שכֻלם אמרו וגם ילידי הענק ראינו שם. ובפשט הדברים הוזכרה חברון בפרשתנו מפני ילידי הענק. אבל חכמים קשרו דוקא את כלב לחברון מפני האמור עליו בספר יהושע, שבִקש את חברון לנחלה.

יהושע וכלב

בפרשת דברים חוזר משה ומתאר את חטא המרגלים, ומדבריו שם עולה שהוא מאשים בעִקר את העם. החוטא העִקרי הוא העם, ולאו דוקא המרגלים. כך אפשר לראות גם מתשובתו של ה׳ כבר בפרשתנו. הוא מעניש את כל הדור, ״הדור הרע הזה״.
כיון שכל הדור נענש, נענשים גם מנהיגי הדור, וגם אנשים שלא בכו ולא רגנו באהליהם. נענשים גם משה ואהרן שנִסו למנוע את החטא. כמו שנאמר: ״ויפל משה ואהרן על פניהם לפני כל קהל עדת בני ישראל ויהושע בן נון וכלב בן יפנה מן התרים את הארץ קרעו בגדיהם ויאמרו אל כל עדת בני ישראל לאמר הארץ אשר עברנו בה לתור אתה טובה הארץ מאד מאד אם חפץ בנו ה׳ והביא אתנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו ארץ אשר הוא זבת חלב ודבש אך בה׳ אל תמרדו ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם סר צלם מעליהם וה׳ אתנו אל תיראם״. נזכרו כאן משה ואהרן, יהושע וכלב, אבל היחס של ה׳ אליהם משתנה: משה ואהרן יענשו עם הדור. כלב מקבל יחס מיוחד גם בפרשתנו וגם בפרשת דברים,

ובפירוש נאמר שהוא אינו נענש בחטא הדור, וגם יהושע זוכה להחליף את משה ולהכנס לארץ, אבל התורה לא מיחדת לו שבח מיוחד.
בספר יהושע אנו קוראים על כלב המדבר אל יהושע, מזכיר לו את ימי המרגלים, ואומר "עודני היום חזק כאשר ביום שלח אותי משה, ככחי אז וככחי עתה למלחמה ולצאת ולבוא". כלומר: כלב כלל לא נענש באותן ארבעים שנה, הן חלפו לידו, ה' כביכול הקפיא אותו והוא כלל לא נכלל באותו ענש.
מה ההבדל בין דברי כלב "עלה נעלה וירשנו אתה כי יכול נוכל לה", שבגללם זכה להמלט מעֹנש דורו, לבין דברי יהושע וכלב, ואולי גם משה ואהרן, שהזכירו בפירוש שם שמים ואמונה ואמרו "אם חפץ בנו ה' והביא אתנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו ארץ אשר הוא זבת חלב ודבש אך בה' אל תמרדו"? במה השתנה הוא מיתר הצדיקים בני דורו שנענשו עם הדור?
תפקידו של מנהיג הוא לחנך את העם לאמונה בה', להיות מעורב בדעת עם בני דורו, ואם הוא נכשל בהנהגת בני דורו, יֵענש עם בני דורו. תפקידו של איש צבא הוא להפיח רוח לחימה בבני דורו. איש צבא לא צריך לעסוק בשאלות העומדות ברומו של עולם של הנהגת העם בדרך הטבע ובדרך נס. איש צבא צריך ללמד במעשיו ובהתנהגותו דבר אחד: "עלה נעלה וירשנו אותה כי יכול נוכל לה", או בלשון ימינו: "קטן עלינו".
החטא העִקרי של הדור נבע אולי מחֹסר אמונה או מרצון להיות מצרי מתקדם ונאור ולא לבנטיני מפגר, אבל אלה אינם אלא המניעים לחטא, החטא עצמו היה נמיכות רוח, בכיה ותבוסתנות. במצב כזה אפשר להסחף ברוח הבכיה הכללית, המתחילה בהשתמטות ממלחמה ונגמרת בשנאת הארץ, ואפשר לא להסחף בה ולהאחז בתפישת עולם האומרת "אמנם נכון שאי אפשר לנצח את הגויים והארץ רעה, אבל יש לנו מערכת ערכים ונלך בה". היחיד שכפר בהנחה הכללית שהפכה לאלמנטרית באמצעי התקשורת, והעז לומר שלבעיה יש פתרון צבאי, היה כלב בן יפנה. הוא העז לטעון שלא נכון שאי אפשר לנצח את הגויים ולא נכון שהארץ רעה. זה היה תפקידו כאיש צבא, ואותו הוא מִלא כראוי. לכן הוא נִצל מענש הדור.

שני דִבורים דִבר ה', הראשון אל משה, השני אל משה ואהרן. שני הדִבורים האלה דומים לשני הדִבורים אל משה בפרשת כי תשא. יהושע היה בתפקיד מפתח בשני המקרים. הוא היחיד שעלה למשך ארבעים יום גם כאן וגם שם. גם בפרשת כי תשא על הדִבור השני נאמר שהעם התאבל. וכן בפרשתנו: הדִבור הראשון עִקרו התשובה סלחתי כדברך ואולם חי אני. הדִבור השני מברר במה ישראל כן יענשו, למרות הסליחה.
מה בין הדִבור הראשון אל משה, כתשובה מיָדית לי"ג המדות, לבין הדִבור השני אל משה ואהרן. למה בראשון נזכר רק כלב, ובשני גם יהושע.
ובמה השתנה יהושע מכלב?
ברשימת שמות המרגלים מוסיפה התורה: "ויקרא משה להושע בן נון יהושע". זהו שִנוי שֵם שיש בו מִנוי לתפקיד. יהושע התמנה למפקד התרים את הארץ. הוא מֻנה לעמוד בראשם. לכן נזכרת קריאת שם זו ברשימת המרגלים. הוא שליחו של משה. יהושע היה שליחו של

משה למלחמה כבר במלחמת עמלק. הוא המצביא והמפקד מטעם משה. משום כך, גם בפרשתנו הוא מוצב בראש התרים את הארץ.

כלב היתה רוח אחרת עמו, הוא לא היה ראש המרגלים, הוא היה אחד מהם. ועם זה התיצב כנגדם ואמר עלה נעלה וירשנו אותה. מתי הוא אמר זאת? בזמן שבו אמרו חבריו את ההפך. דברי כלב ודברי שאר חבריו הוזכרו במטבע לשון המקובלת לתיאור שני אירועים שקרו בו זמנית והתורה מעמתת ביניהם: ויהס כלב את העם אל משה... והאנשים אשר על עמו אמרו. צורת הלשון הזאת מבטאת שני המשכים בו-זמניים למה שהוזכר קודם לכן. כמו ויהי הבל רעה צאן וקין היה עובד אדמה וכו׳. כלומר: אמרו המרגלים כֻּלם את דבריהם, ואח״כ בין בני ישראל נתבקשו להביע את דעתם, כלב אמר עלה נעלה, והיתר אמרו לא נוכל, והוציאו את דבתה.

והיכן היה יהושע באותו זמן? אם נכונים דברינו לעיל שיהושע הוא ראש ומפקד כִּתת המרגלים, נראה שבאותו זמן ישב יהושע עם משה ומסר לו דו״ח מפורט. המרגלים שבו, ויהושע, המפקד, נכנס ללשכתו של משה למסור את הדו״ח שלו. בינתים התקהלו העם סביב אחד עשר הנותרים כדי לשמוע מכלי ראשון מה עומד להיות בארץ. התורה אינה רואה חשיבות בתיאור דברי יהושע ומשה באותה שעה. באותה שעה חשוב לספר מה הם דברי העם. העם מדבר עם יתר המרגלים ומבקש לומר את דעתו. וכיון שהעם מואס בארץ חמדה, הוא תולה את עצמו בדברי חבריו אשר באו מן הארץ. אבל כלב בינתים מבקש להסות אותם ולומר עלה נעלה.

תפקידו של מצביא הוא להפיח רוח לחימה בחילים. גם אם הנתונים בשטח קשים, מי שאומר לעם לא נוכל, לא יכול להיות המצביא. הוא לא יכול להתחבא מאחורי הטענה שהוא רק מביע את דעתו המקצועית.

וק״ו כאן, כאשר נושא הפרשה הוא אמונה בה׳. מלחמת המעפילים באה ללמד שצדקו המרגלים, ולא נוכל לעלות אל העם כי חזק הוא ממנו, אלא שאם חפץ בנו ה׳ — והביא אותנו אל הארץ הזאת ונתנה לנו, כפי שלמדנו אחרי ארבעים שנה. אבל אכן נכונים דברי המרגלים: העם אכן עז. ואכן, משה משתמש נגד המעפילים באותן מלים שהמרגלים השתמשו בהן.

נמצא שתחִלה השיבו המרגלים בדיוק לשאלתו של משה ״באנו אל הארץ אשר שלחתנו וגם זבת חלב ודבש הוא וזה פריה אפס כי עז העם הישב בארץ והערים בצרות גדלת מאד וגם ילדי הענק ראינו שם עמלק יושב בארץ הנגב והחתי והיבוסי והאמרי יושב

אֶת הָאָרֶץ תַּרְנוּ
אַחַר עַיִן וְאַחַר לֵבָב
עַל הָאָרֶץ קִטַּרְנוּ
עַל ה׳ וְעַל כְּתָבָיו

הַתָּרִים יָצָאוּ לָתוּר
תִּיּוּר מִדְבַּר צִינִי עַד רחוֹב
יָצְאוּ וְכָתְבוּ טוּר
מֵהֲלָאָה הַשְׁלֵךְ וְסָחוֹב

יָצְאוּ וְהוֹצִיאוּ דִּבָּה
נָאֲמוּ וְגַם דָּרְשׁוּ:
״אֶרוֹן בְּרִית ה׳
וּמִשֶּׁה — לֹא מָשׁוּ״

רָגְנוּ וַיִּתְלוֹנָנוּ
הַבָּעָם זָר נִשְׁלוֹט
הֲלוֹא טוֹב לָנוּ
בְּמֵרְכָאוֹת כְּפוּלוֹת

שָׁם רָאִינוּ יְלִידִים
אֵיךְ נַסְבִּיר זֹאת בָּעוֹלָם
וַתִּשָּׂא כָּל הָעֵדָה
וַיִּתְּנוּ אֶת קוֹלָם

הַתָּרִים קוֹל נָתְנוּ
אֶת מִתְנַגְּדֵינוּ נְגַנָּה
כָּל שֶׁנְּגְדֵנוּ - נוּן נוּן נוּן
יְפֻגֶּה יְפֻגֶּה יְפֻגֶּה

עַל הָאָרֶץ נוֹצִיא רָע
וְנִשְׁלָח לְכָל עֵדֹת
לְמַעַן לֹא, בְּשֵׁם תּוֹרָה,
נִלָּחֵם מִלְחֶמֶת דָּת

קָרְאוּ וְכָתְבוּ הַתָּרִים
רַק לָנוּ הַחָכְמָה
נָבוֹא דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים
נַכֶּה מִתְנַגְּדֵינוּ עַד חָרְמָה

*

לָמָּה זֶּה אַתֶּם עֹבְרִים
וְהוּא לֹא תִצְלָח
יִתַּמּוּ יָמֵתוּ הַפְּגָרִים
וּלְכָל הָעֵדָה יִסָּלַח

בהר והכנעני ישב על הים ועל יד הירדן״. אלה תשובות לשאלותיו של משה. אמנם, גם כשרק משיבים לשאלה יש חשיבות גדולה לשאלה איך עושים זאת. מי שמקצר בזבת חלב ודבש ומאריך בעז העם, ומוסיף את המלה אפס, ברור לאן דעתו נוטה. אבל בעִקרו של דבר, אלה הן תשובות לשאלות המחקר של משה. אלא שהמרגלים לא הסתפקו בדברם אל משה. אח״כ יצאו האנשים אל העם ואמרו את דעתם. ושם כלב הִסה את העם אל משה, אבל האנשים אשר עלו עמו אמרו לא נוכל. מסתבר שהעם כבר התחיל להתרעם עוד קודם, ולכן היה צריך כלב להסותם אל משה. מי שלא רוצה לבא אל הארץ, תמיד ימצא את ההסבר לכך שאי אפשר ולא נוכל. מי שרוצה לרשת את הארץ ולהגאל, יעשה זאת בעזרת ה׳.

הוי, שני הטרדנים האלה.

ידועה השאלה מדוע יש כעס על המרגלים? מה חטאם? הם רק ענו על מה ששאלו אותם. את התשובה אפשר למצוא אצל יהושע וכלב. גם יהושע וכלב רק אמרו את מה שהם ראו, אבל אותם העם אמר לרגום באבנים.

משה ואהרן נפלו על פניהם לפני עדת בני ישראל, בני ישראל אינם כועסים עליהם על כך. באבנים הם רוצים לרגום דוקא את יהושע וכלב, שרק אמרו מה שהם ראו. בעיני העם, זה ברור ומובן שתפקידם של משה ואהרן הוא לייצג את ה׳, מי שמרגיז אותם עד מות הם יהושע וכלב. הי אתם שניכם, אל תערבו את דעותיכם הפוליטיות בדו״ח התיירות שלכם. הֱיו אובייקטיביים ואִמרו מה שאנחנו רוצים לשמוע. העם הוא החוטא העִקרי בחטא המרגלים, והוא קבע שתפקיד התרים לייצג את הדעות הנכונות, לתת חות דעת אוביקטיבית אך מתאימה לדעה מסוימת, ומי שיחרוג ממנה ראוי לרגימה באבן.

ואז באו יהושע וכלב והרסו לנו הכל. אוף, כבר היתה לנו ביד חות דעת מקצועית ואוביקטיבית המאשרת לחזור למצרים, עד שבאו שני הנודניקים האלה והרסו הכל.

וזאת בעיה. כי יש כאן דו״ח אובייקטיבי של גורם מקצועי, שבעזרתו אנחנו יכולים לטעון נגד משה ואהרן את טענת המחץ שהם לא מבינים כלום ושיש לנו חות דעת אובייקטיבית ומגויסת לטובתנו. אבל מי הוא המומחה הזה שמעז לומר דברים נגד השקפתנו?

תפקידם של התיירים הוא לא רק לענות על שאלות. הם ראשי בני ישראל. אם אינם יודעים לרתום את תפקידם לשליחותם, הם יענשו. כך קבע העם.

ומי שאכן נרגם בפרשה הוא המקושש. גם כאן יכלו כל זמרי החרות לפתוח את פיהם. אך בסופו של דבר - הפוגע בזהותו של עם ישראל ומבזה את הקדשים, הארץ והשבת, (או שם ה׳) נרגם באבנים.

היתרון הפסיכולוגי

כמו בחטא העגל כך גם בפרשתנו, ה׳ אומר למשה שישמיד את ישראל, ומשה מחַלֶּה את פניו. בחטא העגל טוען משה שתי טענות מרכזיות: א. למה יאמרו מצרים לאמר ברעה הוציאם. ב. זכר לאברהם ליצחק ולישראל עבדיך. שתי הטענות נאמרות כסדרן בזו אחר זו.

בפרשתנו הטענה השניה כלל איננה נטענת, ואילו הטענה הראשונה לובשת פנים אחרות. ונוספת אליה הטענה שהגויים עלולים לומר שאין לה׳ יכולת להוריש את הגויים. הטענה הזאת באה כנגד טענתם של ישראל. הלא זה מה שישראל טוענים: שאי אפשר לנצח את הכנעני. כנגדם אומר משה לה׳: ״וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ: וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה׳ בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה׳ וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה: וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה׳ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר״.

בעוד שבחטא העגל טענתו של משה מבוססת על החשש שמא יאמרו שה׳ שונא את ישראל, כאן טענתו של משה מבוססת על החשש שמא יאמרו שאין לה׳ כח להלחם. טעם הדבר ברור: חטא העגל היה בסוף ארבעים יום שנועדו לציין את אהבת ה׳ אל ישראל ושכינתו בתוכם, לכן יש לפעול נגד המצרים שעלולים לומר שה׳ שונא את ישראל. חטא המרגלים היה בסוף ארבעים יום שנועדו לרשת את הארץ. לכן יש ללמד שיש בכחו של ה׳ להוריש את הארץ. (ובפרשת עקב, שם הוזכרו שני החטאים יחד, הוזכרו גם שתי הטענות יחד: ״פֶּן יֹאמְרוּ הָאָרֶץ אֲשֶׁר הוֹצֵאתָנוּ מִשָּׁם מִבְּלִי יְכֹלֶת ה׳ לַהֲבִיאָם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר דִּבֶּר לָהֶם וּמִשִּׂנְאָתוֹ אוֹתָם הוֹצִיאָם לַהֲמִתָם בַּמִּדְבָּר״). עדין ההשוואה בין שני החטאים אינה שלמה, שהרי בפרשתנו הנושא הוא ארץ ישראל ולא יכולותיו של ה׳. אך כיון שהתירוץ שבשמו מסרבים ישראל להכנס לארץ הוא כפירה ביכולותיו של ה׳, זאת טענתו של משה: מְנע מצב שבו הכנענים יחדלו לפחד מישראל ומיכלתו של ה׳.

וכפי שנבאר בפרשת דברים עמ׳ תרד, סיומו של העֹנש ותחלת כִבוש הארץ מתחיל ב״הַיּוֹם הַזֶּה אָחֵל תֵּת פַּחְדְּךָ וְיִרְאָתְךָ עַל פְּנֵי הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן שִׁמְעֲךָ וְרָגְזוּ וְחָלוּ מִפָּנֶיךָ״. כאשר ישובו פחדך ויראתך לשכון על הגויים כמו אחרי קריעת הים, תתחיל הגאולה המחודשת.

יתכן שהתכנית הישראלית לכִבוש הארץ היתה מבוססת על כך שהכנענים פוחדים מישראל, אחרי שבקריעת ים סוף נמגו כל יושבי כנען. כפי שנבאר להלן, את הדבר הזה בִקש יהושע לברר, ולכן שלח את שני המרגלים לרגל את יריחו. יהושע התעודד כשהתברר לו שהכנענים יראים מישראל, אבל אחרי שהפך ישראל עֹרף לפני אויביו, אמר יהושע: ״מָה אֹמַר אַחֲרֵי אֲשֶׁר הָפַךְ יִשְׂרָאֵל עֹרֶף לִפְנֵי אֹיְבָיו: וְיִשְׁמְעוּ הַכְּנַעֲנִי וְכֹל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְנָסַבּוּ עָלֵינוּ וְהִכְרִיתוּ אֶת שְׁמֵנוּ מִן הָאָרֶץ וּמַה תַּעֲשֶׂה לְשִׁמְךָ הַגָּדוֹל״. יהושע, כמשה בפרשתנו, מציג את הכשלון כפגיעה בשמו הגדול של ה׳. אבל זה רק חלק קטן מטענתו. עִקר טענתו היא שבלי הפחד של הגויים מישראל לא יוכלו ישראל לנצחם. כחו של יהושע בא לו מהנשק הפסיכולוגי שבידיו. בלעדיו הוא חש אבוד. הוא חש שאין בכח ישראל לנצח את הכנענים. גם בפרשתנו, כיון שישראל בכו, נסך הדבר עֹז בכנענים, שירדו והִכו את ישראל.

יהושע שלח אנשים לרגל את יריחו, והמידע המודיעיני שהם הביאו לו הוא: ״כִּי נָתַן ה׳ בְּיָדֵנוּ אֶת כָּל הָאָרֶץ וְגַם נָמֹגוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפָּנֵינוּ״. זהו המידע המודיעיני. המידע הזה הושג משמיעת דברי רחב: ״יָדַעְתִּי כִּי נָתַן ה׳ לָכֶם אֶת הָאָרֶץ וְכִי נָפְלָה אֵימַתְכֶם עָלֵינוּ וְכִי נָמֹגוּ כָּל יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ מִפְּנֵיכֶם: כִּי שָׁמַעְנוּ אֵת אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה׳ אֶת מֵי יַם סוּף מִפְּנֵיכֶם בְּצֵאתְכֶם

מִמִּצְרָיִם וַאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לִשְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן לְסִיחֹן וּלְעוֹג אֲשֶׁר הֶחֱרַמְתֶּם אוֹתָם". דברי רחב נשמעים כאילו היא למדה את שירת הים. דבריה כמעט מצטטים את הפסוק "...נָמֹגוּ כֹּל יֹשְׁבֵי כְּנָעַן: תִּפֹּל עֲלֵיהֶם אֵימָתָה וָפַחַד בִּגְדֹל זְרוֹעֲךָ יִדְמוּ כָּאָבֶן...". וגם הנמוק לדברי רחב הוא קריעת הים: "כִּי שָׁמַעְנוּ אֵת אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה' אֶת מֵי יַם סוּף מִפְּנֵיכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם". זה הדבר שגרם לה להכיר בכך שה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. במלים אחרות: שה' ימלוך לעולם ועד. (וזה היה תפקידה של קריעת הים מלכתחילה. וראה להלן בפרק "החטא היה צפוי?", בבסיס קריעת הים עמד החשש מפני חטא המרגלים: "וַיְהִי בְּשַׁלַּח פַּרְעֹה אֶת הָעָם וְלֹא נָחָם אֱלֹהִים דֶּרֶךְ אֶרֶץ פְּלִשְׁתִּים כִּי קָרוֹב הוּא כִּי אָמַר אֱלֹהִים פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה", לכן לקח ה' את העם, הראה להם מלחמה, עד ששרו שנמגו כל יושבי כנען).

כחו של ישראל נובע מאמונתו ביכלתו, וביכלתו של ה'.

מי שהיתה רוח אחרת עמו, הוא ינצח את האנשים שלא קמה בהם עוד רוח.

כל עוד ישראל נמוג מפני הכנענים, הכנענים ינצחו, אבל אם ישראל יאמין בכחו, ימגו הכנענים מפנינו. כאז כן היום. אלא שיהושע תופש את הענין הפוך. הוא תופש שהכנענים הם הגורם, וכל עוד הכנענים ימוגו – ינצחו אותם ישראל. כעת הוא צריך ללמוד שהדבר תלוי בישראל ולא בכנענים.

אחרי הכשלון בעי, בא ה' ללמד את יהושע שהוא יכול להלחם גם בלי יראת כנען. יהושע חשב שאפשר לנצח רק בעזרת יראת הכנענים מפני ישראל. ה' לִמד אותו להלחם בכחו. דורו של יהושע צריך ללמוד להלחם גם ללא היתרון הפסיכולוגי. ולשים לב שרחב מנמקת את דבריה לא רק ב"כִּי שָׁמַעְנוּ אֵת אֲשֶׁר הוֹבִישׁ ה' אֶת מֵי יַם סוּף מִפְּנֵיכֶם בְּצֵאתְכֶם מִמִּצְרָיִם", אלא גם ב"וַאֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לִשְׁנֵי מַלְכֵי הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן לְסִיחֹן וּלְעוֹג אֲשֶׁר הֶחֱרַמְתֶּם אוֹתָם". יש לכם כח לנצח גם ללא הדברים הנאמרים, וללא האימה המוטלת על הכנענים.

אבל בפרשתנו דברי ישראל ובטחונם תופשים מקום רחב מאד. טענתו של ה' נגדם היא "חַי אָנִי נְאֻם ה' אִם לֹא כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתֶּם בְּאָזְנָי כֵּן אֶעֱשֶׂה לָכֶם", וכן "וְהָעֲמֶלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב בָּעֵמֶק מָחָר פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יַם סוּף". כלומר: אתם צודקים, קבלתי את טענתכם. כך אומר גם משה לישראל: "אַל תַּעֲלוּ כִּי אֵין ה' בְּקִרְבְּכֶם וְלֹא תִּנָּגְפוּ לִפְנֵי אֹיְבֵיכֶם: כִּי הָעֲמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי שָׁם לִפְנֵיכֶם וּנְפַלְתֶּם בֶּחָרֶב כִּי עַל כֵּן שַׁבְתֶּם מֵאַחֲרֵי ה' וְלֹא יִהְיֶה ה' עִמָּכֶם", כלומר: אתם צודקים. אי אפשר לנצח את הכנעני בלי עזרת ה'. כאשר דברתם כן יהיה.

אבי מורי הדגיש פעמים רבות שהפרשה אומרת שמה שישראל אומרים הוא אשר יהיה, ושאם ישראל אומרים שהם לא רוצים לרשת את הארץ – לא יירשוה. טענת ה' לישראל היא "אתם אמרתם שאי אפשר – אז אי אפשר, כאשר דברתם באזני".

כאן אנו רואים שלא רק שאם ישראל לא רוצים להכנס הם לא יכנסו, אלא שאם הם יתרצו את דבריהם בכך שלה' אין יכולת, גם התירוץ שלהם יתגלה כפועל בשטח.

מי שמאמין ביכלתו להתגבר על המכשולים ולעשות את רצון ה' – יצליח. מי שלא מאמין ביכלתו – יכשל.

אך עם כל זאת, כאשר משה עומד מול ה׳, הוא אומר לו שאם ימותו ישראל – תאושש טענתם שלה׳ אין יכלת, ובכך סולח ה׳ לישראל.

פרשת המרגלים ביריחו בנויה לפי פרק ההפכה בסדום. שני אנשים באים לבדוק את יריחו (עיר בככר הירדן). אשה אחת מכניסה אותם אליה הביתה. מלך יריחו אומר לה הוציאי האנשים הבאים אליך אשר באו לביתך, והמה טרם ישכבון, היא אומרת להם להמלט ההרה, שני האנשים מצילים אותה. הם מזכירים את דלתי ביתה. היא נצלת בזכות שהחביאה בביתה את שני האנשים.
כמובן שישנם הבדלים רבים בין שתי הפרשות האלה. אנשי יריחו לא נקהלים בהמוניהם על בית רחב, המרגלים אכן נמלטים ההרה, ועוד. אבל אנו למדים משם שהמרגלים באו אל יריחו לאו דוקא כדי לבחון את ביצורי העיר, אלא כדי לבחון את אנשי העיר. כמו המלאכים שירדו לראות הכצעקתה. דוקא העובדה שנמס לב אנשי העיר והם לא הקיפו את הבית, היא הדבר שאותו מבקשים המרגלים לבחון.

לשם מה נשלחו התרים

בפשטות, הם נשלחו לצרך המלחמה והירושה. הם צריכים לבחון כיצד יושב העם כדי לדעת כיצד לכבוש אותו, ולבחון את טיב הארץ כדי לדעת איך לחלק אותה בין השבטים. לכן יש לשלוח איש איש למטה.
תחלה אמרו התרים שהם ראו ילידי הענק, ואכן ראו. אח״כ, בלהט הויכוח. התחילו להגזים ולומר שראו נפילים. אבל ההגזמה מתקבלת על לב העם, כי היא נבנית אט אט.

החטא היה צפוי?

לכאורה, מה הכעס הגדול? הלא חטא המרגלים היה צפוי כבר ביציאת מצרים. שאם אומר ה׳: ״פֶּן יִנָּחֵם הָעָם בִּרְאֹתָם מִלְחָמָה וְשָׁבוּ מִצְרָיְמָה״.
אלא שלבעיה ההיא היה פתרון, ה׳ הראה להם את מלחמתו במצרים, עד אשר אמרו ישראל ״נמגו כל ישבי כנען״.
מעתה, מי שחושש להכנס לארץ, ירא לא מפני חשש המלחמה, החשש הוא רק תירוץ. שהרי כבר ראו ישראל שנמגו יושבי כנען.
לכן אומר ה׳: ״כִּי כָל הָאֲנָשִׁים הָרֹאִים אֶת כְּבֹדִי וְאֶת אֹתֹתַי אֲשֶׁר עָשִׂיתִי בְּמִצְרַיִם וּבַמִּדְבָּר וַיְנַסּוּ אֹתִי זֶה עֶשֶׂר פְּעָמִים וְלֹא שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי״. אחרי שראיתם את אותותי, זה כבר לא חשש אמתי, זה תירוצים.

מה אמרו מצרים לכנען

משה אמר לה׳: ״וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ: וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה׳ בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה׳ וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה: וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ

אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה' לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר". המשפטים נראים מנֻסחים באופן לא מסֻדר. בחצאי משפטים.

ואולי יש לפרש ש"וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת" הוא עבר ולא עתיד. המצרים ששמעו כי אתה ה' ואמרו אל הכנענים שאתה הולך בקרבם, אם תמית את העם הם יאמרו מבלתי יכלת.

עוד אפשר לפרש ש"וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ וכו'" יתפרש כך שחסרה שם המלה "אשר", כאילו נאמר "יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת אשר שָׁמְעוּ וכו'" אם המצרים יאמרו אליהם – מה תעשה לשמך? (וכך כנראה פרש אונקלוס).

כך או כך, דרכו של משה לדבר במשפטים מורכבים. (ראה דברינו בפרשת בא בעמ' רטז). כך בנוי ספר דברים כֻּלו, וכן פרשיות אחרות בספרים אחרים, הנאמרות בלשון משה, ופותחות ב"ויאמר משה".

בין משה לה'

איך משה מרשה לעצמו להתווכח עם הקב"ה? הקב"ה אומר לו שלפי מדת הדין אין זכות קיום לעם ישראל. איך משה עומד מולו ומתווכח? הוא לא מסכים עם משפטו של ה'?

אנו שואפים ופעולים כדי שהעולם ינהג כפי רצון ה' וכפי דינו שבתורה, לא?

ובכן, כן. התורה מעמידה חזון שבו עם ישראל יושב בארץ ישראל ומקיֵם את מצוותיה, והמקדש במרכזו. לשם אנו שואפים ולכך אנו פועלים. אבל התורה גם אומרת שכאשר עם ישראל פרוץ בעריות תהיה גלות. לפי זה אנחנו אמורים לפעול לכך שהיום יהיה חורבן וגלות?

לא. משום שאמנם כתוב בתורה שבמצב של היום צריך להיות חורבן, אבל הפסוק הזה הוא רק חלק קטן מתורה שלמה המציגה שאיפה אחרת לגמרי. החורבן שהתורה מציגה הוא לא שאיפה אלא אילוץ. הקורא את התורה רואה שיש בתורה רצון ושאיפה לעם היושב בארצו בקדושה ובטהרה, לשם אנו שואפים ולכך אנו פועלים. נכון, כדי שזה יתקיֵם צריך גם לדעת שבלי קדושה וטהרה זה לא יקרה. יש גם מדת דין, אבל כנגדה יש גם מדת הרחמים.

העולם לא בנוי רק מהשאלה האם יהיה בנין או חורבן, השאלה הזאת היא התוצאה הסופית של מערכת שִקולים גדולה שבה השִקול בעד בניין הוא אמתי לא פחות מהשִקול בעד חורבן.

השיח בין מדת הדין ומדת הרחמים מוזכר בתורה במקומות רבים. אחד מהם בפרשתנו. נכון, הדין גוזר שלא יהיה עולם. באיזה זכות יחיה ויתקיֵם? מה הוא עשה שמגיע לו להתקיים? גם חוקי הטבע גוזרים שלא יהיה עולם. הלא לפי הטבע שום דבר לא יכול להיות קיים מבלי שקדם לו דבר.

אבל העולם קיים כי ה' חפץ בקיומו, נגד הדין ונגד חוקי הטבע. וכשה' מזכיר את הדין – צריך משה להזכיר את הרחמים. לא כי הדין אינו אמת, אלא כי גם הרחמים הם אמת. וראה במאמר על מדות הרחמים. (ראה עמ' של).

כאשר אדם מחליף את נִמוקיו

כאשר אדם מחליף את נִמוקיו תוך כדי הדיון, יש להניח שהוא משקר, לפחות לגבי הנִמוקים שלו.

כאשר בא אדם ואומר "בָּאנוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּנוּ וְגַם זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ הִוא וְזֶה פִּרְיָהּ: אֶפֶס כִּי עַז הָעָם הַיֹּשֵׁב בָּאָרֶץ וְהֶעָרִים בְּצֻרוֹת גְּדֹלֹת מְאֹד וְגַם יְלִדֵי הָעֲנָק רָאִינוּ שָׁם", משמע שהוא מאד רוצה להכנס לארץ, אבל הוא מבין שאין הדבר בכחו.

אבל אם מיד אחר כך הוא אומר "הָאָרֶץ אֲשֶׁר עָבַרְנוּ בָהּ לָתוּר אֹתָהּ אֶרֶץ אֹכֶלֶת יוֹשְׁבֶיהָ הִוא", מסתבר שלא הגויים שבארץ מפחידים אותו. אלא דבר אחר מפריע לו.

ובפרט שזו לא הפעם הראשונה וגם לא השניה שהאיש הזה רוצה לחזור למצרים. הוא כבר אמר זאת על הים, ואחר כך על המן, ואחר כך בשלָו, ובעוד מקרים שונים.

ויש להשיב לאותו איש: "אנחנו יודעים שאתה רוצה לחזור למצרים, אתה לא רוצה לעלות לארץ ישראל ולהיות עבד לה', אז אנא, אמור את האמת. למה אתה אומר שעז העם? את מי בדיוק אתה מנסה לרמות?".

הוא לא רק מנסה לרמות, הוא גם מצליח לרמות, בעִקר את עצמו.

הוא מאמין בלב שלם, שבכלל אין לו שום דבר נגד הארץ, אלא שצריך להתחשב גם בכל מיני מרכיבים אחרים שקיימים בשטח. אנחנו לא לבד בשטח ולא נוכל לעשות ככל מה שאנחנו רוצים. צריך להתחשב גם באילוצים הבטחוניים.

אילוץ בטחוני הולך ואילוץ בטחוני בא, והארץ לעולם עומדת.

מן הראוי שאדם יעשה מאמץ לבחון את הנתונים והערכים, ולהגיע מתוכם למסקנה המתחייבת, מתוך חשיבה שכלית וקרה. אבל לצערנו ולבושתנו, האדם מונע לא רק מתוך שכל, אלא גם מתוך כל מיני שיקולים אחרים: יצרים, רצון להוכיח לאחרים, רצון למצוא חן בעיני אחרים, רגשות, ועוד ועוד.

מי שמנתח את האידאולוגיה של האדם לפי הנִמוקים שהוא מעלה, טועה, ומחפש מתחת לפנס. אל תקשיבו לנִמוקים שהאדם מעלה – הוא משקר. הקשיבו למעשיו.

מתנהל ויכוח על הארץ. הללו מבקשים להחזיק בה, והללו מבקשים רק להפטר ממנה. הנִמוקים התחלפו כבר פעמים רבות, התוכן נשאר אותו תוכן, הללו רוצים את הארץ והללו רוצים דווקא לא להחזיק בה. בתחילה הם נִמקו זאת בוויתור למען השלום, אחר כך בכך שלעולם לא יהיה שלום, אחר כך בכך שנהיה בארץ רק יהודים ולא מדינה רב לאומית, ובמקביל – מלחמה בגזענות שלא מקבלת בני עמים אחרים. בקצור: עז העם היושב בארץ.

גם המבקשים להחזיק בארץ לא מעזים לומר למה. הם משקרים. הם לא אומרים שהם רוצים להחזיק בארץ כי היא ארצנו וארצו של ה'. הם משתמשים בנִמוקי בטחון. שקרנים.

דוקא יהושע וכלב לא חוששים לומר את האמת: "אִם חָפֵץ בָּנוּ ה' וְהֵבִיא אֹתָנוּ אֶל הָאָרֶץ הַזֹּאת וּנְתָנָהּ לָנוּ אֶרֶץ אֲשֶׁר הִוא זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ: אַךְ בַּה' אַל תִּמְרֹדוּ וְאַתֶּם אַל תִּירְאוּ אֶת עַם הָאָרֶץ כִּי לַחְמֵנוּ הֵם סָר צִלָּם מֵעֲלֵיהֶם וַה' אִתָּנוּ אַל תִּירָאֵם".

המעפילים

פרשת המעפילים מעלה שתי שאלות: א. מדוע לא התקבלה תשובתם של של ישראל? ב. כיצד עם שלם משנה את דעתו מן הקצה אל הקצה בן לילה? מסתבר שהמעפילים היו אנשים שרצו לעלות לארץ. אלא שהם נרתעו מול ההמון ומול הדו"ח המגויס של עשרת המרגלים. לכן הם ישבו בצד ושתקו. ואמרו: נחכה ונראה מה יהיה. כשהם קלטו שהם אִפשרו את ההִשארוּת במדבר כבר היה מאוחר מדי. אומר להם ה': אין כאן תשובה. אתם לא שבים על החטא הנכון. החטא שלכם היה ששתקתם. שבִטלתם את דעתכם בפני אנשים אחרים נגד דבר ה'. עכשו אתם נזכרים לחזור בתשובה? איפה הייתם בשעה שהייתם נחוצים?

ממצרים ועד הנה

משה אומר "סְלַח נָא לַעֲוֹן הָעָם הַזֶּה כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ וְכַאֲשֶׁר נָשָׂאתָה לָעָם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד הֵנָּה". יש משהו מקומם בטענה הזאת. יש תקדים, אומר משה, תמיד אנחנו חוטאים ותמיד אתה סולח.

האם זה הזמן להזכיר חטאים קודמים?

אלא שמשה מבקש להזכיר את יציאת מצרים. כיון שהעם רוצה לשוב למצרים, אומר משה: אנחנו בתהליך. אנחנו הולכים ומתרחקים ממצרים ע"י סליחותיך. אם לא תסלח – באמת לא התקדמנו מאז מצרים.

אומר ה', אם כך – סלחתי כדברך. אבל לא לאנשים האלה. האנשים האלה יענשו, אבל התהליך ימשך. נמשיך להתרחק ממצרים ולשוב ארצה. אבל לשם כך צריך להחליף דור.

ה' בתשובתו מזכיר את בקשתו של משה. משה מזכיר לה' את הבטחתו ביציאת מצרים "וְהֵבֵאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר **נָשָׂאתִי אֶת יָדִי** לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב וְנָתַתִּי אֹתָהּ לָכֶם מוֹרָשָׁה אֲנִי ה'". לכן אומר משה "סְלַח נָא לַעֲוֹן הָעָם הַזֶּה כְּגֹדֶל חַסְדֶּךָ וְכַאֲשֶׁר **נָשָׂאתָה** לָעָם הַזֶּה מִמִּצְרַיִם וְעַד הֵנָּה". וה' סולח, אבל בפרשיה הבאה הוא שוב מזכיר את הלשון הזאת "אִם אַתֶּם תָּבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר **נָשָׂאתִי אֶת יָדִי** לְשַׁכֵּן אֶתְכֶם בָּהּ".

המצוות בסוף הפרשה וחטא המרגלים

המצוות בסוף הפרשה באות כנגד חטא המרגלים. אחרי חטא המרגלים נאמרה פרשת נסכים הפותחת בכי תבאו אל ארץ מושבותיכם. כיון שנגזר על ישראל שלא יכנסו לארץ, הוזכרה מיד ביאתו של הדור הבא אל הארץ, ושיביאו עם קרבנות הבקר והצאן גם מפרי אדמתה. עִקרה של מצוה זו הוא שאמנם ישראל רועים במדבר, וגורשו ונכרתו מן הארץ, אך בסופו של דבר הם יבואו אל הארץ ויאכלו מפירותיה שהוזכרו גם הם בחטא המרגלים. גם כאשר הם מקריבים מן הרועה במדבר, הם מביאים עמו מתבואת הארץ.

קרבן הוא בהמה הקרבה תחת בעליה (כפי שבארנו בפרשת ויקרא). היא מיצגת את המקריב. המקריב אינו יכול לבא לפני ה' אלא במנחה מן הארץ. הדבר נרמז כאן בפסוק "ככה יעשה

לשור האחד או לאיל האחד או לשה בכבשים או בעזים". הצרוף "ככה יעשה ל" אמור בד"כ על בני אדם. כאן לכאורה הבטוי לא מתאים, הרי המנחה הזאת לא תֵעשה לשור עצמו. היא רמז לאדם המקריב אותה. ועליו נאמר שם "כמספר אשר תעשו ככה תעשו לאחד כמספרם". החזרה הכפולה על המספר, באה להזכיר את אשר נאמר לפני כן "במדבר הזה יפלו פגריכם וכל פקדיכם לכל מספרכם". ובדרך כלל הנספרים בספר במדבר הם ישראל.

מטעם זה נזכרה כאן גם החלה. החלה המורמת "באכלכם מלחם הארץ", כנגד "ואתם אל תיראו את עם הארץ כי לחמנו הם". שנאמר בחטא המרגלים. אנחנו משולים כנגד אוכלי הלחם, ומקריבים בהמות תחתינו, גויי הארץ הם הלחם שממנו נִתן תרומה לה'.

וכאן באה התורה ללמדנו את דין החוטא, היחיד והצבור. אמנם, אלה נזכרו כבר בפרשת ויקרא (ושם היה הקרבן אחר), אבל כאן מלמדת אותנו התורה את דין העם החוטא. אין זה חטא פרטי כחטאים האמורים בספר ויקרא, של אדם שעבר עברה. כאן עוסקת התורה במי שבוזה את דבר ה' ומפר את מצותו. מי שחוטא בחטא לאומי כלפי ה'. הקרבן הוא קרבן בעל אופי של קרבן צִבור, כמו המוספים וקרבנות הנשיאים, קרבנות הצִבור של ספר במדבר. הספר העוסק בצִבור ומתאר קרבנות צִבור, המאופיינים בבהמות לעולה המלוות בשעיר לחטאת, וכמובן נסכים, שלשה עשרונים לפר ושני עשרונים לאיל וכו'. קרבן מסוג זה מכפר על העם "ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה". כנגד "ה' ארך אפים ורב חסד נשא עון ופשע ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים על שלשים ועל רבעים סלח נא לעון העם הזה כגדל חסדך וכאשר נשאתה לעם הזה ממצרים ועד הנה ויאמר ה' סלחתי כדברך". מוזכר כאן חטא לאומי שחטא בו העם כֻּלו כאחד במצוה המוטלת על העם כֻּלו כאחד. כמו חטא המרגלים. חטא של עם שלא רוצה להסתופף בצד אלהיו. הפרשיה הזאת מלמדת את העם שיש מצוה לאומית ויש חטא לאומי. והיא מלמדת שאי אפשר לכפר על העושה ביד רמה. על החוטא במזיד מתוך כפירה בה', מטעם זה מוזכר כאן המקושש.

חטאו של העם בפרשה היה חוסר הרצון לחיות חיים בצל ה' בארצו של ה'. זהו חטא שמשמעותו כפירה בכל התורה כֻּלה. וכפי שמתאר אותו יחזקאל שמקביל אותו לחטא אנשי דורו שמאסו בה' ובתורתו: "וַיַּמְרוּ בִי בֵּית יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר בְּחֻקּוֹתַי לֹא הָלָכוּ וְאֶת מִשְׁפָּטַי מָאָסוּ אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֹתָם הָאָדָם וָחַי בָּהֶם וְאֶת שַׁבְּתֹתַי חִלְּלוּ מְאֹד וָאֹמַר לִשְׁפֹּךְ חֲמָתִי עֲלֵיהֶם בַּמִּדְבָּר לְכַלּוֹתָם: וָאֶעֱשֶׂה לְמַעַן שְׁמִי לְבִלְתִּי הֵחֵל לְעֵינֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִים לְעֵינֵיהֶם: וְגַם אֲנִי נָשָׂאתִי יָדִי לָהֶם בַּמִּדְבָּר לְבִלְתִּי הָבִיא אוֹתָם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ צְבִי הִיא לְכָל הָאֲרָצוֹת: יַעַן בְּמִשְׁפָּטַי מָאָסוּ וְאֶת חֻקּוֹתַי לֹא הָלְכוּ בָהֶם וְאֶת שַׁבְּתוֹתַי חִלֵּלוּ כִּי אַחֲרֵי גִלּוּלֵיהֶם לִבָּם הֹלֵךְ: וַתָּחָס עֵינִי עֲלֵיהֶם מִשַּׁחֲתָם וְלֹא עָשִׂיתִי אוֹתָם כָּלָה בַּמִּדְבָּר". לכן מפרשים חכמים שגם החטא האמור בסוף פרשת שלח הוא חטא של מאיסה בה' ובדרכו. חטא של עם שלם המואס בה'. (ומשום כך הוזכרה בפרשתנו גם השבת, שגם כפירה בה היא כאי רצון לחיות בקדושת ה' וככפירה בה', וכפי שמוזכר גם בפסוקי יחזקאל שהבאנו כאן).

התורה מסיֵּמת ומלמדת אותנו כיצד נתרחק מחטאים אלה. עשו לכם סימן לזכור את מצוות ה', "ולא תתורו", אל תשלחו אנשים לתור לפניכם. דעו מה מטרתכם ואל תתורו.

התורה עוסקת כאן בחטאים לאומיים, כנגד החטא הלאומי שנזכר בראש הפרשה.

בתאור חטא העם נזכר רק החוטא בשגגה, אי אפשר לומר שאם יעשה העם ביד רמה יכרת מעמיו. אבל הדבר הזה נאמר היטב בחטא המרגלים. שם הוזכר עם שחטא ביד רמה כי דבר ה׳ בזה ואת מצותו הפר, וה׳ אכן בִקש להשמידם, וגם כשסלח לא סלח לדור אלא רק לעם. אבל יש כאן סליחה לכל ישראל כמו בחטא המרגלים, והפסוק ״ונסלח״ בא להזכיר זאת. (אבל יש כאן רמז לכך שה׳ לא יכרית את העם, גם אם יחטא העם). לעֻמת זאת, ביחיד מבחינה פרשתנו הבחנה ברורה, אם הוא חוטא בשוגג יקריב חטאתו, אם הוא חוטא ביד רמה, דהיינו בזדון, הרי שבעצם חטאו פרק מעליו את עול ה׳ ובכך הוא מגדף את ה׳, העושה ביד רמה הרי הוא מגדף את ה׳, לא חשוב באיזה חֵטא חטָא, עצם העמידה מול ה׳ ביד רמה היא גִדוף. דבר ה׳ בזה ואת מצותו הפר. כדוגמא לכך מביאה התורה את המקושש. השבת היא אות שה׳ ברא את העולם, מי שכופר בה ביד רמה, כלומר בזדון, רגום ירגמו בו כל העדה.

וכאן באה פרשת המקושש. פרשת המקושש לא מזכירה את חטא המרגלים, אבל היא מזכירה מאד את פרשת המקלל. גם בפרשית המקלל וגם בפרשית המקושש שאל משה את ה׳, גם כאן וגם כאן נאמר כגר כאזרח, גם כאן וגם כאן נכרך הדבר בחיוב החל מהבוזה את את דבר ה׳ ובזכרון כל המצוות, וכלה במעשינו לבהמות, ככה יעשה לשור וכו׳.

בפרשת המקלל מובן למה הוזכר הכלל ״כגר כאזרח יהיה״, המקלל היה מין גר. אבל למה נאמר הדבר גם כאן? ולא רק בפרשת המקושש אלא גם בפרשת קרבן חוטא ובפרשת נסכים. ואפילו כשכל עדת ישראל חוטאים: ונסלח לכל עדת בני ישראל ולגר הגר בתוכם.

הפרשה באה להזכיר את פרשת המקלל.

התורה מקשרת את פרשתנו לפרשת המקלל, אולי כדי לומר שגם בני ישראל בחטא המרגלים חטאו בחטא של כפירה בה׳, מרד בה׳. אם עשו ביד רמה – יכרתו. הם קללו את ה׳. כך הוא לגבי מי שלא שומר שבת, ולא מכריז שהעולם שייך לה׳. אבל בדור הבא – ונסלח לכל עדת בני ישראל. כמו שנאמר בחטא המרגלים סלח נא לעוון העם הזה, ויאמר ה׳ סלחתי כדברך.

ודוקא אם חטא בשגגה. החוטא בזדון יענש.

ואם תאמרו: אם כך אולי טוב יותר לא לקבל תורה, לא לזכור דבר ולהיות תמיד שוגגים, אומרת התורה: להפך. עשו לכם סימן למען תזכרו ועשיתם את כל מצוות ה׳. אותן מצוות שנאמר בהן לפני כן וכי תשגו ולא תעשו את כל המצוות האלה. אל תשגו. זכרו תמיד את ה׳ אלהיכם אשר הוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים. וזכרתם את כל מצוות ה׳ ועשיתם אתם. אל תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם כאשר תרתם את הארץ. אפשר שגם חטאם של התרים את הארץ היה בדיוק זה: הם חששו לחיות בארץ שעיני ה׳ אלהינו בה תמיד. הם רצו לא לדעת ולא להתחיב.

מרכיב הארץ ומרכיב החטא

כאמור לעיל, הפרשיות שאחרי חטא המרגלים, עוסקות בעניינים הקשורים לחטא המרגלים. שני צדדים לחטא המרגלים, צד הארץ וצד העם החוטא. כנגד צד הארץ הובאו כאן פרשיות חלה ונסכים. כנגד העם החוטא הובאה כאן פרשת החטאים. פרשת החטאים עוסקת במי

שלא מקיֵם את כל המצות האלה. בין עם ובין יחיד. כשהתורה עוסקת בעם שחוטא, היא עוסקת רק בחוטא בשגגה, אי אפשר לומר שאם יעשה העם ביד רמה יכרת מעמיו. אבל הדבר הזה נאמר היטב בחטא המרגלים. שם הוזכר עם שחטא ביד רמה כי דבר ה׳ בזה ואת מצותו הפר, וה׳ אכן בקש להשמידם, וגם כשסלח לא סלח לדור אלא רק לעם. ועם זה שפרשת החטאים לא הזכירה עם החוטא ביד רמה, היא הזכירה סליחה לכל ישראל כמו בחטא המרגלים, הפסוק ״ונסלח״ בא להזכיר זאת. לעֵמת זאת, ביחיד ישנה הבחנה ברורה, אם הוא חוטא בשגגה יקריב חטאתו, אם הוא חוטא ביד רמה, דהיינו בזדון, הרי שבעצם חטאו פרק מעליו את עול ה׳ ובכך הוא מגדף את ה׳, העושה ביד רמה הרי הוא מגדף את ה׳, לא חשוב באיזה חֵטא חטָא, עצם העמידה מול ה׳ ביד רמה היא גִדוף. דבר ה׳ בזה ואת מצותו הפר. כדוגמא לכך מביאה התורה את המקושש. השבת היא אות שה׳ ברא את העולם. מי שכופר בה ביד רמה, כלומר בזדון, רגום ירגמו בו כל העדה.

יש כאן כמה מרכיבים, וכֻלם מרכיבים של חטא המרגלים. מרכיב הארץ ומרכיב החטא. כנגד מרכיב הארץ מלמדת התורה שאין להקריב קרבן בלי להקריב בו מן הארץ. באכלכם מלחם הארץ (כנגד ״כי לחמנו הם״) תרימו תרומה לה׳. כנגד מרכיב החטא מלמדת התורה שאפשר לכפר על בני ישראל, אך לא על העושה ביד רמה. מי שבוזה את דבר ה׳ ואת מצותו – יכרת. כנגד חטא המרגלים. בסוף הפרשה מלמדת התורה לעשות סמנים כדי ש״לא תתורו״ כנגד התרים את הארץ.

מה בין החוטאים כאן לבין החוטאים בפרשת ויקרא? שתי הפרשות הזכירו את העם החוטא ואת היחיד החוטא. נראה שכאן עוסקת התורה בחטא כחטא המרגלים, חטא שיש בו בזית דבר ה׳, ולא רק חטא לתאבון. הפרשיה הזאת באה כאן כנגד פרשיות חטא המרגלים.

כאן אומרת התורה ״וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה: אֵת כָּל אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֲלֵיכֶם בְּיַד מֹשֶׁה מִן הַיּוֹם אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ וָהָלְאָה לְדֹרֹתֵיכֶם״, והחיוב הוא בפר לעולה ושעיר לחטת. בפרשת ויקרא מחיֶבת התורה את העם החוטא פר לחטאת. נאמר שם: ״וְאִם כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל יִשְׁגּוּ וְנֶעְלַם דָּבָר מֵעֵינֵי הַקָּהָל וְעָשׂוּ אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה׳ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה וְאָשֵׁמוּ״. חכמים מפרשים שההבדל בין שתי הפרשות הוא שפרשת ויקרא עוסקת בקהל שנעלם מהם דבר אחד, והם עשו אַחַת מִכָּל מִצְוֹת ה׳ אֲשֶׁר לֹא תֵעָשֶׂינָה. אבל פרשת שלח עוסקת בקהל שעבר על כל התורה, כמו שנאמר כאן ״וְכִי תִשְׁגּוּ וְלֹא תַעֲשׂוּ אֵת כָּל הַמִּצְוֹת הָאֵלֶּה״. חכמים מפרשים שפרשתנו עוסקת במקרה שבו העם כֻלו עזב את ה׳, כלומר עבד עבודה זרה. כאשר העם חוטא בכל התורה, העם צריך לחזור ולהתקדש לה׳ בעולה גדולה המלֶוָה בשעיר חטאת כמו כל קרבנות הצבור בספר במדבר המקדשים את הצָבור. גם חטא המרגלים הוא חטא כללי, שהוא ככפירה בכל התורה. עם ישראל חטא בחטא לאומי וחפץ לא להכנס לארצו של ה׳ ולהיות עמו של ה׳, ולא לחיות כעם בצורה שקבע ה׳ שעם צריך לחיות בה. זהו חטא לאומי שהוא כדחית התורה כֻלה. חֹסר אמונה בה׳ וחֹסר רצון לחיות כעם בארצו ובצורה שהוא קבע. זהו חטא לאומי של עם שחוטא ולא עושה את כל המצוות האלה. לכן כפרתו נזכרה כאן.

הכפרה היא ע״י הקרבת קרבן שהוא כקרבן של עם העובד את אלהיו. כקרבנות ספר במדבר שבא לקדש את המחנה. זהו קרבן של עולה גדולה המלֵוֶה בשעיר לחטאת. כך מתקדש מחנה ה׳ וכך שב עם ישראל להיות מחנה ה׳.

השבת ושם ה׳

פרשת המקלל ופרשת המקושש דומות זו לזו. גם בפרשית המקלל וגם בפרשית המקושש שאל משה את ה׳, גם כאן וגם כאן נזכר הכלל ״כגר כאזרח״, גם כאן וגם כאן נכרך הדבר בחיוב החל מהבוזה את את דבר ה׳ ובזכרון כל המצוות, וכלה במעשינו לבהמות, ככה יעשה לשור וכו׳.

יחד עם המקלל נאמרו דברים נוספים. קללה היא כהכאה. בפרשת משפטים עם סוגי המכים השונים נזכר גם מקלל אביו ואמו. קללה היא סוג של הכאה, שלא מצאה התורה לחיב עליה אלא באביו ואמו. כשבא המקלל וקַלל לִמדה אותנו התורה שמקלל ה׳ הוא החמור מכל המכים. אי אפשר לדבר על מכה ה׳ חלילה כי אי אפשר להכות את ה׳, ולכן העמידה התורה את המקלל את ה׳ בראש סֻלם המכים והרבה מעליו, ולִמדה שהוא חיב. ככל חיובי איש המכה אחר. זהו מקלל ה׳. (ובארנו זאת בפרשת אמר עמ׳ תלב). מחלל שבת חוטא לא במובן הפרטי אלא במובן הכלל עולמי, הוא כופר בבעלות ה׳ על העולם. הוא נזכר בספר במדבר העוסק בכלל. (להבדיל מספר ויקרא העוסק באדם הפרטי). יחד עם החטאים הכלליים. חטא המרגלים שהוא כפירה במובן הכלל עולמי וההנהגתי בעולם, לא במובן הפרטי. עם שלם ששוגג ואינו עושה את מצוות ה׳, וכו׳.

המקלל חטא חֵטא חמור, אבל הוא מאמין שיש אלהים. המחלל שבת כופר באלהים. השבת והארץ הם המבחן לאמונה של עם ישראל כעם ברבונותו של ה׳ על העולם. בכך שהוא מנהיג ומפרנס את עולמו, ויורישנו את הארץ ויפרנסנו לשבת, והוא ברא את עולמו בששה ימים. זהו ענין לאומי ובִטוי לאמונה. מי שלא מאמין ונחוש בכך שה׳ יתן לנו את הארץ, לא יוכל להתחרט אח״כ ולומר שבעצם הוא מאמין. מי שרואה את העמלקי והכנעני ולא את ה׳, כאשר דִבר כן יעשה לו, יֵרֵד העמלקי והכנעני ויכנו. הדור הבא שיכנס לארץ יכנס ביד רמה ועם דבר ה׳ הזה בידו.

קרח

נושא הפרשה הוא בחירת אהרן ובחירת מטה לוי. כלומר בחירת הכהֳנה ובחירת הלויה. אגב כך נִדון גם נושא ההנהגה.
שני מופתים בפרשה נאמרו בלשון "והיה האיש אשר יבחר" או "והיה האיש אשר אבחר". המופת הראשון הוא המחתות, המופת השני הוא פריחת המטה. הן המחתות והן המטה הובאו אח"כ אל אהל מועד לזכרון.
מחתות הקטֹרת מבררות מיהו הכהן הנבחר, המטות מלמדים מיהו השבט הנבחר. האות הראשון עוסק בכהֳנה והשני בלויה, כי, כאמור, אלה הם שני הנושאים הנִדונים בפרשה.
המחתות לִמדו שהכהן הנבחר הוא אהרן. שהרי בהקרבת מחתות הקטֹרת, אנשי קרח נשרפו, ואילו אהרן הצליח במחתתו לכפר על ישראל ולעצור את הנגף.
כעת צריך לבחור את השבט הנבחר ללויה. שבט נבחר במטה. מטה הוא שבט. המלה מטה, כשם לשבט, חוזרת בספר במדבר שוב ושוב. (רק בפעם הראשונה, לפני שנפקדו השבטים, נאמר "לראובן.. לשמעון... ליהודה..., אח"כ נעשו השבטים מטות ונאמר "למטה ראובן.. למטה שמעון...). שבט לוי נבחר ע"י מטה. וגם הוא נבחר כדי לכפר על העם ולשאת את עונם.
אחרי כן הלינו העם על כך שכל הקרב הקרב אל משכן ה' ימות, והתשובה של ה' היתה שמטה לוי ישאו את עוון העדה. הם ישמרו על העדה שלא יקרבו. אחרי שהתברר שאהרן הוא המכפר על ישראל במחתת הקטֹרת, ושהלויים מכפרים על ישראל ושומרים עליהם שלא יקרבו אל הקֹדש, מתברר תפקיד הכהֳנה ותפקיד הלויה. מכאן אנו מגיעים אל חלקה השלישי של הפרשה, המלמד על תפקידם ומתנותיהם של הכהנים והלויים, ומתוך כך גם על תפקידם של ישראל לעבוד את הנחלה שנתן להם ה' ולתמוך בעבודת המשכן. צריך לקדש כהנים ולויים כדי לשמור שעם ישראל יקרב אל הקֹדש כראוי. הכהנים והלויים נושאים את עוון העדה, וישראל תומכים בהם. כי נאסר על הכהנים והלויים להחזיק חלק בארץ.
(לפי זה אולי פרשתנו שייכת לסִדור המחנה וחלוקת התפקידים שנאמרו בתחִלת הספר. היא הובאה מאוחר יותר או משום שהיא התרחשה בזמן מאוחר יותר, או משום שמטרת הפרשה הוא תפקידם של הכהֳנה והלויה בארץ ישראל, שם לא יהיה לשבט לוי חלק ונחלה, והם יקבלו תרומות ומעשרות, כאמור בפרשה).
ולהלן נרחיב בכך.

מדוע צוה משה לקחת מחתות

משה צוה את קרח ועדתו לקחת מחתות ולעמוד לפני ה'. לא נאמר שה' אמר לו לומר להם כך.
אפשר לפרש שה' אמר לו, אלא שהתורה לא אמרה זאת. (וכך פרש רשב"ם).

אבל אפשר לפרש (וכמדומה שכך פרשו רוב המפרשים) שמשה לא צוה את קרח לקחת מחתות אלא להפך. משה אומר לקרח בלעג: "אתה רוצה להיות כהן? נראה אם אתה יכול מחר בבקר לעמוד יחד עם אהרן ולהקריב קטֹרת יחד אתו. נסה ונראה". כונתו של משה היא שקרח יסרב. הלא קרח יודע מה קרה לנדב ואביהוא שבקשו להקטיר קטֹרת כאשר לא צוה אותם, ולשון הפסוקים כאן מזכירה היטב את לשון הפסוקים האמורים שם. אלא שלמרבה ההפתעה קרח נענה, ואף הקהיל לשם את כל העדה. לפי זה קל להבין למה ה' בקש לכלות את ישראל. (ולפי זה מובן למה העם אמר "אתם המתם את עם ה'". אמנם, בפרשתנו אומר משה שה' שלחו ולא מלבו עשה את כל המעשים האלה, אבל פשט הדברים שהוא מדבר שם על כל התורה וכל הנהגת ישראל במדבר, ולא על לקיחת המטות). אבל את שנים עשר המטות בפרוש אמר ה' למשה לקחת.

קרח לא האמין שתצא אש ואת ה' ותאכל אותו כמו את נדב ואביהוא. קרח חשב שכל אדם יכול לעמוד לפני ה' ולעבוד במשכן. קרח כנראה לא באמת הבין מהו המשכן ומהו קדושתו. ומהי קרבה אל ה'. קרח לא מבין שאל המקדש קרב מי שה' מזמין, ולא כל מי שרוצה. הוא אינו מבין את קדושת המשכן ואת קדושת ה'. לכן ה' מבקש להשמיד את ישראל.

לפי זה, צריך לפרש את דברי משה אל דתן ואבירם. לפי הפירוש הראשון שהצענו, משה שלח לקרוא לדתן ואבירם להקטיר קטרת, והם מאנו לבוא. אבל לפי הפירוש השני צריך לפרש שמשה קרא להם לעמוד לדין לפניו.

נראה לפרש "אל תפן אל מנחתם לא חמור אחד מהם נשאתי", כאומר "אני לא קבלתי מהם שחד, אף אתה אל תקבל מהם מנחה".

מה בין קרח לבין דתן ואבירם

בפרשתנו גם קרח וגם דתן ואבירם קמו על משה ואהרן. ואולם, יש הבדל בין קרח לבין דתן ואבירם. ההבדל הזה בא לידי בטוי רב בפרשת פינחס. בכמה מקומות מצאנו פרשה מאוחרת שמלמדת על פרשה מוקדמת. למשל: פרשת ויחי מלמדת על יחסו של יעקב למעשי פרשת וישלח. בפרשת ויחי יעקב מקלל את ראובן, שמעון ולוי, על מעשיהם שנעשו בפרשת וישלח. וכן הוא מברך את יוסף, ומדבר גם אתו על מאורעות שארעו בפרשת וישלח. דומה לכך פרשת פינחס, שאף היא, כפרשת ויחי, עוסקת בהכנות לחלוקת הארץ. פרשת פינחס מרבה להזכיר את אשר נעשה בפרשת קרח. השבט שהוזכרה בה גנותו הוא שבט ראובן (כמו בפרשת ויחי), והנמוק לכך הוא דתן ואבירם. בתיאור תולדות משפחות ראובן שבפרשת פינחס, הוזכרו דתן ואבירם. כמו בפרשת ויחי, כך גם בפרשת פינחס יש יחס מיוחד לבני יוסף ולנחלה נוספת והנהגה שנתנה ליוסף: בנות צלפחד המבקשות ומקבלות אחֻזה, וצווי ה' למנות את יהושע להנהיג את העם. פרשת פינחס מזכירה את קרח גם בדברי בנות צלפחד וגם כאשר מוזכרים דתן ואבירם. במפקד בני ראובן נאמר "וּבְנֵי אֱלִיאָב נְמוּאֵל וְדָתָן וַאֲבִירָם הוּא דָתָן וַאֲבִירָם קְרוּאֵי הָעֵדָה אֲשֶׁר הִצּוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן בַּעֲדַת קֹרַח בְּהַצֹּתָם עַל ה': וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת קֹרַח בְּמוֹת הָעֵדָה בַּאֲכֹל הָאֵשׁ אֵת חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ וַיִּהְיוּ לְנֵס: וּבְנֵי קֹרַח לֹא מֵתוּ". ובנות צלפחד אומרות: "אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל ה' בַּעֲדַת קֹרַח כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת וּבָנִים

לא הָיוּ לוֹ: לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ״. מדוע טורחות בנות צלפחד להזכיר שאביהן לא היה בעדת קרח? מכאן משמע שכל עדת קרח אכן תגרע מתוך הקהל. עדת קרח הוזכרה במפקד בני ראובן המיועד למנות את יורשי הארץ, כדי לומר: אלה לא ינחלו בארץ. לכן צריכות גם בנות צלפחד להזכיר שאביהן לא היה בעדת קרח.

בפרשת פינחס נזכר קרח לשלילה הן במפקד בני ראובן (שם הוא הוזכר שלש פעמים) והן בדברי בנות צלפחד. אבל כשפרשת פינחס עוסקת במפקד שבטו של קרח, שבט לוי, אין שום גְנוי כלפי קרח. להפך: אנו מוצאים בשבט לוי משפחה חדשה, שלא הוזכרה בין משפחות לוי בפרשת במדבר: משפחת הקרחי. זכה קרח, ובניו הפכו למשפחה בכירה מבין משפחות הלויים. (גם הצרוף הנדיר ״אלהי הרוחות לכל בשר״ מופיע אך ורק פעמַים בתורה, בפרשת קרח ובפרשת פינחס, ומקשר בין שתי הפרשות. ובכמה מקומות בדברינו בפרשת בלק כבר הזכרנו שבפרשת קרח ובפרשת פינחס נזכר הכהן המכפר על העדה. אהרן מכפר במחתה ופינחס מכפר ברֹמח, אבל שניהם עושים מעשה המביא לידי כפרה. תפקידו של הכהן לכפר על העם נזכר גם בפרשת פינחס וגם בפרשת קרח).

פרשת פינחס אינה מגנה את קרח אלא אגב דתן ואבירם, שבשבטם הוזכרו קרח, דתן ואבירם. בפרשת עקב מזכיר משה שוב את פתיחת פי הארץ, אבל שם הוא מזכיר רק את דתן ואבירם, וכלל אינו מזכיר את קרח. כך הוא גם בתהלים קו.

בפרשתנו עִקר החטא הוא קרח. אבל בפרשת פינחס נראה שעִקר החטא הם דתן ואבירם.

פרשת פינחס מזכירה אפוא את קרח לחיוב ואת דתן ואבירם ועדתם לשלילה. על ההבדל בין קרח לבין דתן ואבירם אנו יכולים ללמוד מפרשתנו. אלה ואלה הרימו יד במשה. אך כשצוה ה׳ לבחון את הדבר ע״י התגלות ה׳, במחתות, נבדלה תגובתו של קרח מתגובתם של דתן ואבירם. דתן ואבירם לא רצו לבא אל משה. קרח ועדתו – להפך. הם נקהלו על משה ועל אהרן, הם קמו לפניהם. קרח הקהיל עליהם את כל העדה אל פתח אהל מועד. דתן ואבירם סרבו לבא. המחלוקת של דתן ואבירם היתה מחלוקת הרבה יותר כוללת. הם חלקו לא רק על מִנוי משה ואהרן, הם חלקו על יציאת מצרים ונתינת התורה. הם לא הסכימו ללכת עם משה לדין לפני ה׳. (לפי מי שמפרש שהזמנת משה את קרח היתה לדין לפני ה׳). הם פרקו כל עול. לא כן קרח. קרח, לא רק שקִבל את הצעתו של משה לעמוד לפני ה׳ עם המחתות, אלא אף הקהיל לשם את כל העדה אל פתח אהל מועד. קרח האמין בה׳, וכפר רק במשה.

הכפירה בה׳ חמורה לאין שיעור מהכפירה במשה. אמנם, גם הכפירה במשה היא חמורה, ולא רק בפרשתנו. האמונה במשה היא חלק חשוב בתורה. קריעת ים סוף הביאה ל״ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו״. אפילו מתן תורה נועד להביא לידי ״בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם״. אהרן ומרים נענשים כשהם אינם מבדילים בין מדרגתם למדרגת משה ואומרים ״הרק אך במשה דבר ה׳ הלא גם בנו דבר״.

אבל אפשר בהחלט להבין את תמיהתו של קרח. ״ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו״? כלילת משה עם ה׳ באמונה אחת נראית ככפירה. התשובה לתמיהה הזאת פשוטה: משה הוא השליח ללמדנו את התורה. האותות הראשונים שנותן ה׳ למשה בהר סיני נועדו ״למען יאמינו כי

נראה אליך ה׳ אלהי אבתם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב״. אי אמונה במשה עלולה להביא לאי אמונה בתורה, כיון שהתורה נִתנה ע״י משה.
אבל אנו תמהים, וגם קרח תמה, איך אפשר לכלול את המלך והעבד במעלה אחת ולומר ״ויאמינו בה׳ ובמשה עבדו״. וכי מאמינים אנו בבשר ודם? אמנם, מחלוקתו של קרח היתה שלא לשם שמים אלא לשם כבודו, ולכן הוא נענש, אך כיון שלא כפר בה׳ ובתורתו אלא רק במשה, וכלפי חוץ קִנא לשם שמים, זכה ויצאה ממנו משפחת לויה מכובדת. לא כן דתן ואבירם, הם כפרו בקב״ה. ולפי שכפר בעִקר הוציא את עצמו מן הכלל. ותכס עליהם הארץ ויאבדו מתוך הקהל.

הבלועים, השרופים, ואיפה קרח

חז״ל שואלים האם קרח מהבלועים או מהשרופים. התורה העלימה זאת. ההעלמה הזאת זועקת דרשני. בפרשיה שבה דִבר משה אל קרח מוזכר קרח שוב ושוב. משה אומר לו שוב ושוב ״אתה והם...ואתה ואהרן״. קרח מוזכר שוב ושוב. אבל אז הלך משה אל דתן ואבירם, וקרח נעלם כאילו בלעתו האדמה. הוא איננו. לא בבליעה ולא בשרפה. יחד עם דתן ואבירם נבלע כל האדם אשר לקרח. ונשאלת השאלה היא מיהו האדם אשר לקרח, כאשר חמשים ומאתים האנשים נשרפים. אבל כך או כך – העדרו של קרח זועק.
דתן ואבירם נקראים עדת קרח. הם באים בעדת קרח. ומצים על משה ועל אהרן בעדת קרח. אבל קרח עצמו איננו.
האדם אשר לקרח גם לא יכול להתפרש כבני קרח, כי הם לא מתו.
בפרשתנו נראה שקרח נשרף. הלא הוא היה עם מאתים וחמשים אנשיו. אבל בפרשת פינחס נאמר ״ותבלע אותם ואת קרח״. אולי כך נראה משום שפרשתנו עוסקת בקרח, ופרשת פינחס עוסקת בדתן ואבירם, וקרח טפל להם. אבל אם נבלע אהלו באדמה, למה לא מתו בניו?
(מפרשת פינחס נראה בפירוש שקרח נבלע, ואלמלא פרשת פינחס לא היינו חושבים כך, אבל גם שם אפשר לפרש שקרח נשרף, ומה שנאמר ״ותבלע אותם ואת קרח״, היינו שהאדמה בלעה אותם, וגם קרח מת באותו זמן, והוזכרה רק לשון בליעה כי עִקר דבר הפרשה שם הוא דתן ואבירם).
למחרת התלוננו העדה על המתת עם ה׳, אבל לא ברור מיהו עם ה׳ שעל מותו מתלוננים כל העדה. הבלועים או השרופים? או אולי על אלה ואלה גם יחד?
בפרשה עצמה, עִקר הדִבור הוא על הבליעה. השרפה הוזכרה רק בקִצור, בפסוק אחד. אבל מיד אח״כ מוזכרים מחתות הנחשת ומחתתו של אהרן.
בפרשת פינחס מושם הדגש על דתן ואבירם (וראה דברינו שם). כך גם בפרשת הבליעה בפרשתנו, וכך גם בפרשת עקב. אבל הם נקראים עדת קרח.
פרשתנו היא פרשת בחירת אהרן. כאן הוא נבחר מחדש במחתה. היה צֹרך בדתן ואבירם המורדים, כדי להראות שמחתתו של אהרן מכפרת עליהם. ועל המתלוננים בעקבותיהם. דתן ואבירם הם המורדים. אלא שהם נקראים עדת קרח. אהרן הוכיח את עצמו במחתה, בגברו על עדת קרח.

ואיפה קרח? אולי הוא כבר לא היה שם. אבל לא חשוב. הוא הבעיר את האש. אלה שהחזיקו במחלוקת החזיקו אותה בשמו. הם עדת קרח.

הבדלה

דברי ה׳ אל משה ואהרן הם ״הֵרֹמּוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת״, או ״הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה הַזֹּאת״. תפקידה של פרשת קרח הוא להבדיל ולהרים. ללמד מי נבדל ממי. להבדיל את משה ואהרן מן העדה. לכך נועדה המחתה. ללמד מיהו הנבדל ומיהו הנבחר. אעפ״כ, כשיש נגף בעם ויש חשש למיתתם, אומר משה לאהרן, אל תתבדל במחתה מהעדה, רוץ אל תוך העדה והצל את כל העדה עִמך. הבדלתו של אהרן אינה הוצאתו מן העם כדי שיוכל העם למות, אלא ערובו עם העם כדי לכפר על העם. הבדלתו של אהרן היא כדי לתת לו תפקיד למען העם.

בפעם הראשונה אמר ה׳ למשה ואהרן ״הִבָּדְלוּ מִתּוֹךְ הָעֵדָה״, אח״כ הוא אמר להם לומר לעדה שיֵעלו מעל משכן קרח דתן ואבירם. כעת כבר לא מדובר רק על הבדלה, שבה הצדדים נבדלים זה מזה אך לאף צד אין יתרון על רעהו. כאן העדה נעלים ואילו דתן ואבירם יורדים, שני הפעלים האלה חוזרים כמה פעמים בפרשה. בפעם הבאה שדִבר ה׳ עם משה ואהרן הוא כבר לא אמר להם הבדלו, ואף לא הֵעָלוּ, אלא הֵרֹמו. שהוא פֹעל רם יותר מהפֹעל הֵעָלוּ.

ה׳ אמר למשה ואהרן להִבדל מן העדה, והם השיבו: האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף״, ולכן אמר להם ה׳ שיבדילו את העדה מאותו איש. וביתר דיוק: שירימו את העדה מאותו איש.

קרח אמר שכל העדה כֻּלם קדושים. ונכון הדבר. כֻּלם קדושים אך אינם שוים בקדושתם. יש עליונים יותר ורמים מעליהם. כשכֻּלם קדושים במדה שוה – איש אינו קדוש. (וכפי שכבר בארנו בפרשת במדבר, השאלה הקובעת לענין זה היא האם כל העדה כֻּלם קדושים, או שכל העדה כֻּלה קדושה. דברה של הפרשה הוא שכל העדה כֻּלה קדושה. הפרטים הם בני חלוף, העדה כֻּלה היא גוף אחד נצחי שעובד את ה׳. את הדבר הזה קשה לקרח להבין).

כשמשה הציע לקרח לעמוד עם המחתות, אילו אכן היה קרח מאמין באמירה כל העדה כֻּלם קדושים, היה צריך לסרב ולומר מדוע האיש אשר יבחר ה׳ הוא הקדוש? הלא כֻּלם קדושים, מדוע יבחר אחד מהם? מכאן אנו למדים שקרח, באמרו כֻּלם קדושים, רצה לומר אני הקדוש. (בדרך כלל מי שמדבר על שוויון לא רוצה שוויון אלא רוצה להפלות את עצמו לטובה, וראה להלן). לכן לא זו בלבד שבא, אלא אף הקהיל את כל העדה. אך דתן ואבירם שלא חפצו בכהֻנה, הם שאמרו לא נעלה. הם מסרבים לעלות. ה׳ בחר את כל העדה להעלותם (״הֵעָלוּ מסביב״, ״ויֵעלו״) מעל דתן ואבירם היורדים (״וירדו״), ובחר במשה ואהרן לרוממם אף מעל אלה.

(אמנם, לפי הפירוש השני שהבאנו לעיל בפרק ״מדוע צוה משה לקחת מחתות״, יתכן שקרח אכן חשב שכל העומדים לפני ה׳ יצליחו להקטיר את הקטֹרת, ואז הראיה הזאת אינה ראיה. אבל גם אם הראיה הזאת אינה ראיה, הדבר נכון).

אחרי שירדו קרח ועדתו חיים שאולה, הפעל החוזר בפרשה כבר אינו העלו אלא הרמו, וירם את המחתות, תרימו את תרומת ה׳. עם ישראל התרומם למעלה גדולה יותר.

בפרשה הקודמת בִּקש ה׳ להרוג את העם ולהותיר את משה, ומשה בִּקש בשם מדת הרחמים. בפעם הראשונה בפרשתנו מבקש משה בשם מדת הדין. בפעם השניה הוא אינו מבקש, אלא מציל את העם ע״י הבדלת אהרן מישראל. אכן, אהרן הוא במדרגה גבוהה משאר ישראל.

משה, קרח והשוויון

קרח בא אל משה בדרישת שוויון: ״רַב לָכֶם כִּי כָל הָעֵדָה כֻּלָּם קְדֹשִׁים וּבְתוֹכָם ה׳ וּמַדּוּעַ תִּתְנַשְּׂאוּ עַל קְהַל ה׳״. גם דתן ואבירם באים אל משה בטענת שוויון, הם כועסים על כך שהוא משתרר.

קרח מערער על הכהֻנה, דתן ואבירם מערערים על ההנהגה. אלה ואלה טוענים בשם השוויון, ונגד ההתנשאות וההשתררות של איש על רעהו.

אבל בתורה אין שוויון בין בני אדם. בתורה יש כהן גדול, יש כהן הדיוט, יש לוי ויש ישראל, ולכל אחד מהם תפקיד משלו ומעמד משלו. יש איש ויש אשה, ולכל אחד מהם תפקיד ומעמד משלו. יש יהודי ויש גוי, ולכל אחד מהם תפקיד ומעמד משלו. ה׳ מבדיל בין טמא לטהור, בין קֹדש לחול, בין אור לחשך ובין ישראל לעמים, וכן הוא מבדיל את אהרן ובניו משאר העם.

השוויון הוא ערך שקֹרח תומך בו אבל התורה מתנגדת לו בתֹקף. (ומי שמנסה בכח לכופף את התורה לתרבות השלטת בימינו באמצעות צְטוטים חלקיים ומוצאים מהקשרם כמו ״השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה״ או ״השוה הכתוב אשה לאיש לכל מיתות שבתורה״, יאלץ להתמודד גם עם בטויים כמו ״השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות״ או ״השוה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום״, בְטויים שמלמדים בצורה ברורה על אי-שוויון מוחלט). השוויון הוא ערך שהתורה מתנגדת לו.

מדוע? מסֹבה פשוטה: מה עומד מאחורי הדרישה לשוויון? מאחורי הדרישה לשוויון עומדת ההנחה שמרכז העולם, מטרתו ועִקרו הוא האדם הפרטי והנאתו הרגעית. אם המרכז הוא האדם הפרטי – מדוע יופלה אדם אחד על פני רעהו? אבל אם האדם הפרטי הוא חלק מכלל גדול יותר, חלק מעם גדול יותר, חלק מעולם גדול יותר, חלק מדברי ימי העולם, הרי שם ברור שלכל פרט יש תפקיד משלו ומעמד משלו, וכֻלם יחד מרכיבים את היצירה הגדולה, הנצחית. הפרט הוא בן חלוף, שהזדמן לעולם לבְקור קצרצר של שבעים-שמונים שנה, אבל הכלל הוא קבוע ונצחי. בכל כלל גדול יש בעלי תפקידים שונים. וזה ברור. גם דתן ואבירם מן הסתם מבינים שמישהו צריך להנהיג את העם.

השאיפה לשוויון נובעת מתוך מחשבה שהעִקר בעולם הוא מה הפרט מקבל, לא מה הוא נותן, ולא כיצד יכולים פרטים שונים ליצור יחד גוף בו לכל אחד יש תפקיד משלו, ויחד נוצר שלם הגדול יותר ונצחי יותר מסך חלקיו.

השאיפה לשוויון תופשת לא נכון את עבודת ה׳ ואת העבודה בכלל. היא לא מעוניינת בכך שהעבודה תֵעשה, היא מחפשת את זכויות העובד. (בדומה למה שכתבנו על שר האופים, ראה דברינו בפרשת וישב עמ׳ קלא). מי ששואף לשוויון לא מבין שעובד אמור לשאוף לכך שהעבודה תֵעשה. אילו היה מבין זאת – היה מבין שהתועלת הרבה ביותר תבא ע״י חלוקת תפקידים.

ואם נכון הדבר לגבי ההנהגה, על אחת כמה וכמה שהוא נכון לגבי העבודה במשכן. עבודת ה׳ במשכן משמעותה שכֻּלנו בטלים לגבי ה׳. שה׳ הוא העִקר ואנו לא נבראנו אלא בשבילו. יתר על כן, לא כל אחד ואחד עובד את ה׳, אלא עם ישראל כֻּלו הוא גוף אחד, שבו לכל אבר יש תפקיד, וכֻּלו יחד עובד את ה׳. (וראה מש״ח שמות יט ח). ה׳ קבע מי יקבל איזה תפקיד, מי יעבוד את אדמתו (שעלתה לו בגורל ע״פ ה׳) כדי לפרנס את הכהן, ומי – ה׳ הוא נחלתו והוא ישמש במשכן לפני ה׳. מי שמבקש במשכן את כבוד הפרט – לא עובד את ה׳ אלא את עצמו. במקום לעשות את עצמו כלי לצורך כבוד ה׳, הוא עושה את ה׳ כלי לכבודו. מי שבא ודורש שוויון במשכן (או בבית הכנסת) משמע שהוא רואה במשכן מכשיר שנועד לכבד את האדם. הוא כלל לא הבין מהו משכן.

דתן ואבירם לא הבינו שהעם צריך מנהיג? הם באמת חשבו שאפשר שהכל יהיו שוים ואיש לא ישתרר על רעהו? קרח באמת סבר שכל העדם כלם קדושים? אז למה הוא עמד למבחן לפני ה׳ בשאלה מי יִבָּחֵר?

התשובה היא שמאז ימי קרח ועד ימינו איש מלוחמי השוויון מעולם לא לחם למען שוויון ולא האמין בשוויון. מאז ומעולם כל אלה שדִּברו בשם השוויון השתמשו בטענת השוויון כדי להשיג יתרון לצד שהם חפצים ביקרו, או כדי להזיק לצד שהם מקנאים בו. רבים מלוחמי השוויון ידרשו להשוות את כל הפרוסות, ואם לדעתם הפרוסה של האחר גדולה יותר (ותמיד הם יחשבו כך), הם ידרשו לזרוק חלק מהפרוסה של האחר לפח. זה ירגיע אותם. מי שדורש שוויון ימצא את עצמו במלחמה ובקנאה בלתי פוסקת ובפנקסנות בלתי פוסקת שבה כל אדם עסוק כל העת במדידת הפרוסה שלו מול הפרוסה של חברו, ואי אפשר ליצור שום שיתופי פעולה. מי שדורש חלוקה שוה של העֻגה ישאר בלי עֻגה. זה נכון בכל התחומים. מי ששואף להגדיל את העֻגה יֵדע שהחלוקה לא תהיה שוה, אך הכל ירויחו ממנה, ובמיוחד הכלל. מי שרוצה לרומם את עצמו ע״י השפלת האחר, ימצא את עצמו מתחת לאדמה.

ובמיוחד, התורה מתנגדת לערך השוויון משום שהוא מחליף את העִקר והטפל. הוא מעצים את הפרט ומקטין את חשיבותו של הכלל ושל הקב״ה. הוא אינו עוסק בתפקיד שיש למלא אלא באדם הממלא. הוא מתעלם מהתמונה השלמה, התהליך הגדול, הכולל והשלם, של דברי ימי עולם, ועוסק בקטנוניות של איפה אני ואיפה אתה ולמה הפרוסה שלך יותר גדולה.

במקום שבו יש שאיפה לשוויון שם איש לא עוסק בשאלה כיצד אפשר ליצור שלם גדול מסך חלקיו. במקום שבו יש שאיפה לשוויון הכל עסוקים כל העת בהסתכלות בצלחת של האחר והשוואת הפרוסה שלהם לפרוסה שלו. במקום כזה תמיד תהיה שנאה ותחרות בין איש לבין רעהו. לעֻמת זאת, במקום שבו ברור מלכתחילה שכל אדם אמור לתת את התרומה הייחודית לו, הרבה פחות עסוקים בקנאה ובהשוואה לצלחת של האחר.

נכון הדבר שבעתים בתחום הכלכלי, ידוע שהעניים במקום שבו אין שוויון כלכלי הם הרבה יותר עשירים מהעשירים במקום שבו יש שוויון כלכלי. כשהכל שוים – הכל נבלעים באדמה.

(בתורה יש שוויון, אבל בזכויות. בזכותו של אדם על ממונו ועל גופו. יש שוויון בדין. הכל שוים בכך שאסור להרגם ולגזול את ממונם. הכל שוים בדין. אין שוויון בתפקידים. כי תפקיד אינו זכות של אדם. אין לאדם זכות דינית לשמש בכל תפקיד. תפקיד נועד למען התפקיד ולא למען האדם הממלא אותו. לכן אינו בכלל זכותו של אדם, ולכן אין בו שוויון).

רחש לבי דבר טוב

עתידים בניו של קרח להכיר בכך שה׳ בוחר לו את הקדוש. לעמוד ולומר: ״יָפְיָפִיתָ מִבְּנֵי אָדָם הוּצַק חֵן בְּשִׂפְתוֹתֶיךָ עַל כֵּן בֵּרַכְךָ אֱלֹהִים לְעוֹלָם:... כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שֵׁבֶט מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ: אָהַבְתָּ צֶדֶק וַתִּשְׂנָא רֶשַׁע עַל כֵּן מְשָׁחֲךָ אֱלֹהִים אֱלֹהֶיךָ שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן מֵחֲבֵרֶיךָ: מֹר וַאֲהָלוֹת קְצִיעוֹת כָּל בִּגְדֹתֶיךָ מִן הֵיכְלֵי שֵׁן מִנִּי שִׂמְּחוּךָ...״. אמנם המזמור הזה לא מדבר על כהֵנה אלא על מלוכה. אבל בני קרח מכירים כאן בכחו של המשוח בשמן, ומכירים בכך שהוא ובניו נבחרו לעולם. נבחרו ע״י ה׳, וכסאם – כסא ה׳ הוא.

כסאו לעולם, כפי שהם מסיימים ואומרים: ״תַּחַת אֲבֹתֶיךָ יִהְיוּ בָנֶיךָ תְּשִׁיתֵמוֹ לְשָׂרִים בְּכָל הָאָרֶץ: אַזְכִּירָה שִׁמְךָ בְּכָל דֹּר וָדֹר עַל כֵּן עַמִּים יְהוֹדֻךָ לְעֹלָם וָעֶד״.

בני קרח מכירים בכך שיש מי שנבחר ע״י ה׳ לתפקידו, הוא ובניו כל הימים.

(וראה גם מדרש תהלים על המזמור הזה, שגם הוא קשר את המזמור הזה לתשובתם של בני קרח על חטא אביהם).

ואולם, באמצע המזמור יש כמה פסוקים על נשי המלך, (ביניהן אולי בתו של אחד מבני קרח), פסוקים שככל הנראה עמדו לנגד עיני מרדכי ואסתר בשעה שכתבו את המגלה. המלך המתואר במזמור עוסק יותר מדי בנשים. וכל מה שנאמר על אחשורוש אפשר לומר גם עליו. כמו מגלת אסתר, שלמראית עין מפארת את המלך בנשיו הרבות, אך למעשה לועגת לו, כך עולה לכאורה גם מהמזמור הזה.

אפשר שלבני קרח יש גם בקורת על המלך (ומסתבר שכונתם לשלמה). אלא שלמרות הבקורת הם מקבלים את מלכותו בגלל בחירת ה׳ בו. וזוהי תשובתם על חטא אביהם.

אבל הנשים הן לא רק חטאו של המלך. הנשים הן גם אלה שבזכותן יקום שם המלך לעולם, ותחת אבותיו יהיו בניו.

אולי זה המקום שממנו למדו חז״ל ודרשו את המדרש על אשתו של קרח ואשתו של און בן פלת. אין נשים בפרשה (חוץ מנשי דתן ואבירם ובנות אהרן שהוזכרו ברמז), אבל חז״ל למדו מבני קרח מה כחה של אשה, דוקא משום שהיא יושבת בבית בעלה ולא יוצאת בגלוי.

מזמורי בני קרח במזמורי מב-מט עוסקים רבות בבחירה. הבחירה שאביהם כפר בה. (ומזמור מט עוסק בירידת אדם אל האדמה, כנגד קרח העשיר שנבלע באדמה. וזהו המקום שבו אכן הכל שוים. שם – יחד עשיר ואביון. ואולי משם למדו חכמים שקרח היה עשיר). הם מדברים על שאיפתם אל המקום אשר יבחר ה׳, מציגים את מלוכת ה׳ בהיותו בוחר נחלתנו, מבקשים רחמים על המקום הזה, וכן מדברים על האיש שבחר ה׳ למלוך. את

הבקורת על המלך מביעים בני קרח במרומז. בגלוי הם מודים שגם אם המלך חוטא – בו בחר ה׳. בניו של קרח תִקנו את חטא אביהם והודו שה׳ בוחר אדם. (גם מזמורים פד-פח, שמלבד אחד מהם כֻלם של בני קרח, עוסקים בבחירת ה׳ את נחלתו, כשהאחרון עוסק ביורדי בור. ומזכיר את קרח).

נאצו האנשים האלה

משה אומר: אם כמות כל האדם ימותון אלה וכו׳ – לא ה׳ שלחני. לכן היה מתבקש שהצד השני יהיה: ואם בריאה יברא ה׳ וכו׳ – ה׳ שלחני. אבל לא זה מה שאומר משה. משה אומר: וידעתם כי נאצו האנשים האלה את ה׳. אני איני חשוב. על ה׳ הם קמו.

וירם את המחתות

האנשים חטאו ונשרפו, אבל המחתות הוקדשו לה׳ ואי אפשר להוציא אותן לחולין. הקרבן אכן קרבן וההקדשה אכן הקדשה. האנשים חטאו, אבל הקטֹרת קדושה.
דוקא מתוך כך יכולות המחתות להיות לאות ולזכרון. אין זו קדושה לשם האדרת האדם. הקדושה עומדת בפני עצמה. האדם יתקרב אל ה׳ רק אם יהיה ראוי לכך, ורק מי שה׳ יבחר ובדרך שיאמר ה׳.

מאבק אישי, מחלוקת שלא לשם שמים

חטאים רבים כבר ידע ישראל מאז צאתו ממצרים, אבל מאבק על הנהגה ועל כבוד הוא מר וקשה יותר מכל חטא אחר. מאז יציאת מצרים, אחרי כל חטא היה אות ומופת מאת ה׳, ואולי גם עֹנש, ובזה תם הענין. לא כן בפרשתנו. נעשה אות ומופת מאת ה׳ ובו גם נשרפו מקריבי הקטֹרת וגם נבלעו דתן ואבירם באדמה, והדבר לא הביא את ישראל להאמין במשה, להפך, הוא עורר את רגזם: הם שבו ונקהלו למחרת על משה ועל אהרן וכעסו עליהם על שנִצחו: אתם המתם את עם ה׳. כעת שב ונהיה הדבר שהיה יום אחד קֹדם לכן, שבו אומר ה׳ אל משה ״הבדלו מתוך העדה הזאת ואכלה אותם כרגע״, אבל הפעם משה לא יכול לענות את שענה אתמול ״אל אלהי הרוחת לכל בשר האיש אחד יחטא ועל כל העדה תקצף״. הפעם כל העדה חוטאת.
לכן מציע משה דבר אחר: הוא אומר לאהרן שיוכיח את בחירתו לא ע״י המתת החוטאים, אלא להפך, ע״י כפרה עליהם במחתת קטֹרת. מנין למד משה שאפשר לכפר על ישראל ע״י קטֹרת? למה צִוה על אהרן לקחת דוקא מחתת קטֹרת? התשובה לכך פשוטה: ה׳ אמר לו. לא באותו יום אלא ביום הקודם. (לפי הפירוש הראשון שהצענו לעיל בפרק ״מדוע צוה משה לקחת מחתות״. לפי הפירוש השני שהצענו שם, צריך לומר שה׳ אמנם לא אמר לו, אבל בפעל הבחירה נעשתה ע״י כך שאש אכלה את עדת קרח, ואל אהרן ה׳ שעה). ביום הקודם היו אמורים אהרן ומאתים וחמשים אנשי קֹרח לעמוד מול אהל מועד עם מחתה, כדי לראות במי יבחר ה׳. בסופו של דבר עמדו שם רק אנשי קֹרח, ואש יצאה מאת ה׳ ללמד שהם לא נבחרו. אהרן לא עמד שם כי הוא הלך עם משה אל דתן ואבירם שלא רצו לבא אל אהל

מועד. לכן, ביום הראשון נודע ע״י המחתה מי לא נבחר, אך לא נודע מי כן נבחר. ביום השני אמר משה לאהרן: קח את המחתה שהיית אמור לקחת אתמול, והולך אל העדה. ה׳ יכפר על העדה ובכך יוכיח שלא רק שאינו שועה אל אנשי קרח כשהם באים במחתה, אלא שאליך הוא כן שועה. בכך גם נעצור את הנגף וגם המחתה תמלא את יעודה המקורי: יתברר ע״י המחתה שה׳ בחר בך.

האם זה הועיל? יותר מאשר בליעת קרח, אבל עדין לא לגמרי. עדין היה צרך לראות איזה מטה פורח, וגם שיטת הבחירות הזאת לא הועילה לגמרי. למחרת הבחירות, למרות המטה הפורח המפורש שנועד למטרת ״ותכל תלונתם מעלי״, נקהלו בני ישראל שוב על משה ואהרן, והפעם הסוו את טענתם בטענה המִתממת ״הן גוענו אבדנו כלנו אבדנו כל הקרב הקרב אל משכן ה׳ ימות״. כאומרים ״אבל המורה, מה אנחנו יכולים לעשות, כל מה שאנחנו עושים אתה מעניש אותנו״. ברור שמי שאומר כך יודע בדיוק מה נדרש ממנו, אבל הטענה מצלצלת יפה. גם התשובה: אל דאגה, בני לוי ישמרו עליכם.

כאשר אנשים מנהלים דיון עניני, אפשר להכריע בו בטענות עניניות. כאשר הדיון אישי, הענין נעשה קשה הרבה יותר. במצב כזה אוי ואבוי למי שיעז להוכיח את טענתו בהוכחה מוחצת, יאמרו שהוא לחני ואלים וידרשו מיד להכריע נגדו. בתחַלתו של דיון כזה איש לא יעז לומר את הטענה האמתית: הנושא כאן הוא אני. הוא יתחבא מאחורי טענות עקרוניות רעיוניות ״כל העדה כלם קדושים״, אבל בסופו של דבר יֵצֵא המרצע מן השק בלי בושה. אם יִבָּחֵר אחד מהצדדים כהלכה, הצד השני ימצא את הדרך להתחכם עם תוצאות הבחירות. אבל אפשר לקנות את לב העם על ידי הצלתו מצרה תוך כדי הבחירה, גם אם הצרה מתחַלתה באה רק בגלל אותה מחלוקת.

תפקידו של כהן

דתן ואבירם לא רצו לבא, ומשה ואהרן יצאו מן המשכן והלכו אל דתן ואבירם. דתן ואבירם רצו שהמרכז יהיה אהליהם ולא אהל מועד, לכן אמר משה לקהל להֵעלות מסביבו. אח״כ בחר ה׳ באהרן באהל מועד, שוב בלשון ״והיה האיש אשר אבחר בו״. ע״י מטה. לא לפני שאהרן הראה לבני ישראל שע״י המחתה והקטֹרת הוא מכפר על כל העדה ולא מתנשא מעליה, ושטוב שהמחתה והקטרת יהיו בידו כי אליו ה׳ שומע. כאן התקימה ההבטחה מתחילת הפרשה ״והיה האיש אשר יבחר ה׳ הוא הקדוש״, כשלקח אהרן את המחתה כאשר צוה ה׳ בתחלת הפרשה וראו ישראל ע״י המחתה שבו בחר ה׳. כפי שבארנו לעיל. נמצא שגם על כעס דתן ואבירם וגם על כעס קרח אמר ה׳ למשה ואהרן שיכלה את העדה כרגע והם נפלו על פניהם, ובשניהם נאמר והיה האיש, והקטרת שצוה ה׳ בתחלת הפרשה הוקרבה בסופה.

ועדין היה צריך לראות ש״והיה האיש אשר אבחר״, כמו בתחלת הפרשה, כדי שיבקשו ישראל ויבינו שהם זקוקים למטה אשר יבחר ה׳, שכל הקרב הקרב אל משכן ה׳ ימות, וכדי להתקרב הם צריכים לשלוח את מי שיגש עבורם אל הערפל אשר שם האלהים (וכבר כתבנו גם בפרשת יתרו וגם בפרשת פקודי שהמשכן והמקדש הם כנגד הר סיני). שאם הם יהרסו אל ה׳ לראות, יפול מהם רב. וא״כ הם מבקשים שיהיה מי שיגש עבורם וייצג אותם וישא

עבורם את עון המקדש. ומתוך כך יתנו להם את המתנות. נמצא שכל הפרשה היא פתיחה לפרשת המתנות שבסופה, שבאה מתוך שרצו ישראל לשלוח מי שיגש אל הקדש.

שתי בחירות

יש מהלך אחד שחוזר בפרשה פעמַים: ישראל חוטאים וכופרים במשה, ה׳ אומר למשה ואהרן שיִבָּדלו מהעדה והוא יכלה אותם, משה ואהרן נופלים על פניהם ומנסים לבטל את רוע הגזרה, נעשים שני אותות מאת ה׳ וישראל מתים, וה׳ מצוה להביא את אשר נותר מהאות אל אהל מועד.

בפעם הראשונה האותות שנעשו הם פתיחת פי הארץ ובליעת דתן ואבירם, ויציאת האש ושרפת מאתים חמשים איש. אחרי הפעם הזאת צוה ה׳ את משה להביא את המחתות לזכרון לפני ה׳ לאות לבני ישראל. בפעם השניה האותות הם יציאת הנגף מלפני ה׳ ועצירת המגפה ע״י אהרן, ואת מטה אהרן צוה ה׳ להביא לפני ה׳ למשמרת לאות לבני מרי.

בשני המקרים נאמר ״והיה האיש אשר אבחר״. בשני המקרים אומר ה׳ למשה ולאהרן להבדל מן העדה כדי שהיא תכֻּלה כרגע. בשני המקרים משה ואהרן עמדו בפרץ.

כמו שבארנו, יציאתו של אהרן במחתה לכפר על בני ישראל היא המשך למעשה המחתות שהיה ביום הקודם. אז היו אמורים משה ואהרן ועדת קרח לעמוד עם מחתות לפני ה׳ ולגלות במי בוחר ה׳. הדבר הזה לא נעשה כי דתן ואבירם סרבו לבוא ומשה ואהרן הלכו אחריהם. לכן רק קרח ועדתו עמדו לפני ה׳ ונשרפו. לכאורה בזאת הוכיח ה׳ שלא בחר בקרח ועדתו. אלא שהבחירה של ה׳ באה ללמד במי הוא כן בוחר. כאשר יוצא הנגף מלפני ה׳ אומר משה לאהרן שזאת ההזדמנות שלו לקחת את מחתתו ולעשות את מה שנצטוה אתמול. כעת קח את מחתתך והראה שבך יבחר ה׳, שאתה תעצור את הנגף. (אמנם, אהרן לא מקטיר את הקטֹרת לפני ה׳ אלא רק עִמה אל העם).

ביום הראשון נודע במי ה׳ לא בוחר. התברר שה׳ לא בוחר בקרח, דתן ואבירם, ועדתם. עדין לא התברר במי ה׳ כן בוחר. הדבר הזה התברר ביום השני. ביום השני התברר, הן ע״י המחתה והן ע״י מטה אהרן הפורח, שה׳ בוחר באהרן ובשבט לוי.

אח״כ אמרו בני ישראל הן גוענו וכו׳ וה׳ צוה את אהרן והלויים לשמור. אפשר שאמירת ישראל הן גוענו ותשובת ה׳ נאמרו כבר זמן רב קֹדם לכן, אלא שהתורה הביאתם כאן כדי ללמד על תפקיד הכהֻנה והלויה, אך אפשר שהם המשך למעשה קרח.

קרח לא מבין שבמשכן עובדים את ה׳, קרח לא מבין שבמשכן האדם מבטל את עצמו מפני ה׳, קרח מחפש כבוד, קרח רוצה להפוך את המשכן לאמצעי לצֹרך כבודו שלו. קרח רוצה להחזיק מחתת קטֹרת לעיני כל העדה. עדת קרח נשרפה, אך לא בזאת האות של ה׳, האות של ה׳ הוא בכך שאהרן עוצר את המגפה. את הקטֹרת מקריבים לא למען כבוד המקטיר.

מדוע הסכים קרח לעמוד עם עדתו ועם מחתות? מה הוא חשב שיקרה? קרח לא הבין שבמשכן אכן שורה שכינת ה׳ והוא הבוחר את עבדיו. קרח רוצה את הכבוד לעמוד עם מחתה כמו אהרן. האש עוצרת אותו.

הנגף היוצא מלפני ה׳ דומה למשחית במצרים. הוא יוצא מלפני ה׳ והולך ומשחית את העם, וצריך לעצור אותו. אהרן יוצא אף הוא מלפני ה׳, רודף אחר הנגף, משיג אותו ועוצר אותו.

מכאן אנו למדים את תפקידה של הכהֻנה ושל הלויה בשמירת משמרת הקֹדש. יש כאן משמרת, תפקיד, ולא רק כבוד.
תפקידו של אהרן הוא לכפר על העדה. לעצור את הנגף מעל העדה. לשם כך הוא נבחר.
תפקידם של בני לוי הוא לשאת את עון העדה. אהרן ובני לוי נבחרו כדי לכפר על העם.
באותו יום התבררה גם עצם הבחירה באהרן ובשבט לוי, וגם תפקידם: לכפר על העם.

כחה של קטֹרת בהבחנה בין זר לשאינו זר

יש קשר בולט לעין בין חטא נדב ואביהוא לבין חטא קרח ועדתו. בשניהם נזכרה לקיחת איש מחתתו. בשניהם נאמר שהחוטא נותן עליה אש ושם עליה קטרת וקרב לפני ה׳, ואש יוצאת מלפני ה׳ ואוכלת אותו. על נדב ואביהוא נאמר ״וַיִּקְחוּ בְּנֵי אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ בָהֵן אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עָלֶיהָ קְטֹרֶת״, ובפרשתנו נאמר: ״וַיִּקְחוּ אִישׁ מַחְתָּתוֹ וַיִּתְּנוּ עֲלֵיהֶם אֵשׁ וַיָּשִׂימוּ עֲלֵיהֶם קְטֹרֶת״.
מהו יחודה של הקטרת? נאמר על מזבח הקטרת ״לֹא תַעֲלוּ עָלָיו קְטֹרֶת זָרָה וְעֹלָה וּמִנְחָה וְנֶסֶךְ לֹא תִסְּכוּ עָלָיו״. גם הזרות חוזרת הן בחטא נדב ואביהוא והן בחטא קרח. על המזבח אסור להקטיר קטֹרת זרה. בני אהרן הביאו אש זרה. קרח הביא אנשים זרים. בכל המקרים שהוזכרו כאן, האש יוצאת מלפני ה׳ והיא האוכלת את הזרים. (וכמובן, גם חטאו של עזיהו שלא הבחין בין זר לשאינו זר, היה בקטֹרת).
לא רק האש יוצאת מלפני ה׳, גם הנגף יוצא מלפני ה׳. ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל אַהֲרֹן קַח אֶת הַמַּחְתָּה וְתֵן עָלֶיהָ אֵשׁ מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ וְשִׂים קְטֹרֶת וְהוֹלֵךְ מְהֵרָה אֶל הָעֵדָה וְכַפֵּר עֲלֵיהֶם כִּי יָצָא הַקֶּצֶף מִלִּפְנֵי ה׳ הֵחֵל הַנָּגֶף״. הנגף היוצא מלפני ה׳ דומה למשחית במצרים. הוא יוצא מלפני ה׳ והולך ומשחית את העם, וצריך לעצור אותו. אהרן רץ עד שהוא משיג אותו, הוא עוצר בין המתים ובין החיים. לא רק הוא עוצר, גם המגפה. אהרן רדף אחרי הנגף, השיג אותו ועצר אותו.
ה׳ אמר למשה לומר לקרח ועדתו לקחת איש מחתתו, לתת אש ולשים קטֹרת. כמו אצל נדב ואביהוא. בסופו של דבר לקח אהרן את המחתה. אהרן הוכיח את עצמו ביכלתו לעצור את הנגף של ה׳ ע״י מחתת קטֹרת ובה אש מלפני ה׳. בכך מוכח שאהרן אינו זר. נדב ואביהוא נענשו כי הביאו אש זרה. גם בפרשתנו מטרתה של מחתת הקטֹרת היא להבחין בין קרוב לזר. המטרה היא שלא יקרב איש זר, וללמד שאהרן אינו זר. זה תפקידה של הקטֹרת, לכן על מזבח הקטֹרת נאמר שלא להעלות עליו קטֹרת זרה.
אבל לא הקטֹרת היתה זרה בפרשתנו ובפרשת שמיני. האש היתה זרה. לעֻמת זאת במחתת אהרן בפרשתנו, וכן בפרשת אחרי מות, נאמר שעליו לקחת אש מעל המזבח מלפני ה׳. הקטֹרת באה מאתנו, האש יוצאת מלפני ה׳. כך הוא בפרשת שמיני וכך בפרשתנו, בשני המקומות נאמר שנראה כבוד ה׳ אל כל העדה, ויצאה אש מלפני ה׳. בפרשת שמיני נאמר הדבר מיד בסמוך ואילו בפרשת קרח הוא נאמר קצת אחרי כן, אך אפשר שהבליעה והשריפה היו יחד. ה׳ נראה אל כל העדה ואח״כ יצאה אש מלפני ה׳ ואכלה את מקריבי הקטרת. כנגד זה צריך אהרן לקחת אש שאינה זרה, אש מלפני ה׳.

והצווי הוא לעשות כך דוקא בקטֹרת. ה׳ נראה בענן על הכפרת. כנגד הענן של ה׳, מביא אהרן ענן משלו. ע״י גחלים מעל המזבח מלפני ה׳ וקטֹרת מעשה ידי אדם, ממלח טהור קדש. הקטרת היא הענן שלנו כנגד ענגו של ה׳. יש לה ערך רק אם אינה זרה ולא באה מידי זרים. ענן כזה יכול לגבור על הנגף היוצא מלפני ה׳. (וראה מה שבארנו בפרשת שמיני).

השקדיה פורחת לקרח יש קרחת

אחרי שעצר אהרן את המגפה, נאמר ״דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאִתָּם מַטֶּה מַטֶּה לְבֵית אָב מֵאֵת כָּל נְשִׂיאֵהֶם לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטּוֹת אִישׁ אֶת שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל מַטֵּהוּ: וְאֶת שֵׁם אַהֲרֹן תִּכְתֹּב עַל מַטֵּה לֵוִי כִּי מַטֶּה אֶחָד לְרֹאשׁ בֵּית אֲבוֹתָם: וְהִנַּחְתָּם בְּאֹהֶל מוֹעֵד לִפְנֵי הָעֵדוּת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר אֶבְחַר בּוֹ מַטֵּהוּ יִפְרָח וַהֲשִׁכֹּתִי מֵעָלַי אֶת תְּלֻנּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הֵם מַלִּינִם עֲלֵיכֶם״.

עדת קרח מתו באש, דתן ואבירם נבלעו באדמה, הנגף יצא מפני ה׳ ואהרן עצר אותו במחתה, ועדין ישראל זקוקים לאות נוסף לכלוי תלונותיהם?

ומה מועיל האות הזה? הלא הוא מניח את המבוקש. קֹרח (או בניו שעדין חיים) לא מקבל כאן שום הזדמנות. מראש כבר הוחלט שאהרן הוא זה ששמו כתוב על מטה לוי. יתר על כן: מראש הוחלט שיש נבחר מסוים שמטהו משתרר על יתר המטות והשאלה היא רק מיהו. מדוע? הלא בדיוק על זה חלק קרח.

ומדוע תועיל פריחת המטות אחרי שלא הועילו בליעתם של דתן ואבירם, שריפתם של עדת קרח, ועצירת המגפה ע״י אהרן?

קרח עצמו כבר איננו, לא לו צריך להוכיח. צריך להוכיח לכל העם כאשר קֹרח כבר לא מעניין אותם. הם מערערים על ההנהגה.

מחתת קטֹרת היא כלי שבו קרבים לפני ה׳. קרח רצה להיות כהן. כעת הבעיה הזאת כבר לא קיימת כי קרח כבר לא קיים. מה שהתעורר בעקבות קֹרח הוא ערעור על ההנהגה. אומרים העם: ״טוב ויפה, אתם תקטירו קטֹרת. אבל הבה נפריד את הדת מהמדינה״.

המאבק על הכהֳנה גוע. אבל בעקבות המאבק על הכהֳנה התעורר מאבק על ההנהגה. משהעזו ישראל לערער על משה ואהרן, המוציאים את ישראל ממצרים ביד רמה ובהרמת מטה, גם הנהגתם כבר אינה בלתי מעורערת. עד אותו יום התלוננו ישראל כמה פעמים, אבל צִפּוּ שמשה ואהרן יפתרו את הבעיה. כאן העם רוצה כבר להפטר ממשה ואהרן עצמם.

מטה הוא כלי של הנהגה. ביציאת מצרים הוא התגלה כבעל תפקיד נוסף. אבל הוא מיצג הנהגה.

ביציאת מצרים נעשו בו האותות. מטרת האותות היא להוכיח את מציאות ה׳, אבל יכולים ישראל לטעון שה׳ לא צוה דבר, ומשה ואהרן אינם אלא חרטומים טובים. (כפי שנכתוב בפרשת חקת עמ׳ תקלג). הלא הם כהנים טובים שיודעים לעשות מופתים, אז שהם יעמדו עם ה׳ במשכן, ואנו ננהיג.

פריחת המטות מייצגת בחירת מנהיג בהתערבות ישירה של ה׳. כאן, שלא כביציאת מצרים, פעל מטה אהרן שלא בנוכחות אהרן. באהל מועד שלא היה בו איש. כאן כבר אי אפשר

לטעון שאהרן הוא בעל כחות לפעול באמצעות מטה. כאן ה׳ הוא שעשה את הנס. הוא שבחר באהרן.
גם אי אפשר לשאול מנין שבכלל צריך לבחור מטה כלשהו? אם מעִקר הדין לא צריך לבחור אף מטה – שאף מטה לא יפרח. פריחתו של המטה באהל מועד, באופן נִסי, מלמדת שה׳ בוחר לו מנהיג.
מסתבר שהמבחן הזה נעשה דוקא באמצעות מטות, כי המטה הוא כלי להנהגה. עם ישראל כבר מסודר לפי שבטים, שנקראו כבר לעיל מטה ראובן, מטה שמעון וכו׳. הדבר שנאמר כאן הוא שאנו כבר יודעים שעם ישראל בנוי ממטות, כלומר משבטים. משום שעם ישראל הוא לא אוסף של יחידים אלא עם שלם שבנוי מקבוצות שכֻלן יחד נעשות גוף אחד. וכעת צריך לבחור את הקבוצה שבראש, כי בהעדר ראש אין גוף אחד.
ה׳ בוחר מנהיג לעם, מבלי שהמנהיג צריך לעמוד שם ולעשות לבחירתו. שמות כל המועמדים מונחים מאחורי הפרגוד, והשקד פורח.

שנים עשר מטות

נאמר כאן: ״דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְקַח מֵאִתָּם מַטֶּה מַטֶּה לְבֵית אָב מֵאֵת כָּל נְשִׂיאֵהֶם לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטּוֹת אִישׁ אֶת שְׁמוֹ תִּכְתֹּב עַל מַטֵּהוּ: וְאֶת שֵׁם אַהֲרֹן תִּכְתֹּב עַל מַטֵּה לֵוִי...״. ובהמשך: ״וַיִּתְּנוּ אֵלָיו כָּל נְשִׂיאֵיהֶם מַטֶּה לְנָשִׂיא אֶחָד מַטֶּה לְנָשִׂיא אֶחָד לְבֵית אֲבֹתָם שְׁנֵים עָשָׂר מַטּוֹת וּמַטֵּה אַהֲרֹן בְּתוֹךְ מַטּוֹתָם״.
המפרשים פרשו שמטה אהרן הוא אחד משנים עשר המטות. אבל אפשר לפרש גם אחרת: שנים עשר מטות, ועליהם נוסף מטה אהרן. שבט לוי בספר במדבר אינו חלק משנים עשר השבטים. הוא בתוכם, אך אינו חלק מהם.

מי זוכה לגִלוי כבוד ה׳

וַיַּקְהֵל עֲלֵיהֶם קֹרַח אֶת כָּל הָעֵדָה אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיֵּרָא כְּבוֹד ה׳ אֶל כָּל הָעֵדָה. גם בהמשך הפרשה נאמר: ״וַיְהִי בְּהִקָּהֵל הָעֵדָה עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן וַיִּפְנוּ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד וְהִנֵּה כִסָּהוּ הֶעָנָן וַיֵּרָא כְּבוֹד ה׳״. כבוד ה׳ נראה רק כשכל ישראל נקהלים. בתחלת הפרשה, כאשר קרח מורד ודתן ואבירם אומרים לא נעלה, אין כבוד ה׳ נראה בענן. רק כשקרח מקהיל עליהם את כל העדה אל פתח אהל מועד, או בהקהל העדה על משה ועל אהרן, נראה כבוד ה׳ אל כל העדה. גם בפרשת שלח כבוד ה׳ נראה באהל מועד אל כל בני ישראל, אחרי שכל העדה אמרו לרגום אותם באבנים, כלומר: כל העדה היתה שם. וכמובן שכך הם הדברים גם כשכבוד ה׳ כִסה את הר סיני (״לעיני בני ישראל״) או כשכבוד ה׳ מלא את המשכן, או ביום השמיני (״וַיֵּרָא כְּבוֹד ה׳ אֶל כָּל הָעָם״).
בפרשת בהעלתך ירד ה׳ בענן, אך לא נאמר שכבוד ה׳ נראה. לא היו שם כל העם. היו שם רק משה ושבעים הזקנים.
בפרשת חקת באו משה ואהרן מפני הקהל אל פתח אהל מועד. משמע שהקהל היה שם. כבוד ה׳ אינו נראה אלא אל הקהל כֻלו.

כשם שנאמר בפרשת וארא שה׳ לא נודע בשמו אל האבות. ה׳ לא נודע בשמו אלא אל עם. אמנם, בפרשת שלח המלה ״העדה״ משמשת בשתי משמעויות. לפעמים היא כל העם, ולפעמים היא עשרת המרגלים. יתכן שכך גם בפרשתנו, אבל בד״כ בתורה כשנאמר העדה, העדה הם העם.

תפקידו החדש של שבט לוי

בפרשתנו נאמר: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל אַהֲרֹן אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם: וְגַם אֶת אַחֶיךָ מַטֵּה לֵוִי שֵׁבֶט אָבִיךָ הַקְרֵב אִתָּךְ וְיִלָּווּ עָלֶיךָ וִישָׁרְתוּךָ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ לִפְנֵי אֹהֶל הָעֵדֻת: וְשָׁמְרוּ מִשְׁמַרְתְּךָ וּמִשְׁמֶרֶת כָּל הָאֹהֶל אַךְ אֶל כְּלֵי הַקֹּדֶשׁ וְאֶל הַמִּזְבֵּחַ לֹא יִקְרָבוּ וְלֹא יָמֻתוּ גַּם הֵם גַּם אַתֶּם: וְנִלְווּ עָלֶיךָ וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמֶרֶת אֹהֶל מוֹעֵד לְכֹל עֲבֹדַת הָאֹהֶל וְזָר לֹא יִקָּרֵב אֲלֵיכֶם: וּשְׁמַרְתֶּם אֵת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֶם מַתָּנָה נְתֻנִים לַה׳ לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד: וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתְּךָ תִּשְׁמְרוּ אֶת כְּהֻנַּתְכֶם לְכָל דְּבַר הַמִּזְבֵּחַ וּלְמִבֵּית לַפָּרֹכֶת וַעֲבַדְתֶּם עֲבֹדַת מַתָּנָה אֶתֵּן אֶת כְּהֻנַּתְכֶם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת״. תפקיד הכהנים והלויים הוא לשמור את משמרת הקדש כדי שלא יהיה קצף על עדת ישראל, והזר הקרב יומת. (אמנם, בפרשתנו מניעת הקצף על ישראל היא תפקיד הכהנים. הפרשיה מדברת על הלויים בלשון נסתר ואל אהרן בלשון נוכח, הפסוק ״וּשְׁמַרְתֶּם אֵת מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ וְאֵת מִשְׁמֶרֶת הַמִּזְבֵּחַ וְלֹא יִהְיֶה עוֹד קֶצֶף עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״ אמור בלשון נוכח, והפסוק הבא חוזר ומדבר על הלויים: ״וַאֲנִי הִנֵּה לָקַחְתִּי אֶת אֲחֵיכֶם הַלְוִיִּם....״. אולי משום שאהרן הוא זה שעמד בפרשתנו כנגד קצפו של ה׳. אהרן הוכיח את בחירתו ע״י עצירת הקצף על ישראל. תפקידו של אהרן הוא לכפר על ישראל. לשם כך נבחר).

אבל הבדלת הלויים מתוך ישראל אמורה כבר בראש ספר במדבר. מיד אחרי המפקד, בתחלת ספר במדבר, נאמר: ״אַךְ אֶת מַטֵּה לֵוִי לֹא תִפְקֹד וְאֶת רֹאשָׁם לֹא תִשָּׂא בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְאַתָּה הַפְקֵד אֶת הַלְוִיִּם עַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְעַל כָּל כֵּלָיו וְעַל כָּל אֲשֶׁר לוֹ הֵמָּה יִשְׂאוּ אֶת הַמִּשְׁכָּן וְאֶת כָּל כֵּלָיו וְהֵם יְשָׁרְתֻהוּ וְסָבִיב לַמִּשְׁכָּן יַחֲנוּ: וּבִנְסֹעַ הַמִּשְׁכָּן יוֹרִידוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וּבַחֲנֹת הַמִּשְׁכָּן יָקִימוּ אֹתוֹ הַלְוִיִּם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת: וְחָנוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ עַל מַחֲנֵהוּ וְאִישׁ עַל דִּגְלוֹ לְצִבְאֹתָם: וְהַלְוִיִּם יַחֲנוּ סָבִיב לְמִשְׁכַּן הָעֵדֻת וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְשָׁמְרוּ הַלְוִיִּם אֶת מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן הָעֵדוּת״. הלויים מופקדים על משמרת משכן העדות, וטעם הדבר הוא ״וְלֹא יִהְיֶה קֶצֶף עַל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל״.

הצווי חוזר שוב בסוף סדור המחנות: ״וַיְדַבֵּר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: הַקְרֵב אֶת מַטֵּה לֵוִי וְהַעֲמַדְתָּ אֹתוֹ לִפְנֵי אַהֲרֹן הַכֹּהֵן וְשֵׁרְתוּ אֹתוֹ: וְשָׁמְרוּ אֶת מִשְׁמַרְתּוֹ וְאֶת מִשְׁמֶרֶת כָּל הָעֵדָה לִפְנֵי אֹהֶל מוֹעֵד לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן: וְשָׁמְרוּ אֶת כָּל כְּלֵי אֹהֶל מוֹעֵד וְאֶת מִשְׁמֶרֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת הַמִּשְׁכָּן: וְנָתַתָּה אֶת הַלְוִיִּם לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו נְתוּנִם נְתוּנִם הֵמָּה לוֹ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וְאֶת אַהֲרֹן וְאֶת בָּנָיו תִּפְקֹד וְשָׁמְרוּ אֶת כְּהֻנָּתָם וְהַזָּר הַקָּרֵב יוּמָת״. כאן לא נאמר שתפקיד הלויים הוא מניעת קצף על ישראל. אך נאמר שהזר הקרב יומת.

גם בהמשך הפרק נקראים הלויים שומרי משמרת הקדש. (שם שנזכר גם בפרשת מטות).

הלויים קודשו בתחלת פרשת בהעלתך. אז קִיֵּם משה את מה שצוהו ה׳ בפרשת במדבר. (וגם שם נאמר שתפקידם של הלויים הוא לשאת את עוון ישראל כדי שלא יהיה בבני ישראל נגף בגשת בני ישראל אל הקדש) ואולם, בפרשתנו הוא מצַוֶּה על כך שוב, בעקבות חטא קרח.

חלק מהמפרשים כתבו שפרשת קרח היתה עוד לפני הקדשת הלויים. לפי זה הקדשת הלויים היא תוצאה של חטא קרח (אלא שאם כך צריך לשאול למה אומר משה לקרח: ״הַמְעַט מִכֶּם כִּי הִבְדִּיל אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֶתְכֶם מֵעֲדַת יִשְׂרָאֵל לְהַקְרִיב אֶתְכֶם אֵלָיו לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת מִשְׁכַּן ה׳ וְלַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם: וַיַּקְרֵב אֹתְךָ וְאֶת כָּל אַחֶיךָ בְנֵי לֵוִי אִתָּךְ וּבַקַּשְׁתֶּם גַּם כְּהֻנָּה״?).

אך מה ישיב מי שאומר שפרשת קרח כתובה במקומה?

נראה שהתורה חוזרת כאן על הצווי שכבר נִתן. קרח ערער על בחירת אהרן, אבל הערעור הזה הוא למעשה גם ערעור על בחירתו שלו. שהרי אם כל העדה כֻּלם קדושים, למה צריך לויים שישמרו את משמרת הקדש? על כך עונה התורה שהיא הנותנת. ללא הכרה בכך שהזר הקרב יומת, אין בחירה ואין שכינה.

העם לא רוצה לקבל על עצמו את שבט לוי. לכן חִכה משה שישראל עצמם יבאו ויאמרו הן גוענו. אז אומר להם משה: אם כ״כ קשה לכם ואתם חוששים, אני מוכן לשמוע בקולכם ולמנות שבט שישמור עליכם. שבט מיוחד שישא את עוונכם ויכפר עליכם, שבט לוי. אתם תתנו לו מעשרות ומתנות, וקדושתו תכפר עונותיכם. בדרך זו מסכימים העם לדבר.

כיון שאמרו העם הן גוענו אבדנו, נאמרה סדרת מצוות שאפשר שנאמרו כבר קֹדם לכן, אלא שכאן התורה מביאה אותן. הבדלת הכהֻנה והלויה, נתינת מתנות כהֻנה ולויה, וטהרת הקרבים למקדש בפרה אדֻמה כדי שלא יטמאו את מקדש ה׳. (ומבחינה זאת דומה פרשתנו לפרשה הקודמת, וראה מה שכתבנו שם, שבעקבות החטא באה סדרת מצוות, אלא שכאן סדרת המצוות באה במסגרת ברורה, בין ״וַיֹּאמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר הֵן גָּוַעְנוּ אָבַדְנוּ כֻּלָּנוּ אָבָדְנוּ״ לבין ״וְלוּ גָוַעְנוּ בְּגֶוַע אַחֵינוּ לִפְנֵי ה׳״). התורה מביאה כאן את המצוות האלה.

אלא שכאן התחדש דבר: נשיאת העוון. אַתָּה וּבָנֶיךָ וּבֵית אָבִיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן הַמִּקְדָּשׁ וְאַתָּה וּבָנֶיךָ אִתָּךְ תִּשְׂאוּ אֶת עֲוֹן כְּהֻנַּתְכֶם. בשבתכם סביב המשכן, אתם נושאים את עוון העדה. וזה תפקידו של כהן. עוון העדה עליכם, באחריותכם. ואתם יכולים גם להביא לנשיאתו. אין קדושה בלי אחריות. ומי שנושא את עוון העדה, הוא זה שיכול לכפר ולהביא לנשיאת העוון. כשם שהלויים הם נושאי המשכן, כך הכהנים הם נושאי עוון העדה. משה נושא את ראשם. לא בכדי הוזכר אותו שׂרש בכל המקרים. הלוי גם שומר משמרת וגם נושא. הוא בא לעבוד עבודת עבודה ועבודת משא. הוא שומר, ומשמרתם ביד הכהנים. הוא שומר משמרת או עובד. את המשכן יש לשמור, ויש לשאת. אלה הם תפקידי הלויים.

כבר בפרשת במדבר נאמר שהלויים ישמרו את משמרת הקדש והזר הקרב יומת. בפרשת נשא נאמר שהלויים עובדים עבודת עבודה ועבודת משא. משמרת הקדש נזכרת בכל המקומות. משמרת יכולה להתפרש בצורות רבות. גם הנשיאה היא שמירה על הקדש. גם הכהנים שומרים את כהֻנתם. בפרשת בהעלתך יש הבחנה בין לוי המשרת לשמור משמרת לבין לוי העובד. הלויים שומרים משמרת, אך הם גם עובדים ונושאים. הם לא רק שומרים אלא גם אחראים. הכהנים אחראים לעוון העדה ולכפרתו. בחירתו של אהרן התבררה כשהראה שהוא מכפר את עוון ישראל ונושא את עוונם. (כפי שבארנו לעיל).

חקת

האִסור להטמא

בכמה מקומות גוזרת התורה עֹנש על הטמא, ואינה מזכירה תנאי נוסף. כך הוא בפרשתנו: "ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל". מלשון הפרשה נראה שכדי שיִכָּרת מעמיו די בכך שלא התחטא. רק ההמשך, הטעם, "כי את מקדש ה' טמא", מלמד שהטמא הזה גם נכנס למקדש (וזאת הסִבה שבגללה הוא חיב כרת), אבל זה לא נאמר בתֵאור המקרה. בדומה לכך מצאנו במקומות אחרים בתורה: "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא ונעלם ממנו והוא טמא ואשם או כי יגע בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא בה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם", לא נאמר כאן בפירוש שהאיש נכנס למקדש. לכאורה מלשון הפרשיה משמע שהוא נענש על עצם הטומאה. וכן הוא בפסוק "וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו".

אבל במקומות אחרים בתורה מפורש שאינו לוקה על עצם הטומאה אלא על טומאת הקֹדש: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר והנגע בכל טמא נפש או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו או באדם אשר יטמא לו לכל טמאתו נפש אשר תגע בו וטמאה עד הערב ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים ובא השמש וטהר ואחר יאכל מן הקדשים כי לחמו הוא נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה אני ה'", שם כן נאמר שהאִסור הוא דוקא אם יאכל קֹדש, ודוקא על נבלה וטרפה נאמר שלא יאכל כלל. כך גם בפסוקים "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה ונפש כי תגע בכל טמא בטמאת אדם או בבהמה טמאה או בכל שקץ טמא ואכל מבשר זבח השלמים אשר לה' ונכרתה הנפש ההוא מעמיה", נאמר בפירוש שדוקא אם יאכל קֹדש יכרת.

חז"ל דרשו שרק מי שנכנס למקדש בטומאתו נכרת מעמיו. ונראה שמהקשרו הוא נלמד. פרשתנו היא המשך הפרשיה של בני ישראל הטוענים הן גועֲנו וכל הקרב ימות, על זה אומר ה' למשה ואהרן (ולכן הוא מדבר גם כאן וגם שם עם שניהם), שיקחו פרה אדֻמה ויטהרו את הטמאים וכך לא יִכָּרתו. הנושא המדובר כאן הוא כניסה אל מחנה השכינה ולכן לא צריך להזכיר זאת בפירוש.

בימי חז"ל אנו מוצאים, שלמרות הדרשה הדורשת שהעומד בטומאתו לא עבר עבירה עד שנכנס למקדש, חברים מקפידים על טהרה בכל ימות השנה.

כפרת הפרה

כתבו חז״ל שטעמה של פרה אדֻמה קשה להבנה. גם טעמיהם של הקרבנות הוא סוגיא קשה, שהתחבטו בה גדולי עולם. כדי לנסות ולהתמודד עם מה שבאה התורה ללמדנו בענינים אלה, נפתח בבאור דיני חטאות נשרפות.

יש מדרגות בחטאת. ככל שדמה של חטאת נכנס יותר פנימה, כך בשרה טמא יותר, ומורחק יותר החוצה. סתם חטאת, דמה נזרק על המזבח סביב, ואת בשרה יאכלו הכהנים בחצר אהל מועד. עליה נאמר ״ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה״. ע״י אכילת הכהנים מתכפר עוון העדה. אבל חטאת שדמה נכנס אל המשכן פנימה, יוצא בשרה ונשרף מחוץ למחנה. וכל הנוגע בו נטמא. חטאת יום הכפורים היא במדרגה גבוהה עוד יותר: כיון שהיא נכנסת לפני ולפנים, נזרק בן זוגה הרחק, לעזאזל. וגם כאן, השורף אותה נטמא, והמשלח את השעיר לעזאזל נטמא אף הוא.

חטאת באה לחַטֵּא. מי שצריך נְקוי מחטא או מטומאה או שצריך לקדשו (אע״פ שלא חטא ולא נטמא) מביא חטאת. תפקידה של החטאת הוא לקרב את מי שיצא החוצה ולהשיבו פנימה. בין אם יצא מחמת טומאה גופנית ובין אם עשה מעשים שמוציאים אותו מן המחנה ומחיבים את כריתתו מתוך הקהל, אלמלא יכֻפר. קדוש אדם הוא הכנסתו אל המחנה וקרובו אל השכינה. הקרוב אל השכינה הוא בתוך המחנה, והרחוק מורחק ממנו. בין אם הורחק מחמת טומאתו ובין אם הורחק מחמת מעשיו. הטמא הוא מי שנכרת מארץ חיים ומקומו מחוץ למחנה. יציאה אל מחוץ למחנה היא טומאה. המטוהר שב ומתקרב אל ה׳ וחצרותיו, גם לענין מקום ישיבתו אך גם במהותו, הוא חוזר להיות חלק מן המחנה, חלק מן הקהל, וקרוב לה׳. גם מי שחטא התרחק מן השכינה וצריך לכפר עליו ולקרבו. חטאת היא כפרה. אדם שחטא שב בנפשו אל ה׳. ושב אל עולם המעשה בטהרה. כנגדו בחטאת: הדם הוא הנפש. הדם נזרק על המזבח כנגד נפשו של האדם המתקרבת אל ה׳, ובשרה נִתן לכהן, כנגד גופו של האיש השב אל עולם המעשה כעובד ה׳, הנותן את עצמו לבנין העולם ולא להריסתו. אך יש מי שקרב עוד יותר אל הקֹדש, אדם כזה מתקדש וקרב בנפשו אל ה׳, ע״י שהוא משליך את גופו הרחק. אין זו דרך רגילה, זוהי דרך למקרים קיצונים. עזיבת כל עניני הגוף וקרוב הנפש אל ה׳, אך ככל שהנפש קרבה יותר, כך הגוף מושלך רחוק יותר, והוא מטמא. (ועיין היטב בדברינו בפרשת שמיני עמ׳ שעח, שם בארנו זאת, וראה שם גם בעמ׳ שפג).

מכאן יתבאר למה אמרו חז״ל שהפרה האדֻמה היא חוק והיא בלתי נִתנת להבנה, משום שהיא מטמאת את הטהורים ומטהרת את הטמאים. ויש לשאול: ואם לא היתה מטמאת את הטהורים אלא רק מטהרת את הטמאים, היה מובן? יש להשיב שכן. אילו היתה התורה גוזרת שכל מי שנטמא יביא פרה אדֻמה, דמה יזרק על המזבח ובשרה ישרף מחוץ למחנה ויטמא, לא היינו תמהים. יש קרבנות כאלה. יש מקרים שבהם אומרים למתכפר שישליך את גופו הרחק ויקרב את נפשו. שישליך הרחק גוף בעל חיים שיטמא במקומו מחוץ למחנה, והוא יקרב אל ה׳. החדוש בפרה אדֻמה הוא שכֻלה מחוץ למחנה, כֻלה נשרפת שם, ולכן גם כֻלה מטמאת את הנוגע בה. שהחלק הזה הטמא הוא יהיה המטהר, זהו חִדוש גדול וסוד גדול.

ולמה חִדשה התורה את החֹדש הזה? יתכן שטעם הדבר הוא שהמת איננו יכול לחיות, הוא אינו יכול לשוב עוד אל מחנה בני האדם ואל עולם החיים. כֻּלו מחוץ למחנה. אם כך, במה תטהר טומאתו? מלמדת אותנו התורה שגם מי שיצא מן המחנה, אם הוא עומד מול המחנה ומזה את הדם אל נכח פני אהל מועד, אע״פ שכֻּלו במקום הטומאה וכֻּלו מטמא, כיון שפניו אל אהל מועד, יש לו תקוה. כדברי יחזקאל על עם ישראל העומד כֻּלו בגולה, כיון שפניו בכל יום אל ארץ ישראל, יש לו תקוה לשוב, וה׳ יקבצנו מכל הארצות וישיבנו אל הארץ.
הפרה האדֻמה משיבה את ישראל מהגלות. לכן היא באה אחרי ארבעים שנה שנגזר על ישראל לגלות. הפרה האדומה מבדילה בין דור לדור. כשתם דור אחד מאפשרת הפרה לדור החדש לשוב בטהרה. ובמיוחד נכון הדבר בפרשתנו, שבה תם הדור שנגזרה עליו מיתה, וקם הדור שנגזרו עליו חיים.
אלא שמיד הם מתחילים כאבותיהם. ואומרים ולו גועֵנו בגוע אחינו. כלומר: למה לא מתנו עם הדור הקודם שמיתתם היא גועה.
כפי שנבאר להלן עמ׳ תקלד, משה ואהרן עוד תלויים ועומדים, האם יענשו בעוון הדור שמת בחטא המרגלים. במי מריבה נגזר עליהם להספות עם דורם. לכן, כשאמר ה׳ יאסף אהרן...על אשר מריתם פי למי מריבה, נאמר ויראו כל העדה כי גוע אהרן, כלומר שנכלל בכלל דורו הגווֹעים, וגוע אף הוא.
(ועיין עוד בדברינו בפרשת שמיני עמ׳ שעח, שפג).

מי מריבה

פירושים רבים נאמרו על חטא מי מריבה ומה היה חמור בו. והפירושים חסרים. יש מי שמבאר שחטאו של משה היה שהכה במקום לדבר, ויש לשאול מה כ״כ חמור בכך. ועוד, הלא יתכן שכך דרש משה את דברי ה׳ כדרכם של מדרשי ההלכה: ״ודברתם אל הסלע לעיניהם ונתן מימיו והוצאת להם מים מן הסלע״. ה׳ צוה את משה להוציא מים מן הסלע. איך יוציא? במטה, שה׳ צוהו לקחת. לכאורה כך משמע. וגם אפשר ללמוד זאת מפרשת מסה ומריבה שלשונה דומה מאד ללשון פרשתנו לכל ארכה. יש שפרשו שחטאם של משה ואהרן היה שנסו אל ה׳ מפני הקהל. יש שפרשו שחטאם היה שקראו לישראל המורים. יש שפרשו שחטאם היה שאמרו לישראל ״נוציא״, כביכול הם המוציאים, ולא ה׳. (וגם אנו נלך להלן בדרך קרובה לזו). יש שפרשו שלא האמינו שיֵצאו המים ולכן דִברו לא אל הסלע אלא אל ישראל ובלשון שאלה, ולכן נאמר יען לא האמנתם. וגם על זה יש לשאול וכי משה לא האמין? והלא כבר הוציא לו ה׳ מים מן הסלע. (ואמנם הוצאת המים הקודמת היתה על הצור בחורב ושם כבר ראה משה שזה מקומו של ה׳, וכאן הסלע אינו לא בהר חורב ולא במשכן, אך עם זאת עדין קשה לומר שמשה לא האמין). וכן לא ברור למה נענשו על שכעסו על ישראל, וכי לא היו ישראל ראויים לכעס זה?
כדי להבין חטא זה יש לקרוא את שירת הבאר. השירה מלמדת על החמצה. השירה פותחת בפסוק ״אז ישיר ישראל את השירה הזאת״, הפסוק הזה בא להזכיר את הפסוק ״אז ישיר משה ובני ישראל את השירה הזאת לה׳״, ולהדגיש את ההבדל בין השירה הזאת לשירה ההיא. על הים שרו ישראל את השירה לה׳. על הבאר שרו ישראל את השירה, ולא לה׳.

שירה זאת משבחת את משה ולא מזכירה כלל את ה׳. ע״פ השירה, השרים ונדיבי העם הם אלה שכרו את הבאר. לא משה וישראל שרים לה׳ אלא ישראל שרים למשה. היתה כאן הזדמנות שלא היתה בבאר הראשונה: להוציא מים מן הסלע לעיני כל ישראל, ולא רק לעיני זקניהם, וללמד את ישראל שה׳ מנהיגם. הזדמנות זו הוחמצה. עם ישראל לא למד את אשר היה עליו ללמוד.

כיצד קרה הדבר? הלא ישראל ידעו שה׳ שלח את משה. הדבר מתברר בפרשת בלק. בלק ובלעם, כרבים מבני דורם, מבינים שיש אנשים שבידם כחות שהוריד ה׳ לעולם. אך אינם מבינים למי הכחות הללו. הם מייחסים את הכחות לאנשים עצמם. בלעם לומד לאֹרך הפרשה שה׳ הוא השולט בברכות והקללות. בתחלת הפרשה סובר בלעם שהדברים בידו. בלעם חושב שה׳ בידו והוא יודע כיצד להפעיל אותו בנחשים וקסמים וע״י מזבחות ופרים ואילים. במהלך הפרשה לומד בלעם שה׳ הוא בעל הברכות והקללות ולא בלעם. בלק לא לומד זאת. בלעם לומד שלא נחש ביעקב ולא קסם בישראל, אך הוא מבין שאם ישראל לא יקימו את התורה - יענשו. לא ה׳ ביד הנביאים. הנביאים בידו.

לֵךְ וְדַבֵּר עַל הַסֶּלַע
צֵא וְהַשְׁמִיעַ לַמּוֹרִים
וּכְשֶׁעָלֶיךָ נִקָּהֲלָה
קוּם רִיב אֶת הֶהָרִים

כִּי כְּבָר רַבְנוּ מֵי כָּל רִיב
וְשָׁתִינוּ מַיִם מָרִים
לַמַּשְׁכִּים וּמַעֲרִיב
הַמַּשְׁקִים מְאָרְרִים

וְשׁוּב תַּקְשִׁיב תְּלֻנּוֹת
כְּשֶׁהַנְּדִיבִים חוֹפְרִים
בְּפִשָּׁעִים וַעֲוֹנוֹת
בְּמִשְׁעָנוֹת בְּחֹק כּוֹרְרִים

לֹא תִזְכֹּר תַּאֲוָתֵנוּ
לֹא תִזְכֹּר אֶת הַתָּרִים
וְאֶל מוּל כָּל תְּלוּנוֹתֵינוּ
אַתָּה אוֹתָנוּ שׁוּב תָּרִים

לֵךְ אֶל הַסֶּלַע וְדַבֵּר
יִשָּׁמַע עוֹד קוֹל דְּבָרִים
עֲלֵי בְּאֵר עֲלֵי בְּאֵר
יַעֲלוּ הַבְּאוּרִים

קוֹל דְּבָרִים שׁוּב יִמָּלֵא
וְחוֹפְרִים הֵם הַשָּׂרִים
הַבְּאֵר שׁוּב תַּעֲלֶה
כְּשֶׁיִּשְׂרָאֵל שָׂרִים

כן הוא בענייננו. ה׳ נתן למשה בסנה מטה. גם לחרטומים היו מטות והם ידעו לעשות מופתים. למה מביא משה כשפים למצרים? כבר שואל המדרש: ״תבן אתה מכניס לעפרים?״ אבל אל המצרים יש לדבר בשפתם. אמונתם של המצרים מושתתת על שליטה מדעית מלאה בכחות הכשף, זהו המדע המצרי, ואל מדעני פרעה צריך לבא בראיות מדעיות (כלומר כשפיות) שכחות אלה הם ביד ה׳, וכך הם לומדים. על הים התגלתה יד ה׳ עצמה וישראל ראו את היד הגדולה אשר עשה ה׳ במצרים. ראיה זאת באה לידי בְּטוי בשירת הים.

גם בפרשתנו אומרים ישראל שירה, אך מהשירה הזאת עולה שהם פרשו את מה שהם ראו לא כהתגלות של ה׳ אלא כהתגלות של אדם שנמסרו לו כחות על-טבעיים. הם מבינים את הדבר כמו שבלק מבין אותו: שהאדם הוא עִקר העולם, והוא לומד במדעו להשתמש בכל הכחות בעולם, וגם בה׳. כחותיו ביד משה. הם טעו והחמיצו את ההזדמנות לראות את יד ה׳ ולהאמין בה׳.

למה הוחמצה ההזדמנות? על זה יש הרבה פירושים: או משום שמשה לא דִבר, או לא דִבר נכון, או הציג את הדבר כאילו אנו מוציאי המים באמצעות מטה הקסם, או משום שאין אדם לומד כשכועסים עליו. כך או כך, מבחן התוצאה הוא הקובע. במבחן התוצאה בני ישראל שרו שירה למשה ואהרן ולא לה׳. משה ואהרן נכשלו בהנהגתם את העם ומנעו ממנו את האמונה והקדשת ה׳, עם ישראל לא קִבל את הדבר העקרי והחשוב ביותר שהוא צריך. מנהיגיו נכשלו, ולכן הם אינם יכולים להכניס את ישראל לארץ.

אם נפרש כך, נוכל לפרש שהמלים "יען לא האמנתם בי", אין פירושן שמשה ואהרן לא האמינו בה'. פירושן למה לא האמנתם בי את בני ישראל. לא האמנתם בי להקדישני לעיני בני ישראל. הדבר הזה יכול להתפרש בשתי דרכים: אפשר לפרש: למה לא נצלתם את הוצאת המים מן הסלע כדי לגרום לעם להאמין, אבל אפשר לפרש בדרך שניה: היו לכם ארבעים שנה ללמד את ישראל להאמין בי. היו לכם ארבעים שנה ללמד את ישראל לתקן את החטא של "עד אנה לא יאמינו בי". מה עשיתם ארבעים שנה? איך יתכן שאחרי ארבעים שנה הם עדין מאמינים בכם ולא בי. אם אחרי ארבעים שנה הם אומרים שירה לכם ולא לי – יכנסו לארץ בלעדיכם ואז יאמינו בי. (ולפי הפירוש הזה לא נענשו משה ואהרן על מעשה אחד. אי אפשר להביא את ישראל להאמין ע"י מעשה אחד. משה ואהרן היו צריכים להביא את ישראל להאמין בעבודת חינוך מאומצת יום אחרי יום במשך ארבעים שנה. וכיצד נבחן אם הצליחו משה ואהרן במלאכתם? כשנראה מה ישירו ישראל לאחר ארבעים שנה. בכך יבחנו משה ואהרן אם הצליחו לתקן את חטא המרגלים).

ואפשר להוסיף: אם אחרי ארבעים שנה הם עוד שואלים למה יצאנו ממצרים – לא תקנתם את החטא של "עד אנה לא יאמינו בי", ולכן נאמר כאן "יען לא האמנתם בי".

(גם בתהלים קו משמע שחטא מי מריבה הוא חטא של ישראל ולא של משה ואהרן, ומשה ואהרן נענשו בגלל ישראל: "וַיַּקְצִיפוּ עַל מֵי מְרִיבָה וַיֵּרַע לְמֹשֶׁה בַּעֲבוּרָם").

הפירוש הזה עונה גם על שאלה ידועה נוספת: האם משה ואהרן לא נכנסו לארץ בגלל חטא המרגלים או בגלל מי מריבה. כעת מתברר שהיינו הך. מי מריבה מלמדים שמשה ואהרן לא הצליחו להביא את ישראל לתקן את חטא המרגלים שעליו נאמר "עד אנה לא יאמינו בי".

(השאלה הידועה נשאלת משום שבפרשת דברים משמע שמשה לא נכנס לארץ בגלל חטא המרגלים. אמנם יש להעיר שהדבר משמע מכלל הדברים, אך לא נאמר שם במפורש. ורמב"ן פרש שלא מפני חטא המרגלים נענש משה (ולפי באורנו כאן אפשר ש"בגללכם" ו"על דבריכם" היינו בגלל שירת הבאר)).

הפסוקים "מעלתם בי במי מריבה" או "מריתם בי במי מריבה", "להקדישני במים", מלמדים לכאורה על הפירוש הראשון לעיל.

אבל גם לפי הפירוש הראשון אפשר לפרש שכאן היתה להם הזדמנות להביא את ישראל לאמונה בה' ולתקן את חטא המרגלים, והם לא עשו זאת.

ואפשר להוסיף: אם הדור שראה את המופתים לא מאמין, צריך לגדל דור שיודע להאמין שה' מתגלה בדרך הטבע. דור שלא מאמין ע"פ מופת, אלא ע"פ אמונה רמה של הכרת ה' המתגלה בטבע. ואפשר שלמדרגה הזאת הם הגיעו, אבל מה שחסר להם זה היכולת לראות את ה' גם במופת. שהרי המאמין באמונה רמה ושלמה לפעמים דוקא במופת אינו מאמין. ואפשר שנפרש להפך: אם אפילו במופת אינם רואים את ה', ק"ו בטבע.

הדבור אל הסלע

מי שדבר אל הסלע, הם דוקא בני ישראל, שקראו ואמרו עלי באר, או לפחות דרשו ממשה ואהרן לדבר אל הסלע, באמרם עלי באר ענו לה.

היכן החטא

חלוקת הפרשיות בפרשת מי מריבה תומכת בדעות שאומרות שחטא מי מריבה היה לא בהוצאת המים מהסלע, אלא במה שלפניו. המסורה מחלקת את הארועים לשלש פרשיות:
וַיָּבֹאוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל כָּל הָעֵדָה מִדְבַּר צִן בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיֵּשֶׁב הָעָם בְּקָדֵשׁ וַתָּמָת שָׁם מִרְיָם וַתִּקָּבֵר שָׁם: וְלֹא הָיָה מַיִם לָעֵדָה וַיִּקָּהֲלוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן: וַיָּרֶב הָעָם עִם מֹשֶׁה וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר וְלוּ גָוַעְנוּ בְּגֹוַע אַחֵינוּ לִפְנֵי ה': וְלָמָּה הֲבֵאתֶם אֶת קְהַל ה' אֶל הַמִּדְבָּר הַזֶּה לָמוּת שָׁם אֲנַחְנוּ וּבְעִירֵנוּ: וְלָמָּה הֶעֱלִיתֵנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ אֶל הַמָּקוֹם הָרָע הַזֶּה לֹא מְקוֹם זֶרַע וּתְאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמֹּון וּמַיִם אַיִן לִשְׁתּוֹת: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן מִפְּנֵי הַקָּהָל אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם וַיֵּרָא כְּבוֹד ה' אֲלֵיהֶם:
וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: קַח אֶת הַמַּטֶּה וְהַקְהֵל אֶת הָעֵדָה אַתָּה וְאַהֲרֹן אָחִיךָ וְדִבַּרְתֶּם אֶל הַסֶּלַע לְעֵינֵיהֶם וְנָתַן מֵימָיו וְהוֹצֵאתָ לָהֶם מַיִם מִן הַסֶּלַע וְהִשְׁקִיתָ אֶת הָעֵדָה וְאֶת בְּעִירָם: וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַמַּט�ֶּה מִלִּפְנֵי ה' כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ: וַיַּקְהִלוּ מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן אֶת הַקָּהָל אֶל פְּנֵי הַסָּלַע וַיֹּאמֶר לָהֶם שִׁמְעוּ נָא הַמֹּרִים הֲמִן הַסֶּלַע הַזֶּה נוֹצִיא לָכֶם מָיִם: וַיֵּרֶם מֹשֶׁה אֶת יָדוֹ וַיַּךְ אֶת הַסֶּלַע בְּמַטֵּהוּ פַּעֲמָיִם וַיֵּצְאוּ מַיִם רַבִּים וַתֵּשְׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירָם:
וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן יַעַן לֹא הֶאֱמַנְתֶּם בִּי לְהַקְדִּישֵׁנִי לְעֵינֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לָכֵן לֹא תָבִיאוּ אֶת הַקָּהָל הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לָהֶם: הֵמָּה מֵי מְרִיבָה אֲשֶׁר רָבוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת ה' וַיִּקָּדֵשׁ בָּם.

בדרך כלל כאשר התורה מחלקת ארוע לשלש פרשיות, אפשר לקרוא את הראשונה והשלישית בפני עצמן מבלי שיורגש חסרונה של השניה, אלא שהשניה היא העקר. וכאן נכר הדבר היטב, הפרשיה השניה היא פרשיה חגיגית המספרת על נס שעשה ה׳ לעמו במדבר כדי לפרסם את שמו הגדול. הפרשיות הראשונה והשלישית הן פרשיות של פורענות. כלומר: ה׳ אכן עשה נס והוציא לעמו מים מן הסלע, אך משה ואהרן לא הקדישו את שמו, ועל כך נענשו. מסתבר שאי הקדשת שמו היא בפרשיה הראשונה.

הצור והסלע

בפרשת בשלח מכה משה בצור, בפרשתנו הוא מכה בסלע.
צור הוא דוקא בהר סיני. מקום התגלותו של ה׳, שאף הוא נקרא צור.
מאז ההכאה בצור, שתו בני ישראל מן ״הנחל היורד מן ההר״ (דברים ט כא), כלומר: הכאת הצור בחורב גרמה לזרימת מים רבים מההר לכל קצוי המדבר. כל עוד הולכים ישראל במדבר סיני, הם הולכים לאורך הנחל הזה (יתכן שלכך התכוונו חז״ל באמרם באר מתגלגלת, כלומר זורמת). כל זה היה טוב עד שיצאו ישראל ממדבר סיני אל מדבר צן.

ישראל יצאו מאגן סיני. הנחל הזורם מהצור של סיני אינו מגיע לקדש, ולא היה מים לעדה.
כאן צריך לדעת להוציא מים מן הסלע, לא מן הצור. לא עוד צור חורב, עם ישראל צריך להוציא מים מסלעי הארץ. לכרות בארות. את זה העם לא רוצים. לִבם עוד במצרים, את מי הר סיני הם מכירים. למה לצאת אל הלא-נודע? למה לצאת למקום שבו עליך לחפור באר בכחות עצמך, ואינך יודע מתי תגיע למים?
משה כועס מאד על העם, הם אינם רוצים לבא לארץ, הם רוצים לחזור למצרים. משה כועס על העם, ומדבר אל העם במקום אל הסלע. משה כועס על העם, ומכה את הסלע במקום את העם. פעמַים.
זה ההבדל בין הצור בחורב לבין הסלע בגבול א״י. הסלע הוא העם, העם הוא הסלע. העם צריך להוציא מים ולא רק לחכות שצורם יוציא להם מים.
ההכאה הראשונה היתה בצור, במרומי הר סיני, לעיני הזקנים. ההכאה השניה היתה במדבר, בסלע לעיני כל העם. מעמד הרבה יותר עממי והמוני.
זה הזמן להביא את העם כֻּלו אל ההכרה בה׳. את זה משה לא נִצל.
לפעמים מורים צריכים לדבר אל הסלע, ולהאמין שיתן מים.

המטה הגנוז

בפרשתנו מצַוֶּה משה לקחת את המטה, והוא לוקח את המטה מלפני ה׳. יש כאן חִדוש. בעבר משה לא לקח את המטה מלפני ה׳. אבל כעת, המטה כבר אינו בשִמוש קבוע, הוא מונח דרך קבע לפני ה׳. וכעת צוה ה׳ שיקח את המטה מלפני ה׳, כדי לחזור למצב ההנהגה הקודם.
(בפשטות היה נראה לומר שהיו שני מטות, מטה משה שהפך לנחש ומטה אהרן שהפך לתנין. אלא שבהכאת היאור נאמר והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, ונאמר שאהרן נטה את מטהו, משמע מטה אהרן. אפשר לפרש שלקחו שנו מטות, אבל אם כך קשה שהרי נאמר בצור חורב ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך, והוא רומז לפסוק והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך. אפשר לפרש שמטה אהרן הוא גם מטה משה. ואם נפרש כך – מדוע לא נפרש כך גם במטה שנהפך לתנין. ואכן מדבר אב״ע נראה שהוא פרש שלא היה אלא מטה אחד, והוא המטה שנהפך לנחש ולתנין והכה על היאור והארץ והשמים וים סוף וצור חורב והסלע, והוא הפורח.
אם לא נפרש כך – הרי היו שני מטות. והפורח הוא התנין. והמטה שנהפך לנחש הוא זה שהוזכר בשאר המקומות).
יתכן שזה החטא לדעת רש״י. או לדעת המדרש שרש״י מתבסס עליו. בפרשת בשלח הכה משה בצור, ואילו כאן הוא הכה בסלע. ולכאורה הצור אינו הסלע והסלע אינו הצור. אבל לא כך פרש רש״י. רש״י פרש שמשה הִכה באותו סלע עליו הִכה אז. נראה שכונת המדרש הזה היא שה׳ לא רצה שמשה יכה, כי רצה שהמים ימשיכו לנבוע מכח ההכאה הראשונה. דבר אל הסלע שימשיך לתת את מימיו. ה׳ לא רצה להכות הכאה חדשה, משום שאם כך – בטלה ההכאה הראשונה. ההכאה שהיתה בצור בחורב. ואולי רמז לכך במלה פעמַים. רק דבר אליו שישוב ויתן את אותם מים.

ורמז לכך אפשר למצוא במדרשים שונים שכורכים יחד את המים הראשונים עם האחרונים, ואת המים הראשונים עם שירת הבאר.
ה׳ אמר למשה: תם תפקידו של המטה. הוצא אותו רק כדי להראות אותו. אבל דברי כבר בארץ ולא בשמים הוא. ואילו משה הִכה מחדש.
ואולי אפשר לפרש שלא ההכאה עִקר החטא, אלא שלא דִבר. כדברי רמב״ן שקח את המטה יש במשמע שתכה בו. אבל מדוע לא דִבר?

כאשר צוהו

יש אומרים שחטאו של משה היה שלא עשה כאשר צוה ה׳. אלא שלכאורה הפרשיה מדגישה את ההפך.
משה ואהרן כבר היו באהל מועד. הם נסו לשם מפני הקהל. ושם אמר ה׳ למשה שיקח את המטה. אותו מטה המונח שם. ועל כך נאמר ״וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַמַּטֶּה מִלִּפְנֵי ה׳ כַּאֲשֶׁר צִוָּהוּ״. משה לוקח את המטה המונח שם זה מכבר. כפי שצוהו ה׳. מכאן נראה שהמטה מלכתחילה נועד לשִמוש בנס הזה.
יש שני מקומות שבהם ה׳ צוה את משה לקחת מטה, והזכיר מעשה קודם שהמטה עשה. כשמשה ואהרן הלכו להכות את היאור, נאמר והמטה אשר נהפך לנחש תקח בידך, כשמשה הלך להכות על הסלע בפרשת בשלח נאמר ומטך אשר הכית בו את היאור קח בידך והלכת. הפרשה שלנו מזכירה את פרשת בשלח. אבל בצווי ה׳ לא נאמר איזה מטה צריך משה לקחת. משה לקח את המטה מלפני ה׳. המטה המונח לפני ה׳ הוא מטה אהרן הפורח. המטה המכה את היאור הוא לכאורה מטה משה, שנהפך לנחש, אבל נאמר שם שהוא מטהו של אהרן. מטה אהרן הפך לתנין ופרח. ואולי יש הבדל בין מעשי מטה משה למעשי מטה אהרן.

בעירם

בתלונות ישראל כאן הם מזכירים דבר שלא הזכירוהו בתלונותיהם עד כאן: את הדאגה לבעירם. מסתבר שבמשך ארבעים שנה שהלכו ישראל במדבר הם לא התרבו, אדרבה, הם פחתו באלף שמונה מאות ועשרים איש. אך בעירם כנראה פרו ורבו מאד. עליהם לא נגזרה הגזרה, ולא היה צֹרך לשחטם כי היה מן. גם מפרשת בני גד ובני ראובן אנו למדים שהמקנה הלך והתרבה ותפש מקום מרכזי אצל ישראל. קרה לישראל הדבר שמשה מזהיר מפניו בפרשת עקב. ממונם והדאגה לו העבירה אותם על דעתם. הם לא העזו לומר שהם דואגים לו, ככל בעל ממון מהוגן שמתביֵש לומר שהכסף מניע אותו, ולכן אמרו ״אנחנו ובעירנו״. יתכן אף שלהם היה די מים אך לא לבעירם. הם דאגו מאד למקניהם ונקהלו על משה ועל אהרן. (נכון שגם בפרשיה המקבילה בפרשת בשלח נאמר ״ואת מקני״, ופרשתנו ודאי רומזת לכך, אבל בפרשתנו בעירם מודגשים הרבה יותר מאשר שם).

תקון החטא הקדמון

פרשת שליחת המלאכים אל מלך אדום, מזכירה את פרשית יעקב השולח מלאכים אל עשו אחיו. לא בחנם נאמר כאן וישלח מלאכים, גם בתוכן הדברים נזכרה התלאה אשר מצאתנו, ונזכר שה׳ שלח מלאך להוציאנו ממצרים, בדומה למלאך המצוה את יעקב לשוב לארצו.
התורה רוצה להראות את התקדמות עם ישראל מאז ימי יעקב ועד ימי משה. כאשר שלח יעקב מלאכים אל עשו, נאמר ״אל עשו אחיו״, אבל יעקב עצמו קורא לעצמו עבד ולעשו אדון, ואומר: ״כֹּה תֹאמְרוּן לַאדֹנִי לְעֵשָׂו כֹּה אָמַר עַבְדְּךָ יַעֲקֹב״. כנגד זה אומר משה לעשו: ״כֹּה אָמַר אָחִיךָ יִשְׂרָאֵל״.
כמו בימי יעקב ועשו, כך גם בפרשתנו עשו יוצא לקראת ישראל בעם כבד וביד חזקה, אבל בפרשתנו לישראל כבר יש כנגדו עם כבד משלו.
כאן מתקן משה את חטאו של יעקב.

מות אהרן ומות משה

לכאורה, פרשת מות אהרן דומה מאד לפרשת מות משה. בשתי הפרשיות נאמר שעליהם למות בגלל מי מריבה. בשתי הפרשיות יחד עם מותם נזכר מִנוי המחליף שלהם, שהם מעבירים לו את כֹּחם לעיני ישראל, ובשתי הפרשיות הם עולים להר כדי למות.
אך למעשה, שתי הפרשיות שונות מאד זו מזו. הקשרים שנמנו לעיל רק מחדדים את ההבדל.
מותו של אהרן קשור קשר ישיר למִנויו של ממשיכו. אמנם הכותרת היא ״וְיֵאָסֵף אַהֲרֹן אֶל עַמָּיו כִּי לֹא יָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל עַל אֲשֶׁר מְרִיתֶם אֶת פִּי לְמֵי מְרִיבָה״, אבל כל מה שצריך לעשות בשביל זה הוא למנות את ממשיכו. להעביר את התפקיד. אהרן שתפקידו תם ונשלם ממילא יגוע. הכהֵנה ממילא ממשיכה ע״י בנו. לא כן משה, מותו של משה עומד בפני עצמו. משה צריך להתחנן בפני ה׳ שימנה לו מחליף.
את אהרן מחליף אלעזר בנו. והתורה מדגישה זאת שלש פעמים. שלש פעמים חוזרת המלה ״בנו״. משה, לא זו בלבד שלא בנו מחליף אותו, אלא שאפילו המלה משרתו לא נאמרה שם. היה אולי צפוי שה׳ יאמר ״קח לך את יהושע משרתך״. הדבר לא נאמר. נאמר ״קַח לְךָ אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן אִישׁ אֲשֶׁר רוּחַ בּוֹ״. כאילו הוא כלל לא קשור אליך.
ושלישית, משה עולה להר כדי לראות. אהרן עולה להר כדי להֵָראות. אהרן עולה אל הר ההר לְעֵינֵי כָּל הָעֵדָה, והתוצאה: ״וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן״. משה עולה להר כדי לראות את הארץ. הוא נעלם מעיני ישראל, ולא ידע איש את קבֶרתו. הוא עולה להר ונעלם. וזה לא ההר הראשון שמשה עולה אליו ונעלם מעיני העם.
משה הוא איש של ראיית היעד והמטרה. הוא מתנתק מהעם ונעלם מעיניהם, לנגד עיניו התורה, היעד, הארץ. הוא לא רואה את העם וגם לא את עצמו. הוא פועל כדי שיהיה מי שימשיך במשימה, אבל האיש הזה לא מיצג את משה עצמו. לא האיש עִקר אלא המשימה. כדי לראות את היעד בלי הפרעות, האיש צריך להתנתק מהעם וגם מעצמו. כדי שהצרכים האישיים שלו ושל העם לא ישפיעו על ראית התורה כפי שהיא וראיית הארץ כפי שהיא. (מי

שמנסה להבין ולהכיל את העם ואת קשייו, לא יצליח לשמור את התורה כפי שהיא וגם לא לרשת את הארץ).
לא כן הכהן. הכהן צריך לעמוד מול העם. הוא נכנס אל הקדש לעיני העם ובשם העם, והוא צריך להיות המשכי ונצחי.

לעיני כל העדה

אהרן עולה אל הר ההר לְעֵינֵי כָּל הָעֵדָה, והתוצאה: ״וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן״. בפשטות, כל העדה רואה את אהרן מת. אמנם, המפרשים מפרשים שהיה הדבר במערה. אבל אין הכרח לפרש כן. אפשר לפרש שמשה הפשיט מאהרן רק את ארבעת בגדי הכהן הגדול, ואותם העביר לאלעזר, והיה הדבר לעיני כל העדה. כמו שקדושם של הכהנים והלבשתם בימי המלואים היתה ע״י משה לעיני כל העדה.

וכי נחש ממית

גם בסוף פרשת בשלח וגם בפרשתנו, מתלוננים ישראל על האכל ועל המים. פעמים התלוננו ישראל בפרשתנו, פעם אחת על האכל ופעם אחת על המים. והלשון דומה מאד. על המים הם התלוננו באמרם ״וְלָמָה הֶעֱלִיתֵנוּ מִמִּצְרַיִם לְהָבִיא אֹתָנוּ אֶל הַמָּקוֹם הָרָע הַזֶּה לֹא מְקוֹם זֶרַע וּתְאֵנָה וְגֶפֶן וְרִמּוֹן וּמַיִם אַיִן לִשְׁתּוֹת״. התלונה היא על המקום. על המן הם התלוננו באמרם: ״לָמָּה הֶעֱלִיתֵנוּ מִמִּצְרַיִם לָמוּת בַּמִּדְבָּר כִּי אֵין לֶחֶם וְאֵין מַיִם וְנַפְשֵׁנוּ קָצָה בַּלֶּחֶם הַקְּלֹקֵל״. גם כאן וגם כאן הם הזכירו בתלונותיהם, על הדרך, גם את הלחם וגם את המים, ובעקר את יציאת מצרים.
בשתי הפעמים, בעקבות התלונה היו נס ועונש. בפעם הראשונה נעשה מופת במטה, כמו ביציאת מצרים, והבעיה שישראל התלוננו עליה נפתרה. משה ואהרן נענשו על כך. בפעם השניה ישראל נענשו על תלונותיהם, שום נס לא פתר את הדבר שעליו התלוננו. הנס פתר את העונש שבו נענשו ישראל עקב התלונות.
ארבעים שנה הלכו ישראל במדבר, ועדין הם מתלוננים על יציאת מצרים, הם לא רוצים להיות עמו של ה׳. הדור השני למד את הלכי הרוח של הדור הראשון, וממשיך להתלונן כאבותיו. אלא שמתרחש כאן תהליך. בפעם הראשונה משה מצֻוֶּה לחזור במדת מה על מופתי יציאת מצרים: לקחת את המטה מלפני ה׳, את אותו מטה שעשה את המופתים ביציאת מצרים ושהוכנס אל לפני העדות בפרשה הקודמת, ולהוציא מים. משה מצֻוֶּה לקדש את שם ה׳, אבל הוא לא הצליח בכך. ישראל לא הבינו שה׳ עושה את הנסים. הם עדין מאמינים בה׳ ע״י אמצעי, והם שרים שירה למשה ואהרן ולא לה׳. (כפי שבארנו לעיל, בפרק ״מי מריבה״ והלאה). על כך נענשו משה ואהרן.
בפעם השניה העם אמרו במפורש מלכתחילה שהם חטאו לא רק לה׳ אלא גם למשה. וה׳ אמר למשה לעשות שרף ולשים אותו על נס. יש כאן מופת שנעשה ללא מטה ובאופן שנותן חופש למשה. אין כאן מטה, אבל יש כאן שרף על נס. שרפים עומדים ממעל לו. למשה נאמר לעשות שרף, לא נחש. גם לא נאמר לו ממה לעשות את הנחש. משה עושה נחש

נחשת. הנחש הזה עומד בלב מחנה ישראל כדגל. אי אפשר להתעלם מהשרש נ.ח.ש. המופיע כאן. נחש נחשת שסופו להקרא נחֶשתן.
ואז בלק הולך ושוכר את בלעם. בלעם עומד ורואה מחנה שנ.ח.ש. תלוי מעליו כדגל. בלעם יודע לנחש. הוא אומר שאם בנחשים ונְחושים עסקינו – נראה מי יותר חזק. הוא עתיד לגלות שה׳ לא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים. הוא עוד יכיר בכך שלא נחש ביעקב ולא קסם בישראל. הוא בא ומלמד את ישראל את הדבר שהיו אמורים ללמוד בפרשה. לה׳ יש רצון. נחש לא ממית ולא מחיה, אלא בזמן שישראל משעבדים את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים. גם זה דומה למה שמצאנו בסוף פרשת בשלח. הדור המנצח הוא זה שבהנהגת יהושע חולש את עמלק ואת עמו לפי חרב. בכח החרב, אך כאשר המטה מורם כלפי מעלה. (וכפי שכתבנו בפרשת בשלח ובעניין עמלק, עמ׳ רלב,רמ,רמא,רמז).
שני חטאים היו בפרשתנו על הנְחוש. החטא הראשון הוא יען לא האמנתם בי להקדישני. בני ישראל חושבים שמשה ואהרן כרו את הבאר במחוקק במשענותם ולהם הם שרים (כפי שבארנו לעיל, בפרק ״מי מריבה״ והלאה). אח״כ באים הנחשים השרפים ומלמדים אותם לומר חטאנו כי דִברנו בה׳ ובך, התפלל אל ה׳. הם לומדים להכיר את ה׳. ועדיין הנחש יכול להתפרש בשתי צורות שונות. דוקא בלעם הוא הלומד ומלמד כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל.

הנחש והנחש

עד פרשת הנחשים, בכל פעם שבה בני ישראל התלוננו, הם קִבלו את מבוקשם. בחלק מהמקומות הם גם נענשו או ננזפו, אבל קִבלו את מבוקשם. כאשר הם נענשו, הם נענשו פעם אחת.
בפרשת הנחשים בני ישראל אינם מקבלים את מבוקשם, מעצמם הם אומרים חטאנו ומבקשים הצלה מהנחשים, וה׳ אינו מסיר מהם את הנחשים. הנחשים ממשיכים לנשוך, והנשוכים נרפאים באמצעות נחש הנחֹשת.
ה׳ לא אמר למשה לעשות נחש, הוא אמר לו לעשות שרף. ה׳ רואה בנחש שרף ומשה רואה בו נחש. ה׳ גם לא אמר למשה מאיזה חֹמר יעשה את הנחש. משה עשה נחש נחֹשת. שנכפל בו השרש נ.ח.ש. והדבר היה למכשול, כפי שמצאנו בספר מלכים. בא חזקיהו וקרא לו נחֶשתן.
והנחש הוא דבר מתמיה. משתמע ממנו הנְחוש. עומד בלעם בראש ההר ורואה מחנה שבמרכזו נס ועליו נחש נחשת. זוהי דמותו של מחנה ישראל? זהו דגלו?
רואה בלעם ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים. הוא מכיר בכך שלא נחש ביעקב ולא קסם בישראל. הנחש הזה אינו ממיני הנְחוש. זה מזמין את דברי חז״ל במשנה בר״ה.
אבל ישראל כן השתמשו בו במשך הדורות לעבודה זרה, וצריך חזקיהו לכתתו.

קדש וחרמה

גם בפרשתנו וגם בפרשת שלח, עומדים ישראל בקדש. בשתי הפרשות הם לוחמים שם בכנעני עד חרמה. בפרשת שלח הכנעני מכה את ישראל עד חרמה, ובפרשתנו ישראל מחרימים את הכנעני וקוראים למקום חרמה.

בפרשת שלח אומר ה׳ למשה ״מחר פנו וסעו לכם המדבר דרך ים סוף״, ובפרשתנו נאמר ״ויסעו מהר ההר דרך ים סוף לסבב את ארץ אדום״.

יש מפרשים שאומרים שקדש ברנע של פרשת שלח אינה קדש של פרשתנו, שהרי בסוף ארבעים שנה נכנסו ישראל לארץ ממזרח. קדש ברנע של פרשת שלח היא במדבר פארן ואילו קדש של פרשתנו במדבר צִן, במזרח. אבל הפירוש הזה דחוק. לשון הפרשות מצביעה על מקום אחד. בשתי הפרשות היתה מלחמה עד חרמה (ובפרשתנו חרמה היא ודאי שם של מקום, גם אם בפרשת שלח נפרש שלא), הרי ברור שקדש ברנע נמצאת בגבולה הדרומי של ארץ ישראל, והיא קרובה לצִן. שהרי בפרשת מסעי אנו מוצאים שהגבול הדרומי של ארץ ישראל מתואר כך: ״והיה לכם פאת נגב **ממדבר צִן** על ידי **אדום** והיה לכם גבול נגב מקצה ים המלח קדמה ונסב לכם הגבול מנגב למעלה עקרבים ועבר **צִנ**ה והיה תוצאתיו מנגב **לקדש ברנע**...״. מצִן הולך הגבול אל קדש ברנע, ושתיהן נמצאות בדרומה של ארץ ישראל, סמוך לאדום. חרמה נמנית בספר יהושע בין ערי שמעון, כלומר: בדרום. (וכאמור: בפרשתנו חרמה הוא ודאי שם של מקום).

לכן צריך לפרש שישראל חזרו בשנה הארבעים אל קדש ברנע. העֹנש נגמר, וישראל שבו לקדש כדי להכנס ממנה לארץ. אלא שלא יכלו לעשות כן כי מלך אדום לא נתן להם לעבור בגבולו, והתורה אסרה עליהם להלחם בו.

לכן שוב היו ישראל צריכים לנסוע המדברה דרך ים סוף, להקיף את אדום ומואב ולבא מצד מזרח. הפעם היה עליהם לעבור את הדרך מהר, לסבוב את ארץ אדום, בסִבוב מיותר לחלוטין, ולא עמדו לרשותם ארבעים שנה. לא פלא שקצרה נפש העם בדרך.

אפשר לבאר שבמהלך אותן ארבעים שנה השתלט אדום במערב על דרום הנגב, ולכן כעת צריך לבקש ממנו רשות, מה שלא היה לפני ארבעים שנה. אך גם זה תמוה, כי כיון שנצטוינו לרשת את הארץ לגבולותיה סביב עד קדש ברנע, מסתבר שבכלל הדבר גם כבוש אדומי. בפרט שלא נצטוינו שלא לקחת מכִבושיו של אדום, אלא רק שלא נקח מהר שעיר, ואם אדום השתלט מהר שעיר וחוצה לתוך א״י, בזה לא נצטוינו.

לכן יש לפרש שבני ישראל רצו לחצות את כִבושיו החדשים של אדום מזרחה, ולא צפונה. הפסוק ״ויסעו מהר ההר דרך ים סוף״ מזכיר את שאמר ה׳ אל משה בחטא המרגלים ״מחר פנו וסעו לכם המדבר דרך ים סוף״. אפשר שכונת דברי ה׳ כבר בחטא המרגלים היתה שאחרי שילכו במדבר לא יכנסו לארץ מדרום אלא ממזרח. אבל בני ישראל לא הרחיקו בדרך ים סוף וישבו בקדש ימים רבים כימים אשר ישבו (דברים א מו), ורק אח״כ פנו המדברה ולא הרחיקו (כמו שמשמע בפרשת דברים, שאחרי חטא המרגלים ישבו בקדש ימים רבים, ורק אחר זמן רב פנו ונסעו המדברה כאשר צוה ה׳, ואע״פ שהוא צוה מחר פנו. יתכן שגם שליחת המלאכים אל מלך אדום והבאר לא היו בשנה הארבעים אלא קצת קדם לכן. וראה דברינו בפרשת דברים עמ׳ תרח. אבל מות אהרן והמלחמה בכנעני מלך ערד ודאי

היו בשנה הארבעים), ונסו כעבור ארבעים שנה להכנס לארץ שוב מצד קדש ברנע. אבל מלך אדום לא נתן, שוב הלכו ישראל ושוב ירדו העמלקי והכנעני ונלחמו בהם בחרמה, אך הפעם נצחו ישראל, הפעם ישראל הם שהחרימו את הכנעני וקראו למקום חרמה. הפרשה מקבילה למה שאמור בפרשת שלח כדי ללמד על כך ששוב שבו לאותו מקום, והפעם נצחו. ועם כל זה לא נמלטו מענשם ועדין נגזר עליהם לסבב את ארץ אדום.

ספר מלחמות ה׳ ושירת המושלים

אנו מוצאים בפרשתנו את תיאור מסעי ישראל במדבר, ומשם עוברת התורה לדבר בשירה. התורה אומרת: ״ויסעו בני ישראל ויחנו באבת ויסעו מאבת ויחנו בעיי העברים במדבר אשר על פני מואב ממזרח השמש משם נסעו ויחנו בנחל זרד משם נסעו ויחנו מעבר ארנון אשר במדבר היצא מגבל האמרי כי ארנון גבול מואב בין מואב ובין האמרי על כן יאמר בספר מלחמת ה׳ את והב בסופה ואת הנחלים ארנון ואשד הנחלים אשר נטה לשבת ער ונשען לגבול מואב ומשם בארה הוא הבאר אשר אמר ה׳ למשה אסף את העם ואתנה להם מים אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה באר חפרוה שרים כרוה נדיבי העם במחקק במשענתם וממדבר מתנה וממתנה נחליאל ומנחליאל במות ומבמות הגיא אשר בשדה מואב ראש הפסגה ונשקפה על פני הישימן״.

המפרשים התקשו בשאלה מהו ספר מלחמות ה׳, והיכן נגמר הצטוט מספר מלחמות ה׳. איזו מלחמה היתה שם?

ועוד: למה שבה התורה והזכירה כאן את הבאר מתחלת הפרשה? למה נזכרה הבאר אחרי שכבר הגיעו ישראל לנחל ארנון?

אפשר לענות על השאלה מתוך הסתכלות בהמשך הפרשה. עד כאן תארה התורה את הליכת ישראל סביב ארץ אדום ומואב, ארצות שישראל לא עברו בהן מפני שנצטוו לא להתגרות בהן ולא להלחם בהן (כמבואר בפרשת דברים), ולכן ישראל סבבו אותן. התורה תארה את הקפת ארץ מואב ואדום ואחרי כן הביאה את דברי ספר מלחמות ה׳. אח״כ עוברת התורה לספר את סִפור סיחון מלך האמורי, שישראל כן לחמו בו וכן התגרו בו מלחמה. וגם הסִפור הזה מסתים בשירה: ״על כן יאמרו המשלים באו חשבון תבנה ותכונן עיר סיחון כי אש יצאה מחשבון להבה מקרית סיחן אכלה ער מואב בעלי במות ארנן אוי לך מואב אבדת עם כמוש נתן בניו פליטם ובנתיו בשבית למלך אמרי סיחון״.

כלומר: יש כאן תיאור הארצות שישראל סבבו ולא נלחמו בהן, שבסופו באה השירה הפותחת ב״על כן יאמר״, ואח״כ תיאור הארצות שישראל עברו דרכן ולחמו בהן, שבסופו באה השירה הפותחת ב״על כן יאמרו״.

התאור הראשון מסתיֵם בדיוק כשהגיעו ישראל אל בין מואב ובין האמרי. החלק הראשון מתאר את הקפת אדום ומואב, ומסתיֵם בין מואב ובין האמרי. אז נאמר ספר מלחמות ה׳, ואח״כ נאמרה המלחמה באמורי, ואחריה שירת המושלים.

למה הובאה כאן שירת המושלים? כבר למדונו חז״ל שהשירה הזאת מלמדת שעמון ומואב טהרו בסיחון. את ארץ סיחון הותר לנו לכבוש בגלל המלחמה המוזכרת בשירת המושלים. מחציתו השניה של הפרק מתארת את כִבושי ישראל ומנמקת זאת בשירה הפותחת ב״על כן

יאמרו", לפי זה יש לפרש גם את מחציתו הראשונה של הפרק: ספר מלחמות ה' מתאר את הארצות שנאסר עלינו לכבשן מפני שהן אמורות בספר מלחמות ה'. ספר מלחמות ה' הפותח ב"על כן יאמר" מנמק מדוע בארצות המוזכרות שם נאסר עלינו להלחם. ה' נלחם באמורי ונתן את ארצו ירושה לבני עשו בן יצחק ולבני לוט, כאמור בפרשת דברים, ובהם אסור לנו להלחם.

לפי זה ספר מלחמות ה' כולל את כל הפסוקים שהבאנו לעיל. מ"את והב בסופה" ועד "ונשקפה על פני הישימן". הוא מתאר את גבולותיה של הארץ שנאסר עלינו לכבוש, סביב סביב. גבולה הוא מִוָהב בסופה, דרך נחל ארנון, אשד הנחלים, ער, גבול מואב, אל הבאר שנכרתה במי מריבה (וכאן בא מאמר מוסגר המזכיר את השירה ששרו ישראל על הבאר, השירה שנגמרת במלים "במחוקק במשענותם"). וממשיך ספר מלחמות ה' ומתאר את גבולותיה של הארץ האסורה, ממערב ומצפון לאותה ארץ: מתנה, נחליאל, ושלשת המקומות שבהם יעמוד בלעם בפרשה הבאה, מקומות בארץ מואב: במות, ראש הפסגה, והפעור הנשקף על פני הישימן.

ישראל לא חזרו אפוא אל הבאר, הם עזבו אותה וסבבו את ארץ מואב ואדום, התורה חוזרת כאן ומתארת את גבולות הארץ שהקיפו ישראל, שגם הבאר נמצאת בגבולו. הבאר ההיא היא בקדש. קדש היא בקצה ארץ אדום, שהרי משם שלח משה מלאכים אל מלך אדום. וכיון שהתורה מתארת כאן את היקפה של ארץ אדום, היא מזכירה גם את הבאר.

לפי זה, ספר מלחמות ה' הוא הספר המתאר את הורשת הארץ לגבולותיה מיושביה הכנענים והאמוריים הקדומים, ונתינתה לעמי אברהם.

הפרשיה הבאה היא מקבילתה של הפרשיה הזאת. הפרשיה הזאת מתארת את השטח האסור בכִבוש שישראל לא כבשוהו, והיא מסיֻמֶת בעל כן יאמר בספר מלחמת ה'. הפרשיה הבאה מתארת את כִבוש האזור המותר, והיא מסימת בעל כן יאמרו המשלים. על כן יאמר כנגד על כן יאמרו. ספר מלחמת ה' כנגד שירת המשלים. את המקום שנאמר בספר מלחמת ה' לא כבשנו ולא ירשנו, אבל כבשנו וירשנו את סיחון שהללוהו המושלים, ונירם אבד חשבון, ונשים, וכו'.

העמים האסורים

בפרשת דברים אנו למדים שלא רק מלך אדום מנע מישראל לעבור בארצו, ה' אסר עליהם להלחם עם אדום, מואב ועמון, בני לוט ואחינו בני עשו. (כלשון הפרשה שם).

האִסור לכבוש את הארץ האסורה מנֻמק בכך שהיא כתובה בספר מלחמות ה', או בלשון פרשת דברים, כי ה' הוריש את האמורי שישב שם לפני בני לוט או אחינו בני עשו ונתנה להם לירושה. ה' כבר לחם בארץ הזאת ונתנה לבעליה והיא כבר אמורה בספר מלחמותיו, לכן אסור לנו לכבשה. ה' כבר הוריש את האמורי שישב בה מפני עממי אברהם. ה' מבדיל בין עמי אברהם לבין עמי האמורי. וגם יפתח, כעבור שלש מאות שנה, הביא את אותו נִמוק בדבריו אל מלך בני עמון, ואמר לו שישראל מעולם לא לחמו במואב ועמון ולא לקחו את ארצם. הם לקחו רק מסיחון. למה יפתח חושב שמלך בני עמון יתענין בשאלה מה ה' צוה על ישראל לא לקחת? כיון שיפתח מודה שהארץ הזאת היתה תחִלה של בני עמון, למה

חשוב שישראל לקחה מסיחון, וכי מלך בני עמון מבחין בין עמים שה׳ צוה לכבשם לעמים שה׳ צוה שלא לכבשם?

פרשת דברים מתארת זמן שבו באים עמים שונים ויורשים את עמי הרפאים הקדומים שישבו בארצותינו. מפרשת דברים אפשר ללמוד שיש חלוקה ברורה מאד בין שני סוגי עמים. יש רפאים גדולים ומפחידים אך פרימיטיבים, וישנם עממי אברהם החדשים. גם הגויים של אותה תקופה ידעו שיש הבדל בין עמי הרפאים הפרימיטיביים שישבו באזור, לבין העמים הלבנים שהורישו אותם. (וכך עולה גם מדברי המושלים בפרשתנו שאומרים ״למלך אמורי סיחון״, מציון היותו מלך אמורי משמע שמלך אמורי הוא בזוי. ולכן שרים למפלת מואב: לא די שנפלת בשבי, עוד נפלת למלך אמורי). יפתח אומר למלך בני עמון: אני מעולם לא לחמתי באדם לבן ולקחתי את ארצו, חלילה, הלא אני אדם תרבותי. אינני עושה מעשים ברבריים כאלה. אינני לוקח קרקע מאדם לבן. אני לקחתי מהאינדינים של סיחון. את הנמוק הזה אמור גם מלך בני עמון להבין. למראית עין התורה אומרת בדיוק את זה, אבל לעומק לא כן הוא, אלא התורה אסרה את המלחמה בבני לוט כי הם עמי אברהם וה׳ נתן להם נחלה את המקום ההוא.

גם היום, יש אנשים שבאים ומאשימים וטוענים שהציונות אינה אלא שריד לתקופה הקולוניאליסטית, שבה באים אנשים מאירופה ויורשים נחלות של עמים אחרים ביבשות אחרות. כך נראה הדבר בעין אנושית. בעין אמונית אנו מבינים שזה כמובן הפוך: הקב״ה מלכתחילה הביא לעולם את התקופה הקולוניאליסטית כדי שעם ישראל יתפוש עליה טרמפ בדרכו חזרה לביתו.

כך גם בתורה. עם ישראל יורש את ארצו, כפי שנראה הדבר בפרשת דברים, כחלק מתהליך כלל עולמי. אותו תהליך שבמסגרתו הורישו עמים שונים את הרפאים הקדומים לסוגיהם השונים. גם הגויים של אותה תקופה ידעו שיש הבדל בין עמי הרפאים הפרימיטיביים שישבו באזור, לבין העמים הלבנים שהורישו אותם. משה בא לחזק את לב ישראל לקראת מלחמת ירושת הארץ, לכן הוא מראה לישראל שהאזור היה מלא בעמי רפאים חזקים ומפחידים אך פרימיטיביים, ואת כֻּלם ירשו העמים התרבותיים. לכן, אומר משה, אל תיראו מלרשת את הארץ. בקריאת הפרק עלול להתעורר הרֹשם שכניסת ישראל לארץ אינה אלא חלק ממהלך כלל עולמי שבו עמים מתקדמים יורשים שבטים פרימיטיביים אך חזקים ומפחידים. גם בדורנו יש טוענים ששיבת ציון היא חלק מתהליך כלל עולמי דומה. בעינים אמוניות מתברר שהתהליך הכלל עולמי הנ״ל הוא שנברא כדי להביא לכניסת ישראל לארצו. כך גם יפתח אומר למלך בני עמון: אני מעולם לא לחמתי באדם לבן ולקחתי את ארצו, חלילה, הלא אני אדם תרבותי. אינני עושה מעשים ברבריים כאלה. אני לקחתי מהאינדיאנים של סיחון. את התהליך הזה אפשר להבין בדרך אלהית ובדרך אנושית, כמו שאת בקיעת המים מהסלע ואת הנחש התלוי מעל מחנה ישראל אפשר להבין בעין אלהית ובעין אנושית. בעין אנושית, משה ואהרן הם מכשפים טובים, הם מוציאים מים מהסלע, מרפאים את הנשוכים, מצטרפים לתופעה האנושית של הכיבוש במזרח התיכון, ואפשר להביא כנגדם את בלעם כדי שיקלל אותם. בעין אלהית, ה׳ הוציא את המים מהסלע, הוא

שִׁלח בעם את הנחשים והוא מרפא את הנשוכים, והוא הביא לכאן את אחינו בני עשו ואת בני לוט. גם מלחמותיהם של אלה, כתובים למעשה בספר מלחמות ה׳.

אנו רואים את העולם בעינים אמוניות ואנו מבינים שגם תופעות אנושיות מאד מקובלות גם הן חלק מהנהגת ה׳ את עולמו. שבעוד דורות תהיה תורת ה׳ ידועה אך הלומדים ישאלו ולא יבינו מה בין עמון לסיחון. גם עמון התרבותי וגם סיחון הפרימיטיבי יֵראו אז כפרימיטיביים למדי. בני אותה תקופה לא יבינו מדוע באים אל המצרים במטה חרטומים פרימיטיבי, הלא התורה היא מתקדמת בהרבה, הם בכלל לא יעלו על הדעת שמישהו חשב פעם שלא יתכן דבר נאור ומתקדם יותר ממטה החרטומים.

(וכך הוא בהרבה עניינים. יוסף לא הבין שה׳ הביא שבע ורעב על מצרים הגדולה בשביל משפחת יעקב הקטנה. אנחנו מבינים זאת. דברי ימי ישראל מלמדים שמשפחת יעקב הקטנה היא הגדולה. אנשים שונים תמהים מה לה׳ ולכוכב קטנטן ונִדח בין רבבות רבבות כוכבים גדולים, אך אנו רואים שדוקא בו מתנהלת החכמה האנושית. פעמים רבות מתרחשים בטבע תהליכים אדירים עבור תא קטנטן, שעתיד להיות לעץ גדול או ליצור גדול. מי שלא מכיר את ההשגחה האלהית לא יבין זאת).

בלק

שלש פעמים, שלש רגלים, וראית העין

לשון ברכתו של בלעם היא: "מן ארם ינחני בלק מלך מואב מהררי קדם לכה ארה לי יעקב ולכה זעמה ישראל מה אקב לא קבה אל ומה אזעם לא זעם ה' כי מראש צרים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכן ובגוים לא יתחשב מי מנה עפר יעקב ומספר את רבע ישראל תמת נפשי מות ישרים ותהי אחריתי כמהו".

לאורך רוב הברכה הזאת, בלעם אינו מדבר על ישראל אלא על עצמו. הוא מתאר את בקשת בלק ואת דחיתה ע"י ה'. הוא מתאר את המראה שהוא רואה מראש צֻרים. וגם אח"כ, לכאורה הוא משבח את ישראל אך רק משבח ולא מברך. אמנם, אפשר שלשון השבח שלו היא ברכה. אך הברכה היחידה בכל הנאום היא מי מנה עפר יעקב ומספר את רבע ישראל, תמת נפשי הוא אמירה על עצמו, ברכה לעצמו שלא התקיימה.

בפעם הבאה כשעומד בלעם מול ישראל הוא אומר: "קום בלק ושמע האזינה עדי בנו צפר לא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם ההוא אמר ולא יעשה ודבר ולא יקימנה הנה ברך לקחתי וברך ולא אשיבנה לא הביט און ביעקב ולא ראה עמל בישראל ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו אל מוציאם ממצרים כתועפת ראם לו כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל כעת יאמר ליעקב ולישראל מה פעל אל הן עם כלביא יקום וכארי יתנשא לא ישכב עד יאכל טרף ודם חללים ישתה".

גם כאן נאמרו דברים רבים על בלעם עצמו, ועל המקום שבו הוא עומד. בלעם אומר: אני פה כדי לקלל אבל קצת קשה לי כי ה' בקרבו והוא רוצה לברך. הברכה באה מתוך הנאום. כיון שהזכרנו שה' לא רוצה לקלל, מתאר בלעם את ה' השוכן בתוך ישראל. תיאור זה הוא עדין חלק מהאמירה שה' אינו רוצה לקלל, שכן רק אחר כך מוסבר למה בלעם לא מצליח לקלל: "כי לא נחש ביעקב ולא קסם בישראל". גם כאן, הברכה שמברך בלעם, והיא הדבר שממנו בלק חושש, היא רק הפסוק האחרון. לאורך כל הדרך ברכתו של בלעם היא תיאור של מה שהוא רואה. הוא מתרכז בעצמו ומתלונן ומתאר את קשייו המקצועיים כמקלל שכיר. האיש שקוע בעצמו. רק הפסוק האחרון הוא ממש ברכה. לכן, בלק קצת נלחץ, אך עדיין לא ממש כועס.

הפעם השלישית שונה לחלוטין. גם המצב שונה. בלעם כבר רואה כי טוב בעיני ה' לברך את ישראל, והוא כבר לא הולך לקראת נחשים. כאן בלעם כבר אינו מחכה שה' יִקָּרה לקראתו. לא הליכה אל מקום שבו יקרה ה' לקראתו נותנת בו רוח אלהים, וְראִית ישראל שֹכן לשבטיו היא זו שמשרה עליו רוח אלהים. כאן לא נאמר ויקר ה' אל בלעם. ולמרות שכאן לא כתוב ויקר ה' אל בלעם, דוקא כאן הוא אומר שהוא רואה מחזה שדי, מה שלא נאמר כאשר ה' נקרה אליו. כאן הוא כבר יודע דעת עליון, לפני כן, ספק אם ידע שיש דעה לעליון. הוא סבר שהתפקיד שלו הוא לְרַצות את ה' בקרבנות. לפי תפישתו של בלעם בברכות הקודמות, ה' לא ממש מבין ומתעניֵן מה קורה אצלנו, ה' הוא כח שקיים בעולם ואני כאיש מקצוע מְרַצה

אותו ומשתמש בו כרצוני. רק כאן, בברכה השלישית, עומד בלעם כמי שמכיר ויודע את ה׳. הוא יודע דעת עליון, ויודע שלעליון יש דעת ויש רצון וטוב בעיניו לברך את ישראל. המראה שבלעם רואה כאן הוא מראה ישראל שׁכן לשבטיו. ה׳ לא נקרה אליו, מראה ישראל שׁכן לשבטיו הוא הנקרא בפי בלעם מחזה שדי. מחזה שלא צריך להיות נביא כדי לראות אותו. וכך הוא אומר: ״נאם בלעם בנו בער ונאם הגבר שתם העין נאם שמע אמרי אל אשר מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים מה טבו אהליך יעקב משכנתיך ישראל כנחלים נטיו כגנת עלי נהר כאהלים נטע ה׳ כארזים עלי מים יזל מים מדליו וזרעו במים רבים וירם מאגג מלכו ותנשא מלכתו אל מוציאו ממצרים כתועפת ראם לו יאכל גוים צריו ועצמתיהם יגרם וחציו ימחץ כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו מברכיך ברוך וארריך ארור״.

בברכה הזאת, בלעם אינו טורח לתאר את עמידתו מול בלק ומקומו ותפקידו לפני בלק. בלעם כבר נמצא במקום אחר. יש מעליו רשות אחרת. גם כאן הנאום פותח בתֵאור רְאִיתו, אך מהר הוא עובר לברכה, לא שבח אלא ברכה בלשון עתיד. ברכה שמפניה חושש בלק יותר מכל וסופק את כפיו. (בכל ברכותיו מדבר בלעם בעִקר על עצמו, אך בעוד שבשתי הברכות הראשונות הוא הציג את עצמו כשכירו של בלק, כאן הוא מציג את עצמו כשומע אמרי אל ורואה מחזה שדי).

לְקַלְלֵנִי הוּא בָּא
לְשׁוֹנוֹ חֶרֶב פִּיפִיּוֹת
כֹּחַ פִּיו חֶרֶב חַדָּה
לְהָמִית וּלְהַחֲיוֹת
אֲשֶׁר יְבָרֵךְ יְבֹרָךְ
וַאֲשֶׁר יָאֹר יוּאָר
וְאֵיךְ לְבָבִי לֹא יֵרֵד
כֹּחַ בִּי לֹא נִשְׁאָר

לֹא תִירָא מְהֶבֶל רוּחַ
וּמֵרוּחַ הֶבֶל הֲבָלִים
הֵן בָּשָׂר הוּא וְלֹא רוּחַ
וְאַתָּה בָּרוּךְ אֱלֹהִים
הֵן מַלְאָכָיו עָשָׂה רוּחַ
וְחַרְבְּךָ בְּיָדְךָ שְׁלוּפָה
לֹא תִירָא מֵרְכָבוֹת רוּחַ
בַּחֶרֶב תַּהֲרֹגֶנּוּ בְּתְנוּפָה

לְלְשׁוֹנוֹ יַשְׁפִּימוּ מְלָכִים
יְהַלְלוּהוּ פִּילַגְשִׁים וּמְלָכוֹת
קְלָלוֹתָיו חִצִּים שְׁלוּחִים
בְּרָכוֹתָיו בְּרָכוֹת רוּחוֹת
גָּדוֹל שְׁמוֹ בָּעוֹלָם
בַּמַּמְלָכוֹת כְּבוֹדוֹ נוֹרָא
הָאֶעֱמוֹד כְּנֶגֶד כֻּלָּם
הֵאָצָא מִן הַשּׁוּרָה

לֹא תִירָא מְהֶבֶל רוּחַ
וּמֵרוּחַ הֶבֶל הֲבָלִים
הֵן בָּשָׂר הוּא וְלֹא רוּחַ
וְאַתָּה בָּרוּךְ אֱלֹהִים
הֵן מַלְאָכָיו עָשָׂה רוּחַ
וְחַרְבְּךָ בְּיָדְךָ שְׁלוּפָה
לֹא תִירָא מֵרְכָבוֹת רוּחַ
בַּחֶרֶב תַּהֲרֹגֶנּוּ בְּתְנוּפָה

וכאן באה הברכה הרביעית, בלעם לא מתבקש לקלל, הוא לא מתבקש כלל לעשות משהו, בלק פִּטֵּר אותו. בלעם מברך מרצונו, וזו ברכתו: ״נאם בלעם בנו בער ונאם הגבר שתם העין נאם שמע אמרי אל וידע דעת עליון מחזה שדי יחזה נפל וגלוי עינים אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב דרך כוכב מיעקב וקם שבט מישראל ומחץ פאתי מואב וקרקר כל בני שת והיה אדום ירשה והיה ירשה שעיר איביו וישראל עשה חיל וירד מיעקב והאביד שריד מעיר וירא את עמלק וישא משלו ויאמר ראשית גוים עמלק ואחריתו עדי אבד וירא את הקיני וישא משלו ויאמר איתן מושבך ושים בסלע קנך כי אם יהיה לבער קין עד מה אשור תשבך וישא משלו ויאמר אוי מי יחיה משמו אל וצים מיד כתים וענו אשור וענו עבר וגם הוא עדי אבד״.

כאן עִקר הדבר הוא הראיה. בלעם לא מברך ולא מקלל, בלעם רואה. הוא עצמו לא מבין זאת בהתחלה. וודאי שלא בלק. בלק שרואה שיש איש שדבריו מתקיימים, מחליף את הסִבה והתוצאה וסובר שאמירתו של האיש היא הגורמת לדבר להתקיֵם. לכן הוא מבקש שהאיש ידבר מה שהוא (בלק) רוצה. האיש לומד שהוא רואה, ודבריו מתקיימים כי הוא מתאר מה שהוא רואה. לא כי הוא יוצר מציאות בראיתו ובדבריו. הוא לומד גם שה׳ הוא בעל רצון, הוא לא יכזב ולא יתנחם.

לכן הוא כבר לא רואה כעֵקר את עצמו ואת המקום שבו הוא נמצא, הוא רואה את ישראל. הוא רק מסתכל, והוא מבין דבר חדש: שה׳ הוא שליט העולם, ולא מטרד שצריך לעקוף או מכשיר שצריך להפעיל. הוא מבין שהעולם נוהג ע״פ ה׳, ולכן הוא רואה שה׳ וישראל ינצחו. החִדוש הוא שהראיה היא ראית עינים ממש ולא ראית נביא.

בלעם מבין בסוף הפרשה את מה שלא הבין בתחלתה: שה׳ הוא בעל רצון, והרצון הזה הוא ישראל. מראה ישראל הוא מחזה שדי, כפי שבארנו ועוד נבאר.

אבל החִדוש הוא שלא די בראיה. וכאן מוסברת פרשת האתון. פרשת האתון היא מבוא למה שיבא אחריה. מרכיבים רבים והשוואות לשוניות רבות מקשרים בין פרשת האתון לבין פרשת הברכות הבאה אחריה. כאן וכאן הארוע חוזר שלש פעמים, ויש מי שמסכם אותו בבטוי ״זה שלש רגלים״ ,״זה שלש פעמים״, הן אצל האתון והן אצל ברכות בלעם אחרי הפעם השלישית נאמר ״ויחר אף״, ועוד. האתון היא משל לבלעם. יש לה נאמנות כפולה. היא מחויבת למלאך ה׳ והיא מחויבת לבלעם. וליתר דיוק: היא מושפעת מהחרב של מלאך ה׳ ומהמקל של בלעם. היא מנסה לצאת ידי חובת שניהם כל עוד הדבר אפשרי. אבל היא מרגישה מחויבות רק לבלעם, המלאך מבחינתה הוא מטרד שיש לעקוף אותו אם הדבר אפשרי. אם מלאך ה׳ נצב בדרך, היא עוקפת אותו. היא מחויבת לבלעם הרוכב עליה יותר מאשר למלאך ה׳, היא מרגישה צֹרך לרצות את בלעם, לא את מלאך ה׳. היא עוקפת את מלאך ה׳ עד שהיא רואה שהדבר אינו אפשרי. כך גם בלעם חושש מבלק יותר מהקב״ה, מחפש דרכים לעקוף את הקב״ה כל עוד הדבר אפשרי, עד שבפעם השלישית הוא מגלה שהדבר אינו אפשרי. ואז הוא פותח פה לרַצות את בלק אדוניו. (ובעֹמק הדברים האתון חושבת בעקר על עצמה. גם כאשר נִתנה לה הרשות לדבר לא דִברה אלא על עצמה ועל תנאי עבודתה. וכן בלעם בברכותיו מדבר בעִקר על עצמו. וכן במעשיו. וזה עִקר ההבדל בין בלעם לבין אברהם ומשה. בלעם מבקש את תקנת עצמו, ואילו אברהם ומשה ושאר הצדיקים בִקשו על העולם ועל העם).

בלק לא רואה את ה׳, לכן הוא לא מבין למה בלעם לא מקלל. גם בלעם לא רואה את המלאך ולכן אינו מבין למה האתון לא הולכת ישר. בלק לקח את בלעם כי בלעם רואה את ה׳. ואעפ״כ בלק לא מבין מהו ה׳ ומצפה מבלעם שיעשה את רצון בלק. גם בלעם מצפה מהאתון שתעשה את רצונו. אבל היא רואה מה שהוא לא רואה.

יחודה של האתון בכך שהיא רואה. אבל לא רק שהיא רואה את מלאך ה׳, אלא שהיא רואה שמלאך ה׳ נצב בדרך. בלעם למד שלראות את ה׳ היינו לראות את ישראל שֹכן לשבטיו. שלה׳ יש רצון והרצון הזה הוא ישראל. שלא כשפים וקסמים שולטים בעולם אלא ה׳. עוד הוא למד שהכלי המסור ביד האדם אינו הקללות אלא החרב. פינחס מצליח לעצור את המגפה באמצעות רֹמח, למלאך ה׳ יש חרב (והתורה מציגה את זה לעֵמת זה: למלאך יש חרב, לבלעם אין), וסופו של בלעם שגם אותו הרגו בחרב. חרבם של פינחס ואנשיו, שחזקה יותר מדברי בלעם ״תמת נפשי מות ישרים״. התגלות ה׳ היא לא בכשפים אלא בדרך. לה׳ יש רצון בעולמו ואנו מצֻוִים לעשותו בכלים הטבעיים העומדים לרשותנו. לכן מוסיף בלעם ורואה עוד דברים. הוא למד שה׳ הוא השליט בעולם. ה׳ אינו עוד מטרד שיש לעקוף וללכת בשדה ולהמשיך, ה׳ הוא הקובע מהי הדרך. לכן ממילא ברור שישראל ינצחו.

בלעם הולך לקלל עם שלם בהבל פיו, כשאפילו את אתונו אינו יכול להרוג בלי חרב. פינחס עוצר את המגפה ברוֹמח. הוא לא מגיֵס את ה׳ כדי להשיג את רצונו שלו בטבע, להפך, ממקומו בעולם הוא מגויס לעשות את רצון ה׳. ישראל ינצחו בחרב, כשה׳ יחפוץ בכך. (ובמעשהו, מכפר פינחס על בני ישראל, וזוכה לברית כהֶנת עולם. רבים הקשו למה באה ברית שלום על קנאות. ואולם פשט הכתובים (וכפי שנבאר בפרשת פינחס) הוא שלא על הקנאה זכה פינחס בברית כהֶנת עולם, אלא על הכפרה. על כך שהוא ״השיב את חמתי מעל בני ישראל ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי״, ״ויכפר על בני ישראל״. ואמנם הדרך בה כִּפר היתה ״בקנאו את קנאתי בתוכם״, ״אשר קנא לאלהיו״. אך מלשון הפסוקים עולה שהקנאה אינה אלא הדרך, ואילו המעשה עצמו הוא הכפרה. ומ״מ לפי דרכנו למדנו שאחת מדרכי הכפרה של הכהן היא הקנאה לאלהיו. ושהאוהב את ישראל ורוצה לטהרם ולכפר עליהם, יעשה זאת ע״י הכאת החוטאים ברוֹמח).

לפעמים, בקראנו את הפרשה הזאת, נדמה לנו שהתנתקנו מהתורה ונכנסנו לעולם אגדות של מכשפות. בלק ובלעם מאמינים שהעולם נשלט בכשפים, הדבר שהם לומדים במהלך הפרשה (ושאותו מלמדת אותנו הפרשה) הוא הפוך: אין אגדות ומכשפות, פעילותנו היא עבודת ה׳ בדרך הטבע והשלטת ה׳ על העולם בדרך הטבע. אין אנו רותמים את ה׳ ואת הנס לצורך רצונותינו, אלא להפך: אנו עושים את רצון ה׳ בדרך הטבע, וה׳ מסיֵע בעדנו. (וכפי שאומר בלעם: ״כִּי לֹא נַחַשׁ בְּיַעֲקֹב וְלֹא קֶסֶם בְּיִשְׂרָאֵל כָּעֵת יֵאָמֵר לְיַעֲקֹב וּלְיִשְׂרָאֵל מַה פָּעַל אֵל: הֶן עָם כְּלָבִיא יָקוּם וְכַאֲרִי יִתְנַשָּׂא לֹא יִשְׁכַּב עַד יֹאכַל טֶרֶף וְדַם חֲלָלִים יִשְׁתֶּה״. ישראל פועלים ברוֹמח ולא בקסם).

בלעם לומד שאת התגלות ה׳ בעולם אפשר לראות בכלים טבעיים. די להיות אתון כדי לראות את מלאך ה׳ נצב בדרך. מחזה שדי אינו מחזה נבואי אלא מראה ישראל שׂכן לשבטיו. (וכפי שנרחיב להלן בפרק ״**מחזה שדי**״). המתבונן רואה את התגלות ה׳ בעולם הזה, ואת הצֹרך לעבוד את ה׳ בעולם הזה ובכלים של העולם הזה. בדרך הטבע ולא בקללות. התגלות ה׳ היא רְאִית הנהגת ה׳ בחיינו הטבעיים וכוון חיינו לעבודת ה׳, ולא לחיות את חיינו כגחמותינו ולהסתדר איכשהו עם ה׳ כפי שסבר בלק. הנהגת העולם בדרך ה׳ היא ראית ה׳ והיא עבודת ה׳. ממילא משועבדים אנו לה׳ בכל רגע ורגע, חיינו משועבדים לו. עובד ה׳ הוא לא מי שחי את חייו וגם מקיֵם את המצוות מצות אנשים מלומדה, מקיֵם מה שאמר ה׳ והולך לדרכו, עובד ה׳ הוא מי שקיום מצוות ה׳ הוא דרכו, לכן אינו יכול לפנות מהן וללכת לדרכו, לכן אינו צריך להתנצל שוב ושוב ולומר שאת אשר יאמר ה׳ אותו יעשה. ה׳ נצב בדרך, הדרך היא עבודת ה׳. לכן אם בניו של ה׳ שוכנים לשבטיהם כראוי, זוהי התגלות ה׳. (וגם בכך נרחיב להלן, בפרק ״מה רע בבלעם?״).

מי שעושה כל צווי וצווי של ה׳ אינו בהכרח עובד ה׳. הוא רוצה לצאת ידי חובת ה׳ וללכת לדרכו. עובד ה׳ אינו צריך לשאול שוב ושוב את ה׳, דרך ה׳ היא דרכו בחייו.

פרשתנו מלמדת על האיש שמקיֵם כל צווי של ה׳, אבל דרכו בחייו אינה דרכו של ה׳. הוא יודע מה רוצה ה׳, אבל מחפש דרכים לעקוף את רצון ה׳ ולעשות כרצונו. פעם אחת הוא עוקף והולך בשדה, פעם שניה הוא נדחק, ובפעם השלישית הוא כבר עומד חזיתית מול ה׳ וכבר אינו יכול להמלט מן ההכרעה. הוא כבר נושא את עיניו ורואה. בפעם הראשונה הוא

יכול להתעלם מ״כי ברוך הוא״ ולומר ״מאן ה׳״. אבל בסופו של דבר הוא יצטרך לומר בבירור מהי דעתו.
דרכו של בלעם היא דרכו של מי שמוצא פתרון הלכתי יצירתי לכל צווי של ה׳, מקיֵם את ההלכה כלשונה אך עוקף את כוונתה, ומוצא לה פתרון הלכתי כמו שבלעם חִפש פתרונות יצירתיים לעקיפת דבר ה׳. עובד ה׳ לא מחפש פתרונות הלכתיים למצוות, הוא מקיֵם אותן. הוא לא מחליט מה לעשות ואיך לנהוג ומוצא פתרון הלכתי, אלא נוהג בחייו כפי שמתחיב מהתורה וחי ע״פ התורה.

האתון

האתון נמשלה לבלעם, כמו שבארנו לעיל. מקובל לומר שהאתון באה ללמד שהיכולת לדבר עדין אינה מלמדת על חשיבותו של הדובר. גם אם כחך בפיך, אין יתרון לבעל הלשון. הנה, גם חמור מדבר, ובכל זאת הוא נשאר חמור. החמור קִבל הזדמנות יחידה בחיים לדבר. ועל מה הוא מדבר? על תנאי העבודה שלו. חמור נשאר חמור.
אבל לא רק האתון. מי שאתונו מדברת אליו והוא בכלל לא שם לב לנס הגדול אלא רק משיב להאשמה שהיא האשימה אותו, גם הוא לא הרבה יותר מחמור. הוא כ״כ שקוע בויכוח עם האתון, שהוא כלל לא שם לב לנס. הוא וחמורו צדדים שוים בויכוח. התורה באה להראות עד כמה האיש הזה שקוע בעצמו ובענייניו, שכלל אינו שם לב לדברים הגדולים.
חז״ל מבארים שהאתון עצמה, בשאלה ההסכן הסכנתי, רוצה לרמוז לבלעם שישים לב שמשהו כאן משונה. אבל בלעם לא נרמז.
עולמה המצומצם של האתון בא לידי בִטוי גם באמרה ״אשר רכבת עלי מעודך עד היום הזה״. בלעם כנראה לא רכב עליה מאז שנולד, אלא מאז שקנה אותה. מבחינת האתון, מאז בלעם חי. היא חיה בתוך עולם מצומצם שמי שלא היה בו אינו קים מבחינתה. לתוך העולם הזה נכנס גם בלעם, ומראה שגם הוא רואה את העולם במבט מצומצם של תנאי עבודתו ושכרו. ותו לא.
בלעם אמר למלאך ״חטאתי״. בפשטות, נראה שהוא משיב לטענתו של המלאך ״על מה הכית את אתנך״. תשובתו של בלעם היא חטאתי כי לא ידעתי. אבל מן הלשון משמע גם דבר הרבה יותר גדול. חטאתי שהלכתי נגד מה שאני יודע שהוא רצון ה׳, וחפשתי דרכים לעקוף אותו.

מה רע בבלעם?

לכאורה יש לתמוה מה הכעס על בלעם, הלא אינו עושה אלא מה שאומר לו ה׳. כמו שהוא עצמו אומר שוב ושוב. כנגד התמיהה הזאת יש לתמוה על גדולי ישראל בתנ״ך שהתוכחו עם ה׳ ונִסו לקרוע את רע הגזרה, ובהם משה, ובראשם אברהם אבינו, שאמר לו ה׳ מה רצונו ואיך העז פניו ואמר לו חלילה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט, ועוד דברים מעין אלה. (וכפי שלמדתי מבני בכורי: ההשואה בין אברהם לבלעם היא לא רק בקימה בבקר וחבישת

החמור. שניהם עומדים בראש ההר ומדברים עם ה׳ על אלה שלמטה. אלא שבלעם מבקש לקללם וה׳ מברך אותם, ואברהם מבקש לרחם עליהם וה׳ משמיד). ואעפ״כ ברור לכל שאברהם צדיק ובלעם רשע. שהרי גם אברהם וגם בלעם יודעים מה רצון ה׳, ואברהם עושה רצון ה׳ עם שהוא דן עם ה׳. ועומד אף בנסיון עקדת בנו. אבל בלעם שיודע שהעם ברוך הוא, מעז לשוב ולשאול את ה׳, וסובר שבקרבנות יפיסנו לשנות את דעתו. על בשרו הוא לומד שלא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם. המשנה באבות משוה בין תלמידי אברהם אבינו לתלמידי בלעם הרשע. אברהם צדיק ובלעם רשע. שניהם יודעים מה רצון ה׳, אבל אברהם חפץ ברצון ה׳ ובמה שאכן טוב בעולם, ואילו בלעם מתעניין בכבוד עצמו.

(התורה מקשרת בין אברהם לבלעם. מלבד הקשרים שהזכרנו, ״וישכם בבקר ויחבש״, עמידה בראש ההר, יש עוד קשים לשוניים בין אברהם ובלעם. כמו פסוק הסיום ״וַיֵּלֶךְ ה׳ כַּאֲשֶׁר כִּלָּה לְדַבֵּר אֶל אַבְרָהָם וְאַבְרָהָם שָׁב לִמְקֹמוֹ״, מזכיר את הפסוק ״וַיָּקָם בִּלְעָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לִמְקֹמוֹ וְגַם בָּלָק הָלַךְ לְדַרְכּוֹ״. ומכאן שדוקא בלק הוא אלהיו של בלעם. ה׳ רוצה שאברהם יתַוכח אתו. כי אברהם רוצה להביא לעשית רצון ה׳, ואילו בלעם רוצה להשתמש בה׳ כדי לעבור על רצונו של ה׳).

ספרי (דברים לד י) אומר שיש דברים שבהם היתה נבואת בלעם גדולה מנבואת משה כי משה הוא כאיש מכובד הבא אל המלך ובלעם הוא כטבחו של המלך. העבד של המלך מכיר את המלך מחדרי חדרים, אבל הוא עבד. הוא אינו עסוק בדברים העומדים ברומו של עולם. בעיניו, עִקר העולם הוא עניני המטבח והאחזקה בארמון, ומשם הוא מנהל את תככיו. אפיו של בלעם הוא אופי של עבד. הוא מתרפס ומתנצל גם בפני ה׳, גם בפני המלאך וגם בפני בלק. הוא אינו חדל להתנצל ולהסביר את עצמו ולמצוא חן. ומתוך כך הוא מנסה לקבל את הפרס שלו שגם הוא נחות למדי: כסף וזהב וכבוד בקרב מלכי הרחוב. אבל אברהם ומשה מתנהגים כבני חורין. יש להם דעה והם עומדים על שלהם, ועם זאת הם דבקים בה׳ יותר מבלעם ועושים את רצונו.

אברהם ומשה יודעים מה רצון ה׳ ומבטאים אותו גם כאשר ה׳ אומר את ההפך. בלעם כבר יודע שטוב בעיני ה׳ לברך את ישראל. כבר נאמר לו כי ברוך הוא. אבל רצון ה׳ לא מעניין אותו. מעניין אותו הזהב והכבוד של בלק, אלא שהוא מבין שהוא צריך שה׳ או המלאך יגידו לו לך עם האנשים. הוא יודע שה׳ לא רוצה לקלל את ישראל, אבל זה לא חשוב בעיניו. מה שחשוב לו זה לעשות את רצונו שלו ולצאת איכשהו בסדר עם צוויי ה׳ המפורשים. (כמו אנשים שכל עניינם לחיות את חייהם בתאוותם, והם מחפשים דרכים עוקפות כיצד לעשות זאת בלי לעבור על ההלכה המפורשת. לא מעניין אותם מה רוצה ה׳, הם יודעים שהם פועלים נגד רצון ה׳, אבל מה שמעניין אותם זה למצוא פתרון הלכתי שיאפשר להם לעבור על רצון ה׳ בלי לעבור על דבריו המפורשים). פינחס יודע מהו רצון ה׳, והוא פועל לעשיית רצון ה׳. פינחס לא שואל את ה׳ בכל צעד מה לעשות. הוא יודע את רצון ה׳ ועושהו. בלעם יודע אף הוא, במדה מסוימת, שה׳ כועס על מגלי עריות ועובדי ע״ז. הוא מנצל ידיעה זאת כדי לעודד את ישראל לגלות עריות ולעבוד ע״ז. רצון ה׳ בעיניו הוא קרדום לחפור בו.

במהלך הפרשה לומד בלעם שרצון ה׳ הוא דבר נעלה בהרבה ממה שמסיק העבד בהיותו בחצר המלך. הוא לומד שהכרותו שלו עם המלך וידיעתו אותו, הם צד קטן בהכרת המלך.

העבד יודע שהמלך זועם בכל יום בשעה ידועה לו כשהוא עסוק בענינים קטנים שהעבדים ממונים עליהם, העבד אינו יודע שהמלך עסוק ברוב יומו בענינים חשובים יותר שאינם בעולם המושגים של העבד. אבל הוא שומע רסיסי מלים מהמלים שמדבר המלך עם שריו החשובים בחדרי חדרים. בדבר בלעם חטא ישראל. לא דברי בלעם אלא החטא, הוא שהביא למגפה גדולה בעם עד סף כְּלוי עם ישראל. ה׳ ברך את פינחס על כך שבזכות מעשיו ״לא כליתי את בני ישראל בקנאתי״. פינחס קִבל שכר על שכִּפר על בני ישראל. כביכול ה׳ מודה לו על שהציל את ישראל מידו. ואלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו. וכי ה׳ צריך את פינחס כדי לא לכלות את בניו? וכי אין הוא עצמו חלילה יכול לעצור את קנאת עצמו? (מעין השאלה שנשאל להלן על בלעם, למה צריך לעשות נס שבלעם לא יקלל, וכי חיב ה׳ למלא את קללתו?) אלא שהמציאות היא רבת פנים, במקרים שונים אומרת מדת הדין שבדין אין זכות קיום לישראל. וה׳ שהוא דיין אמת והאמת והמשפט עמו אומר ועתה הניחה לי. ותפקיד הכהן לגלות גם את מדת הרחמים. תפקיד הכהן לכפר. אהרן כִּפר במחתה ועצר את המגפה. פינחס עשה זאת ברֹמח ובקנאה. (הבטויים של התורה בשני המקומות זהים). תפקיד הכהן לקום ולהזכיר שיש לישראל תפקיד בעולם והדין מחיב שישארו לחיות, אם ע״י העלאת הטענה ״למה יאמרו מצרים״ ו״זכור לאברהם״, אם ע״י ״ישימו קטורה באפך״, ואם ע״י קנאה לאלהיו. זהו תפקיד המכפרים בקדש. ע״י כך יש מקום לישראל בעולם למרות שמבחינה אחרת לכאורה מדת הדין נותנת שלא. דברי מדת הדין אמת הם ודברי המכפר אמת הם, כי העולם מורכב ממרכיבים רבים. אך המכפר מגלה מרכיב של רחמים ונותן לו כח יתר. וכך, אע״פ שהדין דין אמת ואינו בטל, גובר כח הרחמים. (וכפי שבארנו במאמר על מדות הרחמים (ראה עמ׳ של) ובמאמר על יונה) לכן יש לתת לפינחס ברית שלום, ולצרור את המדינים, ולשלוח עליהם את פינחס לצבא שיהרג את החוטאים ואת בלעם בן בעור. וילמדו שאע״פ שאמר תמת נפשי מות ישרים, גדול כח הרֹמח והחרב של קנאת אלהים. ולהבדיל, גם מעשי בלעם הם ראית החלק שנוח לו מתוך המראה הגדול.

בלעם רוכב על אתונו, ומתלונן שאין לו חרב להרגה. את כל ישראל הוא רוצה להרוג ברוח פיו, אבל את אתונו אינו יכול להרוג בלי חרב. לעֻמתו ה׳ עושה מלאכיו רוחות, וחרבו שלופה בידו. בלעם אינו יכול לראות שהחרב לא בידו אלא ביד ה׳, וסופו שיהרג בחרב. הפסוקים במלחמת מדין מדגישים שאת בלעם בן בעור הרגו בחרב. ״ויהרגו כל זכר ואת מלכי מדין הרגו על חלליהם״, לא נאמר שם בחרב אלא על חלליהם, אבל על בלעם נאמר בחרב. רמחו של פינחס חזק מכל פיפיות לשונו של בלעם.

הפרשה מעמידה זה מול זה שני סִפורים מקבילים: מצד אחד, מעשי בלעם על ההרים. עסקי רוח, שאין בהם דבר מלבד הבל פה ורעות רוח, וסופם שיהפכו לברכה. ישראל אינם נוכחים בפרשיה הזאת ואין אנו יודעים האם הם ידעו מה נעשה באותו זמן על ההרים שמעליהם, והאם הם ידעו שבלק שכר את בלעם. ומנגד, מעשי ישראל למטה במחנה. האנשים המתמודדים עם עשיית רצון ה׳ ועם יצרים ועניני העולם, ופותרים את הצריך פתרון בדרך של עשית רצון ה׳, קנאה לו, הענשת החוטאים, ותִקון העולם בדרך הטבע. אלה ואלה צריכים להתמודד עם רצון ה׳ מול רצונם. אך שלא כמו הנעשה על ההרים, הנעשה למטה הוא עבודה אִטית וממושכת ומאבקים בדרך הטבע. בסופם גובר פינחס המקנא לאלהיו על

כל המקנאים לכבוד עצמם. סופו של הדבר הוא בנקמת בני ישראל מאת המדינים והריגת בלעם בן בעור בחרב.

על מה הכית

גם האתון וגם המלאך לא אומרים לבלעם שום דבר על קללת ישראל. שניהם מדברים רק על נושא אחד: הכאת האתון. הכאת האתון היא מעשה סביר והגיוני אם אין מלאך ה׳ בדרך, והיא מעשה לא הגיוני אם יש מלאך. השאלה שהיתה צריכה להשאל היא למה מלאך ה׳ נצב בדרך. בלעם מבין שזו השאלה, ולכן הוא אומר ״אם רע בעיניך אשובה לי״. המלאך אומר לו לך עם האנשים, ובלעם הולך. הוא יודע שהמעשה שהוא עומד לעשות הוא נגד רצון ה׳. אבל נוח לו להצמד להתר של המלאך. כשם שנוח לו לחשוב שהמלאך מוכיח אותו על הכאת האתון, למרות שלא זה העניין. בלעם מוצא דרך ללכת נגד רצון ה׳, ולהסתמך על מה שנוח לו להסתמך.

מחזה שדי

בשתי הברכות הראשונות נאמר ויקר ה׳ אל בלעם. בברכה השלישית לא נאמר הדבר. רוח אלהים שורה על בלעם מתוך שהוא רואה את ישראל שוכן לשבטיו. וירא את ישראל שכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלהים. והנה דוקא שם, כאשר ה׳ לא נקרה אל בלעם, נאמר על בלעם שמחזה שדי יחזה. מה שלא נאמר בברכות הקודמות.

בלק לא מזכיר את שֵם ישראל אפילו פעם אחת. הוא קורא להם ״העם״, ״הקהל״ ועוד. לאֹרך הפרשה, גם התורה משתמשת בבְטוי ״העם״, והמלה ״ישראל״ (מלבד בפסוקים הראשונים) נזכרת רק בתוך הברכות של בלעם. חוץ מזה, תמיד נאמר ״העם״, בלעם רואה את קצה העם, מקלל את העם וכו׳, מלבד בפסוק ״וירא בלעם כי טוב בעיני ה׳ לברך את ישראל ולא הלך כפעם בפעם לקראת נחשים וישת אל המדבר פניו וישא בלעם את עיניו וירא את ישראל שכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלהים״. כאן מתגלה שישראל הם ישראל.

בלק לא נקב בשם העם. כשבלק שלח אל בלעם הוא אמר הנה עם יצא ממצרים, ולא נקב בשמו. גם כשבלעם דִבר עם ה׳, אינו נוקב בשם העם. אפשר שהוא חושב שיוכל לרמות את ה׳, לא לומר לו מי העם וה׳ יתן לו לקלל. שהרי כך הוא תופש את ה׳. אבל ה׳ אומר לו לא תאֹר את העם כי ברוך הוא. אני יודע על איזה עם אתה מדבר, והוא ברוך. (דבר דומה אנו מוצאים אצל המן, הוא בא אל אחשורוש ואמר ״ישנו עם אחד וכו׳״, ולא הזכיר את שם העם, וגם אחשורוש אינו שואל מיהו העם. המגִלה מציגה אותו כמי שאינו מתענְיֵן כלל בשאלה את מי הוא משמיד. אם ישנו עם אחד מפוזר ומפורד, יכתוב המן לאבדם). לא רק שבלק אינו נוקב בשם העם אלא קורא לו סתם ״העם״, הוא גם אומר ״כסה את עין הארץ״ הוא מתייחס אליהם כאל ארבה. ונהי בעיניו כחגבים.

גם כשה׳ אומר לבלעם שהעם ברוך, הוא אינו נוקב בשם העם. אני יודע על איזה עם אתה מדבר, וברוך הוא.

אבל גם כשבלעם כבר יודע שבעיני ה׳ העם ברוך, בלעם עדין חושב שיוכל לשנות את דעתו של ה׳ באמצעות פרים ואילים. בעיניו, יש כאן שני עמים, ויש כאן אל שיש לו כח, אז נשלם לו ונשתמש בו ונקלל את העם. כאשר הוא מכיר בכך שטוב בעיני ה׳ לברך את ישראל, הוא מבין שישראל הם ישראל. הוא מבין שישראל הם מחזה שדי. מי שרואה את ישראל שׂכן לשבטיו, גם אם לא נקרה אליו ה׳, ראה מחזה שדי. כאן הבין בלעם שישראל הם המייצגים את ה׳ בעולם. הם לא ״העם״ או ״הקהל״, הם ישראל. בשתי הברכות הראשונות נזכר שמם של ישראל תוך כדי הברכה, כאן הוא נזכר כבר תוך כדי הסִפור: בלעם כבר לא רואה סתם את העם, הוא רואה את ישראל!

וכאן ה׳ לא נקרה אל בלעם, כמו בשתי הברכות הראשונות. בברכה הזאת, ראית ישראל שׂכן לשבטיו היא שהביאה אל בלעם את רוח אלהים. ודוקא כאן נאמר מה שלא נאמר בברכות הראשונות: ״מחזה שדי יחזה״. ראיית ישראל שוכן לשבטיו היא ראיית מחזה שדי. מראה ישראל הוא מחזה שדי.

המברך והמקלל, הברוך והארור

שתי ברכות בתורה מסתיימות בדבר אחד. ברכה אחת מסתיֶמֶת ב״אֹרְרֶיךָ אָרוּר וּמְבָרֲכֶיךָ בָּרוּךְ״, ואילו השניה, של פרשתנו, מסתיֶמֶת ב״מְבָרֲכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר״. שתי הברכות האלה הושגו בסיומו של סִפור-מתח רב משתתפים, לאחר מאבק מר מול מתחרה שרוצה את הברכות לעצמו או שרוצה שהברכות תהיינה קללות. הברכות כוללות לא רק את הברכה, אלא גם את עליונותו של המבורך על אויבו ומקללו.

ובפרשתנו נאמר הדבר לא רק בסיום, אלא גם בתחלת הפרשה: ״כִּי יָדַעְתִּי אֵת אֲשֶׁר תְּבָרֵךְ מְבֹרָךְ וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר״. פתיחה זו לכאורה נצרכת להבנת המשך הפרשה. מבחינת בלק די היה לומר את הסיפא, וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר, הרישא נועדה כדי ללמדנו שיש ערך לא רק בכך שבלעם לא יקלל, אלא גם בכך שהוא יברך. (ולהלן, בפרק ״**הסכנה שבקללה או התועלת שבברכה**״, נבאר שאחד מתפקידי הפרשה הוא להביא לישראל את הברכות). אלא שבהמשך הפרשה מתברר שלא נכון ש״אֲשֶׁר תְּבָרֵךְ מְבֹרָךְ וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר״. כך נראה הדבר בעיני בלק, שרואה שבלעם מקלל וקללתו חלה ומברך וברכתו חלה, אלא שהוא אינו מבין שלא בלעם מקלל ולא בלעם מברך, יש ערך לברכותיו וקללותיו רק משום שה׳ שם אותן בפיו. ה׳ הוא המברך והמקלל דרך פיו של בלעם. ה׳ מראה לבלעם ובלעם רואה, בלעם רואה את מי ברך ה׳ ואומר ברוך, ולכן סובר בלק שמי שבלעם מברך אותו מתברך. הוא החליף את הסִבה והתוצאה. בלעם לא משנה את המצב, הוא רק רואה.

בסופו של דבר, באות מלות הסיום, מְבָרֲכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר, ומלמדות דבר עמוק יותר. דבר שכבר נאמר בדברי ה׳ הראשונים בפרשתנו: ״לֹא תָאֹר אֶת הָעָם כִּי בָרוּךְ הוּא״. לא רק שה׳ הוא הקובע והוא המברך, העם הברוך משליך גם על מברכיו ומקלליו. לא רק שבלעם לא משנה את מצבו של העם, העם משנה את מצבו של בלעם. העם הוא כה ברוך שממילא כל המברכו מתברך וכל האוררו ארור. המברכו טוב ועשה מעשה טוב ודינו של מברכו להתברך, וכן להפך. בישראל תלוי הדבר. הם ברוכים בעצם מהותם. לא הברכה קובעת את המציאות, המציאות קובעת את דברי הברכה.

לא רק שלא "אֲשֶׁר תְּבָרֵךְ מְבֹרָךְ וַאֲשֶׁר תָּאֹר יוּאָר", אלא ש"מְבָרֲכֶיךָ בָרוּךְ וְאֹרְרֶיךָ אָרוּר".
כבר הזכרנו (בפרק "**מחזה שדי**") שדוקא במקום שבו לא נאמר "ויקר ה' אל בלעם" ובלעם לא רואה אלא את ישראל שוכן לשבטיו, דוקא אז הוא האיש אשר מחזה שדי יחזה. ראית ישראל שוכן לשבטיו היא מחזה שדי. כשישראל שכן לשבטיו מתגלה בהם ה'.
מכאן גם המסקנה שכל עוד העם ברוך, יאוררו אורריו, אבל אם יחטא ישתנה הדבר.
כך הוא בפרשתנו. לא כן עשו. עשו לא בִקש לקלל את יעקב, הוא רק בִקש את הברכה לעצמו, אבל גם שם דבקה הברכה בברוך. יצחק העביר ליעקב את הברכה שירש מאברהם, שאמרה גם היא "וַאֲבָרֲכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה".

האם פרשתנו היא מן הנסים שנעשו לישראל

נסים רבים נעשו לישראל במדבר. ה' הצילנו מסכנות רבות. האם גם פרשתנו היא מן הנסים האלה? קם עלינו בלעם לקללנו וה' הצילנו מידו?
לפי פשוטה של פרשתנו לא נעשה כאן נס. בלעם נקרא לקלל, בִקש מה' שיקלל וה' לא שמע לתפלתו ובקשתו אלא צוהו לברך. אמנם בפרשת כי תצא משמע שה' הפך את הקללה לברכה, אבל גם הפסוק הזה לא בהכרח מתפרש כנס. אפשר לפרש שבלעם קרא אל ה', וה' לא אבה לשמוע לו כי הוא אוהב את ישראל. או בלשון ה' בפרשתנו: כי ברוך הוא. (ואפשר להוסיף, כפי שנפרט לקמן, שיש כאן שני דברים שעשה ה', לא רק שלא אבה לשמוע אל בלעם, אלא אף הפך את הקללה לברכה. כלומר: אמר לבלעם לברך).
אמנם, בדברי חז"ל משמע שאכן היה כאן נס. ואילו קללנו בלעם היינו בסכנה, אבל ה' עשה נס והפך את הברכה לקללה.
ועל הסכנה בקללתו של בלעם נדון בפרק הבא.

הסכנה שבקללה או התועלת שבברכה

אחת השאלות המרכזיות שנשאלות בפרשה היא מה אכפת לנו שבלעם יקלל? וכי ה' חיב למלא את קללתו? וכי בלעם שולט בה' בכח פיו?
(אמנם כנגד התמיהה הזאת, יש להעיר שיש בתחלת הפרשה הבאה פסוק מעין זה. שאלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו: "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי". כביכול קללת עצת בלעם היתה מתקימת, אלמלא הציל פינחס את ישראל מיד ה'. התורה באה להראות שאמנם אין לחשוש מקללתו של בלעם, אבל יש מה לחשוש מהחטאים. בברכות ז הגמ' הולכת בדרך אחרת ומניחה שכשם שיש כחות למטה והיודע את דרכם וסדרם מצליח להשתמש בהם, כך יש דרך וסדר לכחות שלמעלה. וזה לא קשה. אלא שהגמ' מבקשת לומר שיש דרך וסדר גם לקב"ה עצמו, וזה אלמלא כתוב בגמ' אי אפשר לאמרו. אמנם ברור שאין הכונה שהקב"ה נשלט ע"י אדם, ולכן לא כעס באותם הימים. ואפשר שתמיד אפשר ללמד על ישראל זכות וחובה, משפט וזעם, וכחו של בלעם לראות את הרע שבישראל, כלומר הזעם. כחו של בלעם בכך שהוא בורר מתוך המראה הנשקף את אשר הוא רוצה לראות, ואת זה

הוא מראה. בלעם הוא אתונאי. הוא רואה ובוחר כיצד להציג את המראה שהוא רואה ומה להבליט בו. כחו בראיתו).

אפשר לומר שהיא היא דברה של הפרשה: לא המכשפים הם המברכים והמקללים אלא ה׳. ואנו מתקשים בקושיה שפתחנו בה רק מפני שכבר למדנו את הפרשה. אנו למדים מהפרשה שבלעם אינו יכול להרוג אפילו את אתונו בלי חרב בידו, ורוח הבל פיו הבל היא, אבל ה׳ עושה מלאכיו רוחות וחרבו שלופה בידו, ושאין לבלעם כח לקלל.

אבל אפשר שמטרת הפרשה היא לא הצלת ישראל מן הקללות אלא הבאת הברכות לישראל. הפרשה לא באה ללמד על הנס שנעשה לישראל להצילם מן הקללות. זה לא נס ולא צריך לחשוש מקללות של הדיוט. הפרשה באה ללמד כיצד שלח ה׳ לישראל את הברכות. עם ישראל זקוק לברכות האלה. ישראל כבר מבורך בכמה וכמה ברכות ה׳, ברכות שירש ישראל מאבותיו. הברכות שהעבירו האבות לבניהם, ואח״כ משה, אינן ברכות הדיוט (כלומר ברכות אדם, ע״ד אש מן ההדיוט) אלא ברכות ה׳ שירשו מאבותיהם כפי שברכם ה׳. כשאמר יצחק ליעקב ״ויתן לך האלהים וכו׳״, הוא לא יצר ברכה חדשה משלו אלא העביר ליעקב את ברכת הארץ שבה ברך ה׳ אותו ואת אברהם. כשאמר ״יעבדוך עמים״ העביר את הברכה שברך ה׳ את אברהם במלים ״ויירש זרעך את שער אויביו״. כשאמר ״מברכיך ברוך״ העביר את הברכה ״ואברכה מברכיך״, שבה ברך ה׳ את אברהם בראש פרשת לך לך. כל הברכות שהוזכרו יש להן ערך כי הן ברכות שנתנו מאת ה׳ ולא מאת אדם. כשישראל נכנסים לארץ הם צריכים עוד ברכות מאת ה׳. כדי לחיות בארץ אנו צריכים גם ברכת אכילת טרף ושתית דם חללים וגרום עצמות. אי אפשר לנהל ממלכה בארצנו בלי הברכות האלה, אך מן הראוי שברכות מעין אלה ישלח לנו ה׳ מפיו של אותו רשע, ולא יברך בהן את האבות. אין ראוי ללכלך בדם את הברכות שנותן ה׳ לאבות, וגם מצד עצמן ראויות ברכות אלה לבוא מפי הגוי הרשע. מטרת הפרשה, אפוא, היא להביא לישראל את ברכות ה׳ דרך בלעם. בלעם הוא שליחו של ה׳ לברך את ישראל. (וכפי שבארנו לעיל בפרק ״המברך והמקלל, הברוך והארור״). לכן נאמר לו לך עם האנשים. אמנם נאמר ויחר אף אלהים כי הולך הוא, כי כבר נאמר לו כי ברוך הוא ולמרות זאת הוא הולך, אבל ה׳ אומר לו לך עם האנשים כדי להביא על ידו את הברכות.

שלא על דרך הפשט אפשר להוסיף: במה מקללים הגויים את ישראל? אומרים הם: ישראל עשירים, ישראל שורצים ופרים ורבים כעפר הארץ, אין למנות את כל עפרם. הם טורפים את כל הגויים, מגרמים את עצמותיהם ושותים דם חללים, וכו׳ וכו׳. אמר ה׳: זה מה שאתה רוצה לומר? את זה תאמר. אני אהפוך את זה לברכה. (כחו בהצגת הדברים, כמו שהזכרנו).

אבל, כאמור לעיל, מסתבר שזה דבר הפרשה. לפני הפרשה סברנו שדברי בלעם משנים את העולם. לכן סברנו שאנו צריכים נס מאת ה׳ כדי להנצל מקללות בלעם. מהפרשה למדנו שלא כן. בלעם סבור שע״י כשפים, נחשים, פרים ואילים הוא יצליח לשנות את רצון ה׳ ומעשיו. למדנו בפרשה שה׳ הוא קונה שמים וארץ, הוא הבעלים בעולם, ואילו בלעם צריך לעשות רצונו של ה׳ ולא להפך. אין חובה לפרש שנעשה כאן נס וה׳ הניח בפי בלעם ברכה כאשר מניחים חפץ. אפשר לפרש ש״וישם דבר בפיו״ הוא כמו ״ושמת את הדברים בפיו״ האמור במשה ואהרן. בלעם הלך ושמע דבר מאת ה׳ ואמרו לבלק. בלעם חשב שע״י מעשיו יצליח להביא את ה׳ לומר את מה שהוא רוצה, שהרי הוא קוסם. כך חשבו בני האדם לפני שנתנה להם התורה, שה׳ הוא כלי ביד הקוסם. ובאה התורה ללמדנו שאינו כן. בלעם לומד שטוב בעיני ה׳ לברך את ישראל. ולא יועילו נחשים. הוא מבין את גדל ה׳ ואת מעלת ישראל, בברכה השלישית כבר אינו נזקק ל״ויקר ה׳ אל בלעם״, אלא בראית ישראל שוכן לשבטיו יש רוח אלהים. ומחזה שדי יחזה. בלעם למד שלא כחות הקסם והנחש שולטים בעולם אלא ה׳, וישראל בניו והם גלוי שכינה. (אמנם לכאורה מבנה הפרשה הוא מבנה של פרשת נס. וגם בפסוק בפרשת כי תצא כך משמע).

בלעם לומד שלא ע״י העלאת פר ואיל במזבח יתנחם ה׳. בלעם לומד שאנו כלים ביד ה׳ ולא להפך. אנו אלה שצריכים לעשות את רצונו בעולם, לא להפך. לא אם נקריב לפניו יעשה את רצוננו, אלא להפך: אם נעשה את רצונו נזכה לבנות מזבח לפניו ולהקריב. פינחס מכפר ועוצר את המגפה לא במחתה כאבי אביו, אלא ברומח. בלעם מביא מגפה ע״י החטאת ישראל. ואגב, גם בלעם מבין שהעולם האמתי פועל בחרב ולא בקסמים. אפילו לאתונו אינו יכול בקסמים ללא חרב. יש אנשים שכשאינם יכולים לעשות את מלחמתם בחרב תולים תקוה בקללות. אבל ה׳ שלחנו לעולם כדי שנעשה את מלחמתו בחרב, ולא כדי שנקרא לו שיעשה הוא את מלחמתנו. ודאי כן הוא בדור הנכנס לארץ.

פינחס בא אל הקֵבה ודקר את האשה אל קבתה. כלומר: לא ע״י קב תקבנו, גם קב לא תקבנו, לא קבה אל. אלא קב את קבתה ברמח, ותעצר המגפה. בלק מצפה שהקב״ה יעשה עבורו את מלאכתו, פינחס מבין שהוא אשר צריך לעשות עבור ה׳ את מלאכתו. עשה רצונו כרצונך.

מִצְּעַד זִמְרִי בְּנַאֲוָה
מוּל כָּל הַזְּקֵנִים צוֹעֵד
יַקְרִיב אֶת זֹאת הַתּוֹעֵבָה
פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד

בּוֹכָה הַכְּהֻנָּה וְהַזְּקֵנָה
וְכִי מַה יוֹדְעִים הֵם לַעֲשׂוֹת?
לְהַרְבּוֹת אַהֲבָה וֶאֱמוּנָה
וּבְאֹהֶל מוֹעֵד לִבְכּוֹת

הֵן מֵרֹאשׁ בָּמוֹת וָבָעַל
וּבְרָאשֵׁי כָּל פְּעוֹרִים
מַשְׁמִיעִים קוֹלָם מִמַּעַל
אַבְּירֵי הַדִּבּוּרִים

כָּל הַאֲתוֹנָאִים וְהַעִתּוֹנָאִים
יְחַנְּכוּ אֶת הֶהָמוֹן
וּבְקוֹל פְּתִיחוּת נָעִים
יְשַׁקְּפוּ פְּנֵי יְשִׁימוֹן

עַד דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב
אֶל אֱלֹהָיו יִקְרָא וַיִּתְעַשֵּׁת
בְּרָמְחוֹ בִּבְשָׂרָם יִקֹּב
וְקַרְקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת

כִּי אָמְנָם בָּרוּךְ הָעָם
וְנִבְרָכוּ בוֹ מִשְׁפְּחוֹת אָדָם
אַךְ אִם כַּאֲרִי יִתְנַשָּׂא
יֹאכַל טֶרֶף יִשְׁתֶּה דָּם

גַּם קֹב לֹא יְקֻבֶנּוּ
מַה אֶקֹּב, לֹא קַבֹּה אֵל
אִם אֵל קֻבָתוֹ יְדַקֶּרֶנּוּ
תִּעָצַר הַמַּגֵּפָה מִיִּשְׂרָאֵל

זקני מואב וזקני מדין

בתחלת הפרשה דִבר מואב אל זקני מדין ואלה ואלה הלכו אל בלעם. אחרי שאמר בלעם מאן ה׳ לתתי להלך עמכם, שוב אין נזכרים זקני מדין. בלעם אומר לשרי בלק לשוב, ואפשר לפרש שגם שרי מדין הם חלק משרי בלק, אבל בפסוק הבא נאמר ששרי מואב שבו אל בלק, שרי מדין לא הוזכרו עוד. עד סוף הפרשיה לא נזכרו עוד שרי או זקני מדין, מלבד בדברי בלעם המקלל גם את הקיני (ולא מזכיר את השם מדין). לפי האמור בפרשה, שרי מדין באו אל בלעם רק בפעם הראשונה, ומשמאן ללכת עמם הלכו לדרכם. בהמשך הפרשה מלוים את בלעם רק שרי מואב.

לעֵמת זאת, כשישב ישראל בשטים זנה העם עם בנות מואב, מואב ולא מדין. אך בהמשך הפרשיה הוזכר זמרי המקריב את המדינית, וה׳ מצוה לצרור את המדינים ולא את מואב. (אפשר שלא נצטוינו לצרור את מואב משום שנצטוינו לא להלחם עמם, אך הסבר זה אינו מספיק. גם בפרשת כי תצא נאמר על מואב אשר שכר את בלעם ולא אשר החטיאו בנותיו).

כלומר: בפרשית בלעם נזכרים המדינים רק בהתחלה, אח״כ הוזכר רק מואב. בפרשית זמרי ופינחס להפך: בהתחלה נזכרים רק מואב, ואח״כ הוזכרו רק המדינים.

בדברי משה אל פקודי החיל בפרשת מטות, הוא אומר שבנות מדין היו לבני ישראל בדבר בלעם. מתי יעץ בלעם לאנשי מדין לשלוח את בנותיהם? הפעם היחידה שבה דִבר בלעם אל זקני מדין היתה בתחִלת פרשתנו, כשקם בבֹקר ואמר להם לכו אל ארצכם. בהמשך הפרשה זקני מדין כבר אינם מוזכרים.

לכן נראה ששתי הפרשיות של הפרשה ארעו באותו זמן. תחִלה ישב העם מול מואב, והחל לזנות את בנות מואב. קרא משה אל שֹפטי ישראל ואמר להם הרגו איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור. בכך סבר משה שהוא פתר את הבעיה. בינתים הלכו זקני מואב וזקני מדין אל בלעם ושמעו שה׳ אמר לא תאֹר את העם כי ברוך הוא. מדברי בלעם למדו זקני מואב שבלעם רוצה יותר כסף. את דברי בלעם ״מאן ה׳״ הם פרשו ״מאן בלעם״, ולכן שבו אל מלכם, אמרו ״מאן בלעם״, ושכרו את בלעם שוב. לעֵמתם, זקני מדין למדו מדברי בלעם שה׳ לא רוצה לקלל את ישראל כי ברוך הוא, והבינו שהדבר תלוי בשֹפטי ישראל ההורגים איש אנשיו הנצמדים לבעל פעור (אנשי מדין למדו את הדבר הנכון, לעֵמת אנשי מואב שהתיחסו לבלעם כמו שהתיחס נעמן לאלישע, הם סוברים שהנביא הוא איש מקצוע שיצא אלי ויניף ידו. המדינים מאז ומעולם היו עם בעל תפישת עולם קרובה לזו של ישראל, והבינו שה׳ הוא לא אליל שרק רוצה קרבנות, אלא אלהים שרוצה עולם מתוקן), לכן לא שבו המדינים אל בלעם, הם הלכו אל בנותיהם ושלחו אותן לישראל, כדי שה׳ ירצה לקלל אותם ולא יהיה ישראל ברוך. דבר בלעם שנזכר בפרשת מטות, הוא מה שאמר בלעם לאנשי מדין בפעם הראשונה (והיחידה) שבאו אליו. זהו דבר בלעם, שהעם ברוך. שהרי לא מצאנו שדִבר בלעם עם זקני מדין אלא שם. ועל זה אומר משה שהֻנה היו לבני ישראל בדבר בלעם. דבר בלעם אל המדינים הוא ״מאן ה׳ לתתי להלך עמכם״. המדינים למדו שאם הם ישלחו את בנות מלכיהם אל ראשי ישראל ושופטיו, תכריע תרבותם את הכף. זה הדבר שהם למדו מבלעם. וזה כמעט הצליח. כאשר התרבות הרעה משתלטת גם על ההנהגה, וברור שמי שמתנגד לה מסתבך בזירה הבינלאומית, המוסכמה הבינלאומית שולטת בעם, מה יכולים

משה והזקנים לעשות? רק לבכות. כל עוד משה וראשי העם הוקיעו כמה מנבזי העם שחוטאים בבנות נבזות משולי מואב, קל להוקיע אותם. הכל מבינים שאת הנבזים והשפלים האלה יש להוקיע. אבל כאשר החטא כבר נעשה חלק מהתרבות, הנאורות והקִדמה, ושותפים בו נכבדי ישראל ונכבדי מדין, איך אפשר לצאת נגדו? מה יאמרו עלינו בעולם? ובפרט שכנראה נְשואי זמרי וכזבי הם נְשואין דיפלומטיים, דבר מקובל מאד בעולם המתקדם והנאור של אז. ע״י מלך מדיני מכובד ובעצת אחד מנכבדי העולם. מי יוכל לעמוד בפני מעמסה דיפלומטית כזאת? מי יוכל למנוע מנשיא שמעון נְשואין עם אחד ממלכי מדין, בעצת אחד האנשים הנחשבים בעולם? הלא זה נגד כל המקובל בדיפלומטיה הבינלאומית. זה כבר ארוע בסדר גודל בינלאומי. אבל פינחס עומד ותמה: מה בין המעשה של שולי העם עם בנות שולי מואב לבין המעשה הזה? הלא זמרי וכזבי עושים בדיוק את אותו מעשה. וכי מפני שאנו מכנים אותו תרבות הוא השתנה? רק פינחס, שמקנא לכבוד ה׳ ומזלזל בדיפלומטיה הבינלאומית, מצליח להציל את המצב. אלמלא פינחס, כמעט הצליח בלעם בעצתו שיעץ לזקני מדין. לכן הרגו את בלעם באותה מלחמה עם מדין ע״י פינחס, שהשלים אז את מלאכתו.

הפרשה מציגה את מעשי ישראל, ומנגד – את מבט הגויים עליהם מן ההרים שסביבם. ישראל אמנם חוטאים, אבל אם בא פינחס ומשיב את חמת ה׳, ה׳ הופך את הקללה לברכה. בלעם אינו יכול לפינחס. כל המקטרגים אינם יכולים לתשובה ולכהן המשיב את ישראל בתשובה ומכפר. אנשי מדין יכולים לבא אל נשיאי ישראל בשם הקִדמה ובשם מראה ישראל בעולם. אבל מעשי בלעם מלמדים את ההפך. ישראל נראים טוב בעולם דוקא כשעל זְמה וע״ז הם מוקיעים את ראשי העם נגד השמש, בפומבי. ישראל אינם יודעים מה אומרים עליהם הגויים מן ההרים. אבל הגויים הצופים בהם מן ההרים מעריכים אותם דוקא אם הם לא נכנעים למקובל בעולם, אלא מוקיעים נגד השמש את מי שנוהג כמו שמקובל בעולם. כל עוד ישראל יראים כעלה נדף מפני דעת הקהל העולמית – דעת הקהל העולמית מזהה את חולשתם של ישראל. כשעם ישראל בז לדעת הקהל העולמית ועומד על שלו – הגויים מעריכים אותו. הפרשה באה ללמד איך אנו נראים בעיני הגויים. אנו לא יודעים מה קורה אצל הגויים, בעינינו הם נראים כמו ענקים מפחידים, המביטים בנו מההרים ומקללים אותנו. האמת היא שהם פוחדים מאתנו, וכשהם רואים שאנו עומדים על שלנו ועובדים את ה׳, קללותיהם הופכות לברכות.

פינחס לא חִסל את עוון פעור באבחת רֹמח אחת. אי אפשר לחסל עוון של צִבור שלם באבחת רֹמח. הלא בימי מזבח בני גד ובני ראובן, פינחס עצמו עוד אומר שלא הטהרנו מהעוון הזה עד עצם היום הזה. אבל פינחס שִנה את האוירה הצבורית. אם עד אותו יום עובדי פעור התהלכו בגאוה נכח פני אהל מועד והכהנים והזקנים לא יכלו לעשות מאומה כי אם לבכות, הרי שהחל מאותו יום קרן ה׳ רמה, ועובדי פעור מסתתרים. עדין יש הרבה עבודה לעשות כדי לתקן את פושעי ישראל, אך ישראל ככלל מתוקנים. ויכול בלעם להשקיף עליהם ולומר כי מראש צורים אראנו ומגבעות אשורנו הן עם לבדד ישכון ובגויים לא יתחשב. מה טבו אהליך יעקב משכנותיך ישראל.

ונראה שמשום כך דרשו חז״ל את הפסוק הזה על צניעות.

דוקא כשעומד בלעם בראש הפעור הנשקף על פני הישימון, הוא רואה את תכניתו נכשלת, הוא רואה את פינחס מנצח את המדיניות של החטאת ישראל בפעור.

מלאכים

כנגד מלאכי בלק, שולח גם ה׳ את מלאכו. את מלאך ה׳ אין רואים. אין צֹרך לציין שבלעם אינו רואה אותו. החִדוש שמחדשת כאן התורה הוא שהאתון כן רואה. סתם כך אין רואים אותו. גם בלעם לא ראהו עד אשר גִלה ה׳ את עיניו.

הקצה והכל

המקום הראשון שבו עומד בלעם היא במות בעל. משם הוא רואה את קצה העם: ״וַיְהִי בַּבֹּקֶר וַיִּקַּח בָּלָק אֶת בִּלְעָם וַיַּעֲלֵהוּ בָּמוֹת בָּעַל וַיַּרְא מִשָּׁם קְצֵה הָעָם״. בפעם השניה, בראש הפסגה, שוב רואה בלעם את הקצה, אלא שהפעם נאמר גם ״תראנו״. משמע תראה את כֻלו. ״לְכָה נָּא אִתִּי אֶל מָקוֹם אַחֵר אֲשֶׁר תִּרְאֶנּוּ מִשָּׁם אֶפֶס קָצֵהוּ תִרְאֶה וְכֻלּוֹ לֹא תִרְאֶה״. מה התחדש ב״קָצֵהוּ תִרְאֶה״? הלא ראה את קצהו כבר בבמות בעל? התחדש שנאמר ״תִּרְאֶנּוּ״. משם כבר רואים יותר. לכן מוסיף בלק ואומר ״אֶפֶס קָצֵהוּ תִרְאֶה וְכֻלּוֹ לֹא תִרְאֶה״. תראנו משם, אבל לא תראה אלא את הקצה. משמע: תראה יותר מאשר בפעם הקודמת.
המקום השלישי שבו עומד בלעם ורואה את ישראל הוא ראש הפעור הנשקף על פני הישימן. שם הוא כבר רואה את ישראל שוכן לשבטיו.
בפרשה הקודמת, סוף ספר מלחמות ה׳, נאמר: ״וּמִבָּמוֹת הַגַּיְא אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה מוֹאָב רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְנִשְׁקָפָה עַל פְּנֵי הַיְשִׁימֹן״. הוזכרו כאן שלשת המקומות שבהם עומד בלעם, ולפי מה שבארנו בפרשת חקת עמ׳ תקמג והלאה, כאן מסתיֵם תיאור ההקף של ארץ אדום ומואב. כיון שתאור ההקף התחיל בנחל ארנון, שמעבר לו חונים ישראל, יש להניח שהוא מסתיֵם באותה נקודה. כלומר: שלשת המקומות האלה הולכים וקרבים אל מחנה ישראל. (בספר מלחמות ה׳ המקומות האלה נזכרים ללא שם העבודה הזרה שבהם, במות בלי בעל, ראש הפסגה בלי שדה צופים, נשקף על פני הישמון בלי הפעור. בפרשתנו הם נזכרים עם שם העבודה הזרה שהיתה בהם, שאליה הביא בלק את בלעם בתקוה שיעזור לו).
בלעם הולך ומתקרב אל ישראל, הוא הולך ורואה יותר ויותר. עד שהוא רואה את המראה המבורך בשלמותו ומבין שה׳ מברך את העם.
בלק לא מבין שבלעם תלוי בקב״ה. בלק סבור שבלעם לא רוצה לקלל, ואילו רצה היה עושה זאת. הוא רוצה להתחיל במקום רחוק מישראל, אולי כדי שישראל לא ידע שבלעם בא. הוא הולך ומקרב את בלעם אל ישראל, אולי כי הוא חושב שאם בלעם יראה כמה הם רבים – יבין אותו. מבלי משים הוא יוצר כאן שוב את הדִמוי למקרה האתון (שעסקנו בו לעיל בפרק שלש פעמים, שלש רגלים, וראית העין). כמו האתון שהלכה והתקרבה אל המלאך, כך בלעם הולך וקרב אל ישראל, עד שבסופו של דבר הוא נצב מולם ורואה אותם נצבים מולו.

אדום ומואב

בסוף הפרשה מזכיר בלעם עמים נוספים: "דָּרַךְ כּוֹכָב מִיַּעֲקֹב וְקָם שֵׁבֶט מִיִּשְׂרָאֵל וּמָחַץ פַּאֲתֵי מוֹאָב וְקַרְקַר כָּל בְּנֵי שֵׁת: וְהָיָה אֱדוֹם יְרֵשָׁה וְהָיָה יְרֵשָׁה שֵׂעִיר אֹיְבָיו וְיִשְׂרָאֵל עֹשֶׂה חָיִל". כלומר: ישראל ילחמו גם בבני עבר. "וְעִנּוּ אַשּׁוּר וְעִנּוּ עֵבֶר". אם היום ה' אסר על ישראל להלחם באדום ומואב, לעתיד לבא הם ילחמו גם ילחמו. אתה, בלק, שנצלת הפעם בזכות הצווי של ה' לא להלחם במואב, לא תנצל לעתיד.

מה למד בלעם בפרשה

לאורך כל הפרשה בלעם אומר בהתנצלות "את אשר ידבר ה' אותו אדבר", אך מלשונו נראה שהוא אומר זאת כאיש מקצוע המסביר את המגבלות הטבעיות של מקצועו ומתלונן על קשיי עבודתו. הוא אינו רואה את עצמו שליח ה' או נביא לה', אלא אדם שמקצועו להסתדר כביכול עם תופעת הטבע שנקראת ה' ולנצל את האנרגיה הטמונה בה. כשהוא מתנצל, בלק לועג לו באותה לשון: "אמרתי כבד אכבדך והנה מנעך ה' מכבוד". לא נראה שהוא אומר זאת משום שהוא הבין את הדבר, הוא לא הבין את הדבר, הוא פשוט לועג לבלעם. כלעג השוכר לשכיר שמסביר לו שתנאי השטח קשים והרצפה עקומה, השוכר לועג ואומר תנאי השטח והרצפה מנעו ממך את המשכורת. גם לשונות ההתנצלות של בלעם הולכים ונעשים מתנצלים יותר עם הזמן, כאיש שנתפש בבשתו ובחולשתו. בלעם לומד שלא איש אל ויכזב ובן אדם ויתנחם. שה' הוא לא תופעת טבע אלא הבורא בעל הרצון בעולם ורצונו הוא שיהיה. נצח ישראל לא ינחם בכך שישראל הם עם הבחירה ועמלק הם הצד שכנגד. בין כך ובין כך ישראל קרואים בנים. (בלעם מזכיר את מואב ומדין ואת עמלק. את מואב ומדין הוא מזכיר כי הם שכרו אותו, אך למה הוא מזכיר את עמלק? עמלק הוא הסתירה לישראל. ה' מביא בדברי בלעם את זה שהנצחון בעולם לישראל הוא. שיעלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו והיתה לה' המלוכה).

בתחלת הפרשה בלעם טרם מבין שה' אינו כח טבעי שהאדם צריך להתמודד אתו ויכול להשתמש בו כרצונו, אלא אלהים שאנו נבראנו לכבודו ואנו ברואיו וקנינו ונבראנו לשמשו, ותפקידנו אינו לצאת ידי חובתו אלא לעבדו. זהו ההבדל בין מי ששואל ועושה כל מה שאומרים לו, לבין מי שמבין מעצמו מה תפקידו (כפי שבארנו לעיל בפרק "מה רע בבלעם?"). קל מאד לאדם לחיות את חייו שלו, ולצאת ידי חובת מה שאומרים לו. תפישת בלעם היא שכל אשר ידבר ה' אותו אעשה, אך כל מה שלא נאמר בפירוש, אני פטור לגמרי. אני חי את חיי שלי ומוצא את ההסבר איך אני יוצא ידי חובת ה'. לא זו הדרך. עובד ה' אמִתי אינו שואל, הוא יודע מה חפץ ה' וכך הוא חי. אין לו חיים משלו, הוא תמיד מחפש מה רצון ה'. את זה הבין בלעם ולכן ברך בפעם הרביעית בלי שהתבקש ובלי שהובטח לו שכר מבלק, בלק כבר פִּטֵּר אותו לפני כן. אמנם, אפשר שבלעם לא הבין דבר, אלא רק נשא משלו כדי לנקום בבלק שפִטר אותו. אך אין נראים הדברים כן, משמע שבלעם מרגיש מחויב לבלק. הוא מתנצל בפניו. אך הוא הבין שיש לה' רצון וחפץ, ושה' חפץ לברך את ישראל.

במהלך הפרשה לומד בלעם שה׳ אינו כח המסור ביד הקוסם, אלא מנהיג, המנהיג את עולמו כרצונו, ורצונו הוא הקובע. ורצונו הוא ישראל. את בלק שסובר שהכח ביד בלעם, ואשר יברך מברך ואשר יאר יואר, יש ללמד שלא בלעם הוא הכח אלא ישראל, מברכיך ברוך וארריך ארור. הכח לברך ולקלל בא מה׳, ולכן רק המברך את ישראל אשר יברך מבורך. ישראל הוא התגלותו של ה׳ בעולם, בשתי הברכות הראשונות נאמר שה׳ נקרה אל בלעם ושם דבר בפיו. לא כן בברכה השלישית, כשנושא בלעם את עיניו ורואה את ישראל שׁכן לשבטיו, ראית ישראל שׁכן מביאה עליו רוח אלהים. וירא את ישראל שׁכן לשבטיו ותהי עליו רוח אלהים. ראית ישראל שׁכן לשבטיו היא יותר מהקרות ה׳ אל בלעם, כי על הראיה הזאת הוא אומר אשר מחזה שדי יחזה, שלא אמר כן בברכות הראשונות. ראית ישראל היא מחזה שדי. ישראל הוא התגלות ה׳ בעולם (וראה דברינו בפרשת בשלח על ההתגלויות). וכאן לומד בלעם מיהו שברכתו ברכה וקללתו קללה.

בלעם אומר לאנשי בלק ״לא אוכל לעבור את פי ה׳ אלהי לעשות קטנה או גדולה״. כשהוא מזכיר זאת בסוף הפרשה באזני בלק הוא משמיט את המלה ״אלהי״, ותחת ״קטנה או גדולה״ הוא אומר ״טובה או רעה מלבי״. בתחלת הפרשה בלעם לא יודע שיש טוב ורע בעולם. יש פלאים שמחולל הקוסם. הוא מחולל אותם באמצעות הכלי שבידו, אלהיו. בסוף הפרשה הוא למד שה׳ הוא לא ״ה׳ אלהי״, הוא ה׳ האחד והיחיד בעולמו, והוא הקובע מה טוב ומה רע.

הדמיון בין שלש הפעמים שהתיצב מלאך ה׳ בשלשה מקומות שונים, לבין שלש הפעמים שהתיצב בלעם על עולתו בשלשה מקומות שונים ורצה לקלל, נִקֹּר לעין. וכבר רבים הזכירוהו (וגם אנחנו הזכרנוהו לעיל). כאן נאמר זה שלש רגלים, וכאן נאמר זה שלש פעמים, כאן ויחר אף בלעם וכאן ויחר אף בלק, ועוד. עוד עמדו רבים על כך שהאתון, שקבלה רשות לדבר, לא אמרה אפילו שהיא רואה מלאך ה׳ נצב בדרך. היא רק שאלה למה הכיתני. וחמור נשאר חמור גם אם יוכל לדבר. בלעם מול ישראל הוא כמו האתון מול המלאך. מול ישראל הוא גלוי עינים, כפי שלא היה מול המלאך (שכן רק אח״כ נאמר ויגל ה׳ את עיני בלעם), שלש הברכות הן לא ברכות אלא תיאורים. הוא אינו אומר ויתן לך האלהים או וירש זרעך, אלא מתאר, בלשון הן, הן עם כלביא יקום וכו׳. הוא מתאר מה הוא רואה. הוא מתאר את ישראל ואומר הן מראש צורים אראנו וכו׳, כלומר הוא מתאר את ישראל כמלאך ה׳ שחרבו שלופה בידו. אך כשבלק כועס עליו הוא לא אומר הלא ישראל הם מלאך ה׳, הלא ישראל הם עם ה׳ ובניו והוא חפץ לברכם. לא, בלעם לא אומר דברים מעין אלה, חמור נשאר חמור גם כשהוא מדבר. המטרה שלו היא להרכיב את בלק ולקבל את כספו. הוא אינו מסוגל לבטא את אשר ראו עיניו, הוא לא מאמין במה שראה. כמו האתון, הוא רואה ואינו מבין מה רואה, הוא רק מתנצל בפני בלק על שלא הצליח במשימתו.

וסופו שישראל הרגוהו בחרב.

האתון רואה ואיננה יודעת מה היא רואה. היא רק רוצה להמשיך לקבל מבלעם את מזונה, ולא ללקות מידו. לכן היא מנסה, כל עוד הדבר אפשרי, לעקוף את המלאך. גם בלעם, רואה ואיננו יודע מה הוא רואה. בשתי הפעמים הראשונות הוא מנסה לעקוף את דבר ה׳, ובלבד

שיקבל מיד בלק את הכבוד. רק בפעם השלישית, כשהוא רואה כי טוב בעיני ה׳ לברך את ישראל, כלומר: שאי אפשר לעקוף את המלאך, הוא רובץ תחת בלק ומתנצל בפניו.
כלפי חוץ למד בלעם שלה׳ יש רצון, אבל הוא לא לגמרי הבין את הדבר: שה׳ הוא האלהים.

האדם מול ה׳

פרשתנו מעמידה זו מול זו שתי תפישות עולם, שבמדה רבה מאד עומדות זו מול זו גם במרכז השיח בימינו.
מצד אחד עומדת התפישה האמונית: ה׳ ברא את העולם ומכאן נובע שהוא אדון העולם ואנו עבדיו. הוא מנהיג את העולם, ואנו עושים את רצונו. מצד שני עומד בלק שלא רק שאינו מסכים עם התפישה הזאת, הוא גם לא מבין שיש מי שמחזיק בה.
מבחינתו, הוא מלך העולם, הוא ילחם במי שהוא רוצה ויקלל את מי שהוא רוצה, ותפקידו של הנביא הוא למצוא לו פתרון הלכתי כדי לקלל את ישראל.
עוד יותר מכך בנות מדין. ועמן זמרי. אם הוא כה אוהב אותה, והיא כה נחמדה, והוא נורא נחמד והם ממש צמד חמד, אז למה משה לא רוצה לגייר אותה? מה האכזריות הזאת? מה אכפת לו שהיא קצת משתחוה לבעל פעור? מה זה מפריע לו.
לא הבנת ידידי, אתה תלחם במי שה׳ יגיד לך, ותנהל את המדיניות שה׳ יגיד לך. אתה תתחתן עם מי שה׳ יגיד לך ולא תתחתן עם מי שה׳ יאסור עליך. תפקידו של הנביא הוא להדריך אותך בדרך ה׳, ולא לחתום על מה שבא לך.
ה׳ הוא מנהיג העולם, לא איזה מישהו שבא לקשט את החתונה שלך עם מי שבא לך.
התורה היא דרך להנהגת החיים, לא תחביב לשעות הפנאי.

בלק ובלעם חושבים שהקשר המיוחד שיש לבלעם עם ה׳ נועד להפיק תועלת. בלעם יודע בדיוק מה רוצה ה׳. הלא ה׳ אמר לו ״לא תאר את העם כי ברוך הוא״. אבל בלעם לא מבין: מה לה׳ ולפוליטיקה? אנחנו נעבוד את ה׳, נקריב קרבנות, שבעה פרים ושבעה אילים, ונגרום לו לקלל את ישראל. וה׳ יעשה הטוב בעינינו.
כך הוא גם בהמשך הפרשה. הלא אדם מאד מכובד בעל שם עולמי יעץ לשאת מדיניות. ובאמת. למה לא? מה אנחנו? גזענים? תעבדו את ה׳, זה חמוד, אבל למה להתערב לאנשים במה שקורה במִטה שלהם? בן אדם סוף סוף מצא אהבה, אז למה לא לממש אותה? מה לזה ולתפילה? מה לזה ולעבודת ה׳?
מאז ומעולם יש הטוענים: תתפללו ומצוין, אבל אל תהפכו את הדת ל(משהו שאמנם כתוב בתורה בצורה הכי ברורה אבל לא בא לי טוב בעין).
יש מי שחושב שתפקידו של הנביא (או הרב) הוא ללמד מה כתוב בתורה ומה רצון ה׳ בעולמו. ויש מי שחושב שתפקידו של הרב הוא למצוא היתרים, למצוא דרכים לעקוף את דבר ה׳. לנטות מן הדרך וללכת בשדה. הנביא יקריב שבעה פרים ושבעה אילים, ואנחנו נלחם עם מי שאנו רוצים. יניח לנו הנביא ולא יתערב בפוליטיקה, אא״כ כמובן הוא אומר את מה שאנחנו אוהבים לשמוע. שיערוך לנו חופות אך לא יתערב בענייני נישואין. כאמור:

תתפללו ומצוין, אבל אל תהפכו את הדת ל(משהו שאמנם כתוב בתורה בצורה ברורה אבל לא נראה לי).
אז כן. תורה היא חיים. תורה היא מלחמה על ארץ ישראל. תורה היא אמירה ערכית ותרבותית בעולם. תורה היא חתונה כשרה עם מי שרוצה ה׳. לתורה יש מה לומר גם על פוליטיקה.
יש מחפשים פתרונות הלכתיים. בעיניהם, נחטיא את ישראל, נטמא אותם, והנה פתרנו את בעית ה׳ וגם את ישראל אפשר לנצח. לא כן הדרך. יש למצוא את הדרך לעשות את רצון ה׳ בעולמו, לא לעקוף אותו.

חטא זמרי

זמרי אינו סתם חוטא, הוא חוטא עם דגל. הוא חוטא עם רעיון.
זמרי אומר: מדוע לא אשא את מי שאני אוהב? אז מה אם היא מעם אחר? למה לומר שעם אחד עדיף על רעהו? היא תכבד את ה׳, אני אכבד את פעור.
והוא מצליח לגבש סביבו את העדה.
משה והזקנים לא מצליחים להתגבר עליו. פינחס מצליח.

פינחס

ברית כהֶנת עולם

הפסוקים בראש הפרשה נותנים טעם כפול לבאור מעשי פינחס ושכרו. ראשית: "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי". פינחס קִבל שכר וברית שלום לא על קנאתו אלא על הצלתם של בני ישראל. (כך יש לשאול גם על צרירת המדינים האמורה כאן. האם נכליהם הוא שהחטיאו אותנו או שגרמו לנו מגפה. גם כאן, בפרשת מטות נאמרו שני הטעמים, למסור מעל בה' על דבר פעור ותהי המגפה בעדת ה').

הקנאה היא נְמוק שני, שהוזכר אחרי ההבטחה עצמה: "תחת אשר קנא לאלהיו ויכפר על בני ישראל". אלמלא הפסוק הראשון היה נראה שפינחס קִבל כהֶנת עולם על קנאתו. אבל לאור הפסוק הראשון צריך לבאר, שאת ברית השלום הוא קִבל לא על הקנאה אלא על הכפרה, הקנאה היא אמצעי לכפרה. תחת אשר קִנא לאלהיו וע"י כך כִּפר על בני ישראל, ולכן תהיה לו כהֶנה. הקנאה אינה אלא אמצעי. תפקידו של כהן הוא לכפר, כיון שהוא כִּפר על ישראל תהיה לו כהֶנת עולם.

לכן, על השאלה על מה קִבל פינחס ברית כהֶנת עולם, יש להשיב שפינחס זכה בברית כהֶנת עולם משום שהשיב את חמת ה' מעל בני ישראל. כלומר: כִּפר על בני ישראל, עצר את המגפה. פינחס עשה מה שעשה אהרן. כִּפר על ישראל ועצר את המגפה. ומי שמכפר על ישראל ומשיב את אף ה' מהם, הרי הוא כהן. מה שעשה אהרן במחתה, עשה פינחס ברֹמח. (ולכן הפרשה מייחסת את פינחס לאהרן: פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן).

ואולם, מלשון הפסוקים בפרשת בלק עולה שלא זאת היתה מטרתו של פינחס. פינחס עשה את מעשיו מתוך קנאה לה' ומתוך רצון ללחום בזמרי הגורם לכל הזקנים לבכות בחֹסר אונים. להבדיל מאהרן שעשה את מעשהו כדי לעצור את המגפה, פעל פינחס ברֹמח מתוך קנאה לה', המגפה נעצרה ממילא. גם לשון הפסוקים בפרשת פינחס כך היא. דברי ה' אל משה הם "בקנאו את קנאתי בתוכם" ו"תחת אשר קנא לאלהיו".

תפקידו של כהן הוא לא לעשות קסמים ולכפר על ישראל. כהן אינו מכפר על ישראל ע"י קרבן ריק. תפקידו של כהן הוא לכַוֵּן את ישראל לאביהם שבשמים, להביא אותם להיות עמו של ה', ואז ממילא יכֻפַּר להם.

לכן קשה להגדיר הלכות קנאות. קנאה לה' משתנה לפי הנסִבות. חז"ל אומרים שפינחס אמר למשה לא כך למדתנו שהבועל ארמית קנאים פוגעים בו? עם זאת, לא נראה שנהגו כך ישראל לדורות. קנאים רבים היו לנו במשך הדורות, וגם בועלי ארמיות לא חסרו, ואעפ"כ לא פגעו בהם הקנאים. קנאתו של פינחס לא היתה על בעילת הארמית אלא על האמירה שיש בכך. קנאה לשם ה' יש במקום שבו שם ה' מתחלל, במקום שבו אדם חוטא כדי להלחם ולהכעיס, ולא לתאבון. ואת זה לא קל להגדיר.

הכהן מכפר על ישראל ע״י כך שהוא מזהה היכן ואיך יש לקרב את ישראל אל ה׳, ומצליח לעשות זאת. כששבים ישראל אל ה׳ ומקריבים את עצמם לפני ה׳, מתכפר להם.
אהרן מכפר בקטֹרת, כלומר: בכך שהוא מראה לפני ה׳ שעם ישראל עדין מקריב קרבנות, ועדין מרוכז סביב שכינת ה׳ ועבודתו. פינחס מכפר ברֹמח. ע״י כך שהוא משיב את ישראל לרצון ה׳ – ה׳ מכפר. כפרה אינה קסם. כפרה היא עשית רצון ה׳. (בנגוד לתפישת עולמו של בלעם, כפי שכתבנו בפרשת בלק).
כפי שנבאר בהמשך, פרשת קֹרח נוכחת מאד בפרשתנו. חלק ממנה הוא יכלתו של הכהן לכפר על ישראל ולעצור את המגפה. אהרן עשה זאת בפרשת קֹרח, פינחס עשה זאת בפרשתנו. הכפרה היא תפקידו של הכהן. עליה הוא מקבל ברית כהֳנת עולם.

קנאת ה׳

פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כליתי את בני ישראל בקנאתי. פינחס קִנא את קנאתי, ולכן אני לא קִנאתי את קנאתי.
כשישראל מקנאים לכבוד ה׳, ה׳ לא מקנא את קנאתו. הוא לא כועס על ישראל, שהרי ישראל עצמם מקנאים לכבודו, על מה יכעס?
אבל כשישראל מניחים לכל נושאי דגל גאוות בעילת הארמיות, אלה שמנופפים בדגלי העריות, ואינם מכירים בכבוד ישראל ומעלתו ובכבוד ה׳ ומעלתו, אל עם כזה ברור למה יתעורר הכעס.
זמרי לא סתם לקח את כזבי. הוא הפך את זה לדגל. זה הזמן בו צריך לקנא לכבוד ה׳, ולומר שכך לא יֵעשה.

הקללה והרֹמח

בפרשה הקודמת הוזכרו שני סִפורים שונים, שהפרשה איננה מקשרת ביניהם (מלבד בשרש ק.ב.ה.) – סִפור בלעם וסִפור פינחס.
האם ידעו ישראל שבהרים פועלים כחות הרשע והטומאה בנסיון לקללם? אין אנו יודעים. אבל הפרשה מלמדת שלא חשוב מה יעשו קוסמי הטומאה. חשוב מה יעשו ישראל בעולם הזה. גבורתם של ישראל על כחות הטומאה היא להתגבר על כחות החטא. וכאשר גבר ישראל – ירים משה ידו.
פרשתנו באה ללמד שלא היו אלה חוטא פרטי וחוטאת פרטית, אלא מנהיגים. הנהגה עולמית המבקשת להלחם בקדושה בצורה מונהגת ומכוונת.
הפרשה הבאה תלמד שהיה קשר בין מעשה בלעם ומעשה פינחס. שם יגברו ישראל בחרב על בלעם, במלחמה בהנהגת פינחס.

לוחמי מנשה וזיקתם לארץ

מסבי זצ״ל למדתי שבני ישראל ידעו עוד במצרים לאן מועדות פניו של כל שבט ושבט. הראיה לכך היא שאנו מוצאים בפרשת פינחס לגלעד משפחת הגלעדי, לחפר משפחת

החפרי, לשכם משפחת השכמי. וגם צלפחד קרא לאחת מבנותיו תרצה. כל האנשים האלה נקראו מראש על שם המקומות שהם עתידים לרשת. ואי אפשר לפרש שהמקומות נקראו על שם האנשים, שהרי שכם וגלעד הם שמות מקומות שנזכרו כבר בספר בראשית, ותרצה נזכרת ברשימת שלשים ואחד המלכים שהכה יהושע, כלומר: היא נקראה כך עוד לפני שישראל כבשו אותה.

אבל בעיון נוסף נראה שאי אפשר להביא מכל השמות האלה ראיה לכך שבני ישראל ידעו לאיזו נחלה מועדות פניהם. מכאן אפשר ללמוד רק שבני מנשה ידעו לאן מועדות פניהם. אין כאן ראיה לגבי אף שבט אחר.

וזה לא הדבר היחיד שאפשר ללמוד מפרשתנו על שבט מנשה. בפרשה הבאה אנו רואים שבני מכיר בן מנשה הלכו מיזמתם וכבשו לעצמם את הגלעד. בני מנשה לא המתינו לגורל. הם קבעו עובדות בשטח. (וראה מה שנכתוב על כך שם, עמ׳ תקפח).

מלבד בני מכיר בן מנשה, נזכרו בפרשה הבאה גם בני יאיר בן מנשה, שכבשו את חוותיהם. ובלשון פרשת דברים: את כל חבל ארגוב (כל הגולן). מיהו יאיר בן מנשה? בפרשת דברים הוא עומד בשורה אחת עם מכיר בן מנשה, אבל במִפקד של פרשת פינחס אין משפחה כזאת. מהיכן היא הופיעה פתאום?

בנות צלפחד מבקשות לעצמן את נחלת אביהן, ומקבלות. אבל לא סתם נחלה הן מקבלות. בספר יהושע הן נזכרות בשורה אחת עם המשפחות הותיקות של השבט, שנזכרו במפקד בפרשתנו. שם נאמר ויפלו חבלי מנשה עשרה. ומיהם העשרה? חמש בנות צלפחד, וחמש המשפחות הגדולות של השבט הנזכרות במפקד: אביעזר, חלק, אשריאל, שכם ושמידע. וכבר הגמ׳ מקשה איך נזכרו בנות צלפחד שחיו באותו דור, בשורה אחת עם המשפחות הגדולות של השבט?

אפשר שהמיחד את בני מנשה הוא שזכו ע״פ עשיתם. שהרי הם אלה שזכרו את זכר נחלתם גם בגלות מצרים. יעקב נתן ליוסף את שכם. ומסתבר שידעו בני מנשה שגם הגלעד להם הוא. לכן קרא מכיר לבנו גלעד, והוא קרא לבניו שכם וחפר, וצלפחד קרא לבתו תרצה, וכל אלה מקומות בנחלת מנשה הם. גם אח״כ הוזכרו בני מנשה המבקשים להם את הארץ. מכיר קִבל את הגלעד, ויאיר לקח את כל חבל ארגב, ואע״פ שאין ברשימת המשפחות משפחת יאיר, כי כבר היה הדבר אחרי חלוקת המשפחות, עדין יכול יאיר לצאת למלחמה וללכוד את כל הארגב והבשן ולרשתו. גם אחרי סיום החלוקה ע״י יהושע רצו בני יוסף לרשת עוד, אלא שאז עצר אותם יהושע. הנחלות בארץ נִתנו למי שקם ודרש את חלקו. זכה גלעד וזכה יאיר, וזכו בנות צלפחד שבאו ובִקשו, ונקרא נחלתן ונחלת בני דודיהן על שמן, כי הן בִקשו לרשת, ויפלו חבלי מנשה עשרה. ומשפחות מנשה יורשות ע״פ מורשיהן, כי אע״פ שכֻלם בני מכיר וגלעד, נחלו משפחות המכירי והגלעדי ממזרח לירדן, ומשפחת חפר הרחק במערב, ומשפחת תרצה הרחק מחפר. כי בבני מנשה נפלה נחלה לכל מי שהלך ובִקשה.

אבל לא כל השבטים הם כשבט מנשה, יש גם שבטים תבוסתניים יותר. למשל דן. גם העיר דן נזכרת כבר בספר בראשית. אבל בני דן לא הזדרזו לרשת אותה. שבט דן קִבל בספר יהושע את הגורל האחרון, וגם את מה שהם קִבלו הם לא מהרו לרשת. רוב נחלתם נשארה

בידי הפלשתים. שבט דן לא ירש את נחלתו ולא הוריש את הפלשתים. מי שמתחפר באיזור גוש דן לא ילחם כארי בצפון, עד אשר לא תהיה לו ברירה.

דן

התורה מתייחסת לשבט דן בצורה קצת לעגנית.
שבט דן הוא אחד השבטים הגדולים, אבל הוא רק משפחה אחת.
השבט לוקה בערבול חושים. כל כֻּלו משפחות השוחמי.
והתורה מתארת זאת בלשון שונה מלשון המפקד של כל שבט. בכל שבט, המלה משפחות ברבים נזכרת פעם אחת בלבד. לא כן אצל דן, שם נאמר: "אֵלֶּה בְנֵי דָן לְמִשְׁפְּחֹתָם לְשׁוּחָם מִשְׁפַּחַת הַשּׁוּחָמִי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת דָּן לְמִשְׁפְּחֹתָם: כָּל מִשְׁפְּחֹת הַשּׁוּחָמִי לְפָקֳדֵיהֶם...", כביכול התורה לועגת להם שהם רק משפחה אחת. (הסכום החריג "לְמִשְׁפְּחֹתָם" קים גם אצל נפתלי אחיו של דן, בפרשיה שאינה סמוכה).
מדוע? אולי משום שהוא רק משפחה אחת, גדולה מכל המשפחות, ובכל זאת הוא אינו יוצא למלחמה.

מפקד מדבר סיני ומפקד ערבות מואב ומטרותיהם

התורה מקשרת וחוזרת ומקשרת בין המִפקד של פרשת במדבר לבין המִפקד של פרשת פינחס. כבר הצווי מזכיר זאת: "שְׂאוּ אֶת רֹאשׁ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְבֵית אֲבֹתָם כָּל יֹצֵא צָבָא בְּיִשְׂרָאֵל", כמו שהצטוו משה ואהרן בפרשת במדבר: "שְׂאוּ אֶת רֹאשׁ כָּל עֲדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת כָּל זָכָר לְגֻלְגְּלֹתָם" לכן גם פרשתנו מלמדת בפירוש שמשה ואלעזר מדברים אל העם לאמר: מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל הַיֹּצְאִים מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם.
גם סדר השבטים בפרשת פינחס הוא קרוב לזה של פרשת במדבר, למרות שבינתים המחנה כבר סודר אחרת. (וראה מה שכתבנו בפרשת במדבר עמ' תנד על סדר השבטים בספר במדבר).
נראה שמטרת ההשוָאה היא להגיע לפסוק המסכם: "אֵלֶּה פְקוּדֵי מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ: וּבְאֵלֶּה לֹא הָיָה אִישׁ מִפְּקוּדֵי מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֲשֶׁר פָּקְדוּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּמִדְבַּר סִינָי: כִּי אָמַר ה' לָהֶם מוֹת יָמֻתוּ בַּמִּדְבָּר וְלֹא נוֹתַר מֵהֶם אִישׁ כִּי אִם כָּלֵב בֶּן יְפֻנֶּה וִיהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן".
וההשוָאה עוד גדלה. על המִפקד של מדבר סיני נאמר בפירוש לְמִשְׁפְּחֹתָם לְבֵית אֲבֹתָם בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת, אבל שמות המשפחות לא הוזכרו בו. המִפקד של ערבות מואב הוא רק מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמַעְלָה לְבֵית אֲבֹתָם, ולא נאמר לְמִשְׁפְּחֹתָם, אבל המשפחות הוזכרו בו.
במדבר סיני נמנו כל יוצא צבא בישראל מבן עשרים שנה ומעלה, והבכורות והלויים מבן חֹדש ומעלה. הלויים נמנו גם מבן שלשים עד חמשים. שני מניני הלויים נעשו לכל אחד מבני לוי לחוד, לגרשון קהת ומררי. בערבות מואב שוב נמנו הלויים מבן חדש ומעלה. אך

המנין אינו מתיחס לגרשון, קהת ומררי, אלא למשפחות מאוחרות יותר. (אם כי נזכרו בראש הפרשיה גם המשפחות הותיקות).

והדבר דורש הסבר. במדבר סיני מובן למה נמנו הלויים מבן חֹדש ומעלה, כי הם החליפו את הבכורות. למה נמנו הלויים מבן חֹדש ומעלה בערבות מואב?

ובכלל, יש לשאול לשם מה נמנו ישראל בשני המקומות. בפרשתנו יש לכך נִמוק: "לָאֵלֶּה תֵּחָלֵק הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּמִסְפַּר שֵׁמוֹת". (הנִמוק הזה מנמק את מנין ישראל ולא את מנין הלויים, ולכן הוא הובא לפני מנין הלויים). מסברה אפשר לומר שזה גם טעמו של המנין במדבר סיני. בני ישראל נערכו אז לכניסה לארץ ולחלוקתה, שהרי הדור ההוא היה מיועד להכנס לארץ עד אשר נענש על חטא המרגלים. (שעליו נאמר: "בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִפְּלוּ פִּגְרֵיכֶם וְכָל פְּקֻדֵיכֶם לְכָל מִסְפַּרְכֶם מִבֶּן עֶשְׂרִים שָׁנָה וָמָעְלָה", כלומר: אלה שנפקדו ונספרו כדי להכנס לארץ). בשעת המפקד, לפני חטא המרגלים, עדין היה הדור ההוא צפוי להכנס לארץ. לשם כך הם נפקדו, ולכן נאמר בפרשתנו שהנפקדים ההם מתו ולא זכו להכלל במפקד בערבות מואב. חטאם גרם להם. שני המִפקדים מונים דוקא את יוצאי הצבא. שני המִפקדים נערכים לכִבוש הארץ ומכינים את הצבא. בשני המִפקדים עמדו ישראל לפני הכניסה לארץ, ולכן היה צֹרך למנות את אנשי הצבא. אנשי המלחמה היוצאים ממצרים. אלא שאם כך נשאלת השאלה למה חלוקת הארץ היא דוקא לאנשי הצבא. למה לא ימנו ישראל מבן חֹדש ומעלה? הלא גם מי שעדין לא איש מלחמה, יצטרך נחלה כשיגדל.

וכמובן שהשאלה המרכזית היא למה נמנים הלויים בפרשת פינחס, ולמה מבן חֹדש ומעלה. הם לא אמורים להחליף את הבכורות וגם לא לנחול את הארץ. הם גם לא יוצאים לצבא. למה יש צֹרך לספור אותם?

ספירת הלויים בפרשת פינחס מלמדת על הספירה במדבר סיני. הלויים יוצאי הצבא הם מבן שלשים עד בן חמשים. הם באים לצבֹא צבא בעבודת אהל מועד. הם נמנים לפי חלוקת המשימות הצבאית שלהם, לגרשון קהת ומררי. אך כדי להכלל בהגדרה שה׳ הוא נחלתם די להם להיות מבן חֹדש ומעלה. לגבי הלויים יש הבדל בין היותם חלק מהצבא לבין היות ה׳ נחלתם. ה׳ הוא נחלתו של כל לוי בר קימא, וכאשר עוסקים בענייני נחלה, כל לוי בר קימא — ה׳ הוא נחלתו.

לא כן לגבי ישראל. יציאתו של ישראל לנחול את הארץ היא יציאתו לצבא, ויציאתו לצבא היא יציאתו לנחול את הארץ. נחילת הארץ היא תפקידו של צבא ה׳, ומי שאינו בצבא ה׳ אינו בנוחלים.

לפי זה מובן מדוע מי שהוא מאנשי המלחמה ואינו יוצא למלחמה, מאבד את חלקו בנחלה. לכן דוקא אנשי המלחמה היוצאים ממצרים מתו במדבר. הלויים אינם בכלל הזה, אינם בחטא הזה ואינם בעֹנש הזה. ועם כל זה, כל ישראל יש להם חלק בה׳ אלהי ישראל, גם אם אינם בצבא.

ישראל נוחלים את הארץ למשפחתם. לכן הם נפקדים למשפחתם כבר במדבר סיני. התורה לא מנתה שם את המשפחות כי ירושת הארץ למשפחות כפי שהיו במדבר סיני לא התקיימה בסופו של דבר. התורה רק הזכירה בקִצור שנמנו למשפחתם. הלויים הוזכרו למשפחותם

בפרשתנו, כי גם העובדה שה׳ הוא נחלתם הוא סוג של נחלה. התיצבותם של הלויים לצבא היא נושא בפני עצמו שלא נזכר בערבות מואב.

השבטים החסרים

הן בפרשת במדבר והן בפרשתנו, מספרי כל השבטים מעוגלים למאה. מלבד בני גד בפרשת במדבר, ובני ראובן בפרשתנו.
בני גד בפרשת במדבר, אמנם לא מעוגלים למאה, אבל הם מעוגלים לחמשים. בני ראובן בפרשתנו – אפילו לחמשים אינם מעוגלים.
הקשר בין ראובן לבני גד אינו צריך ביאור ופירוט. הם בני דגל אחד ושניהם עתידים לבקש לנחול במזרח. אבל בכל זאת, כמדומה שלא בכדי פרשתנו שוברת את מספר בני ראובן. תוך כדי תיאור ראובן היא מתארת את דתן ואבירם שהארץ פתחה את פיה ובלעה אותם. כאומרת: זה מה ששבר את המאה.
לא נאמר דבר דומה על גד. אבל כאמור: הם לפחות מעוגלים לחמשים.

שיר מזמור לבני קרח

בשלשה מקומות נזכר קֹרח בפרשתנו (ועוד נרמזה בלי להזכיר את שמו של קרח בכמה מקומות: פינחס המכפר על ישראל ועוצר את המגפה בפרשתנו, בדומה לאהרן המכפר ועוצר את המגפה בפרשת קֹרח. גם הבטוי ״אלהי הרוחות לכל בשר״ בא להזכיר את פרשת קרח).
במפקד בני ראובן הוזכרו דתן ואבירם: ״הוּא דָתָן וַאֲבִירָם קְרוּאֵי הָעֵדָה אֲשֶׁר הִצּוּ עַל מֹשֶׁה וְעַל אַהֲרֹן בַּעֲדַת קֹרַח בְּהַצֹּתָם עַל ה׳: וַתִּפְתַּח הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת קֹרַח בְּמוֹת הָעֵדָה בַּאֲכֹל הָאֵשׁ אֵת חֲמִשִּׁים וּמָאתַיִם אִישׁ וַיִּהְיוּ לְנֵס: וּבְנֵי קֹרַח לֹא מֵתוּ״. ההזכרה השלילית של קרח בפרשתנו, באה דוקא אגב דתן ואבירם. בני קרח לא מתו.
בנות צלפחד בבקשתן מזכירות אף הן את קרח. הן אומרות במפורש: ״אָבִינוּ מֵת בַּמִּדְבָּר וְהוּא לֹא הָיָה בְּתוֹךְ הָעֵדָה הַנּוֹעָדִים עַל ה׳ בַּעֲדַת קֹרַח כִּי בְחֶטְאוֹ מֵת״. משמע שעדת קֹרח הפסידו כנראה את חלקם בארץ. אם בנות צלפחד רוצות את חלק אביהן בארץ, עליהן להזכיר שאביהן לא היה חלק מעדת קֹרח.
ועם כל זה, במשפחות לוי נזכרה משפחה חדשה, שלא היתה במפקד בני לוי בפרשת במדבר (אם כי הוזכרה בפרשת וארא): משפחת הקרחי. דתן ואבירם הוזכרו לשלילה ואֲבדו את חלקם בארץ. קרח, לעֻמתם, זכה שבניו נעשו משפחת הקרחי, משפחה ממשפחות לוי שה׳ הוא נחלתם. בני קֹרח מתהדרים ביחוסם זה גם בספר תהלים. (וכבר עסקנו בכך בפרשת קרח).
פרשת קרח נוכחת מאד בפרשתנו. עדת קרח מוזכרת לשלילה. אך בסופו של דבר, דוקא דתן ואבירם שרצו אדמה ונבלעו באדמה, הם המוזכרים לשלילה ולכאורה גם אֲבדו את האדמה. קרח שרצה נחלה בה׳ קֻבל נחלה בה׳. (וכאמור, ראה מה שבארנו על כך בפרשת קרח).

אבות המשפחות

רשימת המשפחות שבפרשתנו קרובה מאד לרשימת יורדי מצרים שהוזכרה בפרשת ויגש. בדברינו לפרשת ויגש בארנו את טעם הדבר. שם השבנו על עוד כמה שאלות, כמו: מדוע נאמרו ברשימת המשפחות כמה ענינים שנראים לא מתאימים כגון "וימת ער ואונן בארץ כנען", פסוק שמקומו בפרשת ויגש מובן וברור, אך למה הוא חוזר בפרשת פינחס? ועוד, מה הקשר בין השאלה מי היה בירידת מצרים לבין השאלה איזו משפחה נוחלת את הארץ? ענינו ע"פ דברי סבי, פרופ' יהודה אליצור זצ"ל, שאומר שבני יעקב חלקו ביניהם את הארץ עוד בהיותם בארץ. לפי הקושיות כאן נראה לבאר שהזמן בו יעקב חלק לבניו את הארץ הוא בשעת הירידה למצרים. לכן גם בקרב בני יוסף אמר יעקב: "ועתה שני בניך הנולדים לך בארץ מצרים עד באי אליך מצרימה לי הם", הפסוק הזה אמור לגבי קבלת הנחלה. הזמן הקובע לגבי נחילת הארץ הוא הזמן בו ירדו ישראל למצרים. לכן הוזכרו בירידה למצרים שבעים אבות המשפחות העתידות לנחול את הארץ, ורשימת נוחלי הארץ מבוססת על הרשימה כאן.

לפי זה אפשר להסביר גם מדוע נזכרו כאן בניו של פרץ. הפסוק "וימת ער ואונן בארץ כנען ויהיו בני פרץ חצרון וחמול" הוא מאמר מוסגר. כלומר: ובני יהודה ער ואונן ושלה ופרץ וזרח. ואם תאמר: למה נמנו ער ואונן בכלל היורדים מצרימה, הלא מתו בארץ כנען? תשובתך: כיון שאח"כ העמיד יעקב תחתיהם את חצרון וחמול (שנולדו במצרים), הרינו מונים כאן את חמשת בני יהודה.

רק מי שנולד בארץ יכול לנחול אותה. מלבד בני אפרים ומנשה שעליהם אמר יעקב "ומולדתך אשר הולדת אחריהם לך יהיו".

את כל זה הסברנו בפרשת ויגש. בפרשתנו נזכרה שוב אותה רשימה בשִנויים קלים. המשפחות המוזכרות בפרשה הם הנכדים של יעקב.

בחלק מהשבטים הוזכרו משפחות שנקראות על שם רִבעיו או חֲמשיו של יעקב. ובכל המשפחות האלה יש עוד משהו מיוחד מלבד הזכרת בני הבנים.

השבט הראשון שבו הוזכרו בני הבנים הוא שבט יהודה: "וַיִּהְיוּ בְּנֵי פֶּרֶץ לְחֶצְרֹן מִשְׁפַּחַת הַחֶצְרֹנִי לְחָמוּל מִשְׁפַּחַת הֶחָמוּלִי". בטעם הדבר עסקנו לעיל. (וביתר פירוט הסברנו בפרשת ויגש).

גם בשבטי מנשה ואפרים הוזכרו משפחות בני הבנים. בשבט מנשה אף דור נוסף. בשבטי אפרים ומנשה לא נקבעו משפחות ברשימת יורדי מצרים. אפרים ומנשה עצמם נולדו רק כמה שנים קודם לכן. לכן בשבטים האלה הוזכרו משפחות שלא הוזכרו כלל בפרשת ויגש.

בשני השבטים האלה היה צפוי שיוזכרו גם אחיהם של אפרים ומנשה, כפי שאמר יעקב ליוסף: "וּמוֹלַדְתְּךָ אֲשֶׁר הוֹלַדְתָּ אַחֲרֵיהֶם לְךָ יִהְיוּ עַל שֵׁם אֲחֵיהֶם יִקָּרְאוּ בְּנַחֲלָתָם". בניו הצעירים של יוסף לא הוזכרו, אבל הוזכרה משפחת הערני, על שם ערן בן בנו של אפרים.

בשבט מנשה הדבר נכר הרבה יותר: "בְּנֵי מְנַשֶּׁה לְמָכִיר מִשְׁפַּחַת הַמָּכִירִי וּמָכִיר הוֹלִיד אֶת גִּלְעָד לְגִלְעָד מִשְׁפַּחַת הַגִּלְעָדִי: אֵלֶּה בְּנֵי גִלְעָד אִיעֶזֶר מִשְׁפַּחַת הָאִיעֶזְרִי לְחֶלֶק מִשְׁפַּחַת הַחֶלְקִי: וְאַשְ�ְרִיאֵל מִשְׁפַּחַת הָאַשְׁרִאלִי וְשֶׁכֶם מִשְׁפַּחַת הַשִּׁכְמִי: וּשְׁמִידָע מִשְׁפַּחַת הַשְּׁמִידָעִי וְחֵפֶר מִשְׁפַּחַת הַחֵפְרִי: וּצְלָפְחָד בֶּן חֵפֶר לֹא הָיוּ לוֹ בָּנִים כִּי אִם בָּנוֹת וְשֵׁם בְּנוֹת צְלָפְחָד

מַחְלָה וְנֹעָה חָגְלָה מִלְכָּה וְתִרְצָה״. משמע שמשפחות מנשה המערביות, איעזר, חלק, שמידע, חפר, שכם ואשריאל, הם בנים של מכיר ושל גלעד. אבל המשפחות האלה נחלו במערב ואילו מכיר וגלעד נחלו במזרח. כמו כן, משמע כאן ששת בני מנשה הנזכרים כאן, הם דור ששי ליעקב. לא רק שהם לא היו מיורדי מצרים, אלא הם הדור החמישי למנשה. יתכן שאפילו היו ביציאת מצרים ובמפקד. בספר יהושע אנו מוצאים ״וַיְהִי לִבְנֵי מְנַשֶּׁה הַנּוֹתָרִים לְמִשְׁפְּחֹתָם לִבְנֵי אֲבִיעֶזֶר וְלִבְנֵי חֵלֶק וְלִבְנֵי אַשְׂרִיאֵל וְלִבְנֵי שֶׁכֶם וְלִבְנֵי חֵפֶר וְלִבְנֵי שְׁמִידָע אֵלֶּה בְּנֵי מְנַשֶּׁה בֶן יוֹסֵף הַזְּכָרִים לְמִשְׁפְּחֹתָם: וְלִצְלָפְחָד בֶּן חֵפֶר בֶּן גִּלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לֹא הָיוּ לוֹ בָּנִים כִּי אִם בָּנוֹת וְאֵלֶּה שְׁמוֹת בְּנֹתָיו מַחְלָה וְנֹעָה חָגְלָה מִלְכָּה וְתִרְצָה: וַתִּקְרַבְנָה לִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִים לֵאמֹר ה׳ צִוָּה אֶת מֹשֶׁה לָתֶת לָנוּ נַחֲלָה בְּתוֹךְ אַחֵינוּ וַיִּתֵּן לָהֶם אֶל פִּי ה׳ נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶן: וַיִּפְּלוּ חַבְלֵי מְנַשֶּׁה עֲשָׂרָה לְבַד מֵאֶרֶץ הַגִּלְעָד וְהַבָּשָׁן אֲשֶׁר מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן: כִּי בְּנוֹת מְנַשֶּׁה נָחֲלוּ נַחֲלָה בְּתוֹךְ בָּנָיו וְאֶרֶץ הַגִּלְעָד הָיְתָה לִבְנֵי מְנַשֶּׁה הַנּוֹתָרִים״. הוזכרו כאן עשרה חבלים. יש מחלוקת איך לבאר זאת, וכבר הגמ׳ נדרשה לכך, כי ששת הבנים יחד עם בנות צלפחד הן אחד עשר. אבל בפשטות, בנות צלפחד חלקו חלק עם חלק ואחיו, חלק כחלק. הם חיו באותו זמן. חפר היה אבי אביהן של בנות צלפחד. (יש כאן עשרה חבלים, חמשה מול חמש בנות צלפחד. מפתה לומר שהנזכרים כאן (מלבד חפר) הם בני הדודים שלהם היו בנות צלפחד לנשים, אבל לא נראה כך כי אילו כך היה, היתה נחלת בנות צלפחד מתמזגת עם נחלת בעליהן והיו רק חמשה חבלי מנשה. אפשר להסביר את המספר עשרה אם נבאר שצלפחד היה בנו היחיד של חפר. כך משמע גם מכך שבסוף פרשת מסעי קרבים ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה, ולא נאמר חפר. אבל אי אפשר לומר כך כי הפסוק ביהושע מזכיר גם את בני חפר. גם המשנה סברה שהיו לחפר עוד בנים).

משפחות מנשה מגיעות עד דור המדבר, וגם בנות צלפחד הן חלק מהמשפחות. יש להניח שלא כל חמשים ושנים אלף ושבע מאות בני מנשה הם באמת בנים של האנשים המוזכרים, יתכן שיש כאן אחים שהוזכרו על שם אחיהם, כדברי יעקב שהוזכרו לעיל שבני יוסף האחרונים יקראו על שם אפרים ומנשה, וכשם שאחי מנשה סופחו למשפחות בניו. אצל אפרים ומנשה, שבהם לא נתנה נחלה ליורדי מצרים, הוזכרו גם משפחות מאד מאוחרות.

גם במטה אשר הוזכרו גם בני בניו, וגם שם זאת לא החריגה היחידה מן הכלל. בין בני אשר הוזכרה בתו ושני בני בנו. גם החלוקה אצל אשר היתה חריגה מסִבה לא ידועה. כמו אצל מנשה, כך אצל אשר, נחלו בת ובני בנים.

בני בנים הוזכרו גם ברשימת בני בנימין. אבל שלא כמו יהודה ואשר שבהם בני הבנים שהוזכרו בפרשתנו הוזכרו כבני בנים גם בפרשת ויגש, הרי שאלה שהוזכרו כבני בני בנימין בפרשתנו הוזכרו בפרשת ויגש כבניו. כמו כן, חלק מבני בנימין של פרשת ויגש לא הוזכרו בפרשתנו כלל.

סִכום המדבר

הפרשה פוקדת את ישראל מחדש, אחרי כל מה שעברו במדבר, אגב כך מסכמת הפרשה את חטאי המדבר. על הדרך נזכרו בה חטא נדב ואביהוא, קרח, המרגלים, ומי מריבה.

כל החטאים האלה הביאו לכך שהחוטאים אִבדו את תפקידם, ואחרים ירשו את התפקיד ונכנסו לארץ. בסוף שהייתם של ישראל במדבר, הם עומדים שוב בשערי הארץ, עם כמה שְנויים שנגרמו מחטאים שונים. רק מי שעבר בשלום את נסיונות המדבר, יוכל למלא את תפקידו בכניסה לארץ.

פקודי משה ואהרן הכהן מתו בחטאם. אהרן עצמו מת ומשה עומד למות. דור חדש נכנס לארץ ונפקד מחדש.

המשפחות העומדות כאן הן אלה שירדו למצרים, אבל חלו בהן שְנויים. שמות חלק מהמשפחות השתנו, ונעדרו משפחות אֶחד משמעון, בכר גרא וראש מבנימין, וישוי מאשר. שמעתי הסבר שאֶחד היתה משפחתו של זמרי ולכן נעדרה. נשיא בית האב חטא והמשפחה מתה במגפה. ואולם לא ברור לאן נעלמו יתר המשפחות שהוזכרו כאן.

וסרח העודף. הוזכרה גם שרח. מדוע? שרח הוזכרה כאן כנראה כי היתה משפחה על שמה. מדוע היתה משפחה על שמה? אולי כי כך קבע יעקב כשחִלק את הארץ, אולי כי היתה בת בנו של אשר ואותו בן מת בלי בנים. (רמב״ן מביא הסבר דומה אך שונה באופן מהותי). ואולי משום שגם צאצאיה הוכיחו את עצמם במדבר.

בנות צלפחד ודאי הוכיחו את עצמן. וכפי שנכתוב להלן.

חֻקת משפט

לכאורה נראה שבנות צלפחד מצטרפות לרות ותמר ועוד נשים שדבקו באיש כדי להקים ולהמשיך את השושלת. גם הִבטויים בהם משתמשות בנות צלפחד דומים לִבטויים שיוזכרו מאוחר יותר במגלת רות, למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו. הן רוצות להקים את שם המת על נחלתו.

ואולם ההבדל בינן לבין רות ותמר נִכר לעין. בנות צלפחד אינן רוצות לדבוק באיש כנשים אלא כבנות. הן לא הולכות לדבוק באישן כדי להיות חלק ממנו. להפך, הן דבקות באביהן ואת שמו הן רוצות להקים על נחלתו. הן רוצות אחֶזה בתוך אחי אביהן.

וה׳ שומע לבקשתן. נקבעת כאן חֻקת משפט לדורות, שלא תחזור הנחלה למשפחתה אם יש לאיש בת. מוטב להעביר את הנחלה לצאצאי אותו אדם, ולא לשמור אותה בתוך המשפחה.

אלא שכנגדן באים ראשי אבות המשפחה בפרשת מסעי, וגם בקשתם מתקבלת. הבת תקבל את הנחלה, אך הנחלה לא תצא מיד המשפחה. כדברי הרב: אלה צודקים ואלה צודקים וגם הרבנית צודקת. כן בנות צלפחד דברת. כן מטה בני יוסף דִברים.

יש מקום גם לאדם הפרטי ולביתו הפרטי, וגם למשפחה והשבט.

התוצאה היא ״ותהי נחלתן על מטה משפחת אביהן״. הנחלה לא זזה ממקומה. אבל נקרא עליה שמו של צלפחד ולא שמם של בני אחיו, בני דודיהן של בנות צלפחד.

בנות צלפחד לא הצטרפו לשבט המלוכה בישראל כרות ותמר. הן הקימו נחלות גדולות בהרי מנשה המערבי, אך לא בנו את ישראל. הן בנו את עצמן. אפילו את שם אביהן לא ממש הקימו. בתוך עשרת חבלי מנשה המנויים בספר יהושע, נזכרות חמש בנות צלפחד, אך צלפחד עצמו לא נזכר. חפר נחל נחלה לעצמו במקום אחר. האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר בן מנשה התפצלו. המשפחות הראשיות, מכיר וגלעד, נחלו במזרח. שאר המשפחות,

שע״פ הפרשה כֻּלם בני גלעד בן מכיר, נחלו במערב. בנות צלפחד נחלו חלקים גדולים לעצמן במערב, בארץ ישראל העִקרית. לראשי האבות למשפחת בני גלעד לא היה קשר עמן. הן זכו לדבוק בקדושת הארץ כשלעצמן, אבל את דברי ימי ישראל הן לא בנו. כדי שאשה תהיה חלק מהמלוכה הישראלית היא צריכה לדבוק באישה ולהקים את שמו, לא באביה. אם היא נשארת חלק מאביה היא תממש את עצמה ותקדש את עצמה, אך היא באה לעולם כדי להיות עזר נגד בעלה. כדי לבנות בית, אשה צריכה לדבוק בבעלה, רק כך נבנים בתים.

במחשבה שניה, אולי הרבנית לא ממש צודקת.

הפקודים ויהושע

פרשתנו פותחת במִפקד הבא כדי לקבוע את הנחלות בארץ. וכפי שנאמר בסיום המפקד: לאלה תחלק הארץ בנחלה וכו׳. אגב כך מוזכרות גם בנות צלפחד שגם הן תובעות נחלה.

סופה של הפרשה הוא המוספים.

בין אלה לבין אלה אמר ה׳ למשה לעלות אל הר העברים ומשה בִקש שה׳ ימנה לו מחליף.

מדוע הובאו פרשיות אלה כאן? עליתו של משה אל הר נבו ודאי אין מקומה כאן. למשה עוד נכון תפקיד גדול בלִמוד פרשת המוספים, ראשי המטות, מלחמת מדין, דיני ירושת הארץ וכל ספר דברים. יתר על כן, בסוף ספר דברים חוזרת התורה ואומרת: ״וידבר ה׳ אל משה בעצם היום הזה לאמר עלה אל הר העברים הזה הר נבו אשר בארץ מואב אשר על פני ירחו וראה את ארץ כנען אשר אני נתן לבני ישראל לאחזה ומת בהר אשר אתה עלה שמה והאסף אל עמיך כאשר מת אהרן אחיך בהר ההר ויאסף אל עמיו...״. שם מוסיפה התורה את המלים ״בעצם היום הזה״, שלא כבפרשתנו שבה לא היה הדבר בעצם היום הזה. אבל חוץ מזה חוזרים שם כל המרכיבים של פרשתנו: ה׳ מצוה את משה לעלות אל ההר ולמות, כאשר מת אהרן, בגלל מי מריבה.

ושם כבר גלוי וידוע מי יחליף את משה. הלא לפני כן לִמדו הוא ויהושע יחד את בני ישראל את השירה, ומשה כבר סמך את ידיו על ראשו של יהושע.

לכאורה שם הוא מקומה של פרשיה זו. מדוע הובאה גם כאן?

מסתבר שעִקר הדבר הוא לא מות משה אלא מִנויו של יהושע. דברי ה׳ אל משה שיעלה להר כאשר עלה אהרן וימות כאשר מת אהרן, זועקים ודורשים מחליף. כשעלה אהרן אל הר ההר עלה עמו אלעזר, שקִבל את בגדיו ותפקידו של אהרן. כאן שואל משה מי יעלה אתי אל ההר ומה הוא יקבל ממני? אין טעם לתת לו את בגדי כי בגדי משה אינם מבטאים שום תפקיד.

משה כבר האציל מרוחו בחייו אל שבעים איש הזקנים, האם יעלה אִתו אל ההר מי שתואצל עליו רוחו של משה? לא, עונה ה׳, קח את יהושע בן נון איש אשר רוח בו, רוח כבר יש בו ואין הוא זקוק לרוח שלך. אבל תן מהודך עליו. אם אהרן העביד את בגדיו לאלעזר, אתה העבר ליהושע מהודך.

ה׳ אלהי הרוחות מצוה למנות איש אשר רוח בו.

אין מקומה של הפרשה כאן. אבל קביעת תפקידו של יהושע כיורש הודו של משה נחוצה כדי להשלים את פרשית המִפקד. המִפקד מלמד מי יהיו יורשי הארץ, אגב כך אנו גם

לומדים מי יהיו מורישי הארץ. הן יורשי הארץ והן מורישי הארץ אינם אנשי דור יציאת מצרים, עליהם נגזר למות במדבר. תפקידה של הפרשה הזאת הוא ללמד מי הם יורשי הארץ, ולא פחות מכך – מי הם מורישי הארץ. בפרשת מסעי נאמר על כך בפירוש: "אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ אלעזר הכהן ויהושע בן נון". כבר בארנו בכמה מקומות (וראה דברינו בפרשת מסעי עמ' תקצה) שפרשת פינחס מיצגת את הנוחלים ופרשת מסעי מיצגת את הנחלה. גם שני האנשים המנחילים את הארץ באים משני עברי המתרס הזה. אלעזר כבר התמנה לתפקידו בהֹר ההר. ככהן הוא בא מצד ה' הנותן את הנחלה. פרשית הנחלות בפרשת פינחס לא תהיה שלמה אם לא יקבע בה הנציג של בני ישראל, המנהיג אותם בבואם לקבל את נחלתם. הנציג שכבר יש בו רוח, וכעת יהיה בו גם הוד, ואליו ישמעו כל ישראל. מקומו של המְנוי הזה הוא בפרשת פינחס, העוסקת בנוחלים. (גם פינחס הוא איש שקם מתוך העדה. כהן המקרב את ישראל לאביהם שבשמים הוא איש מתוך העדה, ומקומו בפרשת פינחס).

המוספים וקרבנות ספר במדבר

קרבנות ספר במדבר נבדלו מקרבנות ספר ויקרא. בספר ויקרא כמעט כל הקרבנות הם פרטיים, ועִקר הצָווי האמור שם הוא עצם ההקרבה. מעשי המקדש. בספר במדבר הקרבנות הם לאומיים. ספר במדבר הוא ספרו של העם, והוא מלמד שגם העם מביא קרבנות. (יש בו גם קרבן נפש אחת שחטאה, שמוזכר אגב כל ישראל שחטאו, ויש בו פסח שהוא קרבן פרטי, אך מאד לאומי. נזכרו כמובן גם קרבנות הסוטה והנזיר, וראה דברינו בפרשת נשא למה הם הובאו ספר במדבר). העם כאחד מביא קרבנות.
בספר במדבר עִקר הקרבן הוא עולה וטפלה לו חטאת, או חטת. גם כשישראל חוטאים. וכך הוא גם בקרבנות הנשיאים, גם בקרבנות הלויים וגם בפרשתנו.
ספר במדבר אינו עוסק בשאלה כיצד מקריבים כמו בספר ויקרא, אלא בשאלה מה מקריבים. מה יקריב העם.
בספר במדבר התחדשו גם הנסכים, קרבנות מן הארץ שתביאו בבואכם אל הארץ, המפורטים היטב גם בפרשתנו.
ספר במדבר הוא ספרם של העם ושל הארץ. לכן מובאים בו קרבנותיהם של העם ושל הארץ.

שלשה תמידים

פרשת המוספים שבפרשת פינחס דומה מאד לפרשת המועדים שבפרשת אמר. בשתיהן נזכרו כל המועדים, ובכללם גם ר"ה ויוה"כ, ולא רק הרגלים, האמורים במקומות רבים בתורה. בשתיהן הוזכרו החגים בתאריכים מדויקים, שלא כביתר המקומות שבהם הוזכרו בתורה. בשתיהן הוזכרו אִסורי מלאכה והקרבת אשה לה' כסימן לקדושת המועדים. בשתיהן הוזכרה השבת כראשונה מבין המועדים. בסוף שתי הפרשות יש פסוק סִכום, האומר שכל הקרבנות שהוזכרו לעיל, הקרבים במועדים, הם חובות היום, והם קרבים מלבד

הנדרים והנדבות שמנדבתנו נביא ברגלים. בשתיהן נוסף בסוף הפרשה פסוק האומר שמשה לא רק שמע את הדברים מה׳, אלא גם אמר אותם לבני ישראל. ברוב פרשיות המצוות אין פסוק כזה.

פרשת המועדים שבפרשת אמר אינה מלמדת רק את מצוות הרגל, בפירוש היא מזכירה את החגים כימים שיחודם ״להקריב אשה לה׳״. גם פרשת המוספים היא לא רק פרשת מוספים. היא מתארת את החגים השונים ומלמדת מתי אין לעשות מלאכה, ואף מזכירה מצוות שונות של המועדים השונים. ״שבעת ימים מצות יאכל״, ״בהקריבכם מנחה חדשה לה״״, ״יום תרועה יהיה לכם״, ״ועניתם את נפשתיכם״, וכד׳. על שבת ועל ראש חדש לא נאמר דבר מלבד המוסף. לא נאמר שאין לעשות מלאכה בשבת. רק המוסף נזכר כאן.

ישנם גם הבדלים בין פרשת אמֹר לבין פרשת פינחס. פרשת אמר עוסקת בעִקר בקדושת הזמנים, הקרבת האשה לה׳ אינה אלא אחד הסממנים לקִדוש היום, ולכן היא נאמרה שם בקִצור. ואילו בפרשת פינחס, הנושא העִקרי הוא פירוט האשה, זה האשה אשר תקריבו לה׳. הכותרת היא את קרבני לחמי לאשי ריח ניחוחי תשמרו להקריב לי במועדו, כל יתר הפרשה הוא הפירוט: זה האשה אשר תקריבו לה׳.

ויש עוד הבדל שנוגע בעִקר לשלשת מועדי ההקרבה הראשונים של פרשת פינחס: תמיד, שבת ור״ח. בפרשת אמר לא נזכר התמיד ולא נזכר ר״ח, וגם על השבת לא נאמר שם שצריך להקריב בה אשה לה׳. שלשת המוספים האלה לא נזכרו שם. על שבת נאמר שם רק שלא לעשות בה מלאכה. לעֻמת זאת, בפרשת פינחס נזכר אִסור עשית מלאכה במועדים, אך לא אִסור עשית מלאכה בשבת. הוי אומר: שלש הפרשיות הראשונות, תמיד שבת ור״ח, חולקות מקום לעצמן בפרשת פינחס, והן אינן דומות ליתר הרגלים האמורים כאן, שבהם פירוט הקרבנות אינו אלא בֵּאור לצווי להקריב אשה לה׳ שנזכר כבר בפרשת אמר.

הצרוף חֹדש ושבת חוזר פעמים רבות בספרי נביאים, ומשמע שבימי הנביאים גם ר״ח, כמו שבת, היה יום חג ושביתה. בספרי הנביאים ראש החדש נקרא בקִצור חֹדש, ויום השבת נקרא בקִצור שבת.

לא כן בתורה. בתורה היום השביעי בשבוע נקרא יום השבת, והיום הראשון בחֹדש נקרא ראש חדש. בתורה תמיד פירושה של המלה חֹדש הוא חֹדש שלם, לעולם לא יום ראש החדש, ופירוש המלה שבת הוא שבוע או שביתה, אך לעולם לא תיאור זמנו של היום השביעי. (ומכאן תשובה לאלה שסברו שממחרת השבת הוא ממחרת היום השביעי).

לכן גם בפרשתנו, כשהתורה מצוה על מוסף שבת היא אומרת ״וביום השבת שני כבשים״, כשהיא מצוה על מוסף ר״ח היא אומרת ״ובראשי חדשיכם תקריבו עלה״.

אלא שאת הפרשיות הנ״ל מסכמת התורה במלים ״עלת שבת בשבתו״ ו״זאת עלת חדש בחדשו״.

המוסף של שבת ושל ראש חדש אינו מוסף היום, הוא המשך של קרבן התמיד. זוהי עולת השבוע, השבת. ומתי היא קרבה? בשבתו, כלומר: ביום השבת. גם עולת החֹדש היא עולת כל החֹדש, ומתי היא קרבה? בחדשו. (וראה תרגום אונקלוס). גם בהמשך הפרשה היא נקראת עֹלת החדש. (הצרוף שבת בשבתו וחדש בחדשו, מופיע בתנ״ך פעם אחת בתורה ופעם אחת בנביאים. בתורה בפרשת פינחס, ובנביאים בסוף ספר ישעיהו, שם מלמד

ישעיהו, שכבר מכיר את המלים "שבת" ו"חדש" גם כשמות קצור ליום השבת ויום החדש, שלעתיד לבא יבא כל בשר להשתחוות לה' מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו, ונראה שהוא רומז לפרשה שלנו: העבודה נעשית יום אחד בשבת ויום אחד בחדש, אך היא מייצגת את כל החדש. א"א לעבוד את ה' לאורך כל הזמן, אם לא מייחדים לכך יום מסוים שהוא נציג של כל התקופה, שעל ידו האדם הוא עבד ה' בכל התקופה. דוקא הבא להשתחוות לפני ה' מדי חדש ומדי שבת, יכול לעשות מועדים. לכן בשבת ראש חדש, כשאנו קוראים בתורה על שבת בשבתו וחדש בחדשו, אנו מפטירים בחדש בחדשו ושבת בשבתו של ישעיהו).

הדבר דומה ללחם הפנים, לחם הפנים הוא לחם תמיד, אלא שהזמן להחליף ולסדר אותו הוא "ביום השבת ביום השבת".

פרשת המוספים פותחת בשלש פרשיות תמיד: תמיד יומי, תמיד שבועי ותמיד חדשי. גם לתמיד היומי יש זמן, אבל הוא תמיד. אע"פ שאינו קרב אלא אחד בבקר ואחד בין הערבים, הוא מייצג את כל היממה. כן הוא לגבי עולת השבת, ועולת החדש.

כבר בפרשת אמר נאמר שעלינו להקריב אשה לה' במועדים. פרשת פינחס מלמדת שנוכל לקדש את המועדים רק אם נכיר בשלש יחידות זמן בסיסיות: היום, השבת והחדש. ולכל אחד מהם יש עבודת ה' משלו.

ישאל השואל: ברור שאי אפשר לחגוג את החגים בלי להכיר את היום ואת החדש, אך למה צריך להכיר את השבת?

על כך יש להשיב (מלבד ההסבר הפשוט שבין המועדים יש מועד אחד שאי אפשר להכיר בו בלי לספור שבע שבתות, כלומר לדעת שיש יחידת זמן בת שבעה ימים) שזהו דברה של הפרשה: אמנם נראה שכדי לחגוג את החגים די בהכרת היחידות הטבעיות של הבריאה, שאפשר להכיר אותן בחוש ע"פ המאורות: יום וחדש. אך באה פרשתנו ומלמדת שלא היא: יש בבריאה יחידת זמן בסיסית נוספת. היא איננה נִכֶּרֶת בחוש, אך ללא ההכרה בה אין הכרה בה', אי אפשר להכיר בקדושתו של הזמן, ואין מועדים. בבריאה נאמר שהמאורות יהיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים. הם נִתנו למשול ביום ובלילה, כלומר למשול בחִלופי היום והלילה. אך יש בבריאה אמירה גדולה וחשובה יותר, שאיננה מיוצגת בחומר: ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו. ללא ברכה זאת, אין קדושה בזמן.

האחד, השנים והשבעה

פרשת פינחס משלימה את פרשת אמֹר, בפרשת אמר כל חג מאופיין בצווי כללי להקריב אשה לה', (עם הסִכום: "אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַה' עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ"), פרשת פינחס מלמדת מהו אותו אשה.

הפירוט שייך לספר במדבר, הוא נושא את אופי הקרבנות של ספר במדבר שעִקרם עולה ונספח להם שעיר לחטאת.

הקרבנות מורכבים מכמה יחידות בסיסיות. התמיד הוא שני כבשים, וכן המוסף של שבת. זוהי היחידה הבסיסית היומית הקבועה.

שאר המוספים מורכבים מיחידה בסיסית של איל ושבעה כבשים. מלבד אותה יחידה, כולל המוסף של ר"ח, פסח ושבועות עוד שני פרים לעולה ושעיר לחטאת, והמוסף של ימי

הכפרה, ר״ה, יוה״כ ושמיני עצרת, כולל פר לעולה ושעיר לחטאת. כמו הקרבן המכפר על כל ישראל בפרשת שלח, שם נאמר שכאשר כל ישראל עוברים על התורה הם מביאים פר לעולה ושעיר לחטאת.

הקרבנות של ספר במדבר שונים מאלה של ספר ויקרא, בספר ויקרא החטאת עִקר. גם אם באה עולה יחד עמה. בספר במדבר העולה היא העִקר. כך הוא בקרבנות הנשיאים, כך בקרבנות הכפרה על כל ישראל בפרשת שלח, וכך הוא במוספים. כאשר קרב קרבן בשם כל ישראל כחלק ממצוות של עם ישראל המסודר ומאורגן כעם, עִקר הענין הוא הבִּטוי שמבטאת העולה: שהעם כֻּלו שייך לקב״ה ועובד אותו. הכפרה באה ממילא. כאשר העם מגויס כדי להביא מדי שנה מחצית השקל (שמצטברת למאה ככר) שמיועדים לעבודת ה׳, ממילא העם כֻּלו מגדיר את עצמו כיחידה אחת השייכת לה׳. ממילא מתכפרים גם עוונותיהם. עִקר הקרבן הוא העולה.

החטאת של הרגלים לא באה לכפר על חטא מסוים או על טומאה מסוימת כמו החטאות של ספר ויקרא. בכך שישראל עומדים לפני ה׳ ועובדים אותו, ממילא הם מתחטאים לפניו.

עם זאת, נבדלת הכפרה של ימי הכפרה מכפרת הרגלים. בימי הכפרה, ר״ה יוה״כ ושמיני עצרת, הקרבן הוא פר לעולה ושעיר לחטאת, כמו הקרבן המכפר על כל ישראל בפרשת שלח. אלה ימים שתכליתם היא הכפרה. ברגלים יש שני פרים לעולה ושעיר לחטאת. וכן בראש חדש, שהוא יום שמחה לפני ה׳ כרגלים. בימים אלה יש להגדיל עוד יותר את העולה. היא עִקרו של יום.

התיחד בקרבנו חג הסכות. היחידה הבסיסית של איל ושבעה כבשים כפולה בו. ידועים שני הסברים לכך. א. חג הסכות שייך גם למערכת הרגלים וגם למערכת החדש השביעי, ולכן הוא חג כפול. ב. בתוך מערכת הרגלים עצמה, חג הפסח הוא חג המייצג את יציאת מצרים וגאולת ישראל, ואילו חג השבועות הוא חג של מצוות השדה, חג שאין לו תאריך, חג בִּכורי הקציר. חג הסכות שייך לשתי המערכות. הוא מזכיר את הסכות שישבו בהן ישראל ביציאת מצרים, והוא גם חג האסיף, כלומר חג השדה. לכן גם בפרשת אמר הוא נכפל. הוא חג כפול ששייך הן לגאולת ישראל והן לאדמת ארץ ישראל. יתר על כן: הוא מאחד את שניהם. הוא מיצג את ישיבת עם ישראל בארצו לפני ה׳ כמו שישב במדבר כאשר ניזון במן מיד ה׳ מלחם שמים, כך הוא יושב לפני ה׳ בארץ וניזון מיד ה׳, למטר השמים. אם חג הפסח הוא חג יציאת מצרים, הרי שחג הסכות הוא חג הכניסה לארץ. הוא מלמד על הישיבה בביתו של ה׳, ועל היותנו נזונים משלחנו ושותים את מימיו. חג הסכות מלמד שהישיבה בארץ היא המשך של הישיבה במדבר. ה׳ שוכן בקרבנו כבמדבר. אנו יושבים לפניו בביתו ואוכלים לחם שמים. אמנם לא את המן היורד מדי יום, אבל את התבואה הצומחת למטר השמים היורד בכל שנה. החיים בארץ הם המשך החיים במדבר. במדבר אדם לוקט מן כל יום, ביום הששי לוקט כפלים וביום השביעי אינו לוקט, וכן בארץ: הוא לוקט את תבואת ה׳ מדי שנה, בשנה הששית לוקט כפלים ובשביעית אינו לוקט. הזמן בו אנו מרגישים זאת יותר מכל הוא בזמן שבו אנו אוספים את תבואת השנה הקודמת, ונידונים על מימי השנה הבאה. כך מאחד החג את ציון ימי ישיבתנו במדבר ובארץ, עם זמני מלאכות השדה.

מתוך כך יש לפרש גם את מספר הפרים הגדול. בחג הסוכות אין די בפר אחד או שנים ליום. זה החג המסמל את השפע שבו חנן אותנו הקב"ה. אנו אוספים את התבואה ומודים לה' על השפע. מספר הפרים שואף אל המספר המושלם ביותר: "וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי פָּרִים שִׁבְעָה". אלא שאנו מגיעים אל המספר הזה מלמעלה. אנו מתחילים מתוך השפע ומסיימים בשבעה.

בתוך כך, יש בחג זה פרשיה נפרדת לכל יום. כל אחד מהימים הוא רגל בפני עצמו. הישיבה לפני ה' היא לא ארוע שארע פעם אחת בדברי ימי ישראל כיציאת מצרים. היא מתחדשת מדי יום ביומו.

מטות

הבת הנודרת ובנות מדין

סדר הפרשיות בסוף ספר במדבר נראה תמוה: בסוף פרשת בלק עוסקת התורה בפינחס שהרג את זמרי בן סלוא ואת כזבי בת צור. לכן מיד נותנת התורה ברית שלום לפינחס ומצוה לצרור את המדינים. אחר כך עוברת התורה לנושא אחר לגמרי: מפקד בני ישראל וירושת הארץ.

בפרשתנו שוב נזכרת המלחמה במדין, כאשר בראש הצבא עומד פינחס (האיש שעצר את חטא בנות מדין גם בפרשת בלק), ובמלחמה נהרג בלעם. (פעמַים נזכר בלעם בפרשתנו בענין מלחמת מדין, המלמדת שפרשת בנות מדין היתה בדבר בלעם. מתברר שגם אז כמו כאן, עמד בלעם מול פינחס). אח״כ שבה התורה לעסוק בירושת הארץ, בבני גד ובני ראובן, במסע אל הארץ, ובצווי לרשת אותה.

התורה מדלגת מנושא לנושא. פותחת בפינחס והמדינים, עוברת למפקד ולירושת הארץ, חוזרת למדינים ולמלחמה, וחוזרת שוב לירושת הארץ.

עוד קשה למה נזכרה כאן פרשית הפרת נדרים, שעִקר העִסוק שלה הוא בשאלה מתי שיכת האשה לאביה, מתי לבעלה, ומתי לעצמה. ולמה היא לא פותחת כרגיל ב״וידבר ה׳ אל משה לאמר״ אלא ב״וידבר משה אל ראשי המטות״.

המפתח להבנת המבנה של הפרשיות הוא השיח בין משה לבין פקודי החיל שיצאו למלחמה במדין. משה קצף עליהם, שהרי מטרת היציאה למלחמה היתה לנקום את נקמת בני ישראל מאת נשי מדין, ואעפ״כ נהגו פקודי החיל כמו שנוהגים בכל מלחמה: הרגו את הגברים הלוחמים, והחיו את הטף והנשים. משה צִוה עליהם להרוג את הנשים כי הפעם המלחמה היא נגדן, אך אם כך למה צִוה עליהם להרוג כל זכר בטף? ממה נפשך? אם המלחמה היא נגד העם המדיני מובן למה להרוג את הטף, כדי לא להותיר זכר למדין, אך למה את הנשים? ואם המלחמה היא נגד הפרטים שהחטיאו אותנו, למה להרוג את הטף? משה מלמד שהמלחמה הזאת היא לא מלחמה על אדמות וכד׳ כמלחמת סיחון ועוג (אע״פ שמבחינה מסוימת היא המשך למלחמת סיחון כפי שנבאר להלן), היא מלחמה על דמותו של ישראל. לכן, היא כבר חלק ממלחמת הארץ, ולכן גם בה לא תחיה כל נשמה. אך היא נבדלת ממלחמת הארץ כי המדָנים אינם כמו הכנענים. אצל הכנענים יש חשש שאם נותיר ולו נשמה אחת הם יהיו לשִפים בעינינו בארץ, העם המדָני הוא אויב שלנו בעבר ולא בעתיד והטף בנשים אינו מְסַכן אותנו. מְסַכן אותנו מי שיש עליו שם של מדָני, שאותו עלינו לצרור, או מי שכבר החטיאה אותנו בעבר, שאותה אנו צריכים להעניש. טעם הדבר מוסבר ע״פ דיני תלותה של הבת באביה ובבעלה, שבאים לידי בִטוי בפרשית נדרים. נערה תלויה באביה, אבל אם תהיה לאיש היא תלויה בו והוא יכול להפר לה את נדרה. ואולם, אם הוא כבר שמע ולא הניא אותה אין לה תקנה. כשדִבר משה עם ראשי המטות שחזרו ממלחמת מדין הוא הסביר להם שאשה שכבר החטיאה ישראלי והוא לא הניא אותה אין לה

תקנה, אך את הטף בנשים החיו לכם. אי אפשר להפר נדרי זכר, כל המְדֻיָּנִיוּת שיש בו מבית אביו תהיה בו ובבניו אחריו לעולם (וראה במאמר "המשפחתיות והשבטיות בישראל"). המלחמה הזאת היא כבר חלק מההכנה להתמודדות עם אויבים בארץ, ומקומה בתוך ענין נחילת הארץ. ממילא מתברר שגם בלעם בא נגד הממלכה הישראלית אע"פ שהוא עצמו לא ידע זאת.

לפי זה יוסבר גם המבנה של פרשת המסעות: המסע מחֻלק לשלשה, יש שלשה מסעות לא"י: המסע הראשון עד חטא המרגלים הוא מסע הדור הראשון, הם באו אל קדש ברנע ושם נעצר המסע כי חטאו. המסע השני הוא כעבור ארבעים שנה עד קדש ברנע, ושם כבר עמדנו בשערי הארץ, אך לא נכנסנו כי מלך אדום לא נתן, ושם מת אהרן, אך כבר היה לנו מגע עם יושבי ארץ כנען, לכן חזר כאן הפסוק "וישמע הכנעני מלך ערד", שנאמר בפרשת חֻקת, אלא שכאן נוסף "והוא יושב בנגב בארץ כנען", שלא נזכר בפרשת חֻקת כי שם הוא לא מענין הפרשה. כאן נגמר המסע של דור אהרן שלא נכנס לארץ אך נגע בשעריה, וגם בפרשת מסעי מתחילה כאן פרשיה חדשה. שהיה ראוי להזכיר בה שנגענו בקצה ארץ כנען ונלחמנו בתושביה שזה מענין המסעות. כאן מתחיל המסע השלישי שהוא מסעו של משה. בפרשת חֻקת המסע הזה פותח בפסוק "ויסעו מהר ההר דרך ים סוף לסבב את ארץ אדום". מסע זה הוא מסע המלחמות. ושני סוגי מלחמות יש בו: מלחמת סיחון ועוג שיצאו לקראתנו למלחמה והם מעכבים אותנו בדרך לארץ, ומלחמת מדין שיצאו לקראתנו בבנותיהם. המלחמות האלה הן כבר חלק מהמלחמה על הארץ, ולכן הן נזכרו יחד עם הצווי לרשת את הארץ. (וראה דברינו להלן בפרשת מסעי עמ' תקצג, שם נבאר שמות אהרן מסמל את מות אותו דור, כמו לענין רוצח בשגגה, שם מסמל מות הכהן הגדול את סיומו של הדור).

-

בספר יהושע מלחמת מדין היא חלק ממלחמת סיחון. חמשת מלכי מדין שבפרשתנו נקראים שם נסיכי סיחון, וגם בלעם הוזכר שם באותה מלחמה. (ויש לתמוה על ערי ראובן וגד כפי שהוזכרו שם. דיבון, שבפרשתנו נבנתה ע"י בני גד, ואף נקראה בפרשת מסעי דיבון גד, שיכת ביהושע דוקא לבני ראובן. חשבון שבפרשתנו היא עיר של ראובן, מופיעה כגבולה של גד. זה אינו קשה כי יש לפרש שחשבון עצמה לראובן, וממנה והלאה לגד. אבל בחשבון הערים שנתנו בני גד ללויים באה חשבון).

המקומות שבהם עמד בלעם וברך את ישראל, במות בעל, בית פעור ואשדות הפסגה, נזכרים בספר יהושע כערי ראובן, אע"פ שהם מופיעים גם בספר מלחמות ה' בפרשת חֻקת. (וראה דברינו על כך בפרשת חקת, עמ' תקמג והלאה).

התורה מביאה את פרשת בני גד ובני ראובן אחרי מלחמת מדין, ומכאן אנו למדים שיש קשר בין מלחמת סיחון למלחמת מדין. כפי שמשמע בספר יהושע. בלק הביא את בלעם בעקבות מלחמת ישראל באמורי, כפי שעולה מהפסוקים הראשונים של פרשת בלק. גם חטא בנות מדין הוא חלק מהמסע הזה. בסופו של דבר, בלק, בלעם ומדין היו ספיח כלשהו של מלחמת האמורי, שבסופה בקשו בני גד ובני ראובן את הארץ.

(אפשר שפרשת נדרים באה כאן מעוד טעם: הפסוק "ככל היוצא מפיו יעשה" בא כמבוא לפסוק "והיוצא מפיכם תעשו" שאמר משה לבני גד ולבני ראובן).

טעותם של הלוחמים

מה חשבו לעצמם אותם שנים עשר אלף חלוצי צבא? הלא הם יצאו למלחמה בגלל בנות מדין, אז מה הם חשבו כאשר הם השאירו אותן חיות?
מסתבר שהם פשוט חשבו בתבניות קבועות. כלומר: לא חשבו.
במלחמה לא הורגים טף ונשים, אז גם הם לא הרגו טף ונשים.
הם לא שאלו את עצמם למה במלחמה לא הורגים טף ונשים. הם קִבלו את הכלל וכלל לא נִסו לתהות על שרשיו. כי אילו היו שואלים את עצמם למה לא הורגים טף ונשים, היתה התשובה פשוטה: במלחמה לא הורגים טף ונשים, משום שבדרך כלל הם לא האויב. בדרך כלל הם לא לוחמים נגדנו, ולא מסכנים את שלומנו. לכן אין אנו הורגים אותם. אבל במלחמה שבה הטף והנשים הם אלה שלוחמים נגדנו, יש ללחום נגדם. אם הנשים יוצאות למלחמה כמחטיאות, או שהנשים והטף תומכי לחימה, או שהטף זורק אבנים או עפיפוני תבערה כדי להביס את ישראל עד שיִכנעו, או שהנשים והטף מתנדבים להיות מגן חי ללוחמים – שוב אין שום טעם להבחין בין הגברים לבין הנשים והטף. אלה ואלה לוחמים, אלה ואלה מסכנים את שלומנו, ודמם של הגברים אינו זול יותר מדמם של אחרים.

כחות הלוחמים

הכח הישראלי מנה שנים עשר אלף חלוצי צבא, לא כתוב כמה מנה הכח המדייני, אבל לפי כמות הבנות אפשר להניח שהכח המדייני היה אולי קצת עודף על הכח הישראלי, אבל לא בהרבה. לפי האזור בו התנהלה המלחמה ולפי כמות הבהמות אפשר להניח שרובם הגדול של המדיינים היו רועי צאן ובקר, שהיו פזורים במאהלים במדבר. היו גם ערים, מושבות וטירות, אבל הרוב היו פזורים במדבר ומסתבר שהם לא ידעו על בואם הצפוי של חלוצי צבא ישראל, שעברו ממאהל למאהל והכו אנשים שלא ציפו לכך. (בדומה לשמעון ולוי). יהיו שיאמרו שזה לא הוגן. אבל כשהתורה מצוה לנקום אין טעם להיות הוגן. יש טעם להצליח ולנקום באויבי ה׳.

מי אמר למי

רוב המצוות שבתורה נאמרו מפי ה׳ אל משה. בחלקן (במצוות המועדים שבפרשות אמר ופינחס ובמצוות הכהֲנה בפרשת אמר) התורה מספרת לא רק שה׳ אמר למשה, אלא גם שמשה אמר את הדברים לבני ישראל. הדברים עצמם מושמעים מפי ה׳ אל משה, אבל בסופם גם מספרת התורה שמשה אמרם לישראל. אבל כאמור, תֵאור משה המדבר עם ישראל אינו מוזכר בתורה אלא במקרים בודדים, בד"כ התורה איננה מספרת זאת. היא מספרת שה׳ צוה את משה. יש להניח שאחרי כן משה צוה את ישראל, אבל כיון ששמענו

שה׳ לִמד מצוה זאת את משה, די לנו בכך, ואין אנו צריכים ללמוד שמשה אמר זאת לישראל. די לנו שהתורה סִפרה לנו על כך שה׳ אמר זאת למשה.

ספר דברים, וכן מצות הפרת נדרים שבפרשתנו, הן מצוות שבהן התורה לא מספרת לנו על כך שה׳ אמר אותן למשה. היא מספרת לנו שמשה אמר אותן לישראל. אנחנו שומעים את המצוה מכלי שני.

פרשה אחת בתורה נאמרה מכלי שלישי. התורה לא מספרת לנו מתי ה׳ אמר את הדברים למשה. היא לא מספרת לנו כיצד אמר אותה משה לאלעזר, היא מספרת לנו כיצד אמר אלעזר לישראל: וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכֶּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם: וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

על מה מדובר כאן? בפשטות נראה שמדובר כאן על הלכות טומאה וטהרה. כך נראה גם מההקשר: וְאַתֶּם חֲנוּ מִחוּץ לַמַּחֲנֶה שִׁבְעַת יָמִים כֹּל הֹרֵג נֶפֶשׁ וְכֹל נֹגֵעַ בֶּחָלָל תִּתְחַטְּאוּ בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי אַתֶּם וּשְׁבִיכֶם: וְכָל בֶּגֶד וְכָל כְּלִי עוֹר וְכָל מַעֲשֵׂה עִזִּים וְכָל כְּלִי עֵץ תִּתְחַטָּאוּ: ס וַיֹּאמֶר אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶל אַנְשֵׁי הַצָּבָא הַבָּאִים לַמִּלְחָמָה זֹאת חֻקַּת הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה: אַךְ אֶת הַזָּהָב וְאֶת הַכֶּסֶף אֶת הַנְּחֹשֶׁת אֶת הַבַּרְזֶל אֶת הַבְּדִיל וְאֶת הָעֹפָרֶת: כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יָבֹא בָאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בָאֵשׁ וְטָהֵר אַךְ בְּמֵי נִדָּה יִתְחַטָּא וְכֹל אֲשֶׁר לֹא יָבֹא בָּאֵשׁ תַּעֲבִירוּ בַמָּיִם: וְכִבַּסְתֶּם בִּגְדֵיכֶם בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי וּטְהַרְתֶּם וְאַחַר תָּבֹאוּ אֶל הַמַּחֲנֶה.

מתוך ההקשר נראה שמדובר כאן על טומאה וטהרה. כל כלי שבא מן המלחמה צריך טהרה, ע״י הזאת שלישי ושביעי. חוץ מזה הוא צריך, כדי לטהרו, טבילה באש או במים. מה שאפשר לו באש, אין מים מועילים בו. תעבירו באש וטהר, כלומר: תעבירו באש וע״י כך יטהר. כמובן שזה לא פוטר אותו מהזאת שלישי ושביעי, שנאמר אך במי נדה יתחטא. (ואולי רומז לכך גם הבטוי זאת חקת התורה, האמור גם בפרה אדֻמה). כך הוא הפשט, וכך כנראה פרש ר׳ אבהו בסנהדרין לט., שהפרשה אומרת שכל כלי שעובר באש צריך אש להוציאו מידי טומאתו, וטבילה במים לא עולה לו: ״אמר ליה ההוא מינא לרבי אבהו אלהיכם כהן הוא דכתיב ויקחו לי תרומה כי קבריה למשה במאי טביל וכי תימא במיא והכתיב מי מדד בשעלו מים אמר ליה בנורא טביל דכתיב כי הנה ה׳ באש יבוא ומי סלקא טבילותא בנורא אמר ליה אדרבה עיקר טבילותא בנורא הוא דכתיב וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים״.

אבל חכמים דרשו שיש כאן שני דינים שונים: העברה באש וטהרה. העברה באש אינה לשם טהרה אלא לשם הגעלה. כל כלי שבא מן הגויים טעון הגעלה, וכבולעו כך פולטו, חוץ מזה הוא טעון טהרה. גם את מי הנדה האמורים כאן מוציאים חז״ל מהפשט הנלמד מפרשת חֻקת, ואומרים שמי נדה האמורים כאן אינם הזאת שלישי ושביעי אלא מים שנדה טובלת בהם. גם ״דבר אשר יבא באש״, מתפרש לפי פשוטו כדבר שסובל את האש והאש אינה מזיקה לו ולכן הוא יכול לבא באש, אבל חכמים דרשו שכל שבשלו בו באש טעון לִבון, וכבולעו כך פולטו. ואפשר שיש כאן ראיה לשיטתם, שהרי בדיל ועופרת אינם יכולים לבוא באש.

בפשטות משמע ששת אלה המנויים הם הבאים באש, ויתר הכלים יבאו במים, אבל חכמים דרשו שיתר הכלים אינם טעונים טבילה.

התרומה והמכס

התורה מבחינה כאן בין סוגים שונים של שלל, ועוסקת בשאלה כמה מכס צריך להפריש מהם ומה סדר טהרתם. המכס הופרש מהשבי, המלקוח והשלל. מהשבי והמלקוח הופרשו מאית ואלפית. גם מהשלל הופרשו מאית ואלפית (כפי שיבואר להלן) אך הדבר הזה נעשה שלא ע״פ הצווי, שרי האלפים והמאות נתנו את שללם מדעת עצמם. אם עסקנו בשאלה מהו הצָווי, ומתי אנו שומעים את הצָווי עצמו ומתי את המצֻוֶּה המספר לקהל, אנו למדים מכאן כמה כללים: ע״פ הצווי יש לטהר את כל השלל. כמו כן יש להכשיר את כל השלל, שלא ידבק בו מן האָסור. הכלל שנלמד מדברי ה׳ הוא שאסור לאכול דברים אסורים. כיצד לנקות את הכלים כדי שיפלטו את האָסור? את זה אין התורה צריכה לספר לנו. זוהי שאלה מעשית, זה שִעור במדעי הטבע. את זה אנו שומעים מכלי שלישי (אע״פ שאי אפשר להגעיל בכלי שלישי אלא בכלי ראשון). זאת שאלה מעשית והתשובה עליה לא נשמעת מפי ה׳ וגם לא מפי משה. מכלי שלישי.

(לפי הפשט, כאמור, ההלכות שנאמרו כאן הן דיני טומאה וטהרה, ואנו שומעים זאת מפי אלעזר ולא מפי ה׳, כי אין כאן הלכה חדשה, אלא רק צווי מקומי הנוגע לאותם אנשים באותה מלחמה, שאלעזר מזכיר להם לקיים את ההלכה הידועה זה מכבר).

מלחמה על נְשואי תערובת

בפרשתנו לוחמים חלוצי כל השבטים נגד מדְיָן בעקבות פרשת כזבי. אין זו הפעם הראשונה בתורה שבה נערכה מלחמה נגד עם אחר כתגובה לארוע שהיו מעורבים בו נְשואי תערובת. הפעם הראשונה היתה כמובן בשכם. גם שם נלחמו כל בני יעקב בשכם. והדמיון בין שתי המלחמות בולט ונְכר לעין, אך לכאורה הפוך: שם חטף שכם את בת יעקב, כאן לקח זמרי את בת מדין. שם נעשה הדבר בנְגוד לרצונה, כאן נעשה הדבר ברצונו של זמרי.

אחרי המלחמה בשכם קצף יעקב על בניו על שהרגו את כל אנשי שכם. בפרשתנו קצף משה על פקודי החיל שלא הרגו את כל אנשי מדין ואת בנותיהם.

במלחמת שכם נאמר שבני יעקב יצאו למלחמה בגלל **דינה אחתם**, וגם כאן מצוה התורה לצרור את מדין על דבר כזבי בת נשיא מדין **אחתם**.

בשכם החוטא הוא שכם בן חמור החוי נשיא הארץ, כאן החוטא הוא זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני, ועמו כזבי בת נשיא מדין.

בשתי המלחמות ממלאים שמעון ולוי את התפקיד המרכזי, אלא שבפרשתנו הם עומדים משני צדי המתרס. שמעון הוא החוטא ולוי הוא היוצא בחרב להכות את המטמא.

בשתי המלחמות חוזרים ישראל מן המלחמה עמוסי שלל רב, גם תיאורי השלל בשתי המלחמות דומים מאד זה לזה. ואולם, אחרי מלחמת שכם מבקש יעקב לטהר את מחנהו, והוא מבקש מבניו ״הסירו את אלהי הנכר אשר בתוככם והטהרו...״ בתמורה, הם נותנים לו

את כל אלהי הנכר אשר בידם ואת הנזמים אשר באזניהם. מסתבר אפוא שהנזם הוא לא סתם תכשיט, הוא משמש לעבודה זרה. גם העגל נעשה מנזמים. מנין היו לבני יעקב אלהי נכר ונזמים? בשל הסמיכות למלחמת שכם יש להניח שמדובר בשלל שכם. בפרשתנו נזכרים התכשיטים שבזזו אנשי הצבא מן המדיינים. "אצעדה וצמיד טבעת עגיל וכומז". הנזם איננו, שלא כרשימת התכשיטים של פרשת ויקהל בה הוא מופיע. ואולם, אנו עתידים למצוא את הנזם של שלל מדין בספר שופטים. גם שם ילחמו ישראל במדין, ואחרי המלחמה ההיא נאמר: "ויאמר אלהם גדעון אשאלה מכם שאלה ותנו לי איש נזם שללו כי נזמי זהב להם כי ישמעאלים הם... ויעש אותו גדעון לאפוד ויצג אותו בעירו בעפרה ויזנו בני ישראל אחריו שם ויהי לגדעון ולביתו למוקש". בפרשתנו נזהרו הלוחמים מעבודה זרה. הם יצאו למלחמה כדי לבער אותה. נזמי מדין נלקחו כשלל בספר שופטים, והכשילו את גדעון וביתו.

בפרשת שכם מציעים הכנענים "והתחתנו אתנו בנתיכם תתנו לנו ואת בנתינו תקחו לכם ואתנו תשבו והארץ תהיה לפניכם", שמעון ולוי עונים במרמה "ונתנו את בנותינו לכם ואת בנותיכם נקח לנו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד". אין לכך פסוק דומה בפרשתנו, אך מסתבר מאד שגם בפרשתנו נשמעה הצעה דומה, הפעם מאת המדְיָנים אל בני ישראל. עצם מעשיהם הם הצעה כזאת.

מסתבר שהתורה מעמידה את שתי המלחמות זו מול זו, כדי ללמד שלמרות ההבדלים הבולטים ביניהן, שתיהן ממין אחד. אנו צריכים להתרחק מהגויים ומאלהיהם בין כאשר הם באים אלינו בחוצפה ובעזות אחרי שכבר עשו נבלה בישראל, ובין כאשר הם באים אלינו בפִתויים ושולחים אלינו את בנותיהם. בשני המקרים טמונה סכנה גדולה בנְשואי התערובת. ובנגוד ליעקב החושש מהסכנה הצפויה בעקבות מעשיהם של שמעון ולוי, בא משה ומלמד את ההפך: הרגו כל זכר בטף וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו.

התרומה והמעשר, המאית והאלפית

מכס מדין מלמד על תרומות לכהנים, ללויים ולמקדש, ועל החלוקה בין הלוחמים לעם. הלוחמים נצטוו לחלוק עם העם ולתרום לכהנים והלויים מהשבי והמלקוח, אך לא מהשלל. המכס הופרש מהשבי, המלקוח והשלל. מהשבי והמלקוח הופרשו מאית ואלפית. מאית ללויים, אחוז אחד מן החמשים מן המחצית. ואלפית לכהנים, אחד נפש מחמש המאות מן המחצית. גם מהשלל הופרשו מאית ואלפית, שהרי שרי האלפים הם אלפית מאנשי הצבא, ושרי המאות הם מאית מאנשי הצבא. ויש להניח ששללם של מאית ואלפית מהלוחמים, הוא מאית ואלפית מהשלל. אך הפרשת תרומה זו נעשתה שלא ע"פ הצווי. (אולי מכאן אפשר ללמוד על מקומן של מצוות דרבנן). גם בארץ מקבלים הכהנים עשירית ממה שמקבלים הלויים, אך שם נעשה הדבר בדרך אחרת. ושם מקבלים הכהנים והלויים עשירית ומאית ולא מאית ואלפית. גם כאן וגם בארץ שבט לוי לא נטל חלק, שהרי לא נטל חלק במלחמה ובשל כך לא נטל חלק בשלל, וקִבל תרומה. (עדין יש לברר למה התרומה באה כל אחת ממחצית אחרת ומה תפקיד מצוה זאת, ולמה רק מאית ואלפית ולא עשירית ומאית).

גם כאן, כמו ביתר התרומות, חלק הכהנים נקרא תרומת ה׳ והוא נתן לה׳ וממנו לכהנים. לא כן חלק הלויים שמתכתחילה הוא חלק הלויים ולכן אין בו קדושה. (ולכן התורה מרחיבה ומפרטת כאן את תרומת ה׳ הנתנת לכהנים, וכותבת בדיוק כמה היא. לגבי תרומת הלויים בא תיאור כללי בלבד. אין בה קדושה).

התורה מבדילה בין השבי, המלקוח והבז. מהשבי והמלקוח הופרשו ע״פ הצווי מאית ואלפית (מן הסכום הכולל, שתי המחציות יחד). מן הבז נתנו שרי האלפים והמאות מדעתם, וכיון ששרי האלפים והמאות גם הם מאית ואלפית מהכח כֻּלו, בסופו של דבר יש להניח שגם מהבז הופרשו בערך מאית ואלפית.

מן התבואה ינתן ללויים והכהנים עשירית ומאית, משלל מדין הופרשו מאית ואלפית. אבל גם כאן הלויים מקבלים פי עשרה מן הכהנים (יש כמובן הבדל: במעשר הלויים מפרישים עשירית ממה שהם מקבלים, כך שבסופו של דבר נותר בידם רק פי תשעה מהכהנים (וזה עוד לפני שלקחנו בחשבון את שאר המתנות הנתנות לכהנים), אבל ההפרשה עצמה הנתנת ללויים היא פי עשרה ממה שנתן בסוף לכהנים.

כפי שהסברנו לעיל, המלחמה הזאת היא כבר חלק מהמלחמה על הארץ. לכן שללה נדון כתבואת הארץ. (אמנם בהבדלים שונים שהזכרנו לעיל).

נשיאת הראש

ספר במדבר פותח בנשיאת ראש, במפקד, בפקודים, בנשיאים. המפקד ונשיאת הראש ממלאים את הפרקים הראשונים של ספר במדבר.

והנה, לקראת סוף ספר במדבר, שוב אנו מוצאים מפקד ונשיאת ראש. אבל הפעם הנפקדים הם לא בני ישראל, אלא דוקא שלל מדין.

וכך נאמר שם: ״וַיֹּאמֶר ה׳ אֶל מֹשֶׁה לֵאמֹר: שָׂא אֵת רֹאשׁ מַלְקוֹחַ הַשְּׁבִי בָּאָדָם וּבַבְּהֵמָה אַתָּה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְרָאשֵׁי אֲבוֹת הָעֵדָה״. גם כאן נאמר שא את ראש, כמו בתחילת הספר. אלא שהפעם משה ואלעזר נושאים לא את ראש ישראל אלא את ראש מלקוח השבי.

ושוב, ספירה, חלוקה, מִנוי, חלוקה לכהנים וללויים, חלוקה לשבטים, מטות, משה והכהן הגדול פוקדים. וכו׳. אבל הפעם התורה עוסקת לא בעם ישראל אלא בשלל. הספר שהתחיל בנשיאת ראש ישראל, סים בנשיאת ראש השלל.

מי שהציל את המצב הם הַפְּקֻדִים אֲשֶׁר לְאַלְפֵי הַצָּבָא, שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְשָׂרֵי הַמֵּאוֹת. הם לא התבקשו, אבל הם נשאו את ראש אנשי המלחמה. והנה, כֻּלם נוכחים: ״עֲבָדֶיךָ נָשְׂאוּ אֶת רֹאשׁ אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה אֲשֶׁר בְּיָדֵנוּ וְלֹא נִפְקַד מִמֶּנּוּ אִישׁ״. הם זוכרים את ראש מי צריך לשאת.

ובכך לא תם הדבר ולא תמה נדבתם. הם מוסיפים ונודבים, בלי שהצטוו: ״וַנַּקְרֵב אֶת קָרְבַּן ה׳ אִישׁ אֲשֶׁר מָצָא כְלִי זָהָב אֶצְעָדָה וְצָמִיד טַבַּעַת עָגִיל וְכוּמָז לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵינוּ לִפְנֵי ה׳״.

עם המִפקד יש גם תרומה, שעליה נאמר: ״וַיִּקַּח מֹשֶׁה וְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן אֶת הַזָּהָב מֵאֵת שָׂרֵי הָאֲלָפִים וְהַמֵּאוֹת וַיָּבִאוּ אֹתוֹ אֶל אֹהֶל מוֹעֵד זִכָּרוֹן לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי ה׳״. בדומה לאמור על מחצית השקל הנגבית אף היא בשעת נשיאת ראש בני ישראל כדי לכפר על ישראל: ״וְלָקַחְתָּ אֶת כֶּסֶף הַכִּפֻּרִים מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְנָתַתָּ אֹתוֹ עַל עֲבֹדַת אֹהֶל מוֹעֵד וְהָיָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי ה׳ לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם״. מחצית השקל היא צווי, מראש לפני המפקד, כדי שלא יהיה

נגף. ראשי הצבא תרמו את תרומתם מבלי שהצטוו, אחרי שנשאו את ראש ישראל ולא היה נגף. לזכור את ה׳ אחרי ישועתו, כאשר הסכנה חלפה כבר, ולהזכיר את ראש מי צריך לשאת לפני ה׳ ועל מי צריך לכפר. אתה נושא את ראש השלל, אנחנו נושאים את ראש בני ישראל. ומכפרים עליהם לפני ה׳.

תנאי בני גד ובני ראובן

בני גד ובני ראובן באו ובקשו את ארץ סיחון מלך האמורי. משה חושש שהם יגרמו לבני ישראל להשתמט מהמלחמה. אבל נראה שלא רק שהוא חושש שהמעשה יגרום לישראל להשתמט מהמלחמה. יש לו חשש גדול יותר. הוא חושד שאולי בני גד ובני ראובן עצמם לא באמת רוצים את עטרות ודיבון, אלא מחפשים דרך להשתמט מהמלחמה.
על כך משיבים בני גד ובני ראובן שהם יֵצאו למלחמה. ועדין משה חושש. אולי מלכתחילה הם בכלל לא רצו את הארץ הזאת, וכיון שמשה כעס עליהם, הם מתביישים לומר שמלכתחילה הם בכלל לא רצו את הארץ, ולכן הם אומרים שהם יעברו חלוצים למלחמה.
לכן משה בודק אותם ואומר שוב את התנאי, והם חוזרים על הדברים.
ועדין יש לחשוש, אולי הם אומרים את דברם כדי לחזק את האמון של משה בהם, אבל מלכתחילה הם כלל לא רצו את הארץ הזאת.
לכן משה בודק בדיקה נוספת. הוא מצוה את אלעזר הכהן ואת יהושע בן נון ואת ראשי אבות המטות, ואומר להם בתנאי בני גד ובני ראובן, שבני ראובן יקבלו נחלה בכל מקרה, אבל אם הם יעברו חלוצים הם יקבלו את ארץ הגלעד.
בני ראובן ובני גד לא מסתפקים בכך. הם רוצים את ארץ הגלעד מיד, ולא רק אחרי המלחמה.
כאן משתכנע משה שבני גד ובני ראובן באמת רוצים את ארץ הגלעד. שהרי היו יכולים להסתפק בשלב הקודם. אבל לא, הם דורשים את הארץ מיד, כי הארץ היא שמעניינת אותם, ולא ההמלטות מהמלחמה. לכן נותן להם משה מיד את ארץ הגלעד.
ואם בכל זאת היה להם גם איזה יצר של המלטות מהמלחמה, הרי תמורתו הם הפסידו את חלקם ממערב לירדן.

מוסבות שם

בסוף פרשת מטות, אחרי הפסוק: ״וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב״, מוזכרים מפעליהם של השבטים המזרחיים. ראובן, גד, וחצי המנשה. ראשית, בני גד:
ויבנו בני גד את דיבן ואת עטרת ואת ערער ואת עטרת שופן ואת יעזר ויגבהה ואת בית נמרה ואת בית הרן ערי מבצר וגדרת צאן.
בני גד נדברו עם משה שיבנו בעבר הירדן גדרות צאן וערי מבצר, ואכן עשו זאת. ואין הפסוק מתאר אלא את בניית הערים.

וכאן עוברת התורה לתאר את מעשי בני ראובן:
ובני ראובן בנו את חשבון ואת אלעלא ואת קריתים ואת נבו ואת בעל מעון מוסבת שם ואת שבמה ויקראו בשמת את שמות הערים אשר בנו. כאן נאמר דבר שלא נאמר אצל בני גד: "ויקראו בשמת את שמות הערים אשר בנו". אפשר לומר שתוספת זאת נוגעת גם לבני גד. אלה ואלה קראו בשמות. כך מסתבר גם לאור העובדה שהעיר הראשונה ברשימת הערים שבנו בני גד היא דיבון, והיא נזכרת ברשימת מסעי בני ישראל בשם דיבון גד. אבל אצל בני ראובן אנו מוצאים התייחסות מפורשת לשתי ערים "ואת נבו ואת בעל מעון מוסבת שם". למה צריכה התורה ללמדנו שנבו ובעל מעון היו מוסבות שם, ואין די בסיום הפסוק: "ויקראו בשמת את שמות הערים אשר בנו"? בפשטות, טעם הדבר הוא שנבו ובעל מעון הם שמות עבודה זרה, ולכן הסבו בני ראובן את שמן. אך אם כך קשה למה התורה קוראת למקומות האלה נבו ובעל מעון? למה התורה לא קוראת להן בשמן החדש?
ולא די באלה. חלק גדול מהערים שהוזכרו בפסוקים המתארים את מעשי ראובן וגד, נזכרות בשמות האלה כבר לעיל. חשבון ויעזר נזכרו כבר בפרשת חֻקת. עטרות ודיבון ונמרה ואלעלא ושבם ונבו ובעון הוזכרו כבר בפנייתם הראשונה של בני ראובן ובני גד אל משה. נכון שחלק מהשמות השתנו קצת, אבל רק קצת. אם נִמרה הפכה לבית נִמרה ושבם הפכה לשבמה, ודיבון נעשתה דיבון גד, אין אלה שִׁנויי שם שראויים להקרא שִׁנויי שם. שינויים אלה אין שמם שינויי שם.
וכאן עוברת התורה לתאר את מעשיהם של בני מנשה:
וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וילכדה ויורש את האמרי אשר בה ויתן משה את הגלעד למכיר בן מנשה וישב בה.
גלעד הוא שם המקום כבר בשני מקומות בספר בראשית. אבל הוא גם שם המשפחה מאז ומעולם, או לפחות מפרשת פינחס. לא נעשה כאן כל שִׁנוי בשם.
שִׁנוי גדול אנו מוצאים אצל יאיר ונבח:
ויאיר בן מנשה הלך וילכד את חותיהם ויקרא אתהן חות יאיר ונבח הלך וילכד את קנת ואת בנתיה ויקרא לה נבח בשמו.
יאיר שמר על המלה "חוות", ותו לא. נבח לא שמר אפילו על זה.
שתי גישות עומדות לפנינו. גישת בני ראובן ובני גד הרואה לנגד עיניה את עטרות ודיבון ויעזר ונמרה וכו'. הם רוצים את עטרות ודיבון, הם לא רוצים ערים אחרות. הם מוכנים להוסיף כמה שִׁנויים חיצוניים קלים, אבל "הארץ הזאת" היא הקורצת להם. ולכן הם מבקשים "אל תעבירנו את הירדן".
לעֻמתם בני מנשה אינם מבקשים את קנת ולא את האמורי. הם רוצים את גלעד, את יאיר ואת נבח. השם הקודם של המקום אינו מעניין אותם. היו בו אמוריים? אולי, אז מה.
ועִקר ההבדל בין מנשה לבין ראובן וגד יבואר בפרק הבא.

מי כבש את כל חבל ארגוב?

מי כבש את כל חבל ארגב? בפרשת חקת ודברים משמע שבני ישראל כֻּלם פנו ועלו דרך הבשן ועוג יצא לקראתם למלחמה אדרעי, ובני ישראל נִצחו אותו ולקחו את ארצו. ואילו

בפרשתנו משמע שלא היתה זו אלא מלחמה של משפחות בודדות, משפחת יאיר בן מנשה, ומשפחת מכיר בן מנשה שראו שמשה מחלק נחלות בעבר הירדן ולכן הלכו גם הם ולקחו. וכן משמע בסוף פרשת דברים.

ומלבד זה קשה, למה עלו בני ישראל דרך הבשן. לאן הלכו דרך שם? והלא אין הבשן בדרכם.

לכן נראה שאין מוקדם ומאוחר בתורה. בפרשת חֻקת הוזכרה המלחמה נגד עוג בסמוך למלחמת סיחון, כי מטרת התורה שם היא לתאר את המלחמה ואת הכִּבוש בעבר הירדן, אך למעשה מלחמת עוג היתה בזמן מאוחר יותר, אחרי שבִּקשו וקִבלו בני גד ובני ראובן את ארץ סיחון. אחר כך, בני מנשה החלו לרשת את ארץ הגלעד. כדי לחלוק את הגלעד פנו והתקרבו לעבר ארץ עוג היושב בארגוב. בני יאיר נערכו לקראתו לקרב. עוג אסף את כל חילו ויצא לקראתם אדרעי, ובני ישראל הִכו אותו, בראשות בני יאיר, שלחמו והִכו את כל חוותיהם, אחרי שכל ישראל הכו את הערים הבצורות, ששים עיר, כאמור בפרשת דברים.

כלומר: אחרי מלחמת סיחון באו בני ראובן וגד ובִקשו את ארץ סיחון. בני גד וראובן לא בִקשו את ארץ עוג אלא רק את ארץ סיחון, שהרי אנו רואים בפרשתנו שלא בִקשו אלא את עטרות ודיבון וכו׳, כלומר ארץ סיחון. את ארץ סיחון הם בִקשו ואותה הם קִבלו. משה לא נתן לבני ראובן ולבני גד אלא את ארץ סיחון, כמו שאנו רואים ע״פ שמות הערים שהם בנו. מרשימת הערים שבונים בני גד וראובן אנו רואים שהם קִבלו בדיוק את הערים שהם בִּקשו.

כלומר: את ארץ סיחון. לכן מסתבר שבני ראובן ובני גד בִּקשו את בקשתם אחרי מלחמת סיחון, עוד לפני מלחמת עוג. רק אחרי המו״מ שבין משה לבין בני ראובן וגד, היתה מלחמת עוג. (ואפשר שגם פרשת בלק היתה עוד לפני מלחמת עוג, ומלחמת עוג באה בעקבות מלחמת מדין. שגרמה לבני ישראל לעלות דרך הבשן).

וכך נראה בפרשתנו: אחרי שהתורה מביאה את רשימת הערים שבנו בני גד ואת רשימת הערים שבנו בני ראובן, נאמר: ״וילכו בני מכיר בן מנשה גלעדה וכו׳״, ואח״כ נזכרו כִּבושי יאיר ונבח.

את המו״מ עם משה על עבר הירדן נִהלו רק בני גד ובני ראובן. בני מנשה לא נזכרו לכל אורך המו״מ. רק אחרי תום המו״מ, כאשר משה כבר נתן את עבר הירדן לנחלה, שם נזכרו גם בני מנשה. הם לא היו שותפים לבקשה לנחול במזרח, ולא למו״מ עם משה. אבל הם היו שותפים לנחילת הארץ ההיא.

בני ראובן ובני גד בִּקשו את עֲטָרוֹת וְדִיבֹן וְיַעְזֵר וְנִמְרָה וְחֶשְׁבּוֹן וְאֶלְעָלֵה וּשְׂבָם וּנְבוֹ וּבְעֹן, ואת כל הערים האלה הם קִבלו. כפי שאנו מוצאים בסוף הפרשה ברשימת ערי גד וברשימת ערי ראובן. אף אחת מהערים שבִּקשו בני ראובן ובני גד לא נמסרה למנשה. כל הערים שבקשו ראובן וגד נמסרו לראובן וגד, לא למנשה. ראובן וגד בִּקשו רק את ארץ סיחון וקִבלו את כל אשר בִּקשו. ראובן וגד לא בִּקשו את ארץ עוג, כי ארץ עוג עדין לא היתה בידי בני ישראל. אותה נתן משה לבני מנשה. בני מנשה קִבלו את ארץ עוג שאותה לא בִּקשו בני גד ובני ראובן.

יחודם של בני מנשה, כפי שכתבנו בפרשת פינחס, הוא שהם לוקחים לידיהם את היזמה ונוחלים. הם יצאו למלחמה על צפון עבר הירדן וירשו אותו. הם אלה שעלו דרך הבשן

ונלחמו בעוג, נגדם יצא עוג למלחמה, ומשיצא נגדם למלחמה, נעשה הדבר למלחמתו של כל עם ישראל, לכן אומר ה׳ אל משה אל תירא אותו. כל ישראל יראים שמא יתקוף עוג את כֻּלם, אבל ישראל מכים אותו ויורשים אותו.

משה חושש שבני גד ובני ראובן מנסים להתחמק מהמלחמה. הוא לא חושש שמא בני מנשה מנסים להתחמק מהמלחמה. עם בני מנשה לא צריך להתנות תנאי בני גד ובני ראובן, בני מנשה הם חלוצי צבא מטבעם.

בני גד ובני ראובן מבקשים ארץ שנכבשה כבר. הם רוצים את ״הארץ אשר הכה ה׳ לפני עדת ישראל״. וכפי שבארנו בפרק הקודם, גם את הערים שהם בונים, הם משאירים כמו שהן, כלומר באותם שמות, עם שִׁנויים קטנים בלבד. לעֻמתם, בני מנשה אינם מסתפקים בקַיָּם. לכל עיר הם קוראים בשם הראוי לה ולא בשם הקַיָּם. והרשעים כים נגרש. כשמשה נותן את עבר הירדן, הוא נותן לראובן וגד אזור שכבר נכבש ע״י ישראל. לבני מנשה הוא נותן אזור שעוד לא נכבש. לכן, אחרי הפסוק ״וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב״, מפרטת התורה מה עשו השבטים האלה בנחלתם: בני ראובן וגד בנו את הערים, ערי מבצר. ובני מנשה יצאו לכבוש את אשר קבלו. וכך נאמר: ״וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶּן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב: וַיִּבְנוּ בְנֵי גָד אֶת דִּיבֹן וְאֶת עֲטָרֹת וְאֶת עֲרֹעֵר: וְאֶת עַטְרֹת שׁוֹפָן וְאֶת יַעְזֵר וְיָגְבְּהָה: וְאֶת בֵּית נִמְרָה וְאֶת בֵּית הָרָן עָרֵי מִבְצָר וְגִדְרֹת צֹאן: וּבְנֵי רְאוּבֵן בָּנוּ אֶת חֶשְׁבּוֹן וְאֶת אֶלְעָלֵא וְאֶת קִרְיָתָיִם: וְאֶת נְבוֹ וְאֶת בַּעַל מְעוֹן מוּסַבֹּת שֵׁם וְאֶת שִׂבְמָה וַיִּקְרְאוּ בְשֵׁמֹת אֶת שְׁמוֹת הֶעָרִים אֲשֶׁר בָּנוּ: וַיֵּלְכוּ בְּנֵי מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה גִּלְעָדָה וַיִּלְכְּדָהּ וַיּוֹרֶשׁ אֶת הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר בָּהּ: וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת הַגִּלְעָד לְמָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה וַיֵּשֶׁב בָּהּ: וְיָאִיר בֶּן מְנַשֶּׁה הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת חַוֹּתֵיהֶם וַיִּקְרָא אֹתָהֶן חַוֹּת יָאִיר: וְנֹבַח הָלַךְ וַיִּלְכֹּד אֶת קְנָת וְאֶת בְּנֹתֶיהָ וַיִּקְרָא לָהּ נֹבַח בִּשְׁמוֹ״. בני ראובן ובני גד בנו את הערים שנתן להם משה (אותן ערים שהם בקשו בתחילת הפרק), ובני מנשה יצאו לכבוש את חלקם.

(ואפשר לפרש גם קצת אחרת: אחרי שקִבלו בני ראובן וגד את חלקם, הלכו בני מכיר וכבשו את הגלעד, ומשה נתן להם. הלכו בני יאיר ונבח וכבשו את חוותיהם, ומשה נתן להם. גם הפרוש הזה לא שונה בהרבה מקודמו: בני מנשה כבשו, בני ראובן וגד קבלו ארץ כבושה).

בני גד ובני ראובן בִּקשו לנחול ארץ שנכבשה כבר. לעֻמתם בני מנשה יצאו לכבוש. בני ראובן ובני גד קִבלו את ארץ סיחון שנכבשה כבר. בני מנשה קבלו את ארץ עוג שעדין לא נכבשה, בני מנשה הם אלה שיצאו לכבוש את ארץ עוג. (בני ראובן ובני גד רואים את המציאות ההווית באותו יום שבו הם חיו. בני מנשה רואים את המציאות הראויה. מי שרואה את ההוה, רואה לנגד עיניו ארץ עם שמותיה שבהוה והעם היושב בה בהוה. די לו בחלק מהארץ. לכן משה חושש שלא יצא לכבוש את כל הארץ. די לו בחלק מהארץ. העִקר שיש מדינה. לא כן בני מנשה. הם לא חיים רק בתוך ההוה. מבחינתם זו לא ארץ האמורי אלא ארץ ישראל, והם רוצים את כֻּלה. אנו זקוקים לאנשים שרואים את היעד, את המציאות הראויה והרצויה, ולא את המציאות ההוית).

יתכן שהמעשה של בני מנשה השפיע גם על בני גד ובני ראובן. בני גד ובני ראובן מבקשים את ארץ סיחון כאן ועכשו, משה לא מסכים, הוא מצוה את יהושע ואלעזר שאחרי שבני ראובן וגד ילחמו – יתנו להם את ארץ הגלעד. אבל אח"כ כתוב: וַיִּתֵּן לָהֶם מֹשֶׁה לִבְנֵי גָד וְלִבְנֵי רְאוּבֵן וְלַחֲצִי שֵׁבֶט מְנַשֶּׁה בֶן יוֹסֵף אֶת מַמְלֶכֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי וְאֶת מַמְלֶכֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן הָאָרֶץ לְעָרֶיהָ בִּגְבֻלֹת עָרֵי הָאָרֶץ סָבִיב, וזאת הפעם הראשונה שבה בני מנשה נזכרים בהקשר הזה (אחרי פסוקים רבים המזכירים את ראובן וגד). יתכן שאחרי שבני מנשה הצטרפו ונחלו – הסכים משה לתת גם לראובן וגד.

מסעי

הנושא שבו עוסקת התורה בפרשת המסעות הוא כמובן המסעות, לכן הפרשה איננה מרבה בתיאור ארועים שארעו במהלך המסעות. למרות זאת הוזכרו בפרשה כמה ארועים, אך הפרשה לא הזכירה את מעמד הר סיני, את חטא העגל, את המתלוננים. אפילו את חטא המרגלים, שלכאורה יש מקום רב להזכיר אותו דוקא בפרשת המסעות כיון ששם נקטע המסע של ישראל לארץ והחלו נדודיהם במדבר, אין פרשתנו מזכירה.

ואולם, באמצע פרשת המסעות מזכירה התורה בפירוט שני ארועים מפרשת חֻקת: "ויסעו מקדש ויחנו בהר ההר בקצה ארץ אדום ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחדש החמישי באחד לחדש ואהרן בן שלש ועשרים ומאת שנה במתו בהר ההר וישמע הכנעני מלך ערד והוא ישב בנגב בארץ כנען בבא בני ישראל".

שני הארועים האלה נזכרו במלואם כבר בפרשת חֻקת. על מות אהרן נאמר שם שהוא נעשה בהעברת בגדי הכהֻנה לאלעזר, ועל הכנעני מלך ערד נאמר שהוא נמסר בידי ישראל וישראל החרימו אותו. ואולם, גם לגבי ארועים אלה יש פרטים שנאמרו כאן ולא נאמרו בפרשת חקת. מות אהרן מסַיֵם כאן את הפרשיה הראשונה של מסעי בני ישראל. והוא נזכר עם תאריך, א באב, תאריך שלא נזכר בפרשת חקת. פרשת המסעות מחולקת לשתי פרשיות. הראשונה נפתחת בחמשה עשר יום לחדש הראשון, ביציאת מצרים ביד משה ואהרן, ומסתיימת במות אהרן, בציון התאריך: בחדש החמישי באחד לחדש. (וזהו התאריך היחיד בשנה, שכאשר הוא חל בשבת מזכירים אותו בפרשת השבוע).

כאן נפתחת פרשיה חדשה. הפרשיה פותחת בכנעני מלך ערד, שנזכר כבר בפרשת חקת, אלא שכאן הוסיפה התורה פרט שלא נזכר בפרשת חקת: "והוא יושב בנגב בארץ כנען". הפרשיה מסתיימת על הירדן, בצווי ה' אל משה לבא ולרשת את הארץ.

חטא המרגלים היה בקדש. שם נענשו ישראל ונגזר עליהם לשוב אל המדבר. המעפילים נִסו להלחם, אך העמלקי והכנעני הִכו אותם עד החרמה. כנגד אותה מלחמה, בפרשת חקת אנו שוב מוצאים את ישראל בקדש, ושוב הם נלחמים בכנעני, אלא שהפעם גוברים ישראל ומחרימים את הכנענים, והמקום נקרא חרמה. כעבור ארבעים שנה שבו ישראל לקדש, כדי לזכות ולהכנס לארץ. אמנם, בסופו של דבר לא משם נכנסו ישראל לארץ, כיון שאדום (שככל הנראה ישבו גם בנגב ולא רק בהר שעיר) לא נתנו לישראל לעבור בארצם, אבל המסע הכושל של דור המרגלים נגמר שם (ולא בחטא המרגלים עצמו, אלא בסיום הענש על חטא המרגלים, בתום ארבעים שנה), שם מתחיל המסע המוצלח של הדור הבא אל הארץ. המסע הזה מתחיל במלחמה בכנעני, לכן מציינת הפרשה "והוא יושב בנגב בארץ כנען". זאת כבר חלק ממלחמת ארץ כנען. גם בתיאור גבולות הארץ שבפרשתנו, נמצאת קדש ברנע בגבולות הארץ. המלחמה המוצלחת הראשונה ביושבי ארץ כנען היתה אחרי מות אהרן. (בעניין השיבה לקדש, ראה דברינו בפרשת חקת, ונגענו בכך גם בפרשת דברים).

למה דוקא מותו של אהרן הוא המסַיֵם את המסע של דור המרגלים אל הארץ? את התשובה לכך אנו מוצאים בפסוק אחר בפרשתנו: "ואחרי מות הכהן הגדל ישוב הרצח אל ארץ אחזתו". מי שחטא ונגזר עליו שלא ישב בארץ אחֻזתו כל אותו דור, יכול לשוב אל ארץ אחֻזתו כשמתחלף הדור. האיש המייצג את הדור, שמותו הוא סימן להתחלפות הדור, הוא הכהן הגדול. מסירת שרביט הכהֻנה (או בגדי הכהֻנה) מאהרן לאלעזר, היא המאפשרת לעם ישראל לשוב אל ארץ אחֻזתו. החל מא׳ באב קם דור ההמשך ושב ונוחל את הארץ!

כך רואים אנו גם בפרשת עקב, כשמשה מתאר את תחִנותיו אל ה׳ אחר חטא העגל הוא אומר "ואתפלל גם בעד אהרן". ואח"כ כשמשה מתאר את הכפרה על חטא העגל, הוא אומר "שם מת אהרן". אע"פ שמות אהרן היה זמן רב לאחר מכן, משה מזכיר אותו עם הכפרה על חטא העגל. כאומר ובסופו של דור גם אהרן מת. ללמדך שלא נשלמה כפרת חטא העגל עד מות הכהן הגדול. מאותה סִבה, גם בפרשתנו מסימת התורה את המסע הכושל לא"י לא בחטא אלא בתִקונו, בסוף ארבעים שנה תם המסע, והתחיל מסע דור הבנים לא"י. הדבר בא לידי בטוי במות אהרן ובמלחמה בכנעני יושב ההר ההוא עד חרמה.

פרשת מסעי אינה מזכירה כלל את ביאתם הראשונה של ישראל לקדש. כי אותו מסע לא"י נכשל, אין הוא ראוי להיות בכלל מסעי ישראל ממצרים אל הארץ. פרשת מסעי מזכירה בהרחבה את ביאתם השניה של ישראל לקדש. שם תֵקן חטא המרגלים ותם הדור.

כאן נגמר המסע של דור אהרן שלא נכנס לארץ אך נגע בשעריה, וכאן מתחילה פרשיה חדשה. שמתחילה בא׳ באב, בפרשיה זו הוזכר שנגענו בקצה ארץ כנען ונלחמנו בתושביה, דבר זה מענין המסעות הוא. כאן מתחיל המסע השלישי שהוא מסעו של משה, בפרשת חקת הוא פותח ב"ויסעו מהר ההר דרך ים סוף לסבב את ארץ אדום". המסע הזה הוא מסע המלחמות. ושני סוגי מלחמות יש בו: מלחמת סיחון ועוג שיצאו לקראתנו למלחמה והם מעכבים אותנו בדרך, ומלחמת מדין שיצאו לקראתנו בבנותיהם. שכבר בארנו בפרשת מטות שהיא כבר חלק ממלחמת כבוש הארץ.

הלוך ושוב

בפרשת המסעות אף אחד מהמסעות לא נזכר פעמַים. כל תחנה נזכרת אך ורק פעם אחת. גם תחנות שברור שבני ישראל היו בהן יותר מפעם אחת. ובראשן קדש. בני ישראל היו בקדש לפחות פעמַים, פעם אחת בשנה השנית, בימי חטא המרגלים, ופעם אחת בשעה שמשה שלח ממנה מלאכים אל מלך אדום, ובני ישראל נלחמו בכנעני מלך ערד. החניה בקדש נזכרת בפרשתנו רק בפעם השניה, אחרי עציון גבר. מכאן אפשר ללמוד שבני ישראל שנסעו המדברה דרך ים סוף, שבו אל קדש כדי להכנס ממנה לארץ ישראל. ואף שלחו ממנה מלאכים אל מלך אדום ובקשו לעבור דרכו ישר אל הארץ, אלא שהוא לא נתן. (כפי שכבר הזכרנו כאן לעיל, וכפי שכבר בארנו בדברינו לפרשת חקת, ונגענו בכך גם בפרשת דברים).

בני ישראל, כמו שנקרא בפרשה הבאה, נסעו מקדש אל המדבר וסבבו את הר שעיר ימים רבים. עד שצוה ה׳ את משה פנו לכם צפונה. אז פנו ישראל אל הארץ. הם הגיעו שוב לקדש בחדש הראשון, כאמור בפרשת חקת. לא צוין שם באיזו שנה. כשהגיעו ישראל לקדש

באותו חדש ראשון, ארע חטא מי מריבה, ומשם הם שלחו מלאכים אל מלך אדום כדי להכנס דרכו לארץ. כיון שהוא יצא לקראת ישראל ביד חזקה, הם נסעו משם להר ההר. שם מת אהרן, וזה היה בשנה הארבעים, כמו שמפורש בפרשתנו.

הנסיעה מקדש אל הר ההר והמלחמה בכנעני נזכרות יחד גם בפרשתנו.

הזכרת החניה האחרונה של ישראל בקדש, ולא הראשונה, מלמדת על מטרתה של פרשת המסעות. אין היא מפרטת מסעות עקרים, אלא מסעות עֲקָריים. היו מסעות לכל הכוונים. בני ישראל סבבו את הר שעיר ימים רבים, והלכו כנראה קצת ממזרחו וקצת ממערבו. אנו מוצאים גם שיש הבדל בין כוון הנסיעה המצויין בפרשתנו לבין כוון הנסיעה המצויין בפרשת עקב. ישראל נסעו במדבר הלוך ושוב. לא כל המסעות האלה הוזכרו בפרשתנו. בפרשתנו מגמת התורה היא לתאר את המסעות המובילים אל ארץ ישראל. הנקודות החשובות הן המסע לארץ ישראל. המסע המדברה דרך ים סוף (שבגללו כנראה הוזכרה עציון גבר) וביאת ישראל אל קדש. חטא המרגלים לא הוזכר בפרשתנו. מטרת הפרשיה היא לתאר מסע המוביל אל הארץ.

מטרת הפרשיה היא להגיע לפסוק "ויחנו על הירדן מבית הישמת עד אבל השטים בערבות מואב", כדי להמשיך ולתאר את הצווי "וידבר ה' אל משה בערבת מואב". למסעות יש מטרה. המטרה היא זו שנאמרה אל משה במקום החניה האחרון: והורשתם את הארץ וישבתם בה. זהו מסע שיש לו תכלית. תפקידו להוריש את הארץ, וזהו הנושא של פרשת מסעי כֻּלה. לנחול את הארץ, זאת הארץ, אלה האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ, הבדלת ערים ללויים ואי החנפת הארץ, ושמירה על הנחלה שלא תסב ממטה למטה אחר. (וכ"ש לעם אחר).

הצוויים האלה הם המשך ישיר של פרשת המסעות. פרשת המסעות נגמרת בערבת מואב על ירדן ירחו. ומיד נאמר וידבר ה' אל משה בערבת מואב על ירדן ירחו. שם, בתחנה הסופית, מצַוֶּה משה את מצוות נחילת הארץ.

ארועים שהוזכרו במסעות

פרשת המסעות מזכירה את יציאת מצרים. פרשת מסעי מתארת את יציאת מצרים לא כמו שהיא מתוארת בפרשת בא. חז"ל התבססו על פרשת מסעי יותר מאשר על פרשת בא, כאשר תארו את יציאת מצרים כיציאה באור יום, לעיני כל מצרים, ולא בלילה.

פרשתנו מרחיבה בתאור יציאת מצרים, כי היא מתארת את המסע ממצרים לארץ.

הפרשה מזכירה בקצור שעברנו בתוך הים, היא מזכירה את שתים עשרה עינות המים ושבעים התמרים. היא כותבת בקצור שלא היה מים ברפידם. מסתבר שעִקר כונת הפרשה הוא לא העדר המים אלא הנס שנעשה, אלא שאת הנס היא לא מזכירה. היא מניחה שהפסוק "ולא היה שם מים" יספיק כדי להזכיר לקורא את ההמשך.

אין בפרשת המסעות שום זכר לא לקבלת התורה, לא להקמת המשכן, לא לחטא העגל ולא לחטא המרגלים. וכפי שבארנו, הפרשה כלל לא מזכירה את החניה שבה נעשה חטא המרגלים. וכפי שבארנו עוד – הפרשה מרחיבה במות אהרן, סיום חטא המרגלים והמשך המסע אל הארץ.

הפרשה אומרת שה׳ הוליך את ישראל ממצרים לארץ, וזן ופרנס אותם במדבר. זה הנושא של הפרשה. עִקרו המסע, אבל הוא מזכיר ברמז גם את נִסי המים במדבר.

הנחלה והנוחלים

מצות ההתנחלות נזכרה גם בפרשת פינחס וגם בפרשת מסעי. בשתי הפרשות נזכר הצִווי לחלק את הארץ בנחלה בגורל, להרבות לרב ולהמעיט למעט. בשתי הפרשות נזכרה נחלת בנות צלפחד. מה ההבדל בין שתי הפרשות, ולמה חזרה התורה על הדבר גם כאן וגם שם?
ההבדל הוא בכלל שבאה ללמד כל אחת מהפרשיות. פרשת פינחס עוסקת בנוחלים. היא מונה וסופרת את הנוחלים כדי לחלק את הארץ ע״פ הרב והמעט, והיא מזכירה את הלויים כמי שלא נוחל כי תפקידו אחר. היא מזכירה את בנות צלפחד כמי שבאות לשמור על הנוחל כדי שיִשָּמֵר שמו על נחלה. לעֻמתה פרשת מסעי עוסקת בארץ ולא באנשים. פרשת מסעי מאנישה את הארץ. דברה של פרשת מסעי הוא הארץ. הארץ היא ישות שצריכה חלוקה והורשה. התנחלות בפרשת מסעי היא לא רק נתינת נחלה לכל נוחל אלא בעקר גאֻלת הארץ, למען הארץ ולא למען הנוחל. הפרשה מלמדת אותנו שלא רק שכל נוחל צריך נחלה, גם כל נחלה צריכה נוחל. יש מצוה לנחול את הארץ.
גאֻלת הארץ היא אי הנחת הארץ בידי העמים זולתנו או לשממה. (כלשון הרמב״ן). פרשת מסעי לא עוסקת בשאלה אם יש לכל הנוחלים נחלות או לא. הנושא הזה דובר בפרשת פינחס. פרשת מסעי עוסקת בצווי שהארץ תִּנָּחֵל. בפרשת מסעי הורשת הארץ כוללת גם אִבוד ע״ז מן הארץ. השאלה הנשאלת בפרשת מסעי היא לא האם יש עובדי ע״ז בארץ, אלא אם יש ע״ז בארץ. בפרשת מסעי, ראשי האבות למשפחת בני גלעד בן מכיר, באים כדי לשמור על נחלתם שלא תהיה בידי זרים. גם דין הרוצח מנֻמק בפרשת מסעי בנִמוק מעין זה. וגם ערי המקלט שם נועדו לא כדי להציל את הרוצח בשגגה כמו בפרשת שפטים, אלא כדי לשמור על הארץ: ״ולא תחניפו את הארץ... כי הדם הוא יחניף את הארץ, ולארץ לא יכֻּפַּר וכו׳״.
הנושא של פרשת פינחס הוא **הנוחלים**, ואילו הנושא של פרשת מסעי הוא **הארץ**. בפרשת פינחס יש התיחסות לנוחלים, לעם, העם נמנה שם ובנות צלפחד באות בדרישה להתחשבות בנוחל הפרטי שלא יגרע שמו. תפקיד המנהיג שם הוא להיות איש על העדה. לעֻמת זאת הנושא של פרשת מסעי הוא הארץ, במקום מנין העם יש בפרשתנו פירוט של גבולות הארץ, בני יוסף תובעים את עלבונה של הנחלה שלא תהיה בידי מי שאינו בעליה בגורל. נזכרת כאן חלוקת הארץ מצד הארץ, נזכרים כאן נשיאי השבטים שתפקידם להנחיל את הארץ, וגם מצוות של בני אדם מנֻמקות שם בטעם שלא להחניף את הארץ. אמור מעתה: בפרשת פינחס נזכר החיוב לתת לכל נוחל נחלה, בפרשת מסעי נזכר החיוב לתת לכל נחלה נוחל. ענינה של פרשת מסעי הוא הארץ ויש בה חיוב על הארץ, ענינה של פרשת פינחס הוא העם. למצות ירושת הארץ יש שתי פנים. יש חשיבות בכך שתהיה נחלה לכל אחד מישראל ויש חשיבות בכך שארץ ישראל תִּנָּחֵל.
ישראל מצֻוִּים על הארץ שלא תהיה בידים זרות. וכפי שמובא בתנחומא: ״לא תמכרו את הארץ לחלוטין שנאמר והארץ לא תמכר לצמיתות, **חביבה עלי ארץ ישראל שקדשתי אותה**

מכל הארצות שבעולם תדע לך כשהיתה ארץ ישראל מתחלקת לשבטים לא היתה נחלה עוברת משבט לשבט אלא נחלת כל שבט ושבט בפני עצמו, תדע לך וראה כמה דינין דנו בנות צלפחד שלא תתעבר נחלתן משבט לשבט אחר והודה הקב"ה לדבריהן". כלומר: זאת מצוה בארץ, ולא רק בנוחלים. כמו שהנוחל צריך נחלה, כך הנחלה צריכה נוחל, והמצוה היא להוריש את הארץ ולשמור אותה בקדושתה, בשביל הארץ.

לכן מדגישה פרשת ההתנחלות שבפרשת מסעי את מה שלא נאמר בפרשת פינחס: אֶל אֲשֶׁר יֵצֵא לוֹ שָׁמָּה הַגּוֹרָל לוֹ יִהְיֶה. אל תחשוב שהנחלה היא זכות שלך, תרצה יהיה לא תרצה לא יהיה. אתה מחוייב לנחלתך שבארץ ישראל.

ועוד אומרת הפרשה: "וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֶּה אֶל מַטֶּה כִּי אִישׁ בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ...וְלֹא תִסֹּב נַחֲלָה מִמַּטֶּה לְמַטֶּה אַחֵר כִּי אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל".

סדר הנשיאים

סדר הנשיאים בפרשת מסעי נראה כסדר הנחילה בארץ מדרום לצפון, מלבד שתי חריגות: שמעון בא אחרי יהודה, משום ששמעון לקח את נחלתו מתוך נחלת יהודה, ואפרים בא אחרי מנשה, משום שיוסף אחד הוא.

אבל קשה לומר שהתורה סִדרה את הנשיאים לפי הגורל העתידי, משום שאם כך – מה נותן הגורל, הלא הוא כבר ידוע מראש.

אפשר להסביר גם אחרת. יהודה ראש הדגל הראשון פותח את הרשימה. אחריו שמעון שהוא היחיד שנותר מהדגל השני, כי ראובן וגד כבר נחלו. אחריו בנימין המיצג את הדגל השלישי, הוא ולא אפרים כי יוסף אחד הוא, אחריו דן ראש הדגל הרביעי, ואחריהם יתר בני הדגלים. והוקדמו בני יוסף כי היו ראויים להיות כבר לעיל בראש הדגל.

מהי מטרתן של ערי המקלט?

בפרשת שפטים יתבאר שתפקידן של ערי המקלט הוא להציל את הרוצח בשגגה מפני גואל הדם: "שָׁלוֹשׁ עָרִים תַּבְדִּיל לָךְ בְּתוֹךְ אַרְצְךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ לְרִשְׁתָּהּ: תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ ... פֶּן יִרְדֹּף גֹּאֵל הַדָּם אַחֲרֵי הָרֹצֵחַ כִּי יֵחַם לְבָבוֹ וְהִשִּׂיגוֹ כִּי יִרְבֶּה הַדֶּרֶךְ וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וְלוֹ אֵין מִשְׁפַּט מָוֶת כִּי לֹא שֹׂנֵא הוּא לוֹ מִתְּמוֹל שִׁלְשׁוֹם".

אבל בפרשת מסעי משמע שמטרתן של הערים היא למנוע גאֻלת דם לא מבוקרת. לְוַדֵּא שהרוצח אכן חיב מיתה: "וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה לָכֶם וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה: וְהָיוּ לָכֶם הֶעָרִים לְמִקְלָט מִגֹּאֵל וְלֹא יָמוּת הָרֹצֵחַ עַד עָמְדוֹ לִפְנֵי הָעֵדָה לַמִּשְׁפָּט". ומיד נשאלת השאלה מה מועילות ערי המקלט לצורך הענין הזה. בפרט שהפרשה מקדימה ואומרת: "וְנָס שָׁמָּה רֹצֵחַ מַכֵּה נֶפֶשׁ בִּשְׁגָגָה".

סדרי הדין נוכחים בפרשיה לכל ארכה. התיחסות מפורשת לעדה והעדים יש בכמה פסוקים: "וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל

אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ .... וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: כָּל מַכֵּה נֶפֶשׁ לְפִי עֵדִים יִרְצַח אֶת הָרֹצֵחַ וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בְנֶפֶשׁ לָמוּת". גם בין הפסוקים האלה, ברור מלשון התורה שהיא מדברת אל בית הדין, מלמדת את העדה מתי יומת הרוצח ומתי לא, ומסימת בצווי הכללי המופנה אל השופטים: "וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר הוּא רָשָׁע לָמוּת כִּי מוֹת יוּמָת: וְלֹא תִקְחוּ כֹפֶר לָנוּס אֶל עִיר מִקְלָטוֹ לָשׁוּב לָשֶׁבֶת בָּאָרֶץ עַד מוֹת הַכֹּהֵן: וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַּךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ וכו'".

דברה העִקרי של הפרשיה הוא שהדין צריך להתנהל תחת עינם הפקוחה של העדה והעדים. לא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט. העדה נזכרת כאן פעמים רבות. יש לה תפקיד בשפיטה, בהצלת הרוצח, וגם בעשיית דין. בשמירה על כך שלא תחנף הארץ ושיכפרו לארץ בדם שפכו, כי ה' שכן בתוך בני ישראל. כלומר: הדין מוטל על העדה.

מצד שני, משתי הפרשיות משמע שגואל הדם הוא הרודף את הרוצח והורגו: בפרשת שפטים נאמר: "וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ וְאָרַב לוֹ וְקָם עָלָיו וְהִכָּהוּ נֶפֶשׁ וָמֵת וָנָס אֶל אַחַת הֶעָרִים הָאֵל: וְשָׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמֵת". תפקידם של הזקנים אינו למנוע מגואל הדם להרוג ללא דין, אלא למנוע מהמזיד להקלט בעיר מקלט. את המזיד יסגירו הזקנים לידי גואל הדם, והוא הממונה על הריגת הרוצח.

ודאי שכך הוא בפרשת מסעי. שם נאמר: "וְאִם יָצֹא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: וּמָצָא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לִגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם". גואל הדם הוא המבקש את נפש הרוצח. לא העדה.

גם הצווי האוסר לקחת כֹּפר, מניח שיש כאן שני צדדים לדיון: הצד המבקש לשלם והצד המבקש לקבל. כנגד תפישה זו אומרת התורה שיש כאן חקת משפט, כלומר לא רק משפט בין אנשים אלא גם חוק, ושגם הקב"ה והארץ הם צדדים בדיון, ולכן אי אפשר לפטור את הרוצח ע"י רְצוי גואל הדם בכֹּפר. כך או כך, משמע שהדין הוא בין הרוצח לבין גואל הדם.

אמנם, את הפסוקים שהזכרנו לעיל אפשר לבאר בכמה צורות (ואכן נחלקו בכך התנאים). יש מפרשים שהתורה מצוה שאם ימצא גואל הדם את הרוצח מחוץ לעיל מקלטו – יהרגנו. "וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ", הוא הדין והוא צווי התורה. אבל יש מפרשים שהפסוק "וְרָצַח גֹּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ" הוא חלק מתיאור המקרה ולא חלק מהדין, אם ימצא גואל הדם את הרוצח וירצחנו – אז אין לו דם. כך או כך, יש כאן תפקיד משמעותי לגואל הדם. הוא זה שמבקש נקמה, הוא זה שמבקש את נפש הרוצח, הוא זה שבפניו צריך הרוצח להתגונן בעיר המקלט, אשר איננה מגנה עליו אלא בתוך תחומה.

דברה של הפרשה הוא שגואל הדם הוא זה שהורג את הרוצח. אלא שהדבר צריך להעשות תחת עינה הפקוחה של העדה.

אם זהו דבר הפרשה, נשאלת ביתר שאת השאלה מדוע הפרשה פותחת בערי מקלט דוקא, שהן נותנות מענה לרוצח בשגגה, ולאו דוקא לגואל דם שהורג בלי משפט. מה גם שיש בפרשה כמה וכמה דינים המבחינים בין מזיד לשוגג.

הפרשיה פותחת ב"כִּי אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן אַרְצָה כְּנָעַן: וְהִקְרִיתֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מִקְלָט תִּהְיֶינָה", אבל מסימת בצווי "וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת

הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ: וְלֹא תְטַמֵּא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ...". חלק מתקון עניני הדם בביאה אל הארץ הוא קדוש ערי מקלט. אבל זה רק חלק אחד של הדבר. תפקידה של העדה הוא לשמור על הארץ, לבל תחנף מדם נקי.

הפרשיה מדברת אפוא אל העדה. היא מטילה על העדה את הפקוח על הנעשה בין המכה ובין גואל הדם, לכאן ולכאן. מצד אחד – שגואל הדם לא יכה את הרוצח שלא כדין ושלא ע"פ עדים, ומצד שני – שיכה את הרוצח כדין, ולא יפטרנו בכפר. (וכן מטילה על העדה את ההבחנה בין שוגג למזיד. בין מי שרשאי גואל הדם להרגו בכל מקום, לבין מי שגואל הדם רשאי להרגו רק מחוץ לגבול עיר מקלטו).

אבל העדה אינה אלא מפקחת. הדין הוא בין המכה ובין גואל הדם.

הצווי הכפול הזה, בא לידי בטוי בלשון התורה באמרה "וְהָיוּ אֵלֶּה לָכֶם לְחֻקַּת מִשְׁפָּט לְדֹרֹתֵיכֶם". הבטוי חֻקת משפט חוזר פעמַים בתורה. פעם אחת כאן, ופעם אחת בפרשת פינחס, המלמדת את דיני נחלות. השאלה מי יורש את נחלתו של אדם היא אמנם משפט בין בני אדם, אך היא גם חק, כי מחֻקי התורה שהנחלה תהיה ביד בעליה שזכה בה בגורל, ולא תמכר לצמיתֻת. זהו דין בינינו ובין הארץ. גם דיני רוצח הם אמנם דין בין הרוצח ובין גואל הדם, אבל היא גם דין בינינו ובין הארץ. וְלֹא תַחֲנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ כִּי הַדָּם הוּא יַחֲנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלָאָרֶץ לֹא יְכֻפַּר לַדָּם אֲשֶׁר שֻׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדַם שֹׁפְכוֹ.

ונגרעה נחלתן, יגרע נחלתן

בנות צלפחד אומרות "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו". מסתבר שלא לחנם הן נקטו בזו הלשון. כבר היו בספר במדבר אנשים שפנו אל משה ואהרן בטענה "למה נגרע". בלשון "למה יגרע" טוענות גם בנות צלפחד, שכנראה למדו ממשה על חומרתה של מחִית שם אדם (חומרה שעולה מפרשיות רבות בתורה, ובעקר מפרשת יבום, וראה במאמר "המשפחתיות והשבטיות בישראל", ובדברינו על רות). ובשני ענינים אלה, גם בפסח שני וגם אצל בנות צלפחד, משה אינו משיב מדעתו אלא שואל את ה', ומקבל דין מחודש. בעקבות בנות צלפחד, באים בסוף ספר במדבר ראשי האבות למשפחת בני גלעד. לשון הפרשיה שם מקבילה מאד ללשון הפרשיה בשאלת בנות צלפחד, והם מזכירים ארבע פעמים את השרש גרע. (והתורה שבה ומדגישה זאת. אולי משום שהם חשבו שאם יחזרו על כך שוב ושוב משה יקבל את דבריהם).

ואולם, בעוד שהאנשים שבקשו להקריב פסח שני טענו שהם נגרעים מתוך **בני ישראל**, טוענות בנות צלפחד ששם אביהן יגרע מתוך **משפחתו**. הן מעוניינות במשפחתו ולא בקהל כֻלו. אמנם אם לא תתקבל נחלתן, יגרע שמו מתוך הקהל. אבל ראשי האבות כבר מדברים על גריעה מגורל נחלתם. הם לא שואלים על העם אלא על עצמם.

אעפ"כ מקבל ה' גם את דברי בנות צלפחד ואת דברי ראשי האבות.

נחלה בארץ ישראל אינה נגרעת. היא נשארת במקומה, כמו שאדם מישראל לא יִגָרע. גריעה מנחלת שבט היא גריעה מנחלת ארץ ישראל, כפי שבארנו לעיל, שדברה של הפרשה הוא שכל נחלה בארץ ישראל צריכה להשאר בידי בעליה. אילו היתה מתקיימת גריעה מנחלת

בני מנשה, היה הדבר גורע לא מנחלתם שלהם אלא מנחלת הארץ כֻּלה. לכן, מלמדת התורה כאן את חשיבות הנחלה שלא תסֹב, ולאו דוקא את הצֹרך של בני שבט מסוים בקרקע.
בנות צלפחד לא מסתפקות בהזכרת הלשון "למה יגרע". הן מוסיפות "תנה לנו אחזה בתוך אחי אבינו". בדומה לטמאים שבקשו להקריב את קרבן ה' "בתוך בני ישראל". (בקשה שלא התקבלה, כפי שבארנו בפרשת בהעלתך עמ' תפד). בקשתן של בנות צלפחד התקבלה, אבל נראה שהחלק הזה של בקשתן, "בתוך אחי אבינו", התקיֵם דוקא בפרשתנו, אחרי שבאו ראשי האבות ודרשו את דרישתם (שלא כללה מקבילה לדרישה "בתוך"). דוקא הם אלה שהבטיחו שנחלת בנות צלפחד תשאר בתוך אחי אביהן.

האם הצווי כאן סותר את הצווי שם

פרשת בנות צלפחד שבפרשתנו דומה מאד לזו שבפרשת פינחס.
שם נאמר "וַתִּקְרַבְנָה בְּנוֹת צְלָפְחָד בֶּן חֵפֶר בֶּן גִּלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה לְמִשְׁפְּחֹת מְנַשֶּׁה בֶן יוֹסֵף" וכאן נאמר "וַיִּקְרְבוּ רָאשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי גִלְעָד בֶּן מָכִיר בֶּן מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפְּחֹת בְּנֵי יוֹסֵף".
אח"כ נאמר שם: "וַתַּעֲמֹדְנָה לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי אֶלְעָזָר הַכֹּהֵן וְלִפְנֵי הַנְּשִׂיאִם וְכָל הָעֵדָה", וכאן נאמר: "וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וְלִפְנֵי הַנְּשִׂאִים רָאשֵׁי אָבוֹת לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל".
בנות צלפחד אמרו: "לָמָּה יִגָּרַע שֵׁם אָבִינוּ מִתּוֹךְ מִשְׁפַּחְתּוֹ כִּי אֵין לוֹ בֵּן תְּנָה לָּנוּ אֲחֻזָּה בְּתוֹךְ אֲחֵי אָבִינוּ", וגם ראשי האבות מזכירים את השרש גרע, שוב ושוב: "וְנִגְרָעָה נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסַף עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגֹּרַל נַחֲלָתֵנוּ יִגָּרַע: וְאִם יִהְיֶה הַיֹּבֵל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסְפָה נַחֲלָתָן עַל נַחֲלַת הַמַּטֶּה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתֵינוּ יִגָּרַע נַחֲלָתָן".
ה' אומר למשה "כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת". ובפרשתנו "כֵּן מַטֵּה בְנֵי יוֹסֵף דֹּבְרִים".
גם כאן וגם שם ממשיך משה ומצוה את בני ישראל צווי כללי החורג מגבולות המקרה המסוים שלפניו. (בפשטות לדורות, אך על הצווי של פרשתנו דרשו חכמים שאינו לדורות).
ומתוך הדמיון, מתברר גם ההבדל:
בפרשת פינחס נאמר: "וַיִּקְרֵב מֹשֶׁה אֶת מִשְׁפָּטָן לִפְנֵי ה'", בפרשתנו לא נאמר כך. בפרשת פינחס השיב ה' "כֵּן בְּנוֹת צְלָפְחָד דֹּבְרֹת נָתֹן תִּתֵּן לָהֶם אֲחֻזַּת נַחֲלָה בְּתוֹךְ אֲחֵי אֲבִיהֶם וְהַעֲבַרְתָּ אֶת נַחֲלַת אֲבִיהֶן לָהֶן", ורק אח"כ: "וְאֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר וכו'". ואילו בפרשתנו נאמר מיד "וַיְצַו מֹשֶׁה אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל פִּי ה' לֵאמֹר". לא נאמר שמשה דבר עם ה', וגם תשובתו נִתנת מיד לבני ישראל. הוא לא משיב לאלה שפנו אליו אלא מדבר אל בני ישראל מעל ראשם של הפונים אליו.
ראשי האבות אמרו: "וַיֹּאמְרוּ אֶת אֲדֹנִי צִוָּה ה' לָתֵת אֶת הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה בְּגוֹרָל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל וַאדֹנִי צֻוָּה בַה' לָתֵת אֶת נַחֲלַת צְלָפְחָד אָחִינוּ לִבְנֹתָיו". הם שנו בלשונם מהרישא לסיפא. לגבי הארץ – אֶת אֲדֹנִי צִוָּה ה'. לגבי בנות צלפחד – אדֹנִי צֻוָּה בַה'. וזכור גם את מה שצוך ה' בהר סיני: "וְאִם יִהְיֶה הַיֹּבֵל לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל...".
הם טוענים כלפיו: מי שמך לבטל את מה שצִוִּךָ ה'. אולי הם גם לא ממש מאמינים שנתינת הנחלה לבנות צלפחד היתה ע"פ הצווי.

לא מגיע להם דְבור ישיר מה׳ ותשובה ישירה אליהם. נכון, הם טענו טענה נכונה, ולכן הם זכאים למשפט הוגן. הם צודקים שנחלה צריכה להשאר בידי השבט שזכה בה ולא להִגרע ממנה. לכן הם קִבלו מה שהם בִקשו. בערך. בסתר לבם הם אולי רצו לשלול לגמרי מבנות צלפחד את הנחלה, ואת הדבר זה הם לא קִבלו. וַיִּפְלוּ חַבְלֵי מְנַשֶּׁה עֲשָׂרָה לְבַד מֵאֶרֶץ הַגִּלְעָד וְהַבָּשָׁן אֲשֶׁר מֵעֵבֶר לַיַּרְדֵּן׃ כִּי בְּנוֹת מְנַשֶּׁה נָחֲלוּ נַחֲלָה בְּתוֹךְ בָּנָיו וְאֶרֶץ הַגִּלְעָד הָיְתָה לִבְנֵי מְנַשֶּׁה הַנּוֹתָרִים. הן כן נחלו, הן נִשאו לבני דודיהן אך הנחלות נקראו על שמן. (גם הטמאים במדבר שאלו למה נגרע, וגם הם לא קִבלו את שבִקשו. הם בִקשו להקריב את במועדו בתוך בני ישראל, את הדבר הזה הם לא קִבלו, כפי שבארנו בפרשת בהעלתך עמ׳ תפד).

הם זכאים למה שמגיע להם על פי הדין, אבל דְבור ישיר לא מגיע להם.

לכן מסיימת הפרשה: ״אֵלֶּה הַמִּצְוֹת וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ בְּיַד מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּעַרְבֹת מוֹאָב עַל יַרְדֵּן יְרֵחוֹ חח״ו״, בדומה לסכומה של פרשת היובל ״אֵלֶּה הַמִּצְוֹת אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינָי חח״ו״. ה׳ מצוה את משה לא רק בהר סיני אלא גם בערבות מואב. אי אפשר להצמד לצווי בהר סיני כאשר הוא נוח, ולהתעלם מהצווי בערבות מואב.

אבל האמירה שנחלה בישראל צריכה את הנוחל ואסור לה להגרע, היא טענה נכונה. ולכן היא מתקבלת. לא למען הטוענים אלא למען הארץ. הארץ היא הנושא המרכזי המדובר בפרשת מסעי. כפי שבארנו. השואלים כנראה שאלו שלא לשמה ולכן לא מגיעה להם תשובה, אבל הם טענו טענה נכונה. להם לא מגיעה תשובה אבל לבני ישראל היא מגיעה. לכן מופנה הדְבור לא אליהם אלא אל בני ישראל.

הטענה שכל נחלה בארץ ישראל צריכה להיות ביד בעליה ולא להסוב לזרים, היא טענה נכונה שצריכה להיות מושמעת. לפעמים במהלך דברי ימי ישראל היא מושמעת מפי אנשים שכוונתם שלא לשמה. אבל הטענה כשלעצמה היא נכונה והתורה משמיעה אותה.

ארץ ישראל צריכה להיות ביד בעליה בכל עת. חזק חזק ונתחזק.

דברים

המסע אל הארץ

פרשתנו מתארת את המסע לארץ ישראל כמסע שתחִלתו בהר סיני. הזמן והמקום שבהם פותחת פרשתנו הם הר סיני, ובלשון פרשתנו: חורב. הצווי לרשת את הארץ מוצג בפרשתנו כצווי שמקורו בדִבור ה׳ אל ישראל בהר סיני. למה אנו צריכים לרשת את הארץ? כי כך נצטוינו בסיני. ״ה׳ אלהינו דבר אלינו בחֹרב לאמר רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם ובאו הר האמרי ואל כל שכניו...״. הפרשה פותחת בדברי ה׳ אלינו בהר סיני.

הפרשה היא פרשה של הרים. ה׳ דִבר אלינו בחורב, והצווי הוא לעזוב את ההר הזה וללכת אל הר אחר: רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם ובאו הר האמרי וכו׳. המוצא הוא הר, וגם היעד הוא לא ארץ אלא הר. (אמנם נאמר בהמשך ״ראה נתתי לפניכם את הארץ באו ורשו את הארץ...״, אבל משמע שמדובר על הארץ שבהר. כלומר: עלו אל ההר, ושם הארץ תמסר בידכם). הר כנגד הר. הר סיני כנגד הר האמורי. הלכנו במדבר דרך הר האמרי כאשר צוה ה׳, והר האמורי נזכר אח״כ כשמה של הארץ עוד כמה פעמים, עד חטא המרגלים.

העֹנש על חטא המרגלים מוליד עוד הר: ״ונפן ונסע המדברה דרך ים סוף כאשר דבר ה׳ אלי ונסב את הר שעיר ימים רבים״. עד אשר תם העֹנש, וכאן מצוה ה׳ צווי דומה מאד לצווי הפותח את הפרשה. כאן נאמר: ״ויאמר ה׳ אלי לאמר רב לכם סב את ההר הזה. פנו לכם...״. כנגד הפסוק שנאמר בפתיחת הפרשה על הר סיני: רב לכם שבת בהר הזה. פנו וסעו לכם.

היעד של ישראל הוא הר, למדנו זאת כבר בשירת הים: ״תבאמו ותטעמו בהר נחלתך מכון לשבתך פעלת ה׳״, וגם שם לא מן הנמנע לפרש שההר האמור שם כל הארץ. זהו תֵאור לכל הארץ, שעִקרו ההר. (וגם הר חרמון נזכר בפרשתנו, אך זה כבר נושא למאמר אחר). גם להלן נקראת ארץ ישראל ״ההר הטוב הזה״.

אבל לא כך תופשים המרגלים את תפקידם. עליהם נאמר: ״ויפנו ויעלו ההרה ויבאו עד נחל אשכל וירגלו אתה״. את מי? בראש הפסוק נזכרו הר ונחל, ששניהם צריכים להופיע דוקא בלשון זכר. ואילו על המרגלים נאמר ״וירגלו אתה״, בלשון נקבה, כלומר: את הארץ. הם נמצאים בהר, אך מתענינים בארץ.

אם היעד הוא הר, הוא עומד כנגד הר סיני, אך אם היעד הוא ארץ, היא עומדת כנגד ארץ מצרים, ואכן, כך אומרים ישראל: ״בשנאת ה׳ אתנו הוציאנו מארץ מצרים ...״.

המסע של אברהם אל הארץ הוא מסע מארץ לארץ. המסע של ישראל לארץ הוא מסע מהר להר. כך הוא מוצג כאן. ירושת הארץ היא מצוה שעִקָרהּ בצווי שנצטוינו בסיני, ותכליתה להציב את הר סיני בארץ ישראל. בהר אשר יבחר ה׳. סביב הר נחלת ה׳ אפשר לרשת את ארצו. ירושת הארץ אפשרית רק אם עִקרה ירושת ההר. אין לה משמעות אם המטרה היא רק ירושת הארץ.

המסע הוא מהר להר. רב לכם שבת בהר הזה, לכו אל ההר שעליו כבר נאמר בשירת הים תבאמו ותטעמו בהר נחלתך. לא עוד הר סיני הוא ״ההר הזה״, כמו שהוא נקרא בסנה וגם

כאן, אלא קחו אותו והשכינו אותו במקומו הקבוע, בהר אשר ה׳ נותן לנו. שנקרא בהמשך הפרשה ההר ההוא.

בפרשתנו עִקר הירושה הוא ההר. נכון שעם ההר יש ארץ. אך העִקר הוא ההר. פרשתנו מזכירה את המלה ארץ רק אחרי המלה הר. אחרי שהוזכר הר האמרי וכל שכניו, רק אז נאמר ארץ הכנעני והלבנון, ראה נתתי לפניכם את הארץ וכו׳. אחרי שנאמר ״באתם עד הר האמרי״ נאמר ״ראה נתן ה׳ אלהיך לפניך את הארץ״. אחרי שנאמר ״ויפנו ויעלו ההרה״, נאמר ״ויקחו בידם מפרי הארץ״. אבל ישראל והמרגלים מזכירים בדבריהם רק את המלה ארץ, ולא את המלה הר. גם העֹנש שנותן להם ה׳ מזכיר רק את המלה ארץ. אבל כשהוא מתרחש – יורד הכנעני מההר ההוא.
בעיני משה, המסע הוא מסע שה׳ צוה עליו בהר סיני, ועִקרו אל הר הקדש. יחד עם הר הקדש יש גם ארץ. ישראל מתעניינים רק בארץ.

שני חלקי המסע

בדברי ה׳ אל משה במעמד הסנה מוצג עִקר תפקידו של משה בהבאת ישראל להר סיני. באותו זמן אמנם בִשר ה׳ שהוא יביא את ישראל אל הארץ, אבל לא זה התפקיד שהוטל על משה באותו זמן. באותו זמן הצווי הוא רק להביא את ישראל להר סיני. רק אח״כ, כשהיו ישראל בהר סיני, נצטוו לרשת את הארץ ולקיֵם בה את התורה. הצווי שנִתן לישראל בחורב כולל את החיוב לרשת את הארץ. החיוב האמור בחורב הוא לרשת את הארץ ולחיות בה ע״פ התורה. ארץ ישראל אינה תחנת המוצא של עם ישראל, היא המטרה. בסיני נצטוו ישראל שארץ ישראל תהיה ארצם.
אמנם, משה מזכיר שהיא הארץ ״אשר נשבע ה׳ לאבותיכם״, אך נקודת המוצא לפרשה היא לא השבועה לאבותינו, נקודת המוצא היא הצווי בחורב. ולא בכדי. ספר דברים לא עוסק בהבטחה שהבטיח ה׳ לנו את הארץ אלא בחיוב שאנו חיבים לרשת את הארץ. החיוב הזה מקורו בצווי בחורב.
הפרשה עוסקת במסע הזה, אל הארץ, והיא מחולקת לשני חלקים. שני החלקים מקבילים זה לזה. החלק הראשון פותח ב״רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם״, וכנגדו החלק השני פותח ב״רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם״. החלק הראשון מספר כיצד צוה ה׳ לרשת את הארץ וכיצד יצאו ישראל למסע אל הארץ, וכיצד חטאו ולא קִיְמו את דבר ה׳ ולכן נענשו ונסעו המדברה דרך ים סוף. החלק השני עוסק במסע ישראל אל הכִבושים והנצחונות הגדולים, ונגמר בקול תרועה רמה ובקול נצחון ואמונה בה׳ ובהמשכו של המסע בעבר הירדן המערבי. חלק אחד נגמר בחטא ובמפח נפש גדול, וחלק שני נגמר בתקון החטא הראשון, נצחון, אמונה ותקוה, וקול תרועה רמה.
טוב לקרוא את הפרשה הזאת לקראת תשעה באב, ולדעת שאע״פ שנענשנו וגלינו ועוד לא נכנסנו לארץ, אנו כל העת במסע אליה. גם אם נפלנו וחרבנו ואבדנו מהארץ, עוד נשוב ונירש אותה ואז נגמור בשיר מזמור.

הכתובת היתה על הקיר

לאורך כל הפרשה, וגם בפרשות קודמות, אנו רואים שמשה חושש מאד שחטא המרגלים יחזור על עצמו. בפרשת מטות, כשבני גד ובני ראובן מבקשים להשאר בעבר הירדן, כועס עליהם משה ומזכיר להם שגם אבותיהם הניאו את לב בני ישראל מלבא אל הארץ. בפרשתנו משה שב ומזהיר את ישראל לבל ייראו ויחתו. הוא מזכיר להם את חטא המרגלים, וכן מספר על עמים שה׳ השמיד מפניהם את האמורי ואת עמי הרפאים השונים. לבל ייראו ישראל להלחם בכנענים.

החשש שמא ייראו ישראל מהמלחמה בארץ אינו חשש חדש. ימיו כימי קיום העם כבני חורין. כבר ביציאת מצרים לא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים... פן ינחם העם בראותם מלחמה ושבו מצרימה. כלומר: פן יארע חטא המרגלים.

וכאן עלינו לשאול: אם הכתובת היתה על הקיר מאז יציאת מצרים, למה משה כ״כ כועס, כאילו קרה דבר מאד בלתי צפוי ובלתי מתקבל על הדעת?

את התשובה יכולים אנו ללמוד מהתאור של החטא בפרשתנו. החטא אינו מוצג כאן כיראה מהכנעני, החטא מוצג כאן בצורה אחרת לגמרי. חטאם של ישראל הוא ״ולא אביתם לעלות ותמרו את פי ה׳ אלהיכם״. ומוסיף משה: ״ותרגנו באהליכם ותאמרו בשנאת ה׳ אתנו הוציאנו מארץ מצרים לתת אתנו ביד האמרי להשמידנו״.

עם ישראל עבר תהליך מאז יציאת מצרים. כפי שאפשר ללמוד מכך שמיד אחרי שה׳ כועס עליהם הם מבינים את חטאם ואומרים אנחנו נעלה ונלחמנו. הם רוצים לעלות ולהלחם, הם כבר בני חורין שרוצים לקחת את גורלם בידיהם. אלא שכבני חורין הם גם עם קשה עֹרף. עולה וגואה גם רוח התלונה והבכיה. זאת הרוח שהובילה את חטא המרגלים. הרוח שחכמים קוראים לה בכיה של חנם. אחרי שנה שבה אינם עבדים למצרים, החוטא הוא כבר לא העבד השפל שאינו יכול להחזיק בידו כלי קרב, עכשו החוטא הוא האיש קשה העֹרף שחושב שהוא יודע יותר טוב מהקב״ה מה טוב, ושהוא יעשה מה שברצונו. זאת בריחה מארץ חמדה.

הבכיה של פרשת השבוע היא לא הבכיה שבכו ישראל באותו לילה שבו אמרו נִתנה ראש ונשובה מצרימה. הבכיה הזאת נזכרה בפרשת שלח. בפרשתנו נזכרה הבכיה של הלילה שאחרי כן, אחרי שהבינו ישראל שהם נענשו, אחרי שנכשלו המעפילים נאמר ״ותשובו ותבכו לפני ה׳ ולא שמע ה׳ בקולכם ולא האזין אליכם״. למה נאמר ״ותשובו״? היכן הבכי הראשון?

הבכי הראשון לא נזכר כאן בלשון בכי אלא בלשון רִגון, אבל בפרשת שלח הוא נקרא בכי. כאן מתברר שהוא לא בכי של עבד שיצא ממצרים וירא ממלחמה, הוא טענה כלפי ה׳. אם בחטא העגל חִלה משה את פני ה׳ ואמר לו ״פן יאמרו הארץ אשר הוצאתנו משם ... ומשנאתו אותם הוציאם להמתם במדבר״, הרי שבחטא המרגלים ישראל הם הטוענים שה׳ שונא אותם ורוצה להרוג אותם. המיחס שנאה למישהו, כנראה שונא אותו בעצמו.

בכית החִנם של תשעה באב היא בכיה של עם המואס בארצו ובאלהיו. כל הנְמוקים הבטחוניים הם רק תירוץ. בתשעה באב בוכה העם בעקבות בכיה של חִנם, הוא רוצה לברוח מארצו, מעירו, ומאלהיו. והוא אכן מאבד אותם, ואז הוא בוכה. לדורות.

החטא והתקון

מתוך כך נראה מהו העֹנש בפרשה ומתי התחיל התקון.
פרשתנו היא פרשה של תשעה באב. ישראל חטאו ולכן חרבה עליהם ארצם. הם גולים מהארץ ויוצאים לנדודים בגולה. אמנם, הם גולים מהארץ עוד לפני שנכנסו אליה. אבל ההרחקה מהארץ היא יציאה לנדודים בגולה בעקבות חטא, כמו החורבן הראשון והשני.
סיומו של העֹנש ותחלת כִבוש הארץ הם באמירת הפסוק "הַיּוֹם הַזֶּה אָחֵל תֵּת פַּחְדְּךָ וְיִרְאָתְךָ עַל פְּנֵי הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר יִשְׁמְעוּן שִׁמְעֲךָ וְרָגְזוּ וְחָלוּ מִפָּנֶיךָ". כאשר יחזור פחדך ויראתך לשכון על הגויים כמו אחרי קריעת הים, תתחיל הגאֻלה המחודשת.

הנהגה צומחת מלמטה

דברי משה אל ישראל עוסקים בצווי לעלות ולרשת את הארץ. הפתיחה של דברי משה: ה' אלהינו דבר אלינו בחרב וכו': פנו וסעו לכם ובאו הר האמרי ואל כל שכניו וכו'... באו ורשו את הארץ. הצווי לרשת את הארץ, והעִסוק בחוטאים שלא עשו כן, הוא הנושא המרכזי של הפרשה.
עם זאת, כשמשה מתחיל לתאר את היציאה מהר סיני אל הארץ, הוא עוצר את הסִפור ומספר על קשייו בנשיאת העם לבדו. קשי שנוצר "בעת ההיא", עם תחלת המסע מהר סיני. כפי שלמדנו בפרשת בהעלתך.
ואולם, שלא כמו בפרשת בהעלתך, בפרשתנו משה לא מזכיר את רוחו של' אצל אל שבעים איש הזקנים, אלא את המנהיגות הצומחת מלמטה: הבו לכם אנשים חכמים ונבונים וכו'. לכן הוא אינו מזכיר את שבעים הזקנים שהרוח נאצלה עליהם מלמעלה, אלא את שרי האלפים והמאות, שמִנוּם, כאמור בפרשת יתרו, היה פרי יזמתו של יתרו. הם אינם נאצלים מלמעלה, ובנגוד לזקנים שמספרם קבוע, הם צומחים מתוך העם ומספרם משתנה בהתאם לגֹדל העם.
דברי משה כאן על קשייו שהתעוררו עם הנסיעה מהר סיני, שבה היה הדבר כבד עליו, רומזים לארוע שבפרשת בהעלתך. ואם כך יש לשאול למה עובר משה לעסוק בשרי האלפים והמאות, שהם פרי יזמתו של יתרו, ששיך לפרשה אחרת? נראה שיזמתו של יתרו נרמזה גם בפרשת בהעלתך. שם נזכרת בקשתו של משה מחֹבב בן רעואל המדיני שיעזור לו בהנהגת העם, בקשה שבִקש משה עם היציאה מהר סיני.
עִקר דבריו של משה בפרשת דברים הם ההנהגה הצומחת מלמטה. יציאת מצרים היתה ע"י ה', ההנהגה במדבר וקבלת התורה היתה ע"י ה' ושלוחו. לארץ צריך להכנס מתוך רצון של העם. העם הוא המצֻוֶּה להכנס אל הארץ. אם יחטא ויתרשל בכך, "כאשר דברתם באזני כן אעשה לכם". על העם מוטלת המצוה למנות לעצמו הנהגה ולהכנס לרשת את הארץ. לכן עוסק ספר דברים בעִקר במעשי העם ובהנהגה הצומחת מתוך העם. (לכן גם חטא המרגלים והיזמה לשלוח מרגלים נזכרים בפרשת דברים כיזמה של העם, וכן הבכי והנהי, נזכרים ככבכי של העם, בלי קשר לדברי המרגלים שלא נזכרו אלא ברמז, בתוך דברי העם).

משה מעביר את האחריות לעם. ואפשר שזה עִקר הדבר האמור כאן: מעתה העם הוא האחראי לעשית דברי ה׳, לא בשמים היא, ואם העם חוטא, הוא אחראי. והוא גם האחראי בדרך הטבע להקים את הממלכה בארץ ישראל.
(אמנם, על התורה אומר משה בספר דברים שלא בשמים היא, ודוקא על ערי הארץ הוא אומר שהן גדולות ובצורות בשמים, וה׳ הוא יורישן מפנינו. ונראה שאין סתירה בין הדברים האלה: ה׳ יוריש אותן מפנינו אם אנו נעשה את שלנו, כל ההנהגה בארץ נראית כלפי חוץ כדרך הטבע, ומשה מלמד אותנו לאַרך ספר דברים לדעת שהדברים האלה מעשה ה׳ הם ולא מעשינו. רק את התורה מצֻוִּים אנו לקיֵם בעצמנו, ולא לצפות לשום עזרה מה׳, כֻּלה כבר בידינו).
אמנם, אפשר שיותר פשוט לבאר שבפרשה שלנו משה רומז לא לפרשת בהעלתך אלא לפרשת יתרו. שהרי הוא מתאר את קשייו בהיותם בהר חורב ולא במסעם ממנו, והוא מזכיר שרי אלפי ושרי מאות. לכן מסתבר יותר שכוונתו לפרשת יתרו. אלא שאינו מזכיר שיתרו הוא שאמר לו איכה תשא לבדך, כי הדבר אינו נחוץ כאן. כפי שבחטא המרגלים משה לא רואה צֹרך להזכיר שה׳ אמר לו. משה מזכיר רק את הלחץ מצד ישראל.

משה מתאר כאן שני דברים זה כנגד זה. מצד אחד היזמה שלו שהיתה טובה בעיני העם: למנות שופטים, ומצד שני היזמה של העם שהיתה טובה בעיניו: לשלוח אנשים לארץ. שתי יזמות של מינוי מנהיגים, שנעשו בהתיעצות בין משה לעם. משה מסביר לעם שמעתה האחריות עליהם. עליהם ועל הממונים עליהם המייצגים אותם.
תוך כדי כך משה מספר שהוא צוה אותנו בעת ההיא את כל הדברים אשר תעשון. קבלתם תורה, קבלתם מי שיהיה אחראי על עשיתה, אבל אתם המריתם את פי ה׳.

אחריות החטא ואחריות הענש

בפרשת שלח, שליחת התרים היא צווי מאת ה׳, בפרשתנו מלמד משה על אחריות העם, לכן הוא מתאר זאת כיזמה של העם. גם החטא נבע מהעם ולא מהתרים עצמם.
משה אומר: ״וַיִּקְחוּ בְיָדָם מִפְּרִי הָאָרֶץ וַיּוֹרִדוּ אֵלֵינוּ וַיָּשִׁבוּ אֹתָנוּ דָּבָר וַיֹּאמְרוּ טוֹבָה הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֵינוּ נֹתֵן לָנוּ: וְלֹא אֲבִיתֶם לַעֲלֹת וַתַּמְרוּ אֶת פִּי ה׳ אֱלֹהֵיכֶם״. משה מאשים את ישראל, לא את המרגלים. משה לא מתעלם מכך שהמרגלים מסרו את המידע על יושבי הארץ החזקים, אבל הוא מביא אותו מפי העם: ״אָנָה אֲנַחְנוּ עֹלִים אַחֵינוּ הֵמַסּוּ אֶת לְבָבֵנוּ לֵאמֹר עַם גָּדוֹל וָרָם מִמֶּנּוּ עָרִים גְּדֹלֹת וּבְצוּרֹת בַּשָּׁמָיִם וְגַם בְּנֵי עֲנָקִים רָאִינוּ שָׁם״. העם הוא האחראי לעשות את רצון ה׳. העובדה שהמרגלים אמרו מה שאמרו אינה חשובה. האחריות היא על העם. תירוצים לא מתקבלים.
לעֵמת זאת, בפרשת שלח משמע שמשה אמר לעם מעצמו שכבר נגזרה הגזרה ולא יעלו להלחם בכנעני. בפרשתנו מתברר שה׳ אמר זאת למשה ישירות.
גם הבכי של פרשתנו, כפי שהזכרנו לעיל, הוא הבכי שאחרי הענש.
החטא מתואר בפרשתנו כך שהוא מלמד שהחטא בא מאתנו, העֹנש משמים. על העֹנש עלינו לבכות. ובאחריותנו לא לחטוא.

מי רואה את המופתים

בפרשת שלח, משה מזכיר את המופתים ואת הַגְּלוּת ה׳ על ישראל עין בעין, כאשר הוא מבקש מה׳ לסלוח לישראל. ״וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל ה׳ וְשָׁמְעוּ מִצְרַיִם כִּי הֶעֱלִיתָ בְכֹחֲךָ אֶת הָעָם הַזֶּה מִקִּרְבּוֹ: וְאָמְרוּ אֶל יוֹשֵׁב הָאָרֶץ הַזֹּאת שָׁמְעוּ כִּי אַתָּה ה׳ בְּקֶרֶב הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר עַיִן בְּעַיִן נִרְאָה אַתָּה ה׳ וַעֲנָנְךָ עֹמֵד עֲלֵהֶם וּבְעַמֻּד עָנָן אַתָּה הֹלֵךְ לִפְנֵיהֶם יוֹמָם וּבְעַמּוּד אֵשׁ לָיְלָה: וְהֵמַתָּה אֶת הָעָם הַזֶּה כְּאִישׁ אֶחָד וְאָמְרוּ הַגּוֹיִם אֲשֶׁר שָׁמְעוּ אֶת שִׁמְעֲךָ לֵאמֹר: מִבִּלְתִּי יְכֹלֶת ה׳ לְהָבִיא אֶת הָעָם הַזֶּה אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לָהֶם וַיִּשְׁחָטֵם בַּמִּדְבָּר״.

בפרשתנו, שוב מזכיר משה בערך את אותם דברים, אך כלפי ישראל ולא כלפי ה׳: ״וָאֹמַר אֲלֵכֶם לֹא תַעַרְצוּן וְלֹא תִירְאוּן מֵהֶם: ה׳ אֱלֹהֵיכֶם הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם הוּא יִלָּחֶם לָכֶם כְּכֹל אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּכֶם בְּמִצְרַיִם לְעֵינֵיכֶם: וּבַמִּדְבָּר אֲשֶׁר רָאִיתָ אֲשֶׁר נְשָׂאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר יִשָּׂא אִישׁ אֶת בְּנוֹ בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר הֲלַכְתֶּם עַד בֹּאֲכֶם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה: וּבַדָּבָר הַזֶּה אֵינְכֶם מַאֲמִינִם בַּה׳ אֱלֹהֵיכֶם: הַהֹלֵךְ לִפְנֵיכֶם בַּדֶּרֶךְ לָתוּר לָכֶם מָקוֹם לַחֲנֹתְכֶם בָּאֵשׁ לַיְלָה לַרְאֹתְכֶם בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר תֵּלְכוּ בָהּ וּבֶעָנָן יוֹמָם״.

בפרשתנו מלמד משה בעִקר על האחריות של ישראל. דבריו עם ה׳ לא הוזכרו. ישראל הם אלה שצריכים לראות את המופתים ולהאמין בה׳. והם אחראים גם על קִדוש שמו הגדול.

ישראל הם אלה שאחראים על אמונה בה׳ ועל קִדוש שם ה׳ שנראה אליהם עין בעין.

אבל ישראל לא עומדים בכך. הם לא עומדים באחריות הנדרשת מהם. להפך, בפרשתנו הם אלה שאומרים את הדבר שעלולים הגוים לומר: ״בְּשִׂנְאַת ה׳ אֹתָנוּ הוֹצִיאָנוּ מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם לָתֵת אֹתָנוּ בְּיַד הָאֱמֹרִי לְהַשְׁמִידֵנוּ״.

חטא המרגנים

בפרשת שלח תפקיד האנשים הוא לתור את הארץ. בפרשתנו הם לוקחים לעצמם תפקיד נוסף: ״וַיְרַגְּלוּ אֹתָהּ״.

וישראל לוקחים תפקיד דומה: ״וַתֹּרֶגְנוּ בְאָהֳלֵיכֶם״.

החטא הוא חטאם של ישראל. חטא המרגנים.

וזהו החורבן הראשון. הפעם הראשונה שבה ישראל חוטאים ויוצאים לגלות. לא נכנסים לארץ אלא יוצאים לנדודים במדבר. וגם הפעם – הדבר קורה בתשעה באב.

בכמה מקומות בתורה נאמר שישראל נכנסים לארץ בתנאי. הם מקבלים את הארץ בתנאי שישמרו את התורה. אם יחטאו – יגלו מהארץ. ובפרשתנו מועצם הדבר עוד יותר: לא רק שאם יחטאו יגלו מהארץ, אלא שזה כבר קרה. ישראל נכנסים לארץ מתוך ידיעה שהם חטאו וגלו מהארץ, בתשעה באב, עוד לפני שנכנסו אליה.

ישיבתנו בארץ היא רק בתנאי שנשמור את התורה.

לפי זה, סדר דברי ימי ישראל, שהוא סדר השנה, הוא: יציאת מצרים ולקיחתנו לעם לה׳, מתן תורה, חטא וגלות, ה׳ בא למלוך על הארץ, ומתוך כך הוא סולח לחטאינו, ואז אנו יושבים לפניו בביתו.

זה כמובן לא הסדר הרצוי מלכתחילה, זה לא הסדר שאנו מצֻוִּים עליו בתורה. הסדר הרצוי והראוי שאותו מצוה התורה לא כולל את החטא והגלות. אבל הסדר המצוי כולל גם את החטא והגלות.
ולפי מה שכתבנו בפרשת שלח ובפרשת פקודי, דומה מאד פרשת חטא העגל לפרשת חטא המרגלים. שני החטאים באו אחרי ארבעים יום שבהם נערכו מנהיגי העם להכנת העם לדבר חשוב; כל אחד משני החטאים האלה היה באותו תחום שבו עסקה ההכנה של ארבעים הימים, והעֹנש היה אף הוא באותו תחום. אחד מהם עוסק במשכן ואחד עוסק בארץ ישראל. אם נחטא – יחרב המקדש ונגלה מהארץ. כפי שאפשר ללמוד משני החטאים האלה.

ותמרו

משה אומר לישראל: "וְלֹא אֲבִיתֶם לַעֲלֹת וַתַּמְרוּ אֶת פִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם", ואח"כ, כאשר ישראל עולים למרות שנענשו, הוא אומר: "וָאֲדַבֵּר אֲלֵיכֶם וְלֹא שְׁמַעְתֶּם וַתַּמְרוּ אֶת פִּי ה' וַתָּזִדוּ וַתַּעֲלוּ הָהָרָה".
זהו המבחן. עשית דבר ה'.

הרפאים

החלק השני של הפרשה, העוסק בכִבושים בעבר הירדן המזרחי, מרבה לעסק בשמות. רפאים היו שם בכל מקום, העמונים קראו להם זמזמים, המואבים קראו להם אמים. אולי גם החורים הם סוג של רפאים, והרי עוד שָם. כל אלה הם ענקים גדולים, ועמים שונים קראו להם בשמות שונים. גם להר הענק יש שמות שונים בפי עמים שונים, צידֹנים יקראו לחרמון שרין והאמרי יקראו לו שניר.
השמות האלה נזכרו כבר בספר בראשית. ספר בראשית נכתב רק בימי משה, לכן נזכרו שם עמי הרפאים השונים בשמות שעתידים לקרוא להם כובשיהם שחיו בימי משה. רק הרפאים הצפוניים ביותר, שלא נכבשו אלא בימי משה ועוג, נקראים גם שם רפאים. מכאן אנו למדים שכל אשר יקרא לו האדם הכובשו הוא שמו.
קריאת השמות היא סמל לכִבוש. גם בני גד ובני ראובן קראו שמות. קריאת השמות בפרשתנו מלמדת שהעמים האלה אכן הצליחו להדביר תחת רגליהם את הרפאים הגדולים ואת ההר הגדול. אפשר שהשם חרמון הוא השם שקראו ישראל להר הזה, כיון שכבשוהו והחרימוהו. בדומה לחרמה שנקראה כך כיון שכבשוה ישראל והחרימוה.
משה מספר שכל הרפאים למיניהם עברו מן העולם. רק עוג נשאר (וכפי שנבאר זאת להלן) ואותו אנחנו השמדנו. משה מראה שעמים שונים כובשים כעת את הרפאים הקדמונים האימתניים שישבו באיזור, ולכן ישראל אינם צריכים להתירא מלרשת את ארץ ישראל.
ואולם, סדר תיאור הענינים בפרשה תמוה. למה הזכירה התורה את השמדת החורים ע"י בני עשו בפרשיה העוסקת בבני מואב, וחזרה והזכירה זאת בפרשיה העוסקת בבני עמון, ושם הזכירה גם את העוים, ולא הזכירה את השמדת החורי במקומו, בפרשיה העוסקת בבני עשו.
ועוד: למה הזכירה התורה שתמו כל אנשי המלחמה למות לפני שעברו ישראל את נחל זרד,

הלא היה ראוי להזכיר זאת לפני שעברו את נחל ארנון, שאז התחילו הכִּבושים של הדור הנכנס לארץ, ומה הטעם להזכיר את תֹּם אנשי המלחמה עוד לפני שעברו את כל הארץ שנאסר עליהם להלחם בה? וגם אם בפעל מת איש המלחמה האחרון כבר בנחל זרד, לא היה ראוי לציֵּן זאת אלא כשהתחילה המלחמה שהורשו להלחם, שהיא פרק חדש בתולדות ישראל. מה מיוחד במעבר נחל זרד?

יש להשיב שסיחון ישב מדרום לבני עמון. חשבון ויתר עריו הן דרומית לארץ עמון ולרבת עמון. ישראל הלכו במדבר קדמות, הוא המדבר הגדול שממזרח לרכס הרי עבר הירדן. הם הלכו במדבר צפונה לאֹרך ההר, וידעו שבמקום כלשהו יצטרכו לחצות את ההר מערבה ולהגיע לארץ ישראל. ההר כֻּלו היה מיושב, כך שאחד העמים היושבים עליו יצטרך לאפשר לישראל לעבור בתחומו, או שישראל יצטרכו להלחם עם אחד העמים. די בעם אחד שיתן לישראל לעבור. אדום ומואב לא נתנו, וישראל המשיכו צפונה, כדי לעבור בארצו של אחד העמים הצפוניים יותר. כשעברו את נחל זרד, לקראת מעבר הארנון, תמו אנשי המלחמה למות. אז אמר ה׳ למשה קומו סעו ועברו את נחל ארנון, הלחמו בסיחון וכבשו את ארצו, אך הזהרו לא לכבוש את העמוני הסמוך אליו. משה הזכיר את העמוני בסמוך לאדום ומואב כיון שהם העמים שנאסר עלינו לכבשם, אך פרשית עמון היא חלק מהצווי לכבוש את סיחון, כבוש את סיחון מלבד העמוני היושב בקרבו. מיד אחרי הצווי מזכירה התורה את העשיה, אכן כבשנו את סיחון, ורק אל ארץ בני עמון לא קרבנו.

לפי זה אפשר שפרשת מי מריבה והבאר בקדש לא היתה בשנה הארבעים אלא הרבה קֹדם לכן. ימים רבים סבבו ישראל את הר שעיר אחרי שמלך אדום לא נתן להם לעבור בו. אז נסעו ישראל מקדש וסבבו את הר שעיר ימים רבים, בתֹּם ארבעים השנה היו ישראל ממזרח להר שעיר ושם אמר ה׳ רב לכם סב את ההר הזה פנו לכם צפנה. לפני כן הלכו הלוך ושוב סביב הר שעיר דרך ים סוף וסבבוהו. אחרי שקִיְּמו את ״ונפן ונסע המדברה דרך ים סוף כאשר צוה ה׳ אלהינו״, צווי שנאמר בחטא המרגלים.

חטא המרגלים היה בקדש, שם הכו הכנענים את ישראל עד חרמה, כמו שכתוב בפרשת שלח. ושם, בפרשת שלח, מצוה ה׳ את משה: וְהָעַמָלֵקִי וְהַכְּנַעֲנִי יוֹשֵׁב בָּעֵמֶק מָחָר פְּנוּ וּסְעוּ לָכֶם הַמִּדְבָּר דֶּרֶךְ יַם סוּף. בפרשת חֻקת מסֻפר שמשה שלח מלאכים מקדש אל מלך אדום, בִּקש לעבור בארצו, ונענה בסירוב. אח״כ מת אהרן, ואז נאמר: ״וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ מִמֶּנּוּ שֶׁבִי: וַיִּדַּר יִשְׂרָאֵל נֶדֶר לַה׳ וַיֹּאמַר אִם נָתֹן תִּתֵּן אֶת הָעָם הַזֶּה בְּיָדִי וְהַחֲרַמְתִּי אֶת עָרֵיהֶם: וַיִּשְׁמַע ה׳ בְּקוֹל יִשְׂרָאֵל וַיִּתֵּן אֶת הַכְּנַעֲנִי וַיַּחֲרֵם אֶתְהֶם וְאֶת עָרֵיהֶם וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם חָרְמָה: פ וַיִּסְעוּ מֵהֹר הָהָר דֶּרֶךְ יַם סוּף לִסְבֹּב אֶת אֶרֶץ אֱדוֹם וַתִּקְצַר נֶפֶשׁ הָעָם בַּדָּרֶךְ״. שוב נלחמים ישראל בכנעני, שוב חרמה, וכאן הם יוצאים המדברה דרך ים סוף. אלא שכאן מתברר שטעם הדבר הוא שמלך אדום לא נותן לעבור בארצו.

בפרשתנו נאמר, אחרי חטא המרגלים: ״וַתֵּשְׁבוּ בְקָדֵשׁ יָמִים רַבִּים כַּיָּמִים אֲשֶׁר יְשַׁבְתֶּם: וַנִּפֶן וַנִּסַּע הַמִּדְבָּרָה דֶּרֶךְ יַם סוּף כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ אֵלָי וַנָּסָב אֶת הַר שֵׂעִיר יָמִים רַבִּים: ס וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלַי לֵאמֹר: רַב לָכֶם סֹב אֶת הָהָר הַזֶּה פְּנוּ לָכֶם צָפֹנָה: וְאֶת הָעָם צַו לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בִּגְבוּל

אֲחֵיכֶם בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וַיִּירְאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד: אַל תִּתְגָּרוּ בָם כִּי לֹא אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם עַד מִדְרַךְ כַּף רָגֶל כִּי יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת הַר שֵׂעִיר...".

(מלך אדום לא נתן לישראל לעבור בארצו, מדוע אפוא אמר משה לבני ישראל אֹכל תשברו מאתם בכסף וגם מים וכו'. אפשר שמשה אמר להם זאת עוד בטרם ידע שלא יוכלו לעבור שם ולקנות אֹכל ומים. מ"מ העדר האֹכל והמים נִכר לאור הפסוק הבא, כי ה' אלהיך ברכך וכו'. הפסוק הזה אמור כאילו בפסוק שלפניו נאמר אכל לא תשברו וגם מים לא תכרו. כנראה היה ברור למשה שאי אפשר לסמוך על אדום).

ודאי ששליחת המלאכים אל מלך אדום, הנזכרת בפרשת חקת, היתה מדרום ולא ממדבר קדמות. שם נאמר בפירוש שהמלאכים נשלחו מקדש. ישראל נלחמו שם בכנעני, ולכן ברור שהם יושבים ממערב להר שעיר ולא במדבר קדמות, שהרי לא יתכן שהכנעני מלך ערד לחם בישראל במדבר קדמות. ישראל יושבים אז ממערב להר שעיר. דברי יפתח, שישראל שלחו מלאכים אל אדום ואל מואב ולא נענו ולכן חנו ממזרח להם, צריכים להתפרש שכאשר שלחו ישראל מלאכים אל מואב הם ישבו ממזרח, לא כאשר שלחו אל אדום. הם סבבו את ארץ אדום, ואח"כ ידעו שבעל כרחם יחצו את ההר, אך בינתים ישבו ממזרח לו. יפתח עצמו אומר, אחרי תאור המלאכים "וילך במדבר ויסב את ארץ אדום ואת ארץ מואב". הכנעני נלחם בישראל אחרי מות אהרן, נכון שאת פרשת חֻקת אפשר לפרש שאין מוקדם ומאוחר בתורה והמלחמה בכנעני היתה כבר קֹדם לכן, אבל קשה מאד לפרש כך בפרשת מסעי, שגם בה הוזכר הכנעני אחרי מות אהרן ובסמוך. ומות אהרן ודאי היה בשנה הארבעים. גם הפסוק האמור בפרשת חקת "ויסעו מהר ההר דרך ים סוף לסבב את ארץ אדום", מלמד שאהרן בודאי מת ממערב להר שעיר, במקום קרוב לקדש. משה שלח מלאכים מקדש אל מלך אדום. בקדש נלחמו ישראל והכנענים הכו אותם בשעיר עד חרמה. קדש היא במדבר צן והיא סמוכה לשעיר, והיא נמצאת בגבולה הדרומי של ארץ ישראל, כאמור בפרשת מסעי. מכאן אנו למדים שישראל סבבו את ארץ אדום ימים רבים והלכו לפעמים ממזרחה ולפעמים ממערבה. ישראל פנו המדברה דרך ים סוף וסבבו את הר שעיר. גם אחרי מות אהרן ממשיכים ישראל לנסוע המדברה דרך ים סוף ולסבוב את ארץ אדום, כאשר הם עושים כבר ימים רבים. אך הפעם הם יוצאים לדרך זו בפעם האחרונה. כאשר יעברו את ים סוף ויהיו ממזרח להר שעיר, יאמר להם ה' רב לכם סב את ההר הזה, פנו לכם צפנה. וכאן יתחיל המסע השני לארץ ישראל, מסע שסופו בנצחונות המפוארים על שני המלכים שאשר בעבר הירדן, ובהבטחה שכן יעשה ה' לכל הממלכות אשר אתה עֹבר שמה.

מה הלעיט אותנו עשו

כשעברנו באדום נאמר: "וְאֶת הָעָם צַו לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בִּגְבוּל אֲחֵיכֶם בְּנֵי עֵשָׂו הַיֹּשְׁבִים בְּשֵׂעִיר וְיִירְאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד: אַל תִּתְגָּרוּ בָם כִּי לֹא אֶתֵּן לָכֶם מֵאַרְצָם עַד מִדְרַךְ כַּף רָגֶל כִּי יְרֻשָּׁה לְעֵשָׂו נָתַתִּי אֶת הַר שֵׂעִיר: אֹכֶל תִּשְׁבְּרוּ מֵאִתָּם בַּכֶּסֶף וַאֲכַלְתֶּם וְגַם מַיִם תִּכְרוּ מֵאִתָּם בַּכֶּסֶף וּשְׁתִיתֶם: כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ בֵּרַכְךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶךָ יָדַע לֶכְתְּךָ אֶת הַמִּדְבָּר הַגָּדֹל הַזֶּה זֶה אַרְבָּעִים שָׁנָה ה' אֱלֹהֶיךָ עִמָּךְ לֹא חָסַרְתָּ דָּבָר". מכאן משמע שעברנו בארץ אדום, ואף קנינו

מאתם לחם ומים. כך משמע גם להלן מדברי משה אל סיחון. ואולם, בפרשת חֻקת משמע שלא עברנו בארץ אדום.
המפרשים התלבטו בשאלה זו והעלו תשובות שונות. יש מי שפרש שלא נכנסנו לארץ אדום אבל סוחרים אדומיים יצאו ומכרו לנו לחם, ויש מי שפרש שמשה אומר את הדברים בתמיה: וכי אתם צריכים את לחמם ומימיהם, והלא זה ארבעים שנה ה׳ אלהיך עמך. אבל נראה לפרש שמשה אמר זאת לישראל בטרם ידע שמלך אדום לא יתן להם לעבור בארצו, ולכן שלח למלך אדום שישלם לו, כאמור בפרשת חקת. התורה לא מספרת כאן שבסופו של דבר מלך אדום לא נתן לישראל לעבור בארצו, משום שזה לא הנושא שבו עוסקת הפרשה כאן. הנושא של הפרשה הוא האִסור להלחם במלך אדום או לקחת ממנו בלי לשלם. לכן הביאה התורה את צוויו של משה אל ישראל, אך אינה רואה צֹרך לציין שבסופו של דבר לא עברנו בארצם.

התגרות

ה׳ צוה את משה לא להתגרות באדום, עמון ומואב, אבל כן להתגרות בסיחון.
משה שלח מלאכים אל סיחון. דברי שלום, כפי שמשה מתאר אותם: ״אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ בַּדֶּרֶךְ בַּדֶּרֶךְ אֵלֵךְ לֹא אָסוּר יָמִין וּשְׂמֹאול: אׂכֶל בַּכֶּסֶף תַּשְׁבִּרֵנִי וְאָכַלְתִּי וּמַיִם בַּכֶּסֶף תִּתֶּן לִי וְשָׁתִיתִי רַק אֶעְבְּרָה בְרַגְלָי״. איזו התגרות יש כאן?
לשון דומה מאד נאמרה בפרשת חֻקת: ״וַיִּשְׁלַח יִשְׂרָאֵל מַלְאָכִים אֶל סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי לֵאמֹר: אֶעְבְּרָה בְאַרְצֶךָ לֹא נַטֶּה בְּשָׂדֶה וּבְכֶרֶם לֹא נִשְׁתֶּה מֵי בְאֵר בְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ עַד אֲשֶׁר נַעֲבֹר גְּבֻלֶךָ״. איזו התגרות יש כאן?
יש כאן התגרות. אל אדום שולח משה מלאכים האומרים: ״נַעְבְּרָה נָּא בְאַרְצֶךָ לֹא נַעֲבֹר בִּשָּׂדֶה וּבְכֶרֶם וְלֹא נִשְׁתֶּה מֵי בְאֵר דֶּרֶךְ הַמֶּלֶךְ נֵלֵךְ לֹא נַטֶּה יָמִין וּשְׂמֹאול עַד אֲשֶׁר נַעֲבֹר גְּבוּלֶךָ״. הוא מבקש רשות.
אבל מסיחון משה לא בִקש רשות, ולא אמר את המלה ״נא״. הוא לא מבקש, הוא מודיע. דברי השלום הם שהוא מודיע לסיחון שאין פניו למלחמה, אבל אין לו ברירה, הוא חיב לעבור דרך ארץ סיחון. שהרי הוא חיב לחצות את ההר במקום כלשהו, וזה לא יכול להיות אצל אדום, עמון ומואב.
סיחון לא קִבל את דברי משה, לא נתן לישראל לעבור דרכו, יצא למלחמה והפסיד.

רוחות הרפאים

פרשתנו מתארת את מעבר ישראל בעבר הירדן מדרום לצפון. תחִלה עברו מול הר שעיר שבו ישבו החורים לפנים. אח״כ מול מואב ש״הָאֱמִים לְפָנִים יָשְׁבוּ בָהּ עַם גָּדוֹל וְרַב וָרָם כָּעֲנָקִים: רְפָאִים יֵחָשְׁבוּ אַף הֵם כָּעֲנָקִים וְהַמֹּאָבִים יִקְרְאוּ לָהֶם אֵמִים״, אח״כ מול בני עמון ש״אֶרֶץ רְפָאִים תֵּחָשֵׁב אַף הִוא רְפָאִים יָשְׁבוּ בָהּ לְפָנִים וְהָעַמֹּנִים יִקְרְאוּ לָהֶם זַמְזֻמִּים: עַם גָּדוֹל וְרַב וָרָם כָּעֲנָקִים וַיַּשְׁמִידֵם ה׳ מִפְּנֵיהֶם וַיִּירָשֵׁם וַיֵּשְׁבוּ תַּחְתָּם״. בסופו של דבר הורשנו

את ארץ עוג, שעליו נאמר: "כִּי רַק עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן נִשְׁאַר מִיֶּתֶר הָרְפָאִים הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ בַּרְזֶל הֲלֹה הִוא בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן תֵּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אַמּוֹת רָחְבָּהּ בְּאַמַּת אִישׁ".
כל העמים האלה נזכרו כבר בספר בראשית. במלחמת ארבעת וחמשת המלכים, אבל כיון שהמלכים באו מצפון לדרום, העמים מוזכרים שם בסדר הפוך מהסדר האמור בפרשתנו: "וַיַּכּוּ אֶת רְפָאִים בְּעַשְׁתְּרֹת קַרְנַיִם וְאֶת הַזּוּזִים בְּהָם וְאֶת הָאֵימִים בְּשָׁוֵה קִרְיָתָיִם: וְאֶת הַחֹרִי בְּהַרְרָם שֵׂעִיר".
בימי משה הזוזים, האימים והחורי כבר אינם קימים. אדום, מואב ועמון השמידו אותם וישבו תחתם. רק עוג מלך הבשן, כלומר ממלכת הרפאים הצפונית, נשארה מיתר הרפאים. (לכן הם נקראים רפאים גם בספר בראשית. ספר בראשית נכתב בימי משה. ואז נקראו הרפאים הדרומיים בשמות שקראו להם כובשיהם: זוזים, אמים וחורי. רק הרפאים הצפוניים ביותר, שאיש עדין לא הורישם עד שבאו ישראל, (שרק הם נשארו מיתר הרפאים), עדין נקראים רפאים גם בספר בראשית).
פירוש הפסוק "רק עוג מלך הבשן נשאר מיתר הרפאים", הוא שרק ממלכתו של עוג נשארה, אחרי שאדום, עמון ומואב השמידו את היתר. כך משמע גם בספר יהושע, שם נאמר: "כָּל מַמְלְכוּת עוֹג בַּבָּשָׁן אֲשֶׁר מָלַךְ בְּעַשְׁתָּרוֹת וּבְאֶדְרֶעִי הוּא נִשְׁאַר מִיֶּתֶר הָרְפָאִים וַיַּכֵּם מֹשֶׁה וַיּוֹרִשֵׁם". (אמנם ערשו שבהמשך הפסוק היא ודאי ערשו של עוג עצמו, אין בכך קושיה).
הרפאים היו כנראה גדולים וחזקים. ואולי אפילו לא נחשבו לאנשים אלא למין אחר. לכן כאן נאמר: "הִנֵּה עַרְשׂוֹ עֶרֶשׂ בַּרְזֶל הֲלֹה הִוא בְּרַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן תֵּשַׁע אַמּוֹת אָרְכָּהּ וְאַרְבַּע אַמּוֹת רָחְבָּהּ בְּאַמַּת אִישׁ", כלומר: באמת מי שאינו מן הרפאים. (כך נראה בפשטות. ואם ערשו ארכה תשע אמות, הרי שגבהו שלו מן הסתם שמונה אמות ומעלה. בהחלט גובה מכובד וגדול. ולפי הפשט די בכך, וכך אמנם פרשו כמה מפרשים. אמנם, כמה מפרשים בקשו לרומם עוד יותר את קומתו, ואמרו שזוהי ערש לידתו (ואפשר שכן הפשט) או שהוא באמת איש מן הרפאים. ויש מי שפרש שערשו היא חומת עירו, ואעפ"כ פרש שאיש הוא איש שאינו תינוק, ומה שייך פירוש זה אם אין ערשו ערש לידתו)?
על ארץ זו נאמר: "וְאֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת יָרַשְׁנוּ בָּעֵת הַהִוא ... עֵינֶיךָ הָרֹאֹת אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' אֱלֹהֵיכֶם לִשְׁנֵי הַמְּלָכִים הָאֵלֶּה כֵּן יַעֲשֶׂה ה' לְכָל הַמַּמְלָכוֹת אֲשֶׁר אַתָּה עֹבֵר שָׁמָּה: לֹא תִירָאוּם כִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם הוּא הַנִּלְחָם לָכֶם".

על מבנה נאומי ספר דברים ראה להלן עמ' תרכב.

ואתחנן

אחד הדברים המרכזיים המדוברים בפרשה הוא הראיה. הפרשה פותחת במשה שרוצה לעבור ולראות את הארץ, וה׳ אומר לו שיראה מראש הפסגה, ויהושע ינחיל את ישראל את הארץ אשר יראה משה. משם עובר משה ומזהיר את ישראל לבל ישכחו את אשר ראו עיניהם, את הדברים אשר ראו עיניהם, וכו׳. ראיית דברים. המלה ראיה חוזרת שוב ושוב, עד אשר אומר משה כי לא ראיתם כל תמונה.
אני מצֻוִּים לראות את הארץ, לשמוע את דברי ה׳, ולזכור שאין לה׳ תמונה.

שא עיניך וראה

ה׳ מצוה את משה: ״עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ״. למה נועדה הראיה הזאת?
ובפרט יש לשאול: למה צריך משה להסתכל מזרחה?
נראה שה׳ מבקש להזכיר את הפסוק שנאמר באברהם: ״שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה: כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם״. אמנם, בנגוד למשה אברהם היה בארץ (ולכן היה צריך להסתכל לכל רוח), אבל גם הוא לא נחל אותה. עבורו היתה נחילת הארץ הבטחה עתידית, כמו אצל משה. הבטחה שהוא עצמו לא יזכה לראות אותה מתממשת.
משה מבקש לראות: ״אֶעְבְּרָה נָּא וְאֶרְאֶה אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה״. (שלא כחוטאים שעליהם נאמר ״לא יראוה״). לשון משה היא לראות, אבל כונת דבריו היא להכנס. ה׳ מאפשר לו לראות. לראות ולא להכנס. לראות ולא לנחול. ה׳ נותן לו את דבריו אך לא את כוונתו. לא לזה הוא התכוֵן. ה׳ לא נתן לו להכנס אלא רק לראותה מנגד. אך מנגד, ה׳ נתן למשה ראיה אחרת. הוא נתן לו לראות את העתיד. כאברהם. לדעת שה׳ כורת אתו ברית על הארץ.
אברהם היה בארץ, והסתכל לארבע רוחות, וקִבל הבטחה עבור זרעו. משה היה בעבר הירדן, אך גם הוא הסתכל לארבע רוחות, וקִבל הבטחה עבור צאן מרעיתו.
הקמת העם והכניסה לארץ צריכות סוגים שונים של חוזים. הן צריכות אבות שיהיו בארץ ויראוה ויכירוה וייצרו זיקה אליה אך לא ינחלוה. והן צריכות מנהיג שיעמוד מחוץ לארץ ויגדיר את הארץ כיעד. אלה וגם אלה צריכים ראיה למרחוק. כדי שהחזון יתממש, צריך שלפני שיתחיל המימוש יהיה חזון ברור. שתהיה ראיה למרחוק. (וכבר בארנו זאת בפרשת חקת עמ׳ תקלח, בהשואה בין מות משה למות אהרן, בתפקידו של משה לראות למרחוק).
משה רצה לראות את הארץ מתוכה. הרואה מתוכה רואה כל אבן וכל עץ וכל הר גבוה וכל גבעה רמה, אבל הוא אינו רואה את התמונה הכללית. הוא אינו רואה את היעד. הוא רואה נקודה ולא את החזון הגדול. הוא יכול לעשות זאת בתנאי שיש מי שעומד מרחוק ורואה את הדרך והיעד. האיש העומד מרחוק לא רואה כל הר וכל גבעה רמה, ודאי שלא את האבן

והעץ. אבל הוא רואה את התמונה הכללית, את היעד, את הדרך. הוא מתוה דרך. (וגם זה מתקשר למה שבארנו בפרשת חקת על ראיתו של משה).

מכאן ממשיכה התורה לתאר את חשיבות הראיה וחשיבות אי-הראיה. משה מזהיר את ישראל לבל יעשו פסל ותמונה, משום שעיניהם ראו שלא ראו כל תמונה, ושלה׳ אין תמונה. משה, שעליו נאמר ״ותמנת ה׳ יביט״, הוא זה שאומר בפרשתנו שלה׳ אין תמונה. (ועין בדברינו על כך בפרשת כי תשא עמ׳ שכו, כי שם הארכנו לבאר את ראית התמונה). לא רק בפרשתנו מבקש משה בקשה מיוחדת לראות. כבר בפרשת כי תשא הוא בִקש לראות את כבוד ה׳, ולא נענה ״אין תמונה״ אלא ״לא יראני האדם וחי״. כביכול יש מראה, אלא שאם תראהו תמות. וכנגד אותו פסוק, אומרים ישראל בפרשתנו: ״הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי״. (ומיד הם מוסיפים ״וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת״. ולהלן נעסוק בסתירה הזאת).
גם כאן יש לבאר שיש כמה סוגי ראיות (וכאמור, בדברינו על כך בפרשת כי תשא הארכנו). לה׳ אין תמונה. אבל ההכרה הברורה ביעד ובעקרון, היא החשובה כאן. הכרה הנִתנת מרחוק. הכרת החזון הגדול. היא זו שלנגד עינינו תמיד. והיא לא קלה. היא מחיבת להתעלות מעל האבן והעץ וההר והגבעה הרמה ולהביט למרחוק. זוהי תמונת ה׳ הגדולה שמשה מביט בה. לעם קשה. קל להם הרבה יותר לעסוק באבן והעץ שעל כל גבעה.
וכפי שנזכיר להלן בפרק הפתוי והפתרון, אל הארץ אפשר להכנס רק אם כבר לפני הכניסה לארץ הושלם הבירור. תוך כדי ראית התמונה השלמה מרחוק. כאשר אנחנו כבר בתוך הארץ, אין אנו רואים את התמונה השלמה, אנו מושפעים מקשי היום-יום, ואי אפשר להתוות את הדרך בשלב הזה. צריך להכנס לארץ אחרי שהדרך כבר מבוררת.

נקודת המוצא לאמונה

בתחלת ספר דברים, אחרי הכותרת ״אלה הדברים אשר דבר משה אל כל ישראל וכו׳״, נאמר ״הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר״, אחרי ההקדמה הזאת, נפתחים דברי משה הנגמרים בפרשתנו. הדברים האלה פותחים במלים ״ה׳ אלהינו דבר אלינו בחֹרב״, ועוסקים בצווי לרשת את הארץ ובמסע ישראל אליה.
בפרשתנו שוב נאמר: ״ויקרא משה אל כל ישראל ויאמר אליהם וכו׳״. פסוק זה הוא פתיחה לדְבור ארוך של משה אל בני ישראל, הנמשך עד פרשת כי תבא. הנושא שלו הוא ״שמע ישראל אל החקים ואל המשפטים וכו׳״, הוא עוסק במצוות רבות שצריכים ישראל לקיֵם, והוא פותח במלים ״ה׳ אלהינו כרת עמנו ברית בחֹרב״.
יסוד ספר דברים הוא צוויי ה׳ אלינו בחֹרב. שם מתחילים דברי ימי עם ישראל, ומשם מתחייבים הצוויים לבא אל הארץ ולקיֵם בה את המצוות. לכן הנאום הראשון של משה פותח בפסוק ״ה׳ אלהינו דבר אלינו בחֹרב״, והנאום השני פותח בפסוק ״ה׳ אלהינו כרת עמנו ברית בחֹרב״.
ספר הכוזרי אומר שיציאת מצרים היא הבסיס והמוצא לאמונת ישראל, כי אותה ראינו בעינינו. מה שהיה לפניה לא למדנו אלא מפי אבותינו שסִפרו לנו. אבל הרמב״ם פותח את

מצות האמונה בה׳ בכך שה׳ הוא בורא העולם. גם רש״י ורמב״ן בתחלת התורה, עוסקים בשאלה מה יסוד התורה ומה נקודת המוצא שלה. הם עוסקים במדרש של ר׳ יצחק ששואל למה פתחה התורה בבראשית, ולא במצוות שנצטוו ישראל. הרמב״ן אומר שהשאלה כלל איננה שאלה. יסוד האמונה הוא שה׳ ברא את העולם וכל העולם לא קים אלא מבראשית ברא אלהים.

התורה פותחת בבראשית. התורה כֻּלה מתארת את המציאות כפי שהיא, ולא כפי שהיא נגלית לעינינו. היא לא ספר הלכה, היא לא מלמדת את המצוות בלבד. היא מציגה את המציאות כפי שהיא: ה׳ ברא לו עולם וברא בו אנשים לצרכו. רק אח״כ אנו למדים שהפֹּעל היוצא מכך הוא שאותם אנשים (כלומר: אנחנו) חייבים לקיֵם את מצוותיו. התורה כתובה לא מתוך נקודת הראות שלנו, אלא מתארת את המציאות כפי שהיא. לכן היא פותחת בבראשית.

לא כן ספר דברים. תפקידו של ספר דברים הוא ללמד אותנו את המצוות כפי שהן נראות מנקודת מבטו של העם היושב בארץ ומקיֵם אותן. הוא אינו פותח במעשה בראשית אלא במעמד הר סיני, והוא משבח את ה׳ בפעולותיו הנראות לעינינו. ספר דברים עוסק בשאלות יותר מעשיות, גם המצוות בו מתוארות בצורה יותר מעשית. ספר דברים הוא תרגום של השקפת העולם הכללית של ארבעת החומשים הקודמים, לשפה מעשית יותר של החיים בארץ.

אחד המקומות בפרשתנו שבהם בא הדבר לידי בטוי, הוא בהבדלים שבין עשרת הדברות של פרשת יתרו לבין עשרת הדברות של פרשתנו. הטעם לקיום הדברות בפרשתנו הוא ״כאשר צוך ה׳ אלהיך״. אנו מצווים לשמור שבת לא כי ה׳ ברא את העולם אלא כי ה׳ הוציא אותנו ממצרים. גם הערכים הגדולים והנשגבים הקימים בזכות עצמם, מקבלים משמעות אחרת בחייו של עם ישראל כעם. לתורה יש ניחוח מיוחד בהיותה דרך חיים של עם, ולא רק עובדות קיומיות ומסקנות שכליות הנגזרות מהן. וזהו תפקידו של ספר דברים, ושל התורה שבע״פ שבאה בעקבותיו.

לאמונה של ישראל יש שתי נקודות מוצא. יש נקודה כלל-תורנית: ה׳ ברא את העולם, ולכן העולם שלו. העולם לו הוא, ואנו לו. הוא עשנו ולו אנחנו. ויש נקודת מוצא נוספת, מיוחדת לעם ישראל: ה׳ צוה אותנו בחורב לרשת את הארץ ולחיות בה חיי תורה. זוהי נקודת המוצא של העם היושב בארץ וחי חיים בצל ה׳, כבן על שלחן אביו.

משה וחֲנוּך הדורות הבאים

אחת המשימות החשובות והגדולות שמשה לוקח על עצמו לכל אֹרך הדרך מאז יציאת מצרים, היא השמירה על ההמשכיות. הדרך לכך היא החִנוך. ופעמים רבות מוזכר הדבר עם יציאת מצרים ומעמד הר סיני.

כבר במצרים צוה משה את ישראל: ״והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבדה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה׳ אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים ואת בתינו הציל״. גם יתר הבנים המוזכרים בהגדה נאמרו מפי משה: ״והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה עשה ה׳ לי בצאתי ממצרים״, ״והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת

ואמרת אליו בחזק יד הוציאנו ה׳ ממצרים מבית עבדים ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה׳ כל בכור בארץ מצרים מבכר אדם ועד בכור בהמה על כן אני זבח לה׳ כל פטר רחם הזכרים וכל בכור בני אפדה והיה לאות על ידכה ולטוטפת בין עיניך כי בחזק יד הוציאנו ה׳ ממצרים״. כל האמירות האלה, כמו כל ספר דברים, אינן פותחות ב״וידבר ה׳ אל משה״ אלא ב״ויאמר משה אל העם״ וכד׳. כל אלה הם דברי משה אל העם.

בפרשתנו חוזרת האמירה הזאת בענין מעמד הר סיני: ״רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך יום אשר עמדת לפני ה׳ אלהיך בחרב באמר ה׳ אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון״.

ובהמשך הפרשה שב הדבר ונאמר פעמים רבות בצוויים כגון ״ושננתם לבניך״ וכד׳. מצות חִנוך הבנים חוזרת בכל אחת מארבע פרשיות התפילין, ותמיד מפי משה.

בכל התורה פונה ה׳ אל ישראל בלשון רבים. משה פונה אל עם ישראל לאֹרך רוב ספר דברים בלשון יחיד.

משה מלמד כאן שזכרון איננו בהכרח דבר פרטי. כמו שלאדם פרטי יש זכרון פרטי, כך יש לעם זכרון לאומי. משה עומד מול דור שלא ראה לא את יציאת מצרים ולא את מעמד הר סיני, אבל העם שיצא ממצרים עדין חי ועדין זוכר את יציאת מצרים. ואת זה יכולים גם אנו, שלשת אלפים שנה אחרי משה, לומר: איש מיוצאי מצרים או מהעומדים בהר סיני אינו חי עמנו היום, אבל אותו עם שיצא ממצרים ועמד בהר סיני, עודו חי ועודו זוכר את יציאת מצרים ואת מעמד הר סיני.

ההתיחסות לעם ישראל כאל גוף יחיד שאפשר לדבר אליו בלשון יחיד, מעניקה לו משמעות נצחית. אדם יחיד הוא בן חלוף, אבל עם קים וזוכר לעולם. לכן, מועילים המופתים והנסים שנעשו ע״י ה׳ לכל הדורות. ואולם, כדי שהזכרון יהיה נצחי, יש צֹרך בתנאי נוסף, שעליו עומד משה פעמים רבות לארך כל ספר דברים: והודעתם לבניך ולבני בניך.

לכן יכול משה להכריז: ״לא את אבתינו כרת ה׳ את הברית הזאת, כי אתנו, אנחנו אלה פה היום כלנו חיים״.

אהבת ה׳ וירושת הארץ

משה מזהיר את ישראל בפרשתנו מפני העבודה הזרה. והוא אף מזהיר את ישראל, כי אם יעשו פסל תמונת כל, ענשם יהיה לעבוד ע״ז: ״והפיץ ה׳ אתכם בעמים ... ועבדתם שם אלהים מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחן״.

העֹנש הזה הוא כ״כ מזעזע, שהוא יוביל את ישראל מיד לתשובה: ״ובקשתם משם את ה׳ אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך״.

ואם כ״כ מזעזע לעבוד אלהים אחרים, למה מלכתחילה עבדו ישראל ע״ז? וכן יש לשאול: אם הטענה ״מעשה ידי אדם עץ ואבן אשר לא יראון ולא ישמעון ולא יאכלון ולא יריחן״, היא כ״כ משכנעת, למה היא הובאה רק בתיאור חומרת העֹנש, ולא כבר בתיאור חומרת החטא.

אפשר לפרש שהחטא שמשה מזהיר מפניו הוא עשית פסל לשם ה׳, חטא שודאי מוזכר בפרשתנו (פשט הפרשה, כפי שיבואר בפרק הבא, הוא שהפרשיה הראשונה המזהירה מפני תמונה, עוסקת בעבודת ה׳ ע״י פסלים או בעבודת צבא השמים (ואפשר שגם האזהרה על צבא השמים באה מאותה נקודת מוצא: לא ראיתם לא תמונת בעל חיים ולא תמונת כוכב, אז אין לכם מה לעבוד אותם ואת תמונתם), ואילו פרשית כי תוליד בנים עוסקת בעבודת אלילים, ולכן היא מוכיחה את קיומו של ה׳ ע״י הנסים), החטא הזה מוביל לידי גלות, ובגלות יבא העֹנש: עבודת אלילים גמורה. אבל התירוץ הזה אינו מתרץ את הקושיה לגמרי, שהרי משה מדבר גם על עבודת השמש, הירח, הכוכבים וצבא השמים. גם על כך יבא העֹנש המדובר.

עדין אפשר לתרץ באותה דרך ולומר שעבודת צבא השמים היא קלה בעיני בני ישראל מעבודת עץ ואבן, ולכן אפשר לאֵם עליהם שאם יעבדו את צבא השמים (או יעשו פסל לשם ה׳) יהיה סופם שיעבדו עצים ואבנים, וזה אכן מפחיד, אפילו את בני ישראל.

אבל התורה מלמדת כאן דבר נוסף: בני ישראל עלולים לעבוד את צבא השמים או פסלים אחרים, כל עוד הם יושבים בארצם ושומרים על זהות ישראלית של עבודת ה׳, הם פוסחים על שתי הסעפים. כאשר הם עובדים את ה׳, הם מרגישים בטוחים ולכן לא אכפת להם לעבוד במקביל גם אלהים אחרים. הם צריכים להבין שעבודה זרה היא התנתקות מה׳ ומארצו, רק ההבנה הזאת תביא אותם לדרוש את ה׳ בכל לבבם ובכל נפשם. משה כבר מזהיר אותם בשלב מוקדם יותר, שהשמש, הירח והכוכבים, ה׳ חלק אותם לכל העמים תחת כל השמים, להבדיל מישראל שאותם לקח ה׳ והוציא אותם ממצרים (כלומר: הם חיים בארץ-ה׳ ולא תחת כל השמים), להיות לו לעם נחלה (כלומר: לא לעבוד את צבא השמים).

אך הסוף ידוע: ישראל נִסו לפסוח על שתי הסעפים, ולעבוד את ה׳ ואת אלהי העמים במקביל. ולכן גלו מהארץ.

מבחינה זאת דומה חטא ע״ז לחטא המרגלים. כאן כאן החטא הוא העֹנש והעֹנש הוא החטא. מי שאינו חפץ בארץ נענש ונשאר מחוצה לה, ומי שאינו חפץ בה׳ נענש ונשאר בלעדיו, ה׳ שוכן בארץ, ואת כל אלהי הגויים ואת כל צבא השמים הוא חלק לשאר הארצות תחת כל השמים.

ומתוך כך גם מתברר איך תושג קרבת אלהים, רק דרישתו בכל לבבך ובכל נפשך תביא אותך אל הארץ ואל השכינה. גם הפוסח על שתי הסעפים דורש את ה׳, אך לא בכל לבבו ובכל נפשו, ולכן הוא אינו יכול להיות בארץ ולעבוד את ה׳.

יוצר, קונה או מנהיג

משה מזהיר את ישראל לבל יעבדו ע״ז, בשתי פרשיות. הפרשיה הראשונה עוסקת בעשיית פסל לשם ה׳, והשניה עוסקת בע״ז ממש. משה מזהיר את ישראל שישָמרו לבל יעשו פסל תמונת כל סמל. ההוכחה לאזהרה זו היא מעמד הר סיני: וַיְדַבֵּר ה׳ אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים וּתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זוּלָתִי קוֹל: וַיַּגֶּד לָכֶם אֶת בְּרִיתוֹ ... וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה׳ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל... ראית את ה׳ במו עיניך וראית שלא היתה כל תמונה. ראית רק אש

גדולה מתוך החשך ומתוך השמים. דרך אגב משה גם מזכיר שבגלל האש הגדולה הזאת יענשו החוטאים. כִּי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא אֵל קַנָּא.
הפרשיה השניה באה ללמד שה׳ הוא האלהים, ולכן אסור לעבוד אלהים אחרים. וכאן משה מתחיל דוקא מהענשים, רק אח״כ הוא עובר להוכחות. הוא פותח ב״הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן מַהֵר מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא תַאֲרִיכֻן יָמִים עָלֶיהָ כִּי הִשָּׁמֵד תִּשָּׁמֵדוּן: וְהֵפִיץ ה׳ אֶתְכֶם בָּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְנַהֵג ה׳ אֶתְכֶם שָׁמָּה״. רק אח״כ הוא כותב שאחרי הענשים האלה ה׳ ירחם עלינו אם נשוב אליו. רק אח״כ הוא מביא הוכחה לכך שה׳ הוא האלהים. ההוכחה הגדולה היא יציאת מצרים. משה מזכיר גם הוכחות נוספות: מעמד הר סיני, והמלחמות העתידיות בארץ ישראל. אלה הן ההוכחות המלמדות שה׳ הוא האלהים.
משה לא מזכיר כלל את בריאת העולם. גם בעשרת הדברות, במצות שבת, לא מזכיר משה את בריאת העולם (שהוזכרה בפרשת יתרו) תחתיה הוזכרה יציאת מצרים. בפרשתנו הבסיס לאמונה בה׳ הוא יציאת מצרים ולא בריאת שמים וארץ. משה מרבה להזכיר את השמים והארץ. הוא מעיד בישראל את השמים והארץ. הוא קורא לישראל לחפש ולמצוא שאין אלהים אחרים בכל הארץ ובכל השמים, הוא מזכיר שה׳ השמיע את קולו מן השמים והראה את אשו הגדולה על הארץ. ומכאן שה׳ הוא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד. הוא מושל בשמים ובארץ, אבל לא זה הדבר שאותו באה הפרשה ללמד.
הנושא הנלמד כאן הוא שה׳ הוציא את ישראל ממצרים, הביא אותם לארץ, מפיץ אותם בעמים ושב ומרחם עליהם. כי הוא רחום וחנון. כדי ללמד על אלהותו ומשילתו בשמים ובארץ לא הובאה כאן העובדה שהוא ברא אותם, אלא שהוא מושל בהם ומנהיג בהם את ישראל. בכך שהוא יכול להפיץ את ישראל בכל הארץ ובכל השמים, וגם לגאול אותם משם. בכך שאם ישראל יחטאו הם יאבדו מעל הארץ (כאן במובן של ארץ ישראל) ויופצו בכל הארץ, והעדים הם השמים והארץ. הראיה שכֻּלנו ראינו היא יציאת מצרים. בפרשתנו גדולתו של ה׳ לא בכך שהוא ברא את השמים ואת הארץ אלא בכך שהוא מנהיג אותם, ומנהיג בהם את עמו. הפרשה נפתחת ב״הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ כִּי אָבֹד תֹּאבֵדוּן מַהֵר מֵעַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים אֶת הַיַּרְדֵּן שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ לֹא תַאֲרִיכֻן יָמִים עָלֶיהָ כִּי הִשָּׁמֵד תִּשָּׁמֵדוּן: וְהֵפִיץ ה׳ אֶתְכֶם בָּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְנַהֵג ה׳ אֶתְכֶם שָׁמָּה״, לא רק כאיום אלא כעצם הראיה שה׳ הוא האלהים. בכך הוא האלהים, ובכך שישוב ויגאלנו.

(מדי פעם אני שואל את בני אילו לא היה חרב המקדש ולא היה צריך לנחם את ירושלים, איזו הפטרה היה צריך לקרוא לפרשת ואתחנן. לאור הכתוב בפרשה על העבודה הזרה ואלילי העץ והאבן, נראה לי שהפרק המתאים ביותר הוא פרק מ בישעיהו: ״וְאֶל מִי תְדַמְּיוּן אֵל וּמַה דְּמוּת תַּעַרְכוּ לוֹ: הַפֶּסֶל נָסַךְ חָרָשׁ וְצוֹרֵף בַּזָּהָב יְרַקְּעֶנּוּ וּרְתֻקוֹת כֶּסֶף צוֹרֵף: הַמְסֻכָּן תְּרוּמָה עֵץ לֹא יִרְקַב יִבְחַר חָרָשׁ חָכָם יְבַקֶּשׁ לוֹ לְהָכִין פֶּסֶל לֹא יִמּוֹט: הֲלוֹא תֵדְעוּ הֲלוֹא תִשְׁמָעוּ הֲלוֹא הֻגַּד מֵרֹאשׁ לָכֶם הֲלוֹא הֲבִינֹתֶם מוֹסְדוֹת הָאָרֶץ: הַיֹּשֵׁב עַל חוּג הָאָרֶץ וְיֹשְׁבֶיהָ כַּחֲגָבִים הַנּוֹטֶה כַדֹּק שָׁמַיִם וַיִּמְתָּחֵם כָּאֹהֶל לָשָׁבֶת: הַנּוֹתֵן רוֹזְנִים לְאָיִן שֹׁפְטֵי אֶרֶץ כַּתֹּהוּ

עָשָׂה: אַף בַּל נִטָּעוּ אַף בַּל זֹרָעוּ אַף בַּל שֹׁרֵשׁ בָּאָרֶץ גִּזְעָם וְגַם נָשַׁף בָּהֶם וַיִּבָשׁוּ וּסְעָרָה כַּקַּשׁ תִּשָּׂאֵם: ס וְאֶל מִי תְדַמְּיוּנִי וְאֶשְׁוֶה יֹאמַר קָדוֹשׁ...").

בלי תמונה

בשני הקשרים שונים ולשתי מטרות שונות מזכיר משה בפרשתנו את מעמד הר סיני. בפעם הראשונה, כחלק מנאומו הראשון, הוא מזכיר את מעמד הר סיני כדי להזכיר לישראל שגם כאשר ראו את מראה כבוד ה' לא ראו כל תמונה. מכאן שלה' אין תמונה ואנחנו צריכים להזהר מאד ולהשמר לנפשותינו פן נעשה פסל תמונת כל. האזהרה הזאת חותמת את הנאום הראשון של משה, נאום שעסק בהכנה של ישראל למלחמה על הארץ, אינו שלם בלי האמירה שלא די לכבוש את הארץ, צריך גם להשאר בה, והתנאי לכך הוא לא לעשות פסל וכל תמונה, ולא לעבוד אלהים אחרים.

בפעם השניה, כבר בתוך נאומו השני של משה, מוזכר מעמד הר סיני כהקדמה לנאום המצוות של משה. משה מקדים ומזכיר לעם: ה' נגלה אלינו בהר סיני, ושם אתם בִקשתם שלא לראות עוד את האש הגדולה הזאת, ובִקשתם שאני אלמד אתכם את דברי ה'. לכן הסכיתו ושמעו את נאומי השני, בו אלמד אתכם את דברי ה' שאתם בִקשתם לשמוע מפי.

לאחר ההקדמה הזאת, הנאום פותח באהבת ה' ובשלילת העבודה הזרה, כך נפתחים גם עשרת הדברות הנזכרות כאן, וגם דברי משה המובאים אחרי ההקדמה. אחרי ההקדמה המספרת מדוע שומעים ישראל את הדברים מפי משה ולא מפי ה' ושבדברים האלה תלויה השארותנו בארץ, הפתיחה לנאום המצוות היא שה' אלהינו ה' אחד ועלינו לאהוב אותו בכל לבבנו ובכל נפשנו ובכל מאדנו. ולא ללכת אחרי אלהים אחרים.

שני הענינים האלה נלמדים ממעמד הר סיני. ההכרה בכך שלה' אין תמונה, וההכרה בכך שאת התורה עלינו ללמוד מפי משה. משה הוא המצוה אותנו להאמין בה' ולאהוב אותו, וה' הוא המצוה אותנו ללמוד תורה מפי משה.

המקור לכך נאמר כבר במעמד הר סיני. שם אמר ה' למשה "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם".

הקושי של ישראל להתמודד עם אלהים שהוא אש אוכלה ואין לו מראה או תמונה, הוא שלב ראשון בדרך לקבלת התורה. ישראל אינם מקבלים את התורה ישירות מה', לה' אין צורה, וגם את התורה צריך להלביש בצורה, וזהו תפקידו של משה.

לעם ישראל קל יותר לראות צורה. עם ישראל מתקשה בהבנת דבר שאין לו צורה. הוא מעדיף דבר שיש לו צורה, שיוצר תחושה של הבנת הדבר. זכרון מעמד הר סיני הוא זה שמלמד שה' הוא דבר שאין ביכלתנו להבין אותו או לראות אותו, ולכן אפילו שמיעת דבריו מתוך האש היא ארוע אחד ויחיד שלא נוכל לחזור עליו שוב. את זה קשה לישראל לקבל, מפני שבאמת שמיעת קולו של ה' הגדול והנורא היא דבר מאד מפחיד וקשה. לכן מנסים ישראל לצמצם אותו לתבנית חמרית כלשהי שהם יכולים לחוש. או לתפוש את משה, המוחש, כסמכות העליונה. אם אלהים מוחש או משה הוא הסמכות הרי אפשר לחלוק עליו. הוא בשר ודם בדיוק כמונו. אין אנו צריכים להתמודד עם דבר גדול ומובדל מאתנו. משה בפרשתנו מביא את מעמד הר סיני כדי ללמד בדיוק את הדבר הזה, את ה' אנחנו צריכים

לזכור ואת תורתו אנו צריכים לקיֵם. לא משהו מוחש ולא מישהו מוחש. משה אינו הסמכות אלא כלי להעברת דברי ה׳ אלינו. אי אפשר לחלוק על ה׳. ומי שלא מספיק חש בזה יזכר במעמד הר סיני. החִדוש בדברי משה הוא שעם כל זה – התורה נפתחת באהבה. אחרי הכותרת ״ה׳ אלהינו ה׳ אחד״ בא הפירוט, הפותח ב״ואהבת״, ״את ה׳ אלהיך תירא״ בא רק אח״כ. רק כדי ללמד שלא נירא מאלהים אחרים. אין צֹרך ללמד שלא נאהב אלהים אחרים, אין חשש כזה. הבְטוי החוזר שוב ושוב בספר דברים הוא האהבה, בין ישראל לה׳ ובין ה׳ לישראל. הקשר הקשה לתפישה בין ה׳ לישראל מתחיל באהבה.

תמונה

התורה אומרת: ״וְנִשְׁמַרְתֶּם מְאֹד לְנַפְשֹׁתֵיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבֶּר ה׳ אֲלֵיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ: פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה: תַּבְנִית כָּל בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם: תַּבְנִית כָּל רֹמֶשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִית כָּל דָּגָה אֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ״. לה׳ אין תמונה, אז אל תעשו עבורו תמונה.

ואולם נאמר: ״פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳ יַבִּיט״. יש תמונה או אין תמונה?

גם בפרשתנו נאמר שישראל כן ראו: ״וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ״. אמנם, לא נאמר שראינו את תמונתו, אלא את כבודו ואת גדלו. אבל ראינו. ראינו שאפשר לראות ולחיות, ועתה למה נמות.

יש לבאר שזה ההבדל בין משה לישראל. תמונת ה׳ שמשה מביט בה היא האין-תמונה שראו ישראל במעמד הר סיני. ישראל בקשו שמשה ימשיך לעמוד לפני ה׳ כמו במעמד הר סיני, ויראה שאין תמונה. את זה הוא יביט.

קדושה אלהית

בשני מקומות בפרשה, מביא הדובר ראיה לדבריו מהיכולת לראות את ה׳ ולחיות.

הפעם השניה בפרשה, אך הראשונה מבחינת סדר הזמנים, היא ראייתם של ישראל: ״וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ: כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי״.

לכאורה, ישראל סותרים את עצמם. הם אומרים ״הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי״, ואעפ״כ הם חוששים שימותו. מסתבר שהדבר העִקרי שלמדו ישראל בהר סיני, הוא דוקא הדבר שנזכר כאן בלי הפתיחה ״הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי...״. היום הבנו שאי אפשר לראות את ה׳ ולחיות. רק אנו עמדנו בכך.

כעבור ארבעים שנה, מביא משה ראיה לגדולתו של ה׳ מהדבר הזה עצמו: ״כִּי שְׁאַל נָא לְיָמִים רִאשֹׁנִים אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנֶיךָ לְמִן הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם עַל הָאָרֶץ וּלְמִקְצֵה הַשָּׁמַיִם וְעַד קְצֵה הַשָּׁמָיִם הֲנִהְיָה כַּדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אוֹ הֲנִשְׁמַע כָּמֹהוּ: הֲשָׁמַע עָם קוֹל אֱלֹהִים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כַּאֲשֶׁר שָׁמַעְתָּ אַתָּה וַיֶּחִי״. גם כאן, אפשר לכאורה לומר שמשה סותר את עצמו: ישראל ראו את ה׳ ובכל זאת הם חיים. מה נלמד מכאן על גדולתו של ה׳?

התשובה על שתי השאלות היא שגדולתו של ה׳ עולה ממילא מתוך האש הענן והערפל, ומתוך אותה התגלות. המלה ״וַיֶּחִי״ החותמת את שני הפסוקים מגלה את גדולתם הגדולה של ישראל, שהגיעו אליה באותו רגע אחד ויחיד, שבו נתנה להם קדושה אלהית.

מי יתן

בדברי בני ישראל יש סתירה פנימית: ״הַיּוֹם הַזֶּה רָאינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהֵינוּ עוֹד וָמָתְנוּ: כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי: קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה׳ אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ״, ראינו כי אפשר לחיות, ועתה למה נמות?

הסתירה הזאת נזכרת שם גם במקומות נוספים.

אבל ה׳ מקבל את דבריהם: ״שָׁמַעְתִּי אֶת קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם״. והמסקנה היא שהדבור יבא דרך משה.

הדבר נאמר שוב בפרשת שפטים: ״כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה׳ אֱלֹהָי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר ה׳ אֵלַי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו...״. פעמַים נאמר שהיטיבו אשר דברו, אלא שהשאלה היא האמנם.

הבטוי ״הֵיטִיבוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי...״ מזכיר את דברי המורה: אתם צודקים שאתם לא צריכים לעשות את העבודה הזאת. הלואי שאת אותו מאמץ שעשיתם בשביל להסביר למה אתם לא צריכים ללמוד תשקיעו בלהסביר למה אתם כן צריכים.

יש צדדים לכאן ולכאן. השאלה היא איזה צדדים רוצים לראות.

יתכן שמשה חשב שה׳ יתגלה על הר סיני וישאר לעולם בתוך בני ישראל. הרי גם למשה יש ״מי יתן״ כזה. ״מי יתן כל עם ה׳ נביאים״. משה רוצה שכל עם ישראל ישאר תמיד במדרגת מעמד הר סיני. הוא קובל על כך שהעם חושש מכך. אבל כתוצאה מחשש העם – משה הוא זה שצריך להעביר לעם את דברי ה׳. ואחרי מות משה – עם ישראל צריך בכחו, בלי עזרה גלויה מה׳, לקיֵם את התורה.

הפתוי והפתרון

את נאום המצוות פותח משה בהקדמה, בה הוא מסביר מדוע את המצוות צריכים ישראל לשמוע ממנו ולא מה׳, משה מסביר שעשה זאת ע״פ בקשתם של ישראל שיָראו לשמוע עוד את קול ה׳, ובקשו שמשה יתוך בינם לבין ה׳.

מיד אחרי ההקדמה פותח משה בסכנת העבודה הזרה. הוא מזהיר את ישראל שהם עומדים לבא ולקבל ארץ מלאה כל טוב אשר לא מִלאו, ויש חשש שיחד עם שלל הכנעני ינסו ישראל לכבוש לעצמם גם את אלהי הכנעני. בתים מלאים כל טוב מלאים גם באלהים אחרים.

החשש שמא התערבות בגויים תביא לקבלת אלהיהם הוזכר גם בחלק הראשון של הפרשה. שם הוזכר החשש לגבי הגלות: ״וְהֵפִיץ ה׳ אֶתְכֶם בָּעַמִּים וְנִשְׁאַרְתֶּם מְתֵי מִסְפָּר בַּגּוֹיִם אֲשֶׁר יְנַהֵג ה׳ אֶתְכֶם שָׁמָּה: וַעֲבַדְתֶּם שָׁם אֱלֹהִים מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עֵץ וָאֶבֶן אֲשֶׁר לֹא יִרְאוּן וְלֹא יִשְׁמְעוּן וְלֹא יֹאכְלוּן וְלֹא יְרִיחֻן״. אם לגבי הגלות אפשר להבין, שעם שנפוץ בגויים נטמע בהם, הדבר קשה להבנה בארץ. אחרי שעם כבש עם אחר הוא יאמץ את אליליו? אך דברי ימי ישראל מלמדים שהחשש הזה אכן קים. לא רק העירוב בין הגויים מעורר רצון לעבוד ע״ז, גם הכִבוש שלהם: ״וַיְהִי אַחֲרֵי בוֹא אֲמַצְיָהוּ מֵהַכּוֹת אֶת אֲדוֹמִים וַיָּבֵא אֶת אֱלֹהֵי בְּנֵי שֵׂעִיר וַיַּעֲמִידֵם לוֹ לֵאלֹהִים וְלִפְנֵיהֶם יִשְׁתַּחֲוֶה וְלָהֶם יְקַטֵּר״. איפה ההגיון? הרי הבסת אותם. אמציהו מרגיש גדול בכך שהוא שלל מהאדומים את אלהיהם והוא מקטר להם בעצמו. כעת הם שלי ולא שלכם, כי אני יותר חזק מכם. הצורך לוותר על אלהי העם האחר הוא קשה. (הארוע הזה מלמד גם על היחס של האדם לאלהיו, הוא לא באמת מרגיש שהוא עבד של אלהיו. הוא מרגיש בעלים על אלהיו, ומתוך כך – אם כבש עם אחר הוא רוצה להיות בעלים גם על אלהי אותו עם. הרבה יותר מההגיון והאמונה, מושכות את האדם תחושת ההתרוממות, השירים והתאוות. פסל יפה ושיר יפה וחגיגה יפה מושכים את האדם הרבה יותר מאשר מחשבה שזה מועיל ונכון. לכן מזהירה התורה מפני חמדת אלילי כסף וזהב).

הפתרון שמציע משה לבעיה הזאת, הוא לבוא מראש עם תורה ברורה וחזקה המושתתת על אמונה ברורה. המקור שמציע כאן משה לאמונה הוא יציאת מצרים ומעמד הר סיני. את הפתרון הזה הוא מציע בחלק הראשון של הפרשה הן לנושנים בארץ והן לגולים לחו״ל, ובחלק השני של הפרשה הוא מציע אותו לכובשי הארץ. אתם כבר למדתם שה׳ הוא האלהים. נִסינו וראינו. ה׳ הוא האלהים. כעת שלב הנסיונות נגמר, כעת יש לנו מסקנות. אם נאמין בהן באמונה שלמה נחזיק מעמד. כעת אין מה לנסות את ה׳, מי שמנסה יש בלבו ספק. מי שצריך בחינה מחודשת בכל עת, עדין אינו בשל לרשת את הארץ. עם ספקות כאלה הפִתויים זמינים מאד למרות שהם מעשה ידי אדם עץ ואבן. אבל הזוכר את מופתי ה׳ במצרים ונכנס לארץ מתוך כך, הוא אשר תהיה לו צדקה. לכן מחדד משה ואומר שאת הדבר הזה צריך להעביר לדורות הבאים. ואם ישאלך בנך מה העדות, ספר לו על יציאת מצרים ועל האותות והמופתים שעשה לנו ה׳ שם.

במצרים לקח לו ה׳ גוי מקרב גוי. כלומר הבדיל את ישראל מהגוי שסביבם ומאמונתו. כמו שנאמר בחלקה הראשון של הפרשה.

הבאים לארץ עומדים מול סכנה של עבודת כחות הטבע. "פֶּן תַּשְׁחִתוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמֶל תַּבְנִית זָכָר אוֹ נְקֵבָה: תַּבְנִית כָּל בְּהֵמָה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תַּבְנִית כָּל צִפּוֹר כָּנָף אֲשֶׁר תָּעוּף בַּשָּׁמָיִם: תַּבְנִית כָּל רֹמֵשׂ בָּאֲדָמָה תַּבְנִית כָּל דָּגָה אֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ: וּפֶן תִּשָּׂא עֵינֶיךָ הַשָּׁמַיְמָה וְרָאִיתָ אֶת הַשֶּׁמֶשׁ וְאֶת הַיָּרֵחַ וְאֶת הַכּוֹכָבִים כֹּל צְבָא הַשָּׁמַיִם וְנִדַּחְתָּ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לָהֶם וַעֲבַדְתָּם...". מי שלא רואה עין בעין את ה', עלול לעבוד את מי שהוא כן רואה. אלא שגם אמונות כאלה אינן צומחות בחלל ריק: "אֲשֶׁר חָלַק ה' אֱלֹהֶיךָ אֹתָם לְכֹל הָעַמִּים תַּחַת כָּל הַשָּׁמָיִם".

הנהגת ה' את ישראל הנזכרת בפרשה התרחשה בדיוק כפי שהיא מתוארת כאן. דרך יציאת מצרים, מעמד הר סיני, הכניסה לארץ, עבודת ע"ז, הפצת ישראל בעמים והשיבה לארץ. ישראל לכל אורך הדרך הושפעו ממוסכמות כלל עולמיות שנחשבו מתקדמות בדורם, אך הצליחו לשמור על היחוד הלאומי בזכות אנשים שלא שאלו שאלות אלא נשארו מאמינים בה' שלקח לו את עם ישראל לעם, גוי מקרב גוי.

מבנה נאומי ספר דברים

ספר דברים מחולק לנאומים. שני הנאומים פותחים בחורב. הראשון: "ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם ובאו הר האמרי ואל כל שכניו וכו'", והשני: "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב וכו'".

הנאום הראשון הוא נאום הארץ. הוא עוסק בצווי שנצטוינו לרשת את הארץ. גם עניני הע"ז האמורים בסופו, הם חלק מענין הארץ, הם הובאו כאן כדי ללמדנו ששהייתנו בארץ מותנה בכך שלא נעבוד ע"ז, שהליכתנו לארץ אינה מהלך שנעשה פעם אחת ויחידה, שמסתיֵם בימי יהושע, אלא היא נמשכת לעולם. לעולם עלינו לשמור את מצות ה' שאל"כ לא נירש את הארץ אלא נגלה ממנה, וגם אז עלינו לשוב אל ה' ואל הארץ. ההליכה אל הארץ נמשכת לעולם, כל עוד נדבק בה' נאריך ימים עליה, וכשלא נדבק בו נגלה, ואח"כ נשוב. (אפשר שגם ההקבלה בין חטא המרגלים לחטא העגל מלמדת זאת. עם שחוטא בחטא העגל, כלומר בע"ז, סופו שיחטא גם בחטא המרגלים ויענש במניעת כניסה לארץ).

הנאום השני הוא נאום המצוות, ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחורב. מטרת הנאום לסקור את הברית שכרת עמנו ה' בחורב. הנאום הזה מביא את מעמד הר סיני כהקדמה. ומספר שאחר כך בִקשו ישראל לא לשמוע עוד את קול ה'. לכן אומר משה: כיון שאחרי מעמד הר סיני בִקשתם לא לשמוע את התורה מה', תשמעו אותה ממני, והריני מלמדה, וכו'. משם והלאה מלמד משה את כל המצוות שלא נאמרו מפי ה' בהר סיני. אמנם לִמוד התורה שם מתחיל בשמע ישראל שהוא הקבלה לאנכי ה' אלהיך, שאותו שמעו ישראל מה'. אבל אח"כ מקדים משה הקדמות כלליות לפני המצוות, ומלמד את שאר המצוות. מצוות שאינן קשורות בהכרח בעשרת הדברות.

משה בא לבאר את התורה, לאו דוקא את הדִברות. הוא אמנם פותח בשמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד, שאפשר לשמוע ממנו את הדִבור אנכי ה'. אבל אח"כ אין הספר מסודר כסדר הדברות. אמנם פרשת עקב מזהירה בעִקר מפני ע"ז, אך לא רק מפניה. התורה עוסקת בע"ז עם הזביחה בחוץ בפרשת ראה. אבל אח"כ משה מבאר מצוות שאינן חלק מעשרת

הדברות. השבת אינה נזכרת בספר דברים (מלבד בעשרת הדברות עצמן). אמנם נזכרו בהמשך פרשת ראה השנה השביעית והמועדים, אך השבת לא נזכרה עמם. כבוד אב ואם לא נזכר בספר דברים. אמנם נזכרו בפרשת שפטים אנשים שונים שעלינו לכבדם, אך האב והאם לא נזכרו שם, ולמעשה כלל אינם ממין העניין. נכון שבפרשת שפטים מרחיב משה את דיני לא תרצח לדיני גואל הדם, עד זומם, קריאה לשלום ועגלה ערופה. נכון שבפרשת כי תצא יש קבוצה גדולה של מצוות המבארות את לא תנאף, ובהמשך הפרשה עוסק משה בכי ימצא איש גונב נפש, אך הנושא האמור שם הוא לא עצם האִסור לרצוח או לנאוף, אלא פרטים שונים הקשורים אליו. בספר דברים אין זכר לשתי הדברות האחרונות. לעֻמת זאת, יש בספר דברים מצוות רבות שאינן שיכות דוקא לדברות. משה מלמד את התורה כֻּלה, אלא שהוא פותח בשמע ישראל שהוא כנגד אנכי, ומבאר את כל אשר צוהו ה׳. הנאום השני הוא התורה.

גם הנאום הראשון תורה הוא, הוא פותח ב״בעבר הירדן בארץ מואב הואיל משה באר את התורה הזאת לאמר״, ומסֵים ב״וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל אלה העדת והחקים והמשפטים אשר דבר משה אל בני ישראל בצאתם ממצרים בעבר הירדן בגיא מול בית פעור״, הצווי הוא ללכת אל הארץ ולהקים בה ממלכה הוא תורה, עדות, חֻקים ומשפטים.

(ואמנם, המפרשים כתבו ש״אלה העדת והחקים והמשפטים״ מתיחס לנאום השני, אך המסורה לא חִלקה כן את הפרשיות, וגם קשה לומר כן מבחינה לשונית, כשלכאורה הלכו ישראל איש לאהלו אחרי הבדלת הערים, שהרי אחרי כן קרא משה לכל ישראל ואמר את הנאום השני).

הפרשה מתארת את בני ישראל שאומרים ״היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם וחי״ ועם זאת: ״ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת אם יספים אנחנו לשמע את קול ה׳ אלהינו עוד ומתנו כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמנו ויחי״. כלומר: היה רק רגע אחד ויחיד שבו יכלנו לראות, ואנו מבקשים לא להתקרב עוד. לכן, תפקידו של משה הוא ללמדם. והוא מלמד אותם את התורה.

החל מ״והיה כי יביאך״ (ה י) מלמד משה דינים שונים שענינם החשיבות להמשיך ולשמור את מצוות ה׳ בארץ. הפרשה מחולקת לפרשיות שונות וזה תכנן:

א. שלא יגבה לבנו ולא נשכח את ה׳ אחרי שנירש את הארץ.
ב. לא לנסות את ה׳ אלא להאמין בו ולעשות את מצוותיו והישר בעיניו.
ג. ללמד את הבנים.
ד. לא להתחתן בכנענים אלא לבערם עם הע״ז שלהם, ולדעת שאנו מעולים מהם כי נבחרנו ע״י ה׳ להיות לו לעם סגלה, ולא מפני שאנו ראויים יותר מהם אלא מאהבת ה׳ ומשמרו את השבועה.
ה. אם נשמור את מצוות ה׳, ה׳ יברך אותנו, בבנים, בכלכלה, בבריאות, ובנצחונות על העמים.

ו. אין לירא מן העמים, ה׳ יוריש אותם מפנינו, כמו שעשה לנו במצרים, ננצח אותם מעט מעט פן תרבה חית השדה. ואנו מצֻוִּים לאבד את אלהיהם.
ז. במדבר למדת שלא על הלחם לבדו יחיה האדם אלא על מוצא פי ה׳ (אכלת מן), זכור זאת בארץ ישראל שבה, ביחס למדבר, יש מים, ואפשר לחיות על הלחם לבדו, זכור שמיד ה׳ היא, ברכהו ואל תאמר בלבבך שעשית את החיל בכחך. זכור את המופתים שעשה לך ה׳.
ח. אם לא תשמעו בקול ה׳ תאבדו.
ט. ה׳ יוריש מפניך את הגויים, אל תאמר שזה בצדקתך, כי אתה עם קשה עֹרף, כמו בזמן העגל ובזמן המרגלים, ה׳ רצה להשמיד אתכם ואת אהרן, ואני התפללתי.
י. ה׳ אמר לי לעשות לוחות חדשים ועשיתי וקבלתי, אבל אהרן מת. ה׳ הבדיל את הלויים. עמדתי בהר עוד ארבעים יום וה׳ שמע אלי.
יא. שמור את מצוות ה׳, כי הוא בחר באבותיך ועשה לכם את כל המופתים.
יב. הארץ תלויה בחסדי שמים ולכן:
יג. אם תשמעו בקול ה׳ תאכלו ואם לאו תרעבו.
יד. אם תשמרו את המצוות ה׳ יתן לכם את הארץ.

משה מקדים ואומר שכיון שבקשתם שלא לשמוע את קול ה׳ אלא אותי, תשמעו את התורה ממני. והוא פותח את המצוות ב״שמע ישראל ה׳ אלהינו״, ולפני שהוא עובר ללמד את המצוות עצמן (בתחלת פרשת ראה), הוא מוסיף ומלמד שבארץ יש להאמין בה׳ ולראות אותו בכל מקום. אומר משה: למדתם במדבר שאתם חיים בזכות ה׳ ולא על הלחם לבדו, ראו זאת גם בארץ. ברכו את ה׳ הנותן כח לעשות חיל ואל תאמרו שכחכם ועֹצם ידכם עשה זאת, וכן אל תאמרו שצדקתכם עשתה זאת. זכרו שאתם חיים בחסד ה׳, כי כך הם החיים בארץ. למטר השמים תשתה מים, ואם תזכור את ה׳ תשב על האדמה. לא תזכור – לא יהיה מטר ולא תשב על האדמה. כמו שראיתם במדבר. דעו שתתברכו אם תשמרו את המצוות שאלמדכם, ותתקללו אם לא תשמרו אותן. אחרי שמשה אומר את זה – אפשר ללמד את ישראל את המצוות.

עקב

הפרשה פותחת בארבע פרשיות, שבכל אחת מהן מלמד משה דבר אחד לגבי החיים בארץ, והוא מוכיח אותו מדבר שהיה בימי יציאת מצרים והמדבר. בפרשיה הרביעית הוא מוכיח זאת מדבר שבזמנו של משה עדין היה עתיד: הכניסה לארץ.
בפרשיה הראשונה משה אומר שאם נשמור את המצוות ה׳ ישמור את בריתו ויברך אותנו. כדי ללמד זאת מביא משה את מכות מצרים, אבל כדוגמא הפוכה: וכל מדוי מצרים הרעים אשר ידעת לא ישימם בך ונתנם בכל שונאיך. הפרשיה כאן אינה עוסקת בענש על אי קיום המצוות, בכך תעסוק הפרשיה הרביעית, הפרשיה כאן עוסקת בשכר על קיום המצוות, והדוגמא לכך היא המכות.
בפרשיה השניה עוסק משה בצווי להלחם ולרשת את הארץ, ולאבד את יושביה ואת אלהיהם. כדוגמא הוא מביא את המלחמה והיד הגדולה שעשה ה׳ במצרים.
בפרשיה השלישית מלמד משה להכיר בכך שכל הטוב שיהיה לנו בארץ מאת ה׳ הוא, ויש לברכו על כך. כדוגמא הוא מביא את התקופה שבה הלכו ישראל במדבר, וה׳ סִפֵּק את כל מחסורם בדרך נס.
בפרשיה הרביעית אומר משה שאם נשכח את ה׳ ונעבוד אלהים אחרים נאבד מן הארץ. כדוגמא הוא מביא את המלחמה שבה עמי כנען יאבדו מן הארץ. הפרשיה הזאת מסַיֶּמֶת את הנושא. הפרשיה הראשונה פתחה בעקב תשמעון, והפרשיה הזאת מסיֶּמֶת בעקב לא תשמעון בקול ה׳ אלהיכם.
הנהגת ה׳ את ישראל ביציאת מצרים ובמדבר, היא הנהגת ה׳ לחיי ישראל לדורות. ביציאת מצרים נראתה בבירור ידו של ה׳, היא נועדה להודיע את כחו של ה׳. גם ההנהגה במדבר היתה בדרך נס. מטרתה היא ללמד שגם בארץ, כאשר נדמה לנו שהכל נעשה בדרך הטבע, נס הוא. (וראה דברינו בפרשת ראה עמ׳ תרלה). מכות מצרים שנועדו להראות את יד ה׳, הן כח שמשמש לטובת ישראל, ובכל דור ודור. גם המלחמה שה׳ עושה לישראל אינה נגמרת ביציאת מצרים אלא נמשכת לדורות. ואולם, הדבר תלוי בישראל. אם ישראל לא ינהגו בארץ כמו שיש לנהוג בארץ, תפעל יד ה׳ נגדם כמו שפעלה על הגויים.

האמונה לפני המצוות

בפרשת ואתחנן משה מקדים ואומר: כיון שבקשתם שלא לשמוע את קול ה׳ אלא אותי – תשמעו את התורה ממני. והוא פותח את המצוות ב״שמע ישראל ה׳ אלהינו״, ולפני שהוא עובר ללמד את המצוות עצמן (בתחלת פרשת ראה), הוא מוסיף ומלמד שבארץ יש להאמין בה׳ ולראות אותו בכל מקום. אומר משה: למדתם במדבר שאתם חיים בזכות ה׳ ולא על הלחם לבדו, ראו זאת גם בארץ. ברכו את ה׳ הנותן כח לעשות חיל ואל תאמרו שכחכם ועֹצם ידכם עשה זאת, וכן אל תאמרו שצדקתכם עשתה זאת. זכרו שאתם חיים בחסד ה׳, כי כך הם החיים בארץ. למטר השמים תשתה מים, ואם תזכור את ה׳ תשב על האדמה. ואם לא

תזכור לא יהיה מטר ולא תשב על האדמה. כמו שראיתם במדבר. דעו שתתברכו אם תשמרו את המצוות שאלמדכם, ותתקללו אם לא תשמרו אותן. אחרי שמשה מלמד את הדבר הזה אפשר ללמד את ישראל את המצוות.
דברה של פרשתנו הוא שהכל תלוי בה׳. לא בכחנו ולא בעֹצם ידנו, ולא בצדקתנו. ה׳ הוא שהוליכנו במדבר והאכילנו והשקנו, הוא שיורישנו את הארץ, והוא שיתן לנו גשם בארץ. הגשם בארץ כמו המן במדבר (וכפי שנבאר בפרשת ראה) בא מאת ה׳. ומעתה עלינו לקַיֵם את מצוותיו.

הסכנה שבשֹבע

הצרוף ״ואכלת ושבעת״ נזכר בפרשות ואתחנן-עקב בשלשה הקשרים שונים, ותמיד נובעת ממנו סכנה שיש להשמר מפניה.
בסוף פרשת ואתחנן נזכר הבְטוי בהקשר המלחמה לכבוש הארץ ושלל הכנעני: ״והיה כי יביאך ה׳ אלהיך אל הארץ אשר נשבע לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב לתת לך ערים גדלת וטבת אשר לא בנית ובתים מלאים כל טוב אשר לא מלאת וברת חצובים אשר לא חצבת כרמים וזיתים אשר לא נטעת **ואכלת ושבעת השמר לך פן תשכח את ה׳**אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים״.
בתחִלת פרשתנו הוזכרו האכילה והשביעה כדי ללמד על טובה של הארץ: ״כי ה׳ אלהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש ארץ אשר לא במסכנת תאכל בה לחם לא תחסר כל בה ארץ אשר אבניה ברזל ומהרריה תחצב נחשת **ואכלת ושבעת** וברכת את ה׳ אלהיך על הארץ הטבה אשר נתן לך **השמר לך פן תשכח את ה׳ אלהיך**....״. ומיד מוסיפה התורה: ״**פן תאכל ושבעת** ובתים טבים תבנה וישבת ובקרך וצאנך ירבין וכסף וזהב ירבה לך וכל אשר לך ירבה **ורם לבבך ושכחת את ה׳** אלהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים״.
גם בסוף הפרשה, כשהוזכרו השכר שיקבלו ישראל אם יקימו את המצוות והענש אם יעברו עליהן, נאמר ״ואספת דגנך ותירשך ויצהרך ונתתי עשב בשדך לבהמתך **ואכלת ושבעת**״, ומיד נאמר ״**השמרו לכם** פן יפתה לבבכם...״. אמנם, לפי פשוטו, פסוק זה אינו תיאור של המשך השתלשלות הדברים אחרי ״ואכלת ושבעת״ אלא תיאור דרך שניה. התורה מציגה שתי דרכים, או שנקַיֵם מצוות ונאכל ונשבע, או שיקרה חלילה הדבר שמפניו עלינו להשמר, שלא נקַיֵם מצוות ולא נאכל ונשבע. אבל אין להתעלם מכך שגם כאן, כמו בפעמים הקודמות, מיד אחרי ״ואכלת ושבעת״ באה אזהרה להשמר. שתי הדרכים האמורות כאן אינן שתי דרכים שבחירה באחת מהן מבערת את השניה מן העולם. הבחירה מתחדשת מדי יום, ובחירה בטוב אינה נצחית, ויש חשש שעם השבע תשתנה הבחירה לאחר מכן.
האם התורה באה ללמד כאן שהשביעה היא רעה ומסוכנת? אין נראים הדברים כן. בתחלת הפרשה מתוארת הארץ כארץ טובה, ארץ ששבעים בה, השבע מוצג כדבר טוב ורצוי, אלא שיש לשמור בו על ״וברכת את ה׳ אלהיך״ ולהשמר פן תשכח את ה׳ אלהיך. (וראה על כך במאמר על ברכת המזון ובפד״ר ברכות).

בסוף הפרשה, טוב הארץ מוצג בצורה אחרת. שם המיוחד בארץ הוא לא שהיא ארץ נחלי מים עינת ותהמת יצאים בבקעה ובהר, או שהיא ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה, אלא שהיא ארץ אשר עיני ה׳ בה תמיד. ארץ שאפשר שתתברך ואפשר שתתקלל.

לא השבע הוא המסוכן. הקביעות היא המסוכנת. סבי, פרופ׳ יהודה אליצור זצ״ל, הסביר שהפרשה מלמדת שמעלתה של ארץ ישראל היא בכך שאי אפשר לחיות בה אלא בצלו של סימן שאלה גדול. תמיד נחיה בידיעה שאפשר שהגשם ירד ואפשר שלא. אפשר שהאויב יגבר ואפשר שאנו נגבר. וזה קשה. אנשים מוכנים לותר על הרבה מאד כדי להמלט מסימן השאלה הזה. הם מוכנים אפילו לותר על השבע ולרעוב, ובלבד שידעו שמה שיש להם, בידם הוא והוא קבוע. וזה המצב המסוכן שעלול להוביל לשכחת ה׳. המצב שבו אדם יכול לחוש בלבו שהוא אינו תלוי עוד בה׳, עולמו בידו והוא קבוע. כאן באה התורה ומלמדת, בתאור הארץ המופיע בסוף הפרשה, שהמיוחד בארץ הוא חסר הקביעות. הוא זה שעוזר לאדם לזכור תמיד את אלהיו ולעבדו.

אבל עם זאת, התורה מזהירה אותנו דוקא מפני השבע. כשאדם רואה לנגד עיניו את הדאגה, הוא קורא לאלהיו. אך אחרי שקבל מאלהיו את אשר קבל, נדמה לו שהכל בא בדרך הטבע, ואז הוא עלול לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה.

כחו ועֹצם ידו של חסר יד

פרשתנו אומרת: ״הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְבִלְתִּי שְׁמֹר מִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְחֻקֹּתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם: פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ: וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָּךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבֶךָ וְשָׁכַחְתָּ אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים: הַמּוֹלִיכֲךָ בַּמִּדְבָּר הַגָּדֹל וְהַנּוֹרָא נָחָשׁ שָׂרָף וְעַקְרָב וְצִמָּאוֹן אֲשֶׁר אֵין מָיִם הַמּוֹצִיא לְךָ מַיִם מִצּוּר הַחַלָּמִישׁ: הַמַּאֲכִלְךָ מָן בַּמִּדְבָּר אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּן אֲבֹתֶיךָ לְמַעַן עַנֹּתְךָ וּלְמַעַן נַסֹּתֶךָ לְהֵיטִבְךָ בְּאַחֲרִיתֶךָ: וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה״.

הפרשה הקודמת העלתה חשש דומה מאד, שנובע דוקא ממצב הפוך: ״וְהָיָה כִּי יְבִיאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֶת לָךְ עָרִים גְּדֹלֹת וְטֹבֹת אֲשֶׁר לֹא בָנִיתָ: וּבָתִּים מְלֵאִים כָּל טוּב אֲשֶׁר לֹא מִלֵּאתָ וּבֹרֹת חֲצוּבִים אֲשֶׁר לֹא חָצַבְתָּ כְּרָמִים וְזֵיתִים אֲשֶׁר לֹא נָטָעְתָּ וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּשְׁכַּח אֶת ה׳ אֲשֶׁר הוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים...״.

החשש של פרשתנו ברור. האיש בונה בתים ועובד קשה, ולכן הוא עלול לחשוב שכחו ועֹצם ידו עשה לו את החיל הזה. לכן הוא תמיד צריך לזכור את ה׳ שהביאו עד הלום, ועשה לו נסים ואותות ומופתים. אבל מתברר שגם המציאות ההפוכה עלולה להביא לאותה תוצאה. גם העובדה שאדם קבל מה׳ את הכל בלי לטרוח, עלולה להביא אותו לחשוב שהכל מגיע לו ולשכוח את ה׳. הוא עלול לומר שכך היא דרך הטבע.

מבחן האמונה הוא מבחן קשה בכל זמן ובכל מצב. גם כשטוב לנו וגם כשקשה לנו. גם בשפע וגם בחורבן. מי שפוקח עינים רואה את יד ה׳. מי שמתעקש לא לראות אותו – לא יראה אותו.

הבוטח בה׳ והבוטח באדם

פרשתנו מלאה סתירות. משה מלמד את ישראל דבר ארוך ומורכב. זכור תמיד שאם תשמע בקול ה׳ תאריך ימים על הארץ ואם לא תשמע בקולו תִגלה, אתה צפוי לעֹנש. זכור אל תשכח שאתה תמיד מכעיס את ה׳ והוא מרחם עליך ולא מעניש אותך, ואתה נוחל את הארץ למרות שאתה רשע מרושע. אל תאמר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה, וזכרת את ה׳ אלהיך כי הוא הנותן לך כח לעשות חיל. אם תהיה רשע לא תקבל כלום ותאבד הכל, אל תחשוב שקבלת הכל כי אתה צדיק, אתה רשע מרושע. אל תסתמך על כך שה׳ זוכר את בריתו והיה לא תהיה, והורשתם והאבדתם מהר, אתה חי פה רק בזכות בריתו של ה׳. לא תוכל כלתם מהר, והורשתם והאבדתם מהר.

דומה שמי שלא חי במדינת ישראל בשבעים השנים האחרונות, לא יוכל להבין את הפרשה הזאת.

משה מזהיר מפני שני סוגים של כחי ועצם ידי. סוג אחד: ״פֶּן תֹּאכַל וְשָׂבָעְתָּ וּבָתִּים טֹבִים תִּבְנֶה וְיָשָׁבְתָּ: וּבְקָרְךָ וְצֹאנְךָ יִרְבְּיֻן וְכֶסֶף וְזָהָב יִרְבֶּה לָךְ וְכֹל אֲשֶׁר לְךָ יִרְבֶּה: וְרָם לְבָבֶךָ ... וְאָמַרְתָּ בִּלְבָבֶךָ כֹּחִי וְעֹצֶם יָדִי עָשָׂה לִי אֶת הַחַיִל הַזֶּה״. ומיד מזהיר משה מפני סוג שני של כחי ועצם ידי: ״אַל תֹּאמַר בִּלְבָבְךָ בַּהַדֹּף ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֹתָם מִלְּפָנֶיךָ לֵאמֹר בְּצִדְקָתִי הֱבִיאַנִי ה׳ לָרֶשֶׁת אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וּבְרִשְׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה ה׳ מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ: לֹא בְצִדְקָתְךָ וּבְיֹשֶׁר לְבָבְךָ אַתָּה בָא לָרֶשֶׁת אֶת אַרְצָם כִּי בְּרִשְׁעַת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה ה׳ אֱלֹהֶיךָ מוֹרִישָׁם מִפָּנֶיךָ וּלְמַעַן הָקִים אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה׳ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב: וְיָדַעְתָּ כִּי לֹא בְצִדְקָתְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לְךָ אֶת הָאָרֶץ הַטּוֹבָה הַזֹּאת לְרִשְׁתָּהּ כִּי עַם קְשֵׁה עֹרֶף אָתָּה״.

יש שני סוגי אנשים שיכולים לחשוב שהם שולטים בעולמם ושום סכנה לא מרחפת מעליהם: אלה שחושבים שהם לא תלויים בה׳, ואלה שחושבים שה׳ עובד בשבילם. המכנה המשותף של שניהם הוא ששניהם שאננים ובוטחים בעצמם. שניהם יושבים איש תחת גפנו ותחת תאנתו ומתברכים בלבבם לאמר שלום יהיה לי. להם אומר ה׳: לא יהיה לכם שלום.

התורה מתנגדת לשני הצדדים. גם למי שחושב שעזב אלהים את הארץ, והכל תלוי בנו, וגם למי שחושב שה׳ יעשה בשבילנו את כל העבודה, ואנו לא נעלה בחומה. לא זה ולא זה. לראשון אומרת התורה: ״וְזָכַרְתָּ אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ כִּי הוּא הַנֹּתֵן לְךָ כֹּחַ לַעֲשׂוֹת חָיִל לְמַעַן הָקִים אֶת בְּרִיתוֹ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ״. היא לא משיבה ואומרת ה׳ אלהיך עשה לך את החיל הזה. אתה עשית, אבל ה׳ אלהיך נתן לך כח לעשות חיל. שום חיל לא יבוא בלעדיך, ושום חיל לא יבוא בלי ה׳. לשני אומרת התורה: ״וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם כִּי ה׳ אֱלֹהֶיךָ הוּא הָעֹבֵר לְפָנֶיךָ אֵשׁ אֹכְלָה הוּא יַשְׁמִידֵם וְהוּא יַכְנִיעֵם לְפָנֶיךָ וְהוֹרַשְׁתָּם וְהַאֲבַדְתָּם מַהֵר כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה׳ לָךְ״. הוא העובר לפניך, אבל אתה ורק אתה מצֻוֶּה להורישם ולאבדם מהר. ואם לא – אוי ואבוי לך.

כדי לרשת את הארץ צריך להאמין בו זמנית בשני דברים: א. אין הדבר תלוי אלא בי, כל מה שאני לא אעשה לא יהיה, וכל מה שאעשה יהיה. ב. אין הדבר תלוי אלא בקב״ה, כל מה שהוא לא יעשה לא יהיה, וכל מה שיעשה יהיה. לכאורה שני הדברים האלה סותרים זה את זה. אבל למעשה שניהם נכונים. זה מקורן של הסתירות בפרשה.

הדבר הזה שהתורה מלמדת כאן מנֻמק בדוגמאות רבות. חלקן מהנהגת ה׳ את עמו במדבר, העושה להם נסים, מוליך אותם במדבר הגדול והנורא, מוציא להם מים מצור החלמיש

ומאכיל אותם מן, למען הודיעם כי על כל מוצא פי ה׳ יחיה האדם. הצד השני – ישראל הממרים את פי ה׳ השכם והערב והוא רוצה לאבד אותם אבל מרחם עליהם.
במחשבה שניה, אולי לא צריך לחיות במדינת ישראל כדי להבין את דברה המורכב של הפרשה הזאת. המדבר הוא תחליף לא רע.

במה זכינו לרשת את הארץ

משה מזהיר את ישראל: ״אל תאמר בלבבך בהדף ה׳ אלהיך אתם מלפניך לאמר בצדקתי הביאני ה׳ לרשת את הארץ הזאת וברשעת הגוים האלה ה׳ מורישם מפניך לא בצדקתך ובישר לבבך אתה בא לרשת את ארצם כי ברשעת הגוים האלה ה׳ אלהיך מורישם מפניך ולמען הקים את הדבר אשר נשבע ה׳ לאבתיך לאברהם ליצחק וליעקב וידעת כי לא בצדקתך ה׳ אלהיך נתן לך את הארץ הטובה הזאת לרשתה כי עם קשה ערף אתה״.
שני טעמים לכך שה׳ מוריש מפנינו את הכנענים: רשעת הגוים האלה והשבועה לאבות. ממבנה הפסוק נראה שהעִקר הוא רשעת הגויים.
למה משה רואה את רשעת הגויים כעִקר ואת השבועה כטפל? אפשר שכבר בברית בין הבתרים אנו למדים שאין כח בשבועה לבדה כל עוד לא שלם עוון האמורי. ואולם אין זה ביאור מספיק, שהרי ברור שגם להפך: ודאי וודאי שאין די בעוון האמורי ללא השבועה.
נראה שדברה של פרשת עקב הוא שיש צׂרך בעבודה מאומצת ותמידית, ואל״כ – נאבד את הארץ ונאבד ממנה. הבוטח בשבועה לאבות עלול לשבת ולנוח תחת גפנו ולחשוב שהארץ מובטחת לו ואינה יכולה להשמט ממנו. לכן אומר משה זכור אל תשכח, שהחוטא מוקא מן הארץ הזאת. ואל תבטח בצדקתך כי עם קשה ערף אתה. אם תהיה רשע כמו הגויים, הארץ תקיא אותך כמו את הגויים.
ועם זאת, חשוב ללמד ולהבהיר שיש הבדל בין עם ישראל לבין הכנענים: השבועה לאבות.

תוצאותיו של חטא העגל

משה מתאר את חטא העגל כדי להמחיש לישראל שהם עם קשה עׂרף. אבל תוך כדי כך הוא מאריך בתיאור החטא ובתיאור תפלתו על ישראל. כִּי יָגֹרְתִּי מִפְּנֵי הָאַף וְהַחֵמָה אֲשֶׁר קָצַף ה׳ עֲלֵיכֶם לְהַשְׁמִיד אֶתְכֶם וַיִּשְׁמַע ה׳ אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא: וּבְאַהֲרֹן הִתְאַנַּף ה׳ מְאֹד לְהַשְׁמִידוֹ וָאֶתְפַּלֵּל גַּם בְּעַד אַהֲרֹן בָּעֵת הַהִוא. על אהרן לא נאמר שה׳ שמע אליו.
הפרשיה מסתיימת בארבע טענות שטוען משה כלפי ה׳ (הן דומות מאד לטענות הנזכרות בפרשית ויחל משה בפרשת כי תשא): הם עמך ונחלתך אשר פדית, זכור לאברהם ליצחק וליעקב, פן יאמרו מצרים, ושוב: הם עמך ונחלתך.
התוצאות של חטא העגל ותפלת משה נזכרות בפרשיה הבאה, המיוחדת לכך. ארבע תוצאות לחטא העגל:

א. פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לוּחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַעֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְעָשִׂיתָ לְךָ אָרוֹן עֵץ: וְאֶכְתֹּב עַל הַלֻּחֹת אֶת הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיוּ עַל הַלֻּחֹת הָרִאשֹׁנִים אֲשֶׁר שִׁבַּרְתָּ וְשַׂמְתָּם בָּאָרוֹן.

ב. וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נָסְעוּ מִבְּאֵרֹת בְּנֵי יַעֲקָן מוֹסֵרָה שָׁם מֵת אַהֲרֹן וַיִּקָּבֵר שָׁם וַיְכַהֵן אֶלְעָזָר בְּנוֹ תַּחְתָּיו.
ג. בָּעֵת הַהִוא הִבְדִּיל ה' אֶת שֵׁבֶט הַלֵּוִי לָשֵׂאת אֶת אֲרוֹן בְּרִית ה' לַעֲמֹד לִפְנֵי ה' לְשָׁרְתוֹ וּלְבָרֵךְ בִּשְׁמוֹ עַד הַיּוֹם הַזֶּה. (נזכר ברמז בפרשת כי תשא, אבל שם נזכר שהלויים נאספו אל משה, כאן לא נזכר הדבר כלל).
ד. וַיִּשְׁמַע ה' אֵלַי גַּם בַּפַּעַם הַהִוא לֹא אָבָה ה' הַשְׁחִיתֶךָ: וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי קוּם לְךָ לְמַסַּע לִפְנֵי הָעָם וְיָבֹאוּ וְיִרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם.

מות אהרן מוזכר כאן כתוצאה של חטא העגל. כך גם הבחירה בשבט לוי. הפתיחה והסיום של הפרשיה הם רצונו של ה׳ בעמו ובנחלתו. בדומה לטענה הפותחת והמסיֵּמת את טענותיו של משה לפני ה׳.
וכעת עלינו לשאול מה הדבר שבאה הפרשה ללמד. אם הפרשה באה ללמד את ישראל שהם עם קשה עֹרף ושלא יבטחו בצדקתם, הלא מכאן עולה להפך: ה׳ לעולם לא יפר את בריתו.
יתכן ששתי התוצאות האמצעיות שהזכרנו כאן יכולות להסביר את הדבר. ה׳ לא יפר את בריתו אתכם, אבל אין זאת אלא בזכות אלה מכם שרודים את העם ומטים אותם לדרך הישר באמצעות החרב. (בדומה למעשה פינחס). הם אלה שינהיגו אתכם. והכהן הגדול האהוב של הדור יושמד ולא יזכה להמשיך אתכם את המסע. הכהן הגדול מיצג את הדור. מותו הוא סימן להתחלפות דור. כך אנו רואים גם לגבי רוצח בשגגה (וכפי שכתבנו בפרשת מסעי). עם ישראל ימשיך ויהיה עמו של ה׳, אבל הדור יֵענש. לא ימשיך במסע עד מות הכהן הגדול.
אמנם הדבר הזה נאמר במפורש דוקא על חטא המרגלים, אבל כאן קושר משה את חטא העגל וחטא המרגלים זה בזה. כשמנהיגי הדור חוטאים עם הדור, עם ישראל ישאר, אבל הדור יענש. הבודדים שיֵצאו נגד הדור ויתבעו את כבוד ה׳, הם יקבלו את שכר הדור כֻּלו.
משה מוסיף לחטא העגל שני דברים שנאמרו בחטא המרגלים: המנהיג החוטא עם הדור מת עם הדור ולא ממשיך עמו (כמובן שבענין זה יש הבדל גדול בין חטא העגל לבין חטא המרגלים, משה ואהרן לא חטאו כלל בחטא המרגלים, שלא כחטא העגל אשר עשה אהרן), אבל בני העם הלוחמים את מלחמת ה׳ וממלאים את תפקידם מול העם, נצולים מענש הדור ומקבלים את שכרם. מסע ישראל ממשיך גם אם הדור נענש. כי הם עמו ונחלתו של ה׳.

ישראל צריכים לתקן את ששברו

אחרי חטא העגל, מובא התקון: "בָּעֵת הַהִוא אָמַר ה' אֵלַי פְּסָל לְךָ שְׁנֵי לוּחֹת אֲבָנִים כָּרִאשֹׁנִים וַעֲלֵה אֵלַי הָהָרָה וְעָשִׂיתָ לְךָ אֲרוֹן עֵץ".
ישראל חטאו בחטא העגל, והוזכר כאן גם חטא המרגלים. בשני החטאים האלה ישראל מאסו בה׳ ובארצו, והביאו לשבירה. ישראל מאסו בה׳ והביאו לכך שנשברו הלוחות ובטלה השכינה. ישראל חטאו בחטא המרגלים והביאו לגלות הראשונה מהארץ והחורבן הראשון, עוד לפני הכניסה לארץ.

כעת ישראל הם אלה שצריכים לתקן. הם אלה שצריכים לפסול לוחות חדשים. לבנות בנין חדש. אם ישראל יתקנו את הבית שנשבר בעוונותיהם – יכתוב עליו ה׳ את דבריו. תשוב השכינה ותשכון שם.
כעת מצֻוִּים ישראל: ״קוּם לֵךְ לְמַסַּע לִפְנֵי הָעָם וְיָבֹאוּ וְיִרְשׁוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לַאֲבֹתָם לָתֵת לָהֶם״.

הסדר והעקב

ספר דברים כֻּלו (ולשונו של משה גם בספרים אחרים, ראה דברינו בפרשת בא עמ׳ רטז) מלא משפטים מורכבים, המכילים מאמרים מוסגרים המקשים על הבנת המשפט.
ואולם, בפרשתנו נראה שלא רק המשפטים מורכבים. הנושאים נכנסים כמאמרים מוסגרים זה לתוך זה. וקצת קשה לעקוב ולראות מהו הנושא המדובר בכל מקום. אחרי הפרשה הזאת קשה לעקוב ויש לנהל עקב.
ננסה לסדר את מבנה הפרשה:
תחִלה, אומר משה שכאשר נשמע אל דברי ה׳ – ה׳ יברך אותנו בארץ בכל מעשינו, ונאכל את כל העמים. אגב כך מצוה אותנו התורה שלא נחוס עליהם.
לכן יש לענות על השאלה איכה אוכל להורישם, התשובה נִתנת מתוך דברי ימי ישראל: הן ראינו בעינינו את יד ה׳. אגב כך שוב חוזר הצווי להשמיד את העמים ואת אלהיהם.
אח״כ מזכירה התורה שבכל זמן ובכל תקופה ובכל תחנה במסע ובארץ חיינו הם בחסדי ה׳. והם רצופים נסיונות ויסורים כאשר ייסר איש את בנו. הן במדבר והן בארץ, ה׳ מספק את צרכינו, ואנו צריכים לירא אותו ולברכו ולהודות לו ולדעת שכל הטוב שיש לנו ממנו הוא. הוא הנותן לנו כח לעשות חיל.
אח״כ באה הצלע המשלימה את הפרשיה הראשונה. הפרשיה הראשונה אמרה שעקב נשמע בקול ה׳ נאריך ימים על האדמה, הפרשיה הרביעית אומרת שאם לא נשמע בקול ה׳ לא נאריך ימים עליה.
עד כאן אפשר לומר שהנושא העִקרי המדובר כאן ברור: הצֹרך לעבוד את ה׳ ולהאמין בו, והשכר והעֹנש הקשורים בכך. אגב כך נזכר החיוב להשמיד את הגוים ואת אלהיהם.
החלק הזה של הפרשה כלל אזהרה מפני אי אמונה בה׳, ומפני יחוס ההצלחה החמרית למעשי האדם. כעת באה התורה ומזהירה מפני טעות דומה אך אחרת: מפני המחשבה שמגיע לנו שה׳ יעשה לנו נסים. אמנם המחשבה הזאת כוללת אמונה בה׳, אך היא דומה למחשבה שהתורה שוללת בפרשיה הקודמת: במקרה הראשון מצאנו אדם שאומר שהכל תלוי בכחו ועֹצם ידו, ובמקרה השני יש אדם שאומר שהכל תלוי בה׳, אבל ה׳ נותן לי את הארץ כי אני צדיק. גם זה סוג של כחי ועֹצם ידי: צדקתי גרמה לי לרשת את הארץ. יש גם תוצאה דומה לשתי המחשבות: בשתי הטענות (כפי שבארנו לעיל, בפרק הבוטח בה׳ והבוטח באדם) האדם אינו מוכן לקבל את היות קיומו תלוי בחסד ה׳ ואינו מובן מאליו. ברור לו שזכותו לחיות בארץ, וכל סוג של חורבן היה לא תהיה. היכל ה׳ היכל ה׳ היכל ה׳ המה. על הטענה הזאת משיב משה שתי תשובות: את הגויים ה׳ האביד לא מפני צדקותיכם אלא כי הם רשעים (ומכאן תזכרת סמויה למה שנאמר קֹדם: גם אתם אם תהיו רשעים

תאבדו), ודוקא אתם מקבלים את הארץ בגלל שה׳ נשבע כך לאבותיכם. (וכאן משה לא מזכיר את הטעם הנוסף שהובא לכך בהקשר דומה בפרשת ואתחנן: מאהבת ה׳ אתכם).
השלילה העִקרית לכך שלא בצדקתך אתה בא לרשת את ארצם היא שאתה עם קשה ערף, אין לך צדקות וזכויות. כדי להוכיח את טענתו מזכיר משה חטאים רבים של ישראל, שאחד מהם כובש את הבמה ומבואר כאן באריכות: חטא העגל. (ואולם הנושא העִקרי לא נשכח, ותוך כדי תיאור חטא העגל עוד מזכיר משה חטאים נוספים של ישראל, שאינם קשורים לתיאור חטא העגל).
גם כאשר הנושא המדובר הוא חטא העגל, סדר תיאור הדברים אינו כסדר זמן התרחשותם, והוא כולל בתוכו מאמרים מוסגרים רבים, וקפיצות מנושא לנושא.
משה מתאר את מעשה העגל מנקודת ראותו, מעת שאמר לו ה׳ בהר סיני שישראל חטאו, הוא מתאר כסדר הזמנים את ירידתו מהר סיני, ראייתו את העגל ושבירת הלוחות. אח״כ הוא מתאר ומספר ששוב התפלל לפני ה׳ ארבעים יום וארבעים לילה, בעד העם ובעד אהרן. עד כאן התיאור הוא כסדר זמן המעשה, מכאן והלאה באות ההשלמות. אפשר שגם הפסוק על התפלה בעד אהרן הוא כבר חזרה לדבר שזמנו קִדם לכן. אח״כ מתאר משה כיצד כתת וטחן את העגל והשקה את בני ישראל. אח״כ הוא מזכיר חטאים אחרים של ישראל, המוכיחים את טענתו הראשונה: שישראל עם קשה ערף. אח״כ חוזר משה ומתאר את תפלתו לפני ה׳, חז״ל מפרשים שיש כאן ארבעים יום שלישיים, אך בהחלט אפשר לפרש שהוא חוזר ומתאר שוב את ארבעים היום השניים. ואכן יש מפרשים כך.
אח״כ הוא חוזר ומתאר את תפלתו לפני ה׳, ע״פ פרשת כי תשא נראה שהוא מתאר כאן את התפִלה שהתפלל עוד לפני שראה את העגל.
אח״כ הוא ממשיך ומשלים את הסִפור: עשיית הלוחות השניים, מות אהרן (שנזכר כאן כדי ללמד שלמרות שהתנפלתי לפני ה׳ – אהרן כבר איננו עמנו, חטאו לא נמחל לגמרי), הבדלת שבט לוי, ושוב – תפלתי לפני ה׳ באותם ארבעים יום (או בארבעים יום שלישיים) וסליחת ה׳.
שלש פעמים משתמש משה במלים ״בעת ההיא״ כדי להחזיר את קהל שומעיו אל זמן חטא העגל ואל סדר הזמנים, אחרי שחרג ממנו.
החריגות מסדר הזמנים אינן מתמיהות. המטרה של משה איננה ללמד את דברי הימים אלא ללמד לקח. מתחִלת הפרשה הוא מלמד דבר אחד: ה׳ מנהיג את ישראל, ואם ישראל יקימו את מצוותיו יהיה להם טוב. מאז תחִלת הפרשה הוא מביא לכל טענה ראיה מדברי ימי ישראל (ולענין זה דברי ימי ישראל מתחילים ביציאת מצרים, ובדברינו בפרשת ואתחנן עמ׳ תריג כבר בארנו מדוע), וגם מעשה העגל הוא חלק מהמערכת הזאת. תיאור הדברים מלמד שישראל עם קשה עֹרף, ההשלמות מלמדות שישראל עדין חיים רק כי משה חִלה את פני ה׳, ולמעשה כבר נגזר דינם למיתה, ולכן מן הראוי שלא יחטאו בעתיד. גם הזכרתו של אהרן היא חלק מהלִמוד הזה, הוא בא ללמד שאפילו אהרן נענש בחטא הזה.
החריגות מסדר הזמנים אינן מתמיהות, אך עלינו לשאול מדוע חטא העגל תפש את מרכז הבמה, ולכאורה הוריד מהבמה את הנושא המרכזי של הפרשה. נראה שמשה מבקש כאן לסִים את תיאור מעשה העגל בכך שברחמי ה׳ המסע אל הארץ נמשך. מעתה מסענו אל

הארץ מואר באור אחר. זה אינו המסע המתחיל בברית האבות, אין די בברית האבות כדי להביאנו אל הארץ, כי קלקלנו אותה בחטאינו. מעתה הכל תלוי בכך שנקַיֵּם את מצוות ה׳. ולא בצדקתנו, כי עם קשה עֹרף אנו.

אחרי שהדבר הזה נאמר, אפשר להוסיף ללמד את דברה העִקרי של הפרשה: עלינו לעשות את בקשת ה׳ מאתנו, ללכת בכל דרכיו וכו׳ – לטוב לנו. שהרי עינינו הרואות את גדלו ואת ידו החזקה וכו׳. וכמו בראש הפרשה, חוזר משה גם בסופה על כך שקיומנו בארץ תלוי ברצון ה׳ ובקיום המצוות. לכן עלינו לדעת שהארץ הזאת היא ארץ שבה קיומנו תלוי ברצון ה׳. היא ארץ שתלויה בגשם ואם נעשה את רצון ה׳ ירד גשם. לא נעשה את רצונו – נאבד מעל הארץ. לכן עלינו לקיֵם את המצוות למען ירבו ימינו על הארץ.

משה מסיֵם בכך שאם נשמור את המצוות נירש את כל הארץ אשר נדרוך בה.

הפרשה באה ללמד את דרכי ירושת הארץ והמשך החזקתה לדורות – ע״י עשית רצון ה׳. זה הדבר שעלינו ללמוד לכל דור ודור, אבל זה גם הדבר לאותו דור. זהו דברו של מנהיג שעומד מול עם שכלי מלחמתו בידו והוא ערוך לצאת למלחמה על הארץ. כיון שהשיחה היא שיחת חִזוק לקראת מלחמה, היא בנויה בצורה מורכבת, נשענת על דוגמאות מדברי הימים, ונראית כמו שיחה של מצביא לפני המבצע. היא משלבת הטפת מוסר על חטאי וכשלונות העבר עם מִלים על יכלתנו לנצח בעזרת ה׳ בעתיד, ומכוונת את לב ישראל בצורה המדברת אל הלב ולא רק אל השכל, להליכה בדרכי ה׳.

לא את בניכם

וְיֹדַעְתֶּם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ וַאֲשֶׁר לֹא רָאוּ אֶת מוּסַר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֶת גָּדְלוֹ אֶת יָדוֹ הַחֲזָקָה וּזְרֹעוֹ הַנְּטוּיָה: וְאֶת אֹתֹתָיו וְאֶת מַעֲשָׂיו אֲשֶׁר עָשָׂה בְּתוֹךְ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה מֶלֶךְ מִצְרַיִם וּלְכָל אַרְצוֹ: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְחֵיל מִצְרַיִם לְסוּסָיו וּלְרִכְבּוֹ אֲשֶׁר הֵצִיף אֶת מֵי יַם סוּף עַל פְּנֵיהֶם בְּרָדְפָם אַחֲרֵיכֶם וַיְאַבְּדֵם ה׳ עַד הַיּוֹם הַזֶּה: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לָכֶם בַּמִּדְבָּר עַד בֹּאֲכֶם עַד הַמָּקוֹם הַזֶּה: וַאֲשֶׁר עָשָׂה לְדָתָן וְלַאֲבִירָם בְּנֵי אֱלִיאָב בֶּן רְאוּבֵן אֲשֶׁר פָּצְתָה הָאָרֶץ אֶת פִּיהָ וַתִּבְלַע אֹתָם וְאֶת בָּתֵּיהֶם וְאֶת אָהֳלֵיהֶם וְאֵת כָּל הַיְקוּם אֲשֶׁר בְּרַגְלֵיהֶם בְּקֶרֶב כָּל יִשְׂרָאֵל: כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת אֶת כָּל מַעֲשֵׂה ה׳ הַגָּדֹל אֲשֶׁר עָשָׂה: וּשְׁמַרְתֶּם אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם לְמַעַן תֶּחֶזְקוּ וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם עֹבְרִים שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ....

שלש קושיות יש להקשות על המשפט הארוך והקשה הזה.

א. היכן סופו של המשפט? משה אומר: ״לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ ... כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת...״, מה נושא המשפט ומה נשואו? מה לא את בניכם אלא אתכם? משה התחיל משפט ולא סִיֵּם אותו. (אולי מפני שגם כך הוא האריך עד שהקורא כבר שכח שהתחיל כאן משפט). הקושיה הזאת לכאורה אמורה להטריד מאד את הקורא, אבל כמעט כל המפרשים לא עסקו בה. רק רש״י הרגיש בה, וכתב: ״כי לא את בניכם אני מדבר עכשיו״. אבל זה חסר מן הספר. אפשר אולי לבאר שזה מתיחס לאמור לעיל: ״הוּא תְהִלָּתְךָ וְהוּא אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּךָ אֶת הַגְּדֹלֹת וְאֶת הַנּוֹרָאֹת הָאֵלֶּה אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ״, ועל כך מוסיף משה: ״לֹא אֶת בְּנֵיכֶם (עשה ה׳ את הגדולות האלה) אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ ... כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת...״.

ב. מה החדוש ב״לא את בניכם״. לעיל אמר משה דבר הפוך: ״לֹא אֶת אֲבֹתֵינוּ כָּרַת ה׳ אֶת הַבְּרִית הַזֹּאת כִּי אִתָּנוּ אֲנַחְנוּ אֵלֶּה פֹּה הַיּוֹם כֻּלָּנוּ חַיִּים״. כאן החדוש ברור. אמנם אבותינו היו שם, אבל בכלל זה גם אנחנו והדורות הבאים אחרינו. כֻּלנו המשך של הדור ההוא. אבל מה החדוש באמירה ההפוכה?

ג. הלא הדור העומד שם ושומע את דברי משה לא ראה את כל הנסים האלה. אם כך, למה אומר משה ״לֹא אֶת בְּנֵיכֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ ... כִּי עֵינֵיכֶם הָרֹאֹת...״?

לכאורה נראה מכאן שמשה מבקש לומר: שימו לב, החטא לא מתחיל בימי בניכם, הוא מתחיל כבר בימיכם, אע״פ שראיתם בעיניכם. כבר בדור הזה אתם עם קשה עֹרף, למרות שה׳ עשה אתכם את הגדולות ואת הנוראות האלה. אם כך, תיאורו של עם ישראל כעם קשה ערף לא הסתיֵם לעיל. הוא ממשיך עד כאן.

דרשה לפרשת השבוע

יש כמה סוגי דרשנים, יש דרשן שעוסק בנושא מסוים ומוגדר. הוא מעלה את הנושא בצורה מסודרת. מציג אותו, מקשה כמה קושיות, מתרץ אותן, מסכם ומפרט. מי שהקשיב לדרשה מסכם לעצמו בנקל את הדרשה, ואם ישאלוהו מה דרש הרב הוא יוכל בקלות לומר מה היה הנושא, מה היו הקושיות ומה היו המסקנות. אבל קשה לומר שהאיש הזה יצא מהדרשה אדם אחר, אדם מוסרי יותר ורוחני יותר.

יש דרשן אחר. הוא פותח ברעיון רוחני כלשהו, מספר שתים שלש מעשיות, מטיף מוסר, נזכר בנושא אחר, מספר עוד מעשיה, לומד ממנה מוסר השכל, מעיר על כמה נושאים שצריכים הערה, ומסיים בדברי חִזוק. המאזין לדרשה הזאת יתקשה להשיב אח״כ ולומר מה היה הנושא ומה אמר הרב. אבל הוא יצא מהדרשה אדם אחר. הוא ירגיש מרומם יותר, ועם רצון לשנות את דרכיו.

יש חמשים ושלש דרשות מהסוג הראשון. אבל יש גם דרשה שמתחילה בדברי חִזוק לשמור על המצוות, מספרת קצת על יציאת מצרים. ממשיכה בדברי חִזוק לרשת את הארץ, מספרת על הנסים במדבר. מגדילה בשבחה של הארץ ובחשיבות להודות עליה לה׳. הדרשן ממשיך בדברי תוכחה לעם שהוא עם קשה עֹרף, ומספר על חטא העגל ועל חטאים אחרים. ממשיך לספר את הסִפור כאילו הוא היה הנושא שלו, ומסיֵם בדברי חִזוק וברכה.

יתכן שזו כוונתו של משה בפרשת עקב. לפני שהוא מפרט את המצוות בפרשות הבאות, הוא פותח בדברי חִזוק כלליים. קשה לעקוב אחרי הרצף של דבריו או להשיב על השאלה מה היה הנושא של הדרשה. אבל את המוסר והמסר למדנו גם למדנו.

תדרוך כף רגלכם

בספר דברים חוזר שוב ושוב הבטוי דריכת רגל. בסוף פרשת עקב אומר משה שכל המקום אשר תדרך כף רגלכם בו לכם יהיה, ופחדכם ומוראכם יתן ה׳ אלהיכם על פני כל הארץ אשר תדרכו בה. מארץ אדום לא אתן עד מדרך כף רגל. כלב ירש את הארץ אשר דרך בה. דריכה היא כִבוש.

ראה

חיי המדבר נמשכים בארץ

פרשתנו, ככל ספר דברים, מכינה את ישראל לכניסה לארץ. ההלכות בארץ שונות מאלה שנהגו במדבר. כי בארץ לא כל אדם יכול לבוא בכל עת אל המשכן. כלשון הפרשה: כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה׳.

מתוך כך מלמדת התורה כמה פרשיות, ובהן פרשית בשר תאוה. הפרשה הזאת מזכירה מאד את הפרשיה בפרשת אחרי מות, שאמרה שאסור לשחוט בהמה אלא במקדש, ואסרה אכילת דם, גם של חיה, אע״פ שאינה קרבה במשכן. גם הפרשיה שלנו עוסקת באִסור לאכול דם, והיא אומרת שאם ירחק ממך המקום אשר יבחר ה׳, אפשר לשחוט בהמה בכל מקום, כמו חיה, ובלבד שלא יאכל את דמה.

הפרשה מלמדת שחיי המדבר נמשכים גם בארץ. המצוות שנהגו במדבר נוהגות גם בארץ, אך צריך להתאים אותן למסגרת החיים בארץ. במדבר מראה כבוד ה׳ נִכר לעין, וישראל אוכלים מידו של ה׳ מן. ואף את בהמותיהם אין הם יכולים לאכול אלא משֻלחנו של ה׳. בארץ ההנהגה היא לכאורה הנהגה טבעית. אנו רחוקים ממקום השכינה ואוכלים כדרך הטבע. אי אפשר להביא כל בהמה אל המשכן. הפרשה באה ללמד שאף בארץ אין אנו אוכלים אלא מידו של ה׳. פעמים רבות נאמר בפרשה שכל מה שיש לנו הוא אשר יברכך ה׳ אלהיך. כהמשך לפרשה הקודמת שמלמדת לא לומר כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה. ממונך וחילך לא רכושך הוא אלא אשר ברכך ה׳ הוא, כפי שהיה במדבר שבו חיית על כל מוצא פי ה׳. כך גם בפרשתנו, כל אשר יש לנו ברכת ה׳ הוא. אמנם בארץ אין אנו מתכלכלים מן מיד ה׳ דבר יום ביומו, אך אנו מתכלכלים מיד ה׳ דבר שנה בשנה בגשם, בארץ אשר עיני ה׳ בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. (ובארנו זאת גם בפרשת עקב). לא כל בהמה שאנו אוכלים אנו אוכלים משֻלחן גבוה, אך העדר כֻּלו שיך לה׳ וחיב בבכורה ובמצוות נוספות האמורות בפרשה, ללמדך שהוא שיך לה׳. לא כל יום מורגש שהוא נִתן מה׳, אך השנה כֻּלה, הארץ כֻּלה כאחד, נִתנת לנו מיד ה׳. אין זכר בפרשה לכך שהבכור נאכל ע״י הכהנים ואין בה מעשר ללוי או לכהן, לא זה הוא דברה של הפרשה. דברה של הפרשה הוא שהעדר או השדה הם קרבן במקום אשר יבחר ה׳, המקום גורם. כמו שבמדבר כל אכילה באה ממשכן ה׳, בארץ כל אכילה באה ממקום ה׳, מקדושת הארץ וקדושת המקום. לכן הפרשה איננה מזכירה מקדש או משכן שאנו בונים, אלא מקום שה׳ בוחר. ה׳ עושה את הקדושה וה׳ עושה לנו את החיים ומכלכל אותנו. הזִקה הישירה לה׳ שיש במדבר קימת גם בארץ אע״פ שבארץ היא פחות גלויה ונראית דרך הטבע. ההנהגה בארץ היא לראות את ה׳ בדרך הטבע.

משה מדבר כאן אל דור שנולד לתוך מציאות שבה המן יורד דבר יום ביומו. הדור הזה יכול לחשוב שגם המן הוא דרך הטבע שהרי דרכו לרדת מדי יום. אך הוא יודע שהמן הוא נס. אדם שנולד במדבר, יכול לומר שאין להביא ראיה מן המן לקיומו של ה׳, הלא המן הוא תופעת טבע המתחדשת מדי יום. גם אדם שנולד בארץ עלול לחשוב שהגשם הוא סתם

תופעת טבע. אבל כשם שדור המדבר יודע שהמן בא מאת ה׳, כן עלינו לדעת בארץ שהגשם הוא נס והוא מתת ה׳ לנו, ושהכל מאת ה׳. במדבר לקט ישראל מָן מִן השמים ששה ימים, ביום הששי לקט כפלים, וביום השביעי לא לקט. בארץ לוקט ישראל את לחמו ממטר השמים שש שנים, בשנה הששית לוקט כפלים, ובשנה השביעית אינו לוקט. במדבר השכינה מתגלה דבר יום ביומו, בארץ השכינה מתגלה דבר שנה בשנה. במדבר יש לתת לה׳ מכל בהמה ובהמה ובארץ יש לתת לה׳ מכל עדר ועדר. אבל גם בארץ, כל החיים מְחֻבָּרים אל המקום אשר יבחר ה׳. ארץ שבה נראית השגחת ה׳ כבמדבר היא מקום הקדש, ולכן מלמדת הפרשה על המקום אשר יבחר ה׳, מקום הקדש. בארץ אין אנו רואים נסים גלויים מדי יום, אך דוקא משום כך עלינו להאמין ולהתחזק באמונתנו שכל שאנו רואים הוא דבר ה׳ ומי שאומר דברים אחרים יומת.

כללי החיים בארץ הם אותם כללים של החיים במדבר, אלא שהתורה מתאימה אותם לחיים בארץ. החיים בארץ הם המשך של המדבר.

הפרשה מלמדת על המעבר ממשכן למקום אשר יבחר ה׳. הפרשה אומרת שבארץ הותר בשר תאוה, אך לא הותרו דם וזביחה לשעירים וע״ז, האמורות בפרשית שחוטי חוץ שבפרשת אחרי מות. הותר בשר תאוה, אך לא מאכלים אסורים. הותר בשר תאוה, אך לא זביחה בחוץ. הותר בשר תאוה, אך לא זביחה לע״ז ולא ע״ז. אלא את כל קרבנותיך וחגיך תעשה במקום אשר יבחר ה׳. זוהי פרשת ראה, שפותחת במקום אשר יבחר ה׳, ואח״כ מזהירה מפני זביחה בחוץ, מפני ע״ז, מפני מאכלים אסורים, ומצוה על החגים.

בארץ עבודת ה׳ היא בגדולה. אדם עובד לא במן היורד דבר יום ביומו אלא בגשם היורד דבר שנה בשנה. הוא נכנס לבית ה׳ שלש פעמים בשנה. אדם מקריב לא חלק מכל בהמה אלא חלק מכל העדר, ומביא לה׳ תרומה מתבואתו השנתית. הארץ כֻּלה עובדת את ה׳, ומתקשרת אל המקום אשר יבחר ה׳, המוזכר שוב ושוב בפרשה.

כבר אחרי מעמד הר סיני נאמר: ״מִזְבַּח אֲדָמָה תַּעֲשֶׂה לִּי וְזָבַחְתָּ עָלָיו אֶת עֹלֹתֶיךָ וְאֶת שְׁלָמֶיךָ אֶת צֹאנְךָ וְאֶת בְּקָרֶךָ״. לא הוזכר כאן מזבח הנחשת, אלא מזבח אדמה או מזבח אבנים של בית עולמים. אם כך למה נאמר את עולותיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך. זה מתאים למדבר, שבו לא רק העולות והשלמים קרבים אלא כל הצאן והבקר נזבחים על מזבח ה׳, אבל למה זה נאמר על מזבח האבנים? מכאן אנו למדים שגם בארץ נזבח הצאן והבקר על מזבח ה׳, כלומר נציגי הצאן והבקר: הבכור והמעשר.

עבודת ה׳ בארץ

התורה באה לחדש וללמד מהו הכלל של חיי המדבר שיש לקימו בארץ. עלול אדם לטעות ולחשוב שהערך שמלמדת התורה בפרשת אחרי מות הוא שחשוב שיהיה לכל אדם משכן בהשג ידו. ואם כך – בארץ יש לבנות משכן בכל מקום. פרשתנו מלמדת שטעות היא זאת. הערך שהתורה מלמדת הוא שיש משכן מרכזי אחד שבו שורה השכינה, ואנו צריכים לבוא אליו, לא להביא אותו אלינו. האדם צריך להביא את עצמו אל השכינה, לא להביא את השכינה אליו.

עם ישראל צריך להיות מאוחד כֻּלו סביב מקום שכינה אחד. התורה לא באה ללמד שלכל אדם ואדם יהיה משכן לצדו. התורה אומרת שהשכינה שורה במקום אחד, כל אדם מכַוֵּן את

עצמו לשם, ויתר על כן: כל העם הוא גוף אחד שעובד את ה׳ כאחד (וכפי שהרחבנו בפרשת במדבר עמ׳ תס). הרצון לבנות משכן בכל מקום, אינו רחוק מהרצון לעבוד עבודה זרה, שעליו מדברת התורה מיד. עבודה זרה היא רצון לענות על צרכיו הרוחניים של האדם הפרטי בכל מקום. התורה מלמדת שהמטרה היא לא לענות על צרכיו הפרטיים של האדם הפרטי, אלא לבנות עם סביב השכינה.

אולי משום כך העבודה הזרה תופשת מקום כה מרכזי בפרשה. הפרשה פותחת ב״אֶת הַבְּרָכָה אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהַקְּלָלָה אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם״. לכאורה, המקבילה ל״אֲשֶׁר תִּשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם״, היא ״אִם לֹא תִשְׁמְעוּ אֶל מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם״, אולי גם ״וְסַרְתֶּם מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם״, אבל למה הפסוק מסיֵם במלים ״לָלֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יְדַעְתֶּם״ ובכך מצמצם את החטא לעבודה זרה בלבד? ובהמשך הפרשה, המסית לעבוד אלהים אחרים, איזו סרה דִבר על ה׳? הלא לא אמר דבר על ה׳? (ובפרט כשישראל פוסחים על שתי הסעפים כדברי אליהו). אלא זה דברה של הפרשה: מי שעובד ע״ז, גם אם בנוסף אליה הוא עובד גם את ה׳ ובעִקר את ה׳, לא באמת עובד את ה׳. הוא לא מכיר ברִבונותו של ה׳ על העולם. הוא מחפש הנאות רוחניות. מי שמטרתו להשיג את צרכיו הרוחניים כשלעצמו, סר מעל ה׳. הוא לא מכַוֵּן את עצמו אל ה׳, אלא הופך את ה׳ לאמצעי לעבודת עצמו. ולכן גם האלהים שהוא פונה אליו הוא לא בהכרח ה׳, גם אם הוא קורא לו בשם ה׳. הוא לא בא אל מקומו של ה׳, אלא עובד את עצמו באמצעות פניה אל אל.

עבודת ה׳ בארץ ישראל היא לא עבודתו של האדם היחיד העובד את ה׳. היא עבודתו של העם העובד את ה׳. לכן, כל העם מרֻכָּז סביב מקום אחד, שאותו בוחר ה׳, ושם העם עובד את ה׳. מוקד העבודה הוא ה׳ ולא האדם הפרטי. הענין בעבודת ה׳ הוא שהעם יעבוד את ה׳. אם כך, כיצד יוסיף ויתקיים הכלל שלפיו אנו אוכלים מידו של ה׳? כפי שבארנו לעיל.

מהי עבודת ה׳

הפרשה עוסקת בשאלה איך נעבוד את ה׳ כאשר נהיה בארץ, וירחק ממנו המקום אשר יבחר ה׳. השאלה הזאת היא שאלה חשובה, כי היא מביאה לבירור השאלה מהי עבודת ה׳.

כפי שבארנו לעיל, אילו עבודת ה׳ היתה עבודתו של כל יחיד ויחיד, היה ראוי שכל יחיד יבנה לו מזבח ויעבוד את ה׳. אבל הפרשה באה ללמד שלא זה העניין. חשיבותה של עבודת ה׳ היא בכך שעם ישראל עובד את ה׳. אנו לא באים לתקן כל יחיד ויחיד. אנו באים לתקן את העולם. העולם יעבוד את ה׳.

לכן, אדם לא צריך להביא את ה׳ אליו. הוא צריך להביא את עצמו אל ה׳.

משום כך נזכר כאן גם נושא העבודה הזרה, שהתורה מחמירה בו מאד ומצוה להרוג את כל מי שמסית ומדיח לעבוד עבודה זרה. העבודה הזרה דומה מאד מבחינה זאת לעבודה בבמות. מי שמבקש את החויה הרוחנית של הפרט יכול לזלזל בחשיבותה של הבאת האדם אל אלהיו, ולומר שאין משמעות לשאלה את מי יעבוד האדם והיכן. אלא שהתורה לא מבקשת את החויה הרוחנית. התורה מבקשת את עבודת ה׳.

וכאשר מבקשים את עבודת ה׳, ובפרט כאשר מבקשים שהעולם יעבוד את ה׳, אין מקום למחשבה שכל אדם יעבוד כראות עיניו ובמקום שיחפוץ. המטרה היא לא האדם הפרטי ולא חוויותו הרוחנית. כאשר מבקשים את עבודת ה׳, מי שמבקש להדיחך לעבוד עבודה זרה, דִּבֶּר סָרָה עַל ה׳ אֱלֹהֶיכֶם הַמּוֹצִיא אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וְהַפֹּדְךָ מִבֵּית עֲבָדִים לְהַדִּיחֲךָ מִן הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר צִוְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ לָלֶכֶת בָּהּ. מי שמסית, בְּקֶשׁ לְהַדִּיחֲךָ מֵעַל ה׳ אֱלֹהֶיךָ הַמּוֹצִיאֲךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים. יתכן מאד שהוא פוסח על שתי הסעיפים ומבקש להמשיך לעבוד גם את ה׳, אבל זה לא חשוב. מתברר שעבודת ה׳ שלו אינה אלא עבודת עצמו. הוא לא באמת עובד את ה׳.

ברכת ה׳

בפרשה הקודמת התורה לִמדה שכמו שבמדבר חיינו מפי ה׳, כך גם בארץ לא כֹחנו ועֹצם ידנו ולא צדקתנו עשו לנו את החיל הזה, אלא הארץ היא ארץ אשר ה׳ דורש אותה. ברצונו נתברך וברצונו לא נתברך. פרשתנו ממשיכה ואומרת שהחיים בארץ הם כמו במדבר לעניין הלכותיהם, והיא מלמדת מה נעשה בדברים שבהם ה׳ מברכנו. לאן נוליך את הברכה. קדשים למקדש וחולין בארץ.

לכן, גם חג הסכות בפרשת ראה לא מוצג כמו שהוא מוצג בפרשת אמר. בפרשתנו חג הסכות הוא חג אספך מגרנך ומיקבך, זמן ההודאה לה׳ על הברכה ששלח לנו. גם בפרשת אמר חג הסכות הוא חג של הצומח ושל תבואת הארץ, ושל שמחה בברכת ה׳, ומביאים בו ארבעה מינים מן הצומח. אבל בפרשת ראה חג הסכות הוא חג ההודאה על ברכת ה׳ בשדה. משום שהחג הזה מזכיר את ישיבתנו בבית ה׳, בצל סֻכתו, הן במדבר והן בארץ. לא רק בצאתנו מארץ מצרים (כאמור בפרשת אמר) הושיבנו ה׳ בסֻכתו. אלא גם בארץ אנו נזונים משֻלחנו. הזמן בו אנו מודים על תבואת השנה שעברה ונדונים על מימי השנה הבאה, הוא הזמן להרגיש שאנו יושבים בבית ה׳ ונזונים משֻלחנו, וזוכרים שאנו הולכים אחריו במדבר.

איש כל הישר בעיניו

התורה מלמדת על ההבדל בין קדושת מקום לקדושת מחצות המשכן: לֹא תַעֲשׂוּן כְּכֹל אֲשֶׁר אֲנַחְנוּ עֹשִׂים פֹּה הַיּוֹם אִישׁ כָּל הַיָּשָׁר בְּעֵינָיו: כִּי לֹא בָאתֶם עַד עָתָּה אֶל הַמְּנוּחָה וְאֶל הַנַּחֲלָה אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ: וַעֲבַרְתֶּם אֶת הַיַּרְדֵּן וישַׁבְתֶּם בָּאָרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם מַנְחִיל אֶתְכֶם וְהֵנִיחַ לָכֶם מִכָּל אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וישַׁבְתֶּם בֶּטַח: וְהָיָה הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם בּוֹ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם שָׁמָּה תָּבִיאוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם...

התקשו המפרשים מדוע אומר משה, העומד בזמן אִסור הבמות, שאנו עושים פה היום איש כל הישר בעיניו. מלשונו משמע שפה אנו עושים שלא כמו בארץ בה יֵאסרו הבמות. ועל כך נשאלת כמובן השאלה מדוע הוא אומר כך, הלא גם בימי משה היו הבמות אסורות. רש״י מתרץ ש״היום״ היינו בשעת כִבוש וחלוקה, אב״ע תרץ שלא נהגו ישראל שבאותו דור כראוי, ורמב״ן תרץ שבזמן המדבר לא התחיבו ישראל לבא בזמנים קבועים למשכן, אלא איש כאשר ישר בעניו.

ואולי אפשר לפרש אחרת (וכן פרש רשב״ם): היום (כלומר: בזמן שאומר משה את הדברים) אין הדבר תלוי בבחירת מקום. לא נבחר מקום, לא המקום קדוש אלא תוך מחִצות המשכן, שהיום הן כאן ומחר הן במקום אחר. כאשר אין לשכינה מקום, היא בכל מקום ואיש כל הישר בעיניו, שהרי על שני דברים אמרה התורה שלא יתקימו אלא עם בחירת ה׳: המקום אשר יבחר והמלך אשר יבחר, ועל שניהם נאמר שבהעדרם איש הישר בעיניו יעשה. (על המלך בספר שופטים, ועל המקום כאן). אם אין דבר אחד שבו בחר ה׳ לעולם, הרי איש הישר בעיניו יעשה, וגם אם בפעל לא מקריבים בבמה. רק זמן שבו יש נבחר אחד שאינו יכול להשתנות עוד לעולם, הוא זמן שבו לא איש הישר בעיניו יעשה. בכך יחודם של בחירת ירושלים ובחירת דוד. וכשבחר ה׳ את דוד, הסכים על ידו לבחירת ירושלים עירו, ונעשתה היא המקום אשר יבחר ה׳, כי הדבר בא משום ששם רצו ישראל לעשות כאשר יבחר ה׳, והסכים ה׳ על ידם. ומעתה לא יעשה עוד איש הישר בעיניו. (אמנם, כפי שנכתוב בע״ה על המלך, בחירת המלך אינה בהכרח בחירה עולמית).

מהי עבודת ה׳

בארנו לעיל שתפישת העולם שלפיה לא בונים משכן לכל אדם בכל מקום אלא העבודה מרוכזת במקום אחד, מושתתת על שני עקרונות: א. שהאדם צריך להביא את עצמו אל ה׳, ולא להביא את ה׳ אליו. ב. שלא האדם הפרטי עובד את ה׳, אלא העם כֻּלו, או אפילו הבריאה כֻּלה, עובדת את ה׳. כאיש אחד וכגוף אחד. (וראה מה שכתבנו על כך בפרשת קרח). ביסוד שני הדברים האלה עומד רעיון אחד: עבודת ה׳ לא נועדה לצֹרך האדם. לא האדם המרכז אלא ה׳ במרכז. הוא מרכז העולם ואנו ממלאים את תפקידנו בעבודתו.
מכאן ממשיכה התורה ומצוה על העבודה הזרה. על בְּעור העבודה הזרה, ועל בְּעור המטיפים לה. גם זה נשמע זר לאזנו של מי שאמון על כך שפולחן הוא צֹרך רוחני של האדם, ושהדבר החשוב ביותר הוא עשית רצונו של האדם הפרטי. האיש הזה לא מבין מה בין עבודת ה׳ לבין עבודת אלילים. אנו רצים והם רצים. אבל התורה מבחינה ומבחינה. עִקרה של העבודה הוא ה׳.

מה כ״כ גרוע

בשני מקומות קבעה התורה שאין להוסיף או לגרוע מדבר ה׳. בפרשת ואתחנן קראנו: ״וְעַתָּה יִשְׂרָאֵל שְׁמַע אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר אָנֹכִי מְלַמֵּד אֶתְכֶם לַעֲשׂוֹת לְמַעַן תִּחְיוּ וּבָאתֶם וִירִשְׁתֶּם אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נֹתֵן לָכֶם: לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם״. ובפרשתנו אנו קוראים: ״כִּי יַכְרִית ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לָרֶשֶׁת אוֹתָם מִפָּנֶיךָ וְיָרַשְׁתָּ אֹתָם וְיָשַׁבְתָּ בְּאַרְצָם: הִשָּׁמֶר לְךָ פֶּן תִּנָּקֵשׁ אַחֲרֵיהֶם אַחֲרֵי הִשָּׁמְדָם מִפָּנֶיךָ וּפֶן תִּדְרֹשׁ לֵאלֹהֵיהֶם לֵאמֹר אֵיכָה יַעַבְדוּ הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה אֶת אֱלֹהֵיהֶם וְאֶעֱשֶׂה כֵּן גַּם אָנִי: לֹא תַעֲשֶׂה כֵן לַה׳ אֱלֹהֶיךָ כִּי כָל תּוֹעֲבַת ה׳ אֲשֶׁר שָׂנֵא עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם כִּי גַם אֶת בְּנֵיהֶם וְאֶת בְּנֹתֵיהֶם יִשְׂרְפוּ בָאֵשׁ לֵאלֹהֵיהֶם: אֵת כָּל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם אֹתוֹ תִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת לֹא תֹסֵף

עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ״. כבר שאלו גדולים וטובים, ברור ומובן מדוע לא לגרוע, אבל למה לא להוסיף? השאלה הזאת מתעלמת מההקשר. אין כאן שני צוויים שונים, לא להוסיף ולא לגרוע. יש כאן צווי אחד: לקבל את דברי התורה כדבר שלם. זו התורה, כך עלינו לקבלה, ואין לשנותה. כך היא והיא לא תשתנה. (וכפי שכתב קהלת ע״פ האמור כאן: ״יָדַעְתִּי כִּי כָּל אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה הָאֱלֹהִים הוּא יִהְיֶה לְעוֹלָם עָלָיו אֵין לְהוֹסִיף וּמִמֶּנּוּ אֵין לִגְרֹעַ״). זו משמעות העניין. ההקשר הכללי מלמד זאת היטב. שְׁמַע אֶל הַחֻקִּים וְאֶל הַמִּשְׁפָּטִים ... לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם. וביתר שאת בפרשתנו, שם ההקשר הוא: אל תלמדו מצוות נוספות מהכנענים. גם הוספה היא שִׁנוי. אין פסול בהוספה עצמה. אין פסול בכך שאדם יקבל על עצמו לעשות מעשה שאינו מחויב בו. האִסור הוא לשנות את התורה. זה ההקשר, לפחות בפרשת ואתחנן. בפרשתנו ההקשר משמעותי יותר.

לא העבודה הזרה אלא עובדֶיהָ.

ארבע פרשיות רצופות בפרשתנו עוסקות באזהרה מפני עבודה זרה, ובעִקרן ארבעתן עוסקות לא בעבודה הזרה עצמה, אלא בבני האדם המביאים אותנו לעבודה הזרה.

הפרשיה הראשונה עוסקת באִסור ללמוד סדרי עבודה מהגויים שישבו לפנינו בארץ. הטענה האמורה כאן נגד העבודה הזרה, איננה טענה שכלית ראייתית המוכיחה את אמִתותה של האמונה בה׳ ואת שקריותה של האלילות, טענות מעין אלה עלו בפרשת ואתחנן. (ובפרשת עקב כבר ראינו שמה שמושך אדם לע״ז הוא לא בהכרח טענות שכליות המחיבות אותה, אלא פסלים יפים מצופים כסף וזהב, שירים יפים ומאכלים מפתים). בפרשתנו הטענה שטוען משה היא טענה של כדאיות, קל יותר וטוב יותר לעבוד את ה׳: ״כי כל תועבת ה׳ אשר שנא עשו לאלהיהם כי גם את בניהם ואת בנתיהם ישרפו באש לאלהיהם״. ועוד: הפרשיה הזאת עדין לא עוסקת בעבודת אלהים אחרים, אלא בעבודת ה׳ בדרכם של הגויים. הפרשיה מניחה שבני ישראל עלולים לנסות ללמוד עניני אלוהות מהגויים שישבו כאן לפניהם.

הפרשיה השניה עוסקת בנביא או חולם חלום שנותן אות או מופת וטוען שצריך לעבוד אלהים אחרים. התורה מזהירה אותנו שלא לשמוע אל אותו נביא או חולם חלום, את האות והמופת מבטלת התורה באמרה ״כי מנסה ה׳ אלהיכם אתכם לדעת הישכם אהבים את ה׳ אלהיכם בכל לבבכם ובכל נפשכם״.

עִקר הפרשיה מתייחס לא אל האות והמופת עצמם אלא אל האיש המשתמש בהם. הוא יומת ״כי דבר סרה על ה׳ אלהיכם המוציא אתכם מארץ מצרים והפדך מבית עבדים״. כנגד האות והמופת של הנביא צריכה לעמוד אהבה, והכרת הטוב לה׳ הפודנו מבית עבדים. אהבה מול ראיה מופתית.

(אמנם, יש להעיר, שיש הגיון כלשהו בראיה המופתית, משה עומד עליו בדבריו עם פרעה. מי שמסוגל לשנות את סדרי הטבע, כנראה שעומד לימינו מי שקבע את סדרי הטבע ובידו לשנותם. אך זו ראיה מוגבלת מאד, שהרי אפשר שעושה זאת בלט וכשוף, כלשון הרמב״ם (יסוה״ת ח א). מי שמנבא תוצאה כלשהי בנִסוי מסוים, עדין אין כאן הוכחה מוחלטת שגם ההסבר שלו לתופעה נכון. אבל מי שיצר מכונה, והמכונה פועלת כסדרה, זוהי הוכחה

שהסבריו בתחום המכניקה נכונים. לכן, אחרי שה׳ הוציאנו ממצרים, אין האותות והמופתים ראיה. כנגדם מעלה משה את הטענה שה׳ הוציא אותנו ממצרים. הוא הוכיח שליטה אמתית בעולם, ולא רק נְבוי תוצאת נְסוי. האותות והמופתים מיועדים למצרים ולמי שכחות טבע הם העִקר בעיניו. אנו כבר בשלב הרבה יותר מתקדם מזה. שליטה בהנהגת העולם כֻּלו היא הרבה יותר משְנוי אחד קטן בסדרי הטבע. ועוד יותר יש לומר, שאפילו במצרים לא הוכיח משה לישראל את מציאות ה׳ באותות ומופתים. האותות והמופתים נמסרו לו כדי להוכיח שהוא נביא, (ובזה מודה הרמב״ם שגם לדורות אותות ומופתים מועילים). לפרעה הוא הוכיח את מציאות ה׳ במופתים, אבל לישראל הוא הוכיח במופתים שהוא נביא וּדְבר אליו ה׳. אמונה בה׳ לא באה ולא משתנה בגלל מופתים. אדם לא משנה את אמונתו בגלל מופתים, לכן מי שעובד ע״ז בגלל מופת נכשל בנסיון, והתברר שאינו אוהב את ה׳ בכל לבבו).

בפרשיה השלישית הוזכרה האהבה מהצד השני, מהצד המסית. שם המסית הוא בנך או בתך או אשת חיקך או רעך אשר כנפשך. כאן נקרא האדם לכבוש את רחמיו ולהרוג את המסית.

גם כאן בא הנְמוק ״כי בקש להדיחך מעל ה׳ אלהיך המוציאך מארץ מצרים מבית עבדים״.

כאמור, עִקר דברה של הפרשה אינו ההוכחה לקיומו ואמתותו של ה׳. חֲציה של התורה מופנים כאן לא אל האמונה השגויה אלא אל המאמינים השוגים. התשובה לאות ומופת היא אהבת ה׳, והתשובה לקשיים בחְנוך היא התודה שאנו חבים לה׳ על חרותנו. עִקר חובנו כלפי ה׳ נובע מכך שכל קיומנו בא ממנו, וקיומנו, ע״פ ספר דברים לכל ארכו (וכפי שבארנו בפרשת ואתחנן עמ׳ תריג), מתחיל לא בעצם בריאתנו אלא בעצם בריאתנו כעם ויציאתנו לחרות. חרות זו מן הראוי שתהיה קִדם-כל חרות מתרבות העמים. הפרשה מלמדת שגם אותות ומופתים ואמונה בהם הם ענין תרבותי. שום מופת אינו מופת מוחלט ואינו ראיה מדעית לקיומו של ה׳. יכלת חְזוי ונְבוי, ואפילו יכולת לשנות קצת מסדרי הטבע, אינן ראיות מוחלטות לשום טענה. הן משכנעות את המשוכנעים. מי שמאמין בהן כנראה רוצה להאמין בהן. מי שמקבל את ההוכחה הזאת נגד אלהים – כנראה שאינו אוהב אותו. אדם נוטה לקבל הוכחות שמוכיחות את מה שהוא אוהב ואת מה שמשתלב בנטיותיו החברתיות. האמונה בכחו של המופת איננה נובעת אלא מן האהבה והרצון להשתיֵך, וגם ההכרה השכלית תוכיח בהכרח את אשר אתה אוהב. התורה מלמדת שהאהבה אל ה׳ תהיה גדולה אפילו יותר מהאהבה אל אחיך בן אמך או בנך וכו׳. אמונה והשקפה הן בבסיסן דבר חברתי. כנגדן צריכה לעמוד הידיעה הודאית שהאמת היא שה׳ אלהינו הוא האלהים, והוא שהוציאנו ממצרים. האם תעמוד הכרה זו כנגד הנטיה החברתית?

לפי זה תובן הפרשיה הרביעית. בפרשיה הזאת יש לנו מלחמה בעובדי העבודה הזרה. המלחמה בהם דומה למלחמה בעמים אשר אנו יורשים אותם. כאשר עיר שלמה עובדת ע״ז, עלינו להכות אותה לפי חרב. הבְטוי ״לפי חרב״ הוא בְטוי מלחמתי. המשך הדין הוא החרמת העיר ושללה. סופו של הדבר אמור בלשון הלקוחה מעולם הקרבנות: ״כליל לה׳ אלהיך״. המלחמה שלנו בעובדי העבודה הזרה היא מלחמה באויבי ה׳. חברה מול חברה, עם מול עם, צבא מול צבא. צבא ה׳ מול צבא אויביו. (וראה בפרק הבא). המצוה היא הבסת

האויב והגשתו כחרם למלך המנצח, ה׳. גם התוצאה של שרפת העיר היא כפרה כקרבן: ״למען ישוב ה׳ מחרון אפו ונתן לך רחמים ורחמך והרבך״.

כי מנסה

ה׳ מנסה אותנו לדעת אם אנו אוהבים את ה׳.
נסיון נועד להביא לידי ידיעה. כשנאמר ״והאלהים נסה את אברהם״ נאמר אח״כ ״כי עתה ידעתי כי ירא אלהים אתה״. בפרשת עקב ה׳ נִסה אותנו ״לדעת את אשר בלבבך״. ובפרשתנו הוא מנסה ״לדעת הישכם אוהבים את ה׳..״.
את ישראל צריך ה׳ לנסות בכל דור, שהרי לפעמים הם צדיקים ולפעמים לא.
אבל על ישראל נאסר לנסות את ה׳. אני ה׳ לא שניתי. נאסר על ישראל לנסות את ה׳ לאמר היש ה׳ בקרבנו אם אין, שהרי כיצד יתמהו על הדבר הזה? עוברים הם על הצווי אנכי ה׳ אלהיך.
אבל מותר לבקש אות על נבואה מסוימת. אחז אמר על כך ״לא אשאל ולא אנסה את ה׳״.
אבל לא משום שהוא מאמין בה׳ אלא להפך. תמיד הרשעים נאחזים בשבר פסוק מהתורה כדי להראות את עצמם צדיקים. אבל ישעיהו אמר לו שישאל אות על הנבואה.
אפשר לבקש אות מנביא על נבואתו. אבל לא לנסות את ה׳. (הרמב״ם קשר את שני הדברים).

איזו דוגמא מביאים

הפסוק אומר: ״כִּי יְסִיתְךָ אָחִיךָ בֶּן אִמֶּךָ אוֹ בִנְךָ אוֹ בִתְּךָ אוֹ אֵשֶׁת חֵיקֶךָ אוֹ רֵעֲךָ אֲשֶׁר כְּנַפְשְׁךָ בַּסֵּתֶר לֵאמֹר נֵלְכָה וְנַעַבְדָה אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ״. ברשימה הזאת חסרים אביך ואמך. ולא מפני שההלכה הזאת לא נוגעת אליהם. ההלכה הזאת נוגעת גם לגדולי הנביאים, כפי שהתורה מלמדת לפני כן. המדרש בספרי מלמד: ״אשר כנפשך זה אביך״, כלומר: גם אביך, שהוא אשר כנפשך, אם יסיתך לעבוד ע״ז דינו כדין מסית. (ההקשר מחיֵב זאת. הפסוק מדבר על כל מי שקרוב אליך מאד. בכלל זה אביך ואמך). אלא שלא מכובד להזכיר את אביך ואמך בפסוק כזה. כשהתורה מביאה דוגמאות לאנשים שאם יסיתו דינם מיתה, לא מכובד להביא את אביך ואמך כדוגמא. להפך. תורתך היא מה ש״יָדַעְתָּ אַתָּה וַאֲבֹתֶיךָ״. מכאן מלמדת התורה דרך ארץ. אם מבקשים להביא דוגמא לחוטא: אי אפשר להביא את אביך ואמך, אפילו כדוגמא לא מעשית.

המלחמה בעיר הנדחת

סתם עובד ע״ז דינו בסקילה, כמו שכתוב בפרשת שפטים: ״כִּי יִמָּצֵא בְקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה׳ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ אִישׁ אוֹ אִשָּׁה אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה אֶת הָרַע בְּעֵינֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ לַעֲבֹר בְּרִיתוֹ: וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֱלֹהִים אֲחֵרִים וַיִּשְׁתַּחוּ לָהֶם וְלַשֶּׁמֶשׁ אוֹ לַיָּרֵחַ אוֹ לְכָל צְבָא הַשָּׁמַיִם אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי: וְהֻגַּד לְךָ וְשָׁמָעְתָּ וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֶשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת בְּיִשְׂרָאֵל: וְהוֹצֵאתָ אֶת הָאִישׁ הַהוּא אוֹ אֶת הָאִשָּׁה הַהִוא אֲשֶׁר עָשׂוּ אֶת הַדָּבָר הָרָע הַזֶּה אֶל

שְׁעָרֶיךָ אֶת הָאִישׁ אוֹ אֶת הָאִשָּׁה וּסְקַלְתָּם בָּאֲבָנִים וָמֵתוּ: עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ". יש בפרשה הזאת כמה דברים שנזכרו בפרשיות העבודה הזרה שבפרשתנו, ובעקר בפרשת עיר הנדחת: בְּקִרְבְּךָ בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ, וְדָרַשְׁתָּ הֵיטֵב וְהִנֵּה אֱמֶת נָכוֹן הַדָּבָר נֶעֱשְׂתָה הַתּוֹעֵבָה הַזֹּאת, יַד הָעֵדִים תִּהְיֶה בּוֹ בָרִאשֹׁנָה לַהֲמִיתוֹ וְיַד כָּל הָעָם בָּאַחֲרֹנָה, וּבִעַרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ. אבל דינו של עובד ע"ז האמור שם הוא סקילה, כראוי לחוטאים חמורים. בפרשתנו, לא רק העובד ע"ז דינו בסקילה, אפילו מי שהסית לעבוד ע"ז דינו בסקילה, אבל עיר שלמה שעבדה ע"ז נדונה בחרב.

נראה שההסבר לכך הוא מעשי. כאשר אדם אחד חוטא, אפשר לדון אותו בכל דרך שתצוה התורה. אם הוא לא יבא לבית הדין מרצונו (ויש להניח שהוא לא יבא), ישלחו שנים או שלשה שליחים חזקים שיביאו אותו לפני בית הדין וידונו אותו. כאשר צריך לדון עיר שלמה, יש להניח שהם לא ישבו באפס מעשה ויחכו שנבוא להרוג אותם. הם יתארגנו ויקָהלו לעמוד על נפשם. לכן יש לגיֵס צבא ולצאת לקראתם בחרב.

אבל היציאה למלחמה מעוגנת היטב בלשון הפסוקים. ומשמע שיש בה גם טעם עקרוני ולא רק טעם מעשי. הפסוקים האמורים בעיר הנדחת דומים מאד לפסוקים האמורים במלחמת הכנעני. נאמר כאן: "הַכֵּה תַכֶּה אֶת יֹשְׁבֵי הָעִיר הַהִוא לְפִי חָרֶב הַחֲרֵם אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חָרֶב: וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רְחֹבָהּ וְשָׂרַפְתָּ בָאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כָּלִיל לַה' אֱלֹהֶיךָ וְהָיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבָּנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַּק בְּיָדְךָ מְאוּמָה מִן הַחֵרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה' מֵחֲרוֹן אַפּוֹ וְנָתַן לְךָ רַחֲמִים וְרִחַמְךָ וְהִרְבֶּךָ כַּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ", ונאמר על הכנעני: "הַחֵרֶם תַּחֲרִים אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית ... כִּי אִם כֹּה תַעֲשׂוּ לָהֶם מִזְבְּחֹתֵיהֶם תִּתֹּצוּ וּמַצֵּבֹתָם תְּשַׁבֵּרוּ וַאֲשֵׁירֵהֶם תְּגַדֵּעוּן וּפְסִילֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ... וְהַאֲבַדְתָּ אֶת שְׁמָם מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם לֹא יִתְיַצֵּב אִישׁ בְּפָנֶיךָ עַד הִשְׁמִדְךָ אֹתָם: פְּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרְפוּן בָּאֵשׁ לֹא תַחְמֹד כֶּסֶף וְזָהָב עֲלֵיהֶם וְלָקַחְתָּ לָךְ פֶּן תִּוָּקֵשׁ בּוֹ כִּי תוֹעֲבַת ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא: וְלֹא תָבִיא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתֶךָ וְהָיִיתָ חֵרֶם כָּמֹהוּ שַׁקֵּץ תְּשַׁקְּצֶנּוּ וְתַעֵב תְּתַעֲבֶנּוּ כִּי חֵרֶם הוּא".

כאשר יחיד עובד ע"ז הוא יחיד מישראל, כאשר צבור עובד ע"ז אי אפשר לומר עליהם שהם חלק מהעם. הם כאויב, וכאויב שיש להחרים את עירו. כמו שמצאנו בכמה מלחמות.

גם במלחמת הגבעה, אע"פ ששם לא היתה ע"ז, יצא עם ישראל כאל אויב, והטיל חרם על אנשי העיר.

אעפ"כ, מתארים חכמים (סנהדרין קיב.) דיון שבו דנים כל יחיד ויחיד מאנשי עיר הנדחת בפני בית דין ושני עדים. מי שנשאר חי אחרי המלחמה, נדון בבית דין ואינו נהרג כשבוי. אם יִמָּצא אשם, יֵהרג בחרב. המלחמה לא תמה עד שיבוער כל הרע מישראל.

עבד לוה

הפרשה מלמדת אותנו לשמוט את החובות מקץ שבע שנים. בסמוך לכך, מצוה הפרשה לשלח את העבדים בשנה השביעית.

אין זו הפעם היחידה בתורה שבה נזכרו יחד העבד והלוה. גם בפרשת בהר עוסקת התורה בשמיטה וביובל. גם שם מדובר על שחרור הנמכר לאחיו. וגם שם נזכר הלוה כאחד

הנמכרים. לכן כלל המדרש (קדושין כ., ומקורו בתוספתא ערכין ט) את הלוה ברבית עם מוכר עצמו ושדהו. (וראה על כך בדברינו לפרשת בהר עמ׳ תמ). הגמ׳ שם מסתמכת על הפסוק במשלי ״עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה״. אבל זה כמעט פשט פרשת בהר. הכללת פרשת אחיך הלוה ממך יחד עם שחרור הנמכרים והשדות הנמכרים, מלמדת שהלוה הוא סוג של עבד. כל מצוות פרשת בהר מנֻמָּקות באדנותו של ה׳ על הכל, אך הפסוק האומר זאת באריכות מרובה אמור דוקא לגבי הלוה. ״אני ה׳ אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים״. גם פרשת ראה עוסקת בעבד הנמכר ובלוה. את הלוה צריך לשחרר מעבדותו מקץ שבע שנים, כשם שמקץ שלש שנים יש לתת את המעשרות לעניים. התורה מוסיפה ומלמדת שהאדם צריך לטפח הזדהות פנימית עם שתי המצוות האלה. על שמיטת חובות אומרת התורה: ״השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה׳ והיה בך חטא נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו״. על שִׁלוח עבדים אומרת התורה: ״לא יקשה בעינך בשלחך אתו חפשי מעמך כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים״, ועוד מוסיפה התורה בשתי המצוות האלה שהם תגרומנה לברכת ה׳ וממילא לא יפסיד האדם מכך שהוא מקיֵם אותן.

ואולם, יש הבדל גדול בין הצַווי לשלח את העבד בשנה השביעית, לבין הצַווי לשמוט את החובות מקץ שבע שנים. העבד משֻלָּח אחרי שש שנים מיום מכירתו. לכן מלכתחילה אפשר לראות את מכירתו כמכירה לשש שנים בלבד, המחיר מחֻשָּׁב אף הוא בהתאם, כפי שמדגישה התורה בפרשת בהר לגבי מכירת קרקע ״אל תונו איש את אחיו במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך במספר שני תבואת ימכר לך לפי רב השנים תרבה מקנתו ולפי מעט השנים תמעיט מקנתו כי מספר תבואת הוא מכר לך״. מראש הוא לא מוכר את השדה אלא את התבואות, והכסף ישֻלָּם בהתאם. לעֻמת זאת בשנה השביעית תשמוט גם ההלוואה שנִתנה יום אחד לפני השמִטה. ודוקא שם מצוה התורה ״השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו וקרא עליך אל ה׳ והיה בך חטא נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו״. האדם מצֻוֶּה מלכתחילה לתת את כספו שלא ע״מ לקבלו בחזרה. אם אינו עושה כן, הוא נקרא בליעל.

התורה מלמדת אותנו שיש כמה סוגי עבדות. יש עבדות גלויה, שבה אדם מוכר את עצמו לעבד. התורה איננה מבטלת אותה, התורה רק מגבילה אותה בזמן. מדוע התורה אינה מבטלת אותה לגמרי? אולי כי בְּטולה יגרום לעבד להיות שיך לעבדות הסמויה, המסֻכֶּנֶת יותר. העבדות הסמויה היא המסֻכֶּנֶת. כלפי חוץ האדם הוא בן חורין לכל דבר, אבל העובדה שהוא תלוי בחסדיו של בן המעמד הגבוה ממנו, עושה אותו עבד למעמד הגבוה. הזמן לשחרר אותו הוא בשנה השביעית, מבחינה זאת דומה שחרור העבדים לשחרור של היובל, הבא בשנה המקודשת, המלמד את האדם שלא לנצל את מעמדו הכלכלי הגבוה כדי לשעבד את אחיו לעבד. מי שאינו עומד במבחן הזה נקרא בליעל. מכאן למדו חז״ל שאין השמיטה הזאת נוהגת אלא בזמן שהיובל נוהג, וכחלק מדיני היובל.

גם בפרשת בהר וגם בפרשת ראה, יחד עם שחרור אחיך נזכרה ההלואה לאחיך. נאמרו כאן כמה צווים: אל תנהג בו כעבד, אל תקח מאתו נשך ותרבית, ושמוט את חובו. אם אתה

נושה באחיך אתה משעבד אותו, לכן שחרר אותו בשנה השביעית. פרשת ראה עוסקת באחיך האביון. בפרשת ראה בד״כ העני נקרא בלשון גר יתום ואלמנה, אבל לענין שמטת חובות, גם פרשת ראה קוראת לו בלשון אביון. לעניין שמטת חובות העני הוא לא הגר והיתום והאלמנה, אלא האביון. הגר היתום והאלמנה מבקשים מתנת חנם וצריך לתת להם. אבל על האביון מלמדת התורה שהאביון הוא בן מעמד נמוך ממך מבחינה כלכלית. ואתה מלוה לו. כשאתה מלוה לו הוא משועבד לך. מבחינה זאת, מאז ועד היום המצב לא השתנה בהרבה. גם היום לעשיר יש בבנק יתרון ולעני יש גרעון, ז״א שהעשיר הלוה לעני בתווך הבנק. הלוה משֻעבד למלוה. הדבר הוזכר בתורה גם בכך שהתורה מלמדת אותנו שבעת ברכה אנו נלוה לגויים והם לא ילוו לנו, ומתוך כך – ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו.

הפרשה מאריכה להבדיל בין אחיך לבין הנכרי. את הנכרי תגש. ובמקום אחר – לנכרי תשיך. אם ישראל ינהגו זה בזה כאחים, ילוו זה לזה גם כאשר הם יודעים שזה ישמט, וכו׳, אז יזכו למשול בגויים.

בב״ב י. שאל טורנוסרופוס את ר״ע למה אנו מפרנסים עניים שהקב״ה גזר עליהם שיהיו עניים. לדברי טורנוסרופוס, הדבר דומה למי שיאכיל את עבדו של המלך שהמלך גזר לא להאכילו. ר״ע השיב לו שהדבר דומה למי שהאכיל את בנו של המלך כשהמלך כעס עליו. מכלל דברי ר״ע עולה שהמאכיל עני גוי אכן עובר על דברי המלך. עליו אי אפשר לומר שהוא האכיל את בנו של המלך.

מטרת הפרשה היא קיום צרכי מעמד הבינים. אם העשירים יראו את עצמם כאחים של בני מעמד הבינים, ובני מעמד הבינים יראו עצמם כאחים של האביונים, הם יוכלו למשול בגויים רבים, ובהם לא ימשלו. בדרך זו, אע״פ שלא יחדל אביון מקרב הארץ, בך לא יהיה אביון.

״לֹא יֶחְדַּל אֶבְיוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לֵאמֹר פָּתֹחַ תִּפְתַּח אֶת יָדְךָ לְאָחִיךָ לַעֲנִיֶּךָ וּלְאֶבְיֹנְךָ בְּאַרְצֶךָ״, תמיד יהיו בעולם אביונים ועשירים, ותמיד העשירים מלוים לעניים, ובכך הם גם משעבדים אותם במדה מסוימת. דרך העולם היא שמי שיש לו כסף מלוה אותו. ומי שאין לו – קצת משועבד למי שיש לו. לכן אומרת התורה שמי שלא מלוה לאחיו כי הוא יודע שהחוב ישמט – בליעל הוא. התורה יכולה לומר לאדם שלא מלוה שהוא בליעל, כי הוא חורג מדרך העולם. דרך העולם היא להלוות. העשירים מלוים לעניים ובכך משעבדים אותם. והתורה מצוה לרחם על האח ולשחרר אותו פעם בשבע שנים. זכור שהוא אחיך ותן לו, ה׳ יחזיר לך. כִּי בִּגְלַל הַדָּבָר הַזֶּה יְבָרֶכְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֶׂךָ וּבְכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ. אחיך הוא ותן לו. ואם תעשה כן, היעוד של התורה הוא ״אֶפֶס כִּי לֹא יִהְיֶה בְּךָ אֶבְיוֹן כִּי בָרֵךְ יְבָרֶכְךָ ה׳ ... וְהַעֲבַטְתָּ גּוֹיִם רַבִּים וְאַתָּה לֹא תַעֲבֹט וּמָשַׁלְתָּ בְּגוֹיִם רַבִּים וּבְךָ לֹא יִמְשֹׁלוּ״, דרך העולם היא שיש עשירים ואביונים, אבל אם נשמור אנו על האחוה בינינו – לא אנו נהיה האביונים אלא הגויים. הגויים יהיו אלה שישתעבדו לאחרים, כלומר לנו. לא יחדל אביון מקרב הארץ, אבל אפשר שכל האביונים יהיו גוים, ואנו נלוה להם. דרך העולם היא שהאביונים לוים מהעשירים ומשתעבדים להם. ואם כל עם ישראל ישמור על האחוה – עם ישראל ימשול באחרים. מי שלא מלוה הוא בליעל, כי דרכו של עשיר להלוות את הכסף שיש לו. כך היא דרך העולם. עשירים לא אוהבים להחזיק כסף בבית כי הוא קורא לגנב. הם מלוים אותו.

וביתר הרחבה על תפישת העולם הכלכלית של התורה כפי שהיא עולה מפרשתנו, ראה במאמר על תפישת עולם כלכלית בספר דברים.

הברכה שורה בארץ

הפרשה פותחת בברכה וקללה, ומלמדת שלברכה והקללה יש מקום. הר לברכה והר לקללה. ולכאורה אחרי כמה פסוקים עוזבת התורה את הברכה והקללה ועוברת לעסוק בענינים אחרים, שבמרכזם המקום אשר יבחר ה׳, שהוא הנושא החוזר לארך כל הפרשה. בראש הפרשה נאמר שלברכה והקללה יש מקום, אבל אח״כ הנושא הוא שלשכינה יש מקום. הפרשה פותחת ואומרת שלא לזבוח בכל מקום אלא במקום אשר יבחר ה׳, ומשם והלאה היא עוסקת במצוות הקשורות לאותו מקום.

ואולם, לא רק בענין זה הוזכרה הברכה בפרשתנו. הברכה חוזרת שוב ושוב לאורך כל הפרשה. המצוה במקום אשר יבחר ה׳ היא ״ואכלתם שם לפני ה׳ אלהיכם ושמחתם בכל משלח ידכם אתם ובתיכם **אשר ברכך ה׳ אלהיך**״, ואילו בשאר המקומות: ״רק בכל אות נפשך תזבח ואכלת בשר **כברכת ה׳ אלהיך** אשר נתן לך בכל שעריך״. הדרך אל המקום אשר יבחר ה׳ תהיה רחוקה ״**כי יברכך ה׳ אלהיך**״, עניים יש לפרנס ״**למען יברכך ה׳ אלהיך** בכל מעשה ידך אשר תעשה״, ואולם אם נקיֵם את המצוות ״אפס כי לא יהיה בך אביון **כי ברך יברכך ה׳** בארץ אשר ה׳ אלהיך נתן לך נחלה לרשתה״, ״**כי ה׳ אלהיך ברכך** כאשר דבר לך והעבטת גוים רבים ואתה לא תעבט ומשלת בגוים רבים ובך לא ימשלו״. ואין לחשוש שמא יחסר אם נתן לאביון, להפך, זה הדבר שיביא את ברכת ה׳ ״נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה **יברכך ה׳ אלהיך** בכל מעשך ובכל משלח ידך״, ומה יש לתת לו? ״העניק תעניק לו מצאנך ומגרנך ומיקבך **אשר ברכך ה׳ אלהיך** תתן לו״. ואם תעשה כן - ״**וברכך ה׳ אלהיך** בכל אשר תעשה״. ברכת ה׳ מתגלה בשדה עם עונות השנה, ולכן בבואה אנו מצֵוִים: ״ועשית חג שבעות לה׳ אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן **כאשר יברכך ה׳ אלהיך**״. וגם באספנו מן הגרן והיקב, באספנו את ברכת ה׳, מצֵוִים אנו: ״שבעת ימים תחג לה׳ אלהיך במקום אשר יבחר ה׳ **כי יברכך ה׳ אלהיך** בכל תבואתך ובכל מעשה ידיך״, ומה נביא לה׳? ״איש כמתנת ידו **כברכת ה׳ אלהיך** אשר נתן לך״. מלבד הפסוקים האלה יש עוד פסוקים שבהם נאמר שה׳ ייטיב לנו אם נשמור את מצוותיו, בלי להזכיר את השרש ב.ר.ך. אבל מהפסוקים האלה אנו למדים שיש מקרים שבהם בעקבות הברכה אנו מצֵוִים במצוה, ולא רק בעקבות המצוה תבא ברכה, אלה הם שני גורמים המזינים זה את זה ושניהם יחד מאפשרים את המשך חיי המצוה והברכה בארץ.

הפרשה לא באה רק לתת מקום לברכה ומקום לקללה לצֹרך מעמד שנעשה פעם אחת בכניסה לארץ. הפרשה באה ללמד שה׳ בוחר לו מקום, ורק הקֵשור למקום שהמיוחד בו הוא בחירת ה׳, הוא הנותן ברכה בכל הארץ, שגם בה ובנו בחר ה׳. אנו הולכים אחר ה׳ כאברהם שהלך למקום לא ידוע, הארץ אשר אראך, אחד ההרים אשר אמר אליך. גם כאן אנו הולכים אל מקום שיִחודו בכך שאותו יבחר ה׳, הוא יודיענו בעתיד היכן המקום. יחודו של המקום הוא בחירת ה׳, ה׳ מביא את הברכות אל הנבחר, בתנאי שהוא ידע שהברכה

שזכה בה – ברכת ה׳ היא ומהמקום שבחר ה׳ היא באה. בזכות הבחירה היא באה ולכן אל ה׳ יביאנה.
ומוסיפה התורה ואומרת: לא רק אל המקום אשר יבחר ה׳, גם אל אחיך האביון. יברכך ה׳ אם תתן לו ולא תתנשא עליו.
פרשתנו עוסקת בבחירה, בך בחר ה׳ להיות לו לעם סגולה. הבחירה באה עם הברכה, כמו שאנו רואים בפרשת תולדות ובעוד מקומות. ועם זאת: הברכה באה בעקבות שמירת המצוות, וכן שמירת המצוות באה בעקבות הברכה.

הברכה במדבר ובארץ

נושא הפרשה הוא הברכה שה׳ מברך אותנו. לכן גם חג הסכות מוצג כאן לא כחג שבו אנו מזכירים את הסכות שבהן הושיב אותנו ה׳ בצאתנו ממצרים, אלא כחג שבו אנו אוספים את תבואתנו ומודים עליה לה׳. ואולם, כפי שהזכרנו לעיל, היא היא. חיי המדבר נמשכים בארץ. במדבר למדנו שאנו נזונים משלחנו של ה׳. ימי האסיף והדין על המים לשנה הבאה מלמדים אותנו שגם בארץ אנו יושבים לפני ה׳ וסמוכים על שלחנו, ומידו אנו נזונים, ולא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה׳, וכפי שבארנו בהרחבה לעיל עמ׳ תרלה.

זכור את אלהיך ואת ענייך

הפרשה פותחת בפרשיה המלמדת שאין להקריב לה׳ בכל מקום, ואין ללמוד מהגויים להקריב בכל מקום, אין לעשות לה׳ כאשר עשו הגויים לאלהיהם אלא יש לאבד את כל המקומות ולהקריב לה׳ רק במקום אחד. הצווי הזה מחייב להשיב על השאלה מה לעשות אם המקום ירחק ממך, לכן מחלקת התורה את הצווי לשנים: את קדשיך תשא ובאת אל המקום אשר יבחר ה׳ ושם תאכל אותם ותתן לגר, ליתום ולאלמנה, את בשר תאותך אכול בשעריך כחולין: הטמא והטהור יחדו כצבי וכאיל. ובלבד שלא תלמד מהגויים. בשני מקומות נאמר כאן שאת הקדשים יש לשאת אל המקום אשר יבחר ה׳, ובשתי הפעמים נאמר שיש לתת מהם גם לגר, ליתום ולאלמנה. קדש מתקדש לא רק במתן לה׳ אלא גם במתן לגר, ליתום ולאלמנה. נמצאו בפרשיה זו שלשה נושאים (מלבד הנושא המרכזי: העבודה של כל ישראל כאחד במקום אשר יבחר ה׳): האִסור ללמוד מהגויים, בשר תאוה, והנתינה לגר, ליתום ולאלמנה. שלשת הנושאים האלה עומדים בבסיס הפרשה כֻּלה: תחִלה עוסקת הפרשה באלה שעלולים ללמד את ישראל לעבוד ע״ז, ובצווי להרגם. כיון שהוזכר שאפשר לאכול בשר בכל מקום, עוסקת כאן הפרשה באִסור והתר בהלכות בשר חולין, בעלי החיים הכשרים ושאינם כשרים. כאן נלמדו הטהורים והטמאים כשעִקר הפרשה הוא אִסור האכילה, שלא כבפרשת שמיני שעִקרה טומאה וטהרה. גם אִסור גדי בחלב אמו נזכר כאן כשעִקרו אסור האכילה. לא כבספר שמות שבו עִקר האִסור הוא הבִשול (כך אפשר להסיק מההקשר שבו נאמר האִסור בשני המקומות). אח״כ עוברת הפרשה לעסוק במעשר ובכור. גם אותם יש להעלות למקדש ולאכלם בקדושה, וכי ירחק ממך המקום או כי יהיה בהם מום תאכלם בשעריך כחולין ולא כקדש. לכן עוברת הפרשה לעסוק בהלכות אביונים. תן להם

מהמעשר בשנה השלישית, בתורת חולין, שמוט את חובם, הלוה להם, ואם יִמָּכרו לך – שלחם לנפשם בשנה השביעית והענק להם. את ברכת ה׳ אלהיך תן לא רק לה׳ אלהיך אלא גם להם. סיום הפרשה הוא בשלשת הרגלים. את כֻּלם יש לעשות במקום אשר יבחר ה׳. בפסח לא נזכרו הגר היתום והאלמנה, שהרי הפסח אינו נאכל אלא למנוייו (והוא לא בא בעקבות קציר או אסיף, כך שאין מה לחלוק לעני את ברכת ה׳). אבל בשני הרגלים האחרים נזכרו העניים בהרחבה. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, לכן כאשר אתה חוגג – זכור את העניים שבזמנך. (התורה משוה בין עני ובין עבד. טבעו של העני שהוא משתעבד למי שיש לו יותר כסף. כך הוא הדבר עד היום, גם אם אין גופו מכור, כפי שבארנו לעיל).

דברה של הפרשה הוא: אכול חולין בכל מקום וקדשים במקום אשר יבחר ה׳, כאשר יברכך ה׳, אבל תן גם לעניים.

יש בספר דברים סדרה אֲרֻכה של מצוות הבאות לצַיֵּן את שמחת האדם באָסוף תבואתו. בכל המצוות האלה מזכירה התורה לתת למי שאין לו. כך נזכרה בפרשתנו מצות מעשר שני שהיא שמחת האדם באסוף תבואתו. גם חג הסכות נזכר בפרשתנו כחג של שמחה לפני ה׳ על התבואה שנתן לנו ושאנו אוספים. לא נזכרו בפרשתנו הסֻּכות שישבו בהן ישראל בצאתם ממצרים, נזכר רק האסיף והצווי לשמוח לפני ה׳ בתבואה. כך נאמר גם בפרשת כי תבא, ושמחת בכל הטוב אשר נתן לך ה׳, וכן הוזכר שם וִדוי המעשרות. כל המצוות האלה כוללות ביאה לפני ה׳ עם התבואה, ע״מ לשמוח בה לפני ה׳. מעשר שמעשר האדם ואוכלו בעצמו, אבל לפני ה׳. חג שכֻּלו חג אסיף וכו׳. בכל אלה, גם השמחה והאכילה הן מצוות. ובכל אלה, אנו מצֻוִּים לתת גם לגר, ליתום ולאלמנה.

זו מצוה וזה שכרה?

נאמר בפרשת ראה שהמלוה חייב לשמוט את חובו בשנה השביעית. מצוה זאת היא חלק מקבוצה גדולה של מצוות, שבהן התורה מִעטה את כֹּחו של הנושה לגבות מהלוה. התורה צִוְּתה לא להיות לו כנושה, ולשמוט את חובו. התורה אסרה לבוא אל ביתו של הלוה ולגבות ממנו בכח. להבדיל מחייבים אחרים, כגון מי שהזיק או מי שצריך לשלם לשכיר, שבהם התירה התורה לבוא אל ביתו של החייב ולגבות ממנו בכח, וכן להבדיל מנִזָּק ושכיר וכיו״ב, שרשאי התובע לתקוף את הנתבע ולגבות את חובו, וודאי להבדיל מגנב שאם אין לו ונמכר בגנבתו, כי אפילו גופו ערב לגנבתו. להבדיל מכל אלה, הלוה אינו מסור ביד המלוה לתפוש את גופו.

והגמרא (ב״מ קיג:) עוד לומדת שאף כשבאים בית הדין לגבות, הם מניחים ביד הלוה את כלי ביתו ותשמישו ולא מוכרים אותם לגביית החוב. התורה הֵרֵעה את זכותו של המלוה לא רק מתובע גניבה אלא אף מנִזָּק, שמהתורה דין הניזקין לגבות בעידית, כלומר: הם גובים מהנכסים הטובים יותר של המזיק, ואילו דינו של המלוה מהתורה בזיבורית. יתר על כן, להבדיל מגנב, נִזָּק, מעסיק, ושאר חייבים שהתורה האריכה בביאור חיובם לשלם, אין בתורה צַווי מפורש על הלוה לפרוע את חובו. אמנם אנו למדים זאת מן הכלל, מכלל שאמרה תורה שלא יגבה את הרִבית נמצא שאת הקרן יגבה, ומכלל שאמרה תורה שלא יגוש בשביעית נמצא שלפני השביעית יגוש, ואולם לא למדנו זאת ממקום שבו באה התורה

ללמדנו שיגבה, כנזיקין וגנב, אלא ממקום שבאה התורה ללמדנו שלא יגבה, ומכלל לאו אתה שומע הן.

מסתבר שטעם הדבר הוא שלהבדיל מגנב שחטא חטא חמור, וראוי שאפילו גופו ישתעבד כדי לתקן את אשר עשה, ולהבדיל ממזיק שאמנם לא התכוֵן להזיק אך הזיק, הלוה לא חטא. התורה עצמה מנמקת זאת באמרה "כי לא יחדל אביון מקרב הארץ, על כן אנכי מצוך לאמר פתח תפתח את ידך...". המציאות בעולם היא שיש אביונים שצריכים הלואה, אֵרע שהוא אביון ואתה עשיר, יכול היה הדבר להיות הפוך. הלוה אינו אדם רע, דרכו של עולם הוא ולא ראוי שעני יִלָּחץ ע"י אחיו.

אמנם יש לשאול על כך שאלה גדולה: נכון שמבחינת החיב יש מקום להחמיר דוקא על מזיק וגנב ודומיהם ולהקל על הלוה, אבל מצד הנושה נראה הדבר הפוך: הנָזָק והתובע גניבה לא עשו שום מצוה, אֵרע הדבר ונגרם להם נזק. אך המלוה הלא עשה מצוה. ונשאלת השאלה: זו מצוה וזה שכרה? הזהו גמולו של האיש שעשה לחברו טובה והלווהו את כספו, שינעלו את הדלת בפניו ויִקשה עליו לקבל בחזרה את כספו, ואולי לא יקבלנו כלל?

השאלה מתעצמת כאשר אנו רואים בפרשתנו שמי שאינו מלוה מפני השמיטה הקרבה נקרא בליעל. ויש לשאול: וכי בליעל הוא? הוא אינו רוצה להלוות מפני שהוא יודע שאם ילוה יפסיד את כל כספו. מפני כך נקרא בליעל? (וראה מה השבנו על כך לעיל) ועוד – כשהתורה כה מחמירה עם המלוה, וכי אין חשש שהעשירים יֵרתעו ולא יקימו עוד את המצווה הזאת?

על כך עונה התורה בפרשתנו: "נתון תתן לו ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלהיך בכל מעשך ובכל משלח ידך". כלומר: אל תדאג לכספך, כי ה' ישיבנו אליך אם תקיֵם את מצוותיו.

במקרה אתה עשיר והוא אביון. זה יכול להתהפך. בינתים תן לו משלך.

שפטים

תפקידים צבוריים

פרשתנו מלמדת כיצד בנויה המדינה היהודית. השׁפטים והשׁטרים, המלך, הכהנים הלויים, הנביא, כל אלה עושים משפט, הורגים רוצחים, מצילים רוצחים בשגגה, מקבלים עדים ומרשיעים עדי שקר, שומרים על גבולות הנחלות ויוצאים למלחמה.
פרשית השׁפטים והשׁטרים מלמדת את תפקידם: לשפוט את העם משפט צדק. לא להטות משפט וכו׳. לדון את עובדי העבודה הזרה וללמד את העם את התורה.
גם תפקידו של המלך מפורש בפרשית המלך. וכן הדברים שמפניהם עליו להזהר.
גם תפקידו של הנביא נזכר בפרשית הנביא, הוא צריך להעביר את דבר ה׳ אל העם. הוא צריך להסתכן ולשמוע את קול ה׳. והעם צריך לשמוע את דבריו.
תפקידם של הכהנים לא נזכר בפרשית הכהנים. שם נזכרו רק זכויותיהם.
אבל תפקידם של הכהנים נזכר לכל אורך הפרשה. כאשר יפלא ממך דבר למשפט – תבא אל הכהנים הלויים ואל השׁפט. תשמע אל דברי הכהן או אל השופט. המלך יכתוב את משנה התורה על ספר מלפני הכהנים הלויים. כקרבכם אל המלחמה ונגש הכהן ודבר אל העם. השׁטרים (לפחות ע״פ פשוטו של מקרא וע״פ הכתוב בפירוש) יאמרו לעם מי יצא למלחמה ומי ילך וישב לביתו, אבל לפני כן הכהן יאמר לעם אל ירך לבבכם, כי ה׳ אלהיכם ההולך עמכם. גם כאשר יבאו זקני העיר לערוף עגלה, יגשו תחלה הכהנים בני לוי, כי בם בחר ה׳ לשרתו ולברך בשמו ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע. התורה לא אומרת מה הם עושים שם, הם רק נגשים.
אנו מייסדים מדינה שיש בה שׁפטים ושׁטרים, מלך, משפט ומלחמה. יחד עם כל אחד מהם יש כהן. הכהן אינו איש השולט רק במקדש ואין לו מה לעשות במקום אחר. הכהן הוא זה שנוכח בכל מקום. על פי התורה אשר בפיו מתנהלת הממלכה, המשפט, המלחמה והזקנים שבכל עיר ועיר. הוא יוצא לכפר על הארץ מפני הדם השפוך בה, לא מפני שהוא הכהן אשר יכפר על ישראל מכל חטאתם, אלא מפני שהוא הכהן שעל פיו יהיה כל ריב וכל נגע. הוא יוצא למלחמה לא כדי להשיג פטור לחתנים ולמי שעדיין לא חִלֵּל את הכרם, את זה עושים השוטרים. הכהן יוצא למלחמה כדי לחזק את הלוחמים לפני הקרב ולתת להם את פקודת הקרב. הכהן הוא המלמד את המלך את הכללים החשובים של הממלכה, והוא מלמד את המלך שיש רשות מעליו.
הכהן יכול לכפר על עוונות בני ישראל, אם הוא פועל לכך שחייהם יהיו ע״פ ה׳. הכפרה היא לא מעשה קסם ופלא לחוטאים, הכפרה נעשית ע״י התקרבות אל ה׳ ותִקון הדרכים. ה׳ יהיה אתנו אם אנו נהיה עִמו לא רק במקדש אלא בכל מקום. (הכהן כמובן לא מנהיג את העם במקום המלך ולא שופט במקום השופט, אבל הוא נמצא בכל מקום כדי להזכיר לכל אחד מהם שהוא צריך לעבוד את ה׳ בכל מעשיו).

עבודה זרה

הפרשה הקודמת כבר עסקה במסיתים ומדיחים לעבודה זרה, ובעיר שכל תושביה עובדים עבודה זרה. ואעפ״כ, פרשתנו, מיד אחרי הצווי למנות שופטים, עוסקת שוב בעבודה זרה. הפרשה שוב עוסקת בחקירות ודרישות ובכך שנעשתה התועבה הזאת.

מדוע לא הובאה פרשיה זו לעיל?

יש הבדל גדול בין יחיד שעובד עבודה זרה, לבין הנהגת הצִבור. הפרשה הקודמת עסקה בהנהגת הצִבור. בכלל זה יחיד המסית את היחיד, משום שאדם שמסית אחרים לעבוד ע״ז הוא סכנה צִבורית.

אבל כאשר ממנים שופטים ושוטרים, אמנם המִנוי הוא צִבורי והוא חלק ממערכת השלטון הצבורי בארץ, אבל הם ממונים כדי לפעול למען כל יחיד ויחיד.

על פרשת המלך

כמדומה שאין פרשה שחכמים הפכו אותה על פיה יותר מפרשת המלך. דברה העִקרי של פרשת המלך היא לבלתי רום לבבו מאחיו. לא יעשה לעצמו שם כשם הגדולים אשר בארץ. לא יפאר את עצמו כדרך מלכי הגויים בכסף, בנשים ובסוסים. אלא לא ירום לבבו מאחיו.

פרשת המלך כתובה בין פרשת השופטים לפרשת הנביא. הן על השופטים והן על הנביא נאמר בפירוש שמי שלא ישמע לדבריהם יומת. על המלך אין אפילו רמז קל לכך. הוא זה שמוזהר שלא ירום לבבו. והפרשה מסימת בפסוק ״לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וכו׳״.

על שני דברים נאמר בספר דברים שהם תלויים בבחירת ה׳: ״הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם״, ו״שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ בּוֹ״. מכאן נראה ששתי הבחירות תלויות זו בזו. גם בחירת המקום היא ״מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם״ או ״אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ בְּאַחַד שְׁבָטֶיךָ״. ואכן, בחירת דוד היא גם בחירה בירושלים (כפי שכתבנו בפרשת ויצא).

ואולם, האם משמע מפרשתנו שבחירת המלך היא בחירה בו ובזרעו אחריו לעולם?

הפרשה אומרת כמעט במפורש ההפך: הפרשה מסיֵמת בפסוק ״לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל״. ומכלל הן אתה שומע לאו – אם ירום לבבו מאחיו, לא יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו. בניו לא ימלכו עוד, ועלינו להמליך שושלת אחרת. ככל הגויים אשר סביבותינו.

בדברי חכמים הפרשה נראית הפוכה לחלוטין. שתהא אימתו עליך. מי שלא ישמע אל דבריו דינו מיתה. אם מהפרשה משמע שהמלך רשאי לשאת נשים כמו כל אדם אחר בזמנו ולא יותר, באים חכמים ומתירים לו עד שמונה עשרה. ומלמדים שוב ושוב שדוד ובניו ימלכו על ישראל לעולם. לעולם לא יָחֵר מלך אחר. (כפי שהתנבאו הנביאים). וזאת אע״פ שממלכתם כבר פסקה, ושושלות אחרות כבר מלכו בישראל, ואפילו ביהודה בזמן בית שני.

אפשר שהמפתח לדבר הוא הפסוק הסתום ״אשר יבחר ה׳ אלהיך בו״. פירושים רבים נאמרו על כך, אבל המציאות הכריעה.

ה׳ בחר בשאול. שאול נחבא אל הכלים ולא רצה למלוך. אבל משעה שמלך הפך את עורו. משעה שישב על כסאו היה ברור לו שהוא נוהג ככל מלכי הגויים אשר סביבותיו. אפילו

שמואל שהמליך אותו יודע שאם ימליך מלך אחר תחתיו יהרגהו שאול. שאול מבקש להרוג את דוד על כך שהוא מסכן את שלטונו. לשאול ברור שמלך לא יכול למלוך אם לא יהרוג כל מועמד אחר. שאול התחנן בפני דוד שלא יכרית את זרעו אחריו. כלומר: שלא יהרוג את אשתו ואת חברו הטוב ביותר. לשאול ברור שעליתו של כל מלך אחר פירושה הריגת כל זרעו אחריו. כך הוא עצמו נוהג וכך הוא צופה שינהגו תחתיו.

דוד עומד מול מיכל ואומר לה: "לִפְנֵי ה' אֲשֶׁר בָּחַר בִּי מֵאָבִיךְ וּמִכָּל בֵּיתוֹ לְצַוֹּת אֹתִי נָגִיד עַל עַם ה' עַל יִשְׂרָאֵל וְשִׂחַקְתִּי לִפְנֵי ה': וּנְקַלֹּתִי עוֹד מִזֹּאת וְהָיִיתִי שָׁפָל בְּעֵינָי וְעִם הָאֲמָהוֹת אֲשֶׁר אָמַרְתְּ עִמָּם אִכָּבֵדָה". תפישתה של מיכל היא התפישה של בית שאול: שהמלך צריך להתרחק מהעם ולשמור מכל משמר על כבודו. תפישתו של דוד היא שהמלך הוא אחד מהעם ושומר מכל משמר על כבוד ה'.

תפישת המלוכה של דוד שונה לחלוטין מזו של שאול: בעיני דוד, הוא מלך רק כל עוד ה' בוחר בו. כאשר אבשלום מולך, דוד מקבל זאת ואינו מוכן לקחת עמו את הארון. דוד אינו מכרית את בית שאול, ואינו מוכן לשלוח את ידו בשאול אפילו כאשר שאול מבקש את נפשו. דוד למד את דברה של פרשתנו. דוד מבין שהמלכות לא תלויה בהכרתת כל המאיימים על השלטון ובניהם אחריהם עד עולם, אלא בבחירת ה' שמתבטאת בכך שהעם מקבל את המלך. לבבו לא רם מאחיו. הוא רואה את עצמו כאחד מאחיו ומבין שהוא יכול להיות מלך ויכול לא להיות מלך, אבל הוא תמיד ישאר דוד. בשל כך הוא זכה להאריך ימים על ממלכתו עד עולם, גם כאשר הוא איננו.

לכן בוחר ה' בדוד לעולם, גם כאשר בניו חוטאים, כִּי לְמַעַן דָּוִד נָתַן ה' אֱלֹהָיו לוֹ נִיר בִּירוּשָׁלָם לְהָקִים אֶת בְּנוֹ אַחֲרָיו וּלְהַעֲמִיד אֶת יְרוּשָׁלָם: אֲשֶׁר עָשָׂה דָוִד אֶת הַיָּשָׁר בְּעֵינֵי ה' וְלֹא סָר מִכֹּל אֲשֶׁר צִוָּהוּ כֹּל יְמֵי חַיָּיו רַק בִּדְבַר אוּרִיָּה הַחִתִּי.

אשה אחת לקח דוד כמלך ולא כאחד מאחיו. במקום אחד נהג דוד כמלכי הגויים. על כך צריך הכתוב להסתייג ולומר רַק בִּדְבַר אוּרִיָּה הַחִתִּי.

דוד נשא שמונה עשרה נשים: מיכל, אביגיל, אחינעם, מעכה, חגית, אביטל, עגלה, בת שבע ועשר הפילגשים. לכן אין לחכמים ברירה אלא לומר ששמונה עשרה הוא בגבולות המותר. (הגמ' תולה את הדין הזה במקור אחר, אך נראה שזה המקור).

איש אחד שמבין את משמעות בחירת ה', מקבל את הממלכה לעולם. זה מה שאומרת הפרשה, כל עוד המלך לא יראה את עצמו כמלך אלא כאחד מאחיו, יהיה מלך. אם יראה עצמו כמלך ככל הגויים – לא יהיה מלך. דוד הפך את הפרשיה על פיה כשהבין כ"כ טוב את דברה של הפרשה, עד שאמר לו ה' – אם כך, אתה תמלוך לעולם.

ולא יסור לבבו

התורה מצוה את המלך לא להרבות סוסים, נשים כסף וזהב: "רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַה' אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד".

ספר מלכים מתאר כיצד הרבה שלמה את שלשת אלה: "וַיְהִי מִשְׁקַל הַזָּהָב אֲשֶׁר בָּא לִשְׁלֹמֹה בְּשָׁנָה אַחַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שִׁשִּׁים וָשֵׁשׁ כִּכַּר זָהָב: לְבַד מֵאַנְשֵׁי הַתָּרִים וּמִסְחַר הָרֹכְלִים וְכָל מַלְכֵי

הָעֲרֶב וּפַחוֹת הָאָרֶץ׃ וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מָאתַיִם צִנָּה זָהָב שָׁחוּט שֵׁשׁ מֵאוֹת זָהָב יַעֲלֶה עַל הַצִּנָּה הָאֶחָת׃ וּשְׁלֹשׁ מֵאוֹת מָגִנִּים זָהָב שָׁחוּט שְׁלֹשֶׁת מָנִים זָהָב יַעֲלֶה עַל הַמָּגֵן הָאֶחָת וַיִּתְּנֵם הַמֶּלֶךְ בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן׃ פ וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כִּסֵּא שֵׁן גָּדוֹל וַיְצַפֵּהוּ זָהָב מוּפָז׃ שֵׁשׁ מַעֲלוֹת לַכִּסֵּה וְרֹאשׁ עָגֹל לַכִּסֵּה מֵאַחֲרָיו וְיָדֹת מִזֶּה וּמִזֶּה אֶל מְקוֹם הַשָּׁבֶת וּשְׁנַיִם אֲרָיוֹת עֹמְדִים אֵצֶל הַיָּדוֹת׃ וּשְׁנֵים עָשָׂר אֲרָיִים עֹמְדִים שָׁם עַל שֵׁשׁ הַמַּעֲלוֹת מִזֶּה וּמִזֶּה לֹא נַעֲשָׂה כֵן לְכָל מַמְלָכוֹת׃ וְכֹל כְּלֵי מַשְׁקֵה הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה זָהָב וְכֹל כְּלֵי בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן זָהָב סָגוּר אֵין כֶּסֶף לֹא נֶחְשָׁב בִּימֵי שְׁלֹמֹה לִמְאוּמָה׃ כִּי אֳנִי תַרְשִׁישׁ לַמֶּלֶךְ בַּיָּם עִם אֳנִי חִירָם אַחַת לִשְׁלֹשׁ שָׁנִים תָּבוֹא אֳנִי תַרְשִׁישׁ נֹשְׂאֵת זָהָב וָכֶסֶף שֶׁנְהַבִּים וְקֹפִים וְתֻכִּיִּים׃ וַיִּגְדַּל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה מִכֹּל מַלְכֵי הָאָרֶץ לְעֹשֶׁר וּלְחָכְמָה׃ וְכָל הָאָרֶץ מְבַקְּשִׁים אֶת פְּנֵי שְׁלֹמֹה לִשְׁמֹעַ אֶת חָכְמָתוֹ אֲשֶׁר נָתַן אֱלֹהִים בִּלְבּוֹ׃ וְהֵמָּה מְבִאִים אִישׁ מִנְחָתוֹ כְּלֵי כֶסֶף וּכְלֵי זָהָב וּשְׂלָמוֹת וְנֶשֶׁק וּבְשָׂמִים סוּסִים וּפְרָדִים דְּבַר שָׁנָה בְּשָׁנָה׃ ס וַיֶּאֱסֹף שְׁלֹמֹה רֶכֶב וּפָרָשִׁים וַיִּהְיוּ לוֹ אֶלֶף וְאַרְבַּע מֵאוֹת רֶכֶב וּשְׁנֵים עָשָׂר אֶלֶף פָּרָשִׁים וַיַּנִּחֵם בְּעָרֵי הָרֶכֶב וְעִם הַמֶּלֶךְ בִּירוּשָׁלָם׃ וַיִּתֵּן הַמֶּלֶךְ אֶת הַכֶּסֶף בִּירוּשָׁלַם כָּאֲבָנִים וְאֶת הָאֲרָזִים נָתַן כַּשִּׁקְמִים אֲשֶׁר בַּשְּׁפֵלָה לָרֹב׃ וּמוֹצָא הַסּוּסִים אֲשֶׁר לִשְׁלֹמֹה מִמִּצְרָיִם וּמִקְוֵה סֹחֲרֵי הַמֶּלֶךְ יִקְחוּ מִקְוֶה בְּמִחִיר׃ וַתַּעֲלֶה וַתֵּצֵא מֶרְכָּבָה מִמִּצְרַיִם בְּשֵׁשׁ מֵאוֹת כֶּסֶף וְסוּס בַּחֲמִשִּׁים וּמֵאָה וְכֵן לְכָל מַלְכֵי הַחִתִּים וּלְמַלְכֵי אֲרָם בְּיָדָם יֹצִאוּ׃ פ וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיּת צִדְנִיּת חִתִּית׃ מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה׃ וַיִּהְיוּ לוֹ נָשִׁים שָׂרוֹת שְׁבַע מֵאוֹת וּפִלַגְשִׁים שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וַיַּטּוּ נָשָׁיו אֶת לִבּוֹ׃ וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם ה׳ אֱלֹהָיו כִּלְבַב דָּוִיד אָבִיו׃ וַיֵּלֶךְ שְׁלֹמֹה אַחֲרֵי עַשְׁתֹּרֶת אֱלֹהֵי צִדֹנִים וְאַחֲרֵי מִלְכֹּם שִׁקֻּץ עַמֹּנִים׃ וַיַּעַשׂ שְׁלֹמֹה הָרַע בְּעֵינֵי ה׳ וְלֹא מִלֵּא אַחֲרֵי ה׳ כְּדָוִד אָבִיו׃ ס אָז יִבְנֶה שְׁלֹמֹה בָּמָה לִכְמוֹשׁ שִׁקֻּץ מוֹאָב בָּהָר אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלָם וּלְמֹלֶךְ שִׁקֻּץ בְּנֵי עַמּוֹן׃ וְכֵן עָשָׂה לְכָל נָשָׁיו הַנָּכְרִיּוֹת מַקְטִירוֹת וּמְזַבְּחוֹת לֵאלֹהֵיהֶן׃ וַיִּתְאַנַּף ה׳ בִּשְׁלֹמֹה כִּי נָטָה לְבָבוֹ מֵעִם ה׳ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּרְאָה אֵלָיו פַּעֲמָיִם׃ וְצִוָּה אֵלָיו עַל הַדָּבָר הַזֶּה לְבִלְתִּי לֶכֶת אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא שָׁמַר אֵת אֲשֶׁר צִוָּה ה׳״.

הכתוב מתאר כיצד הרבה שלמה כסף וזהב, כיצד הרבה סוסים (ממצרים!) וכיצד הרבה נשים. אבל כמדומה שהכתוב מבקר אותו רק על הנשים. תאורי זהבו נראים כתיאורים חיוביים המפארים את שלמה.

יתר על כן. הכתוב אמנם מביא בזה אחר זה את הזהב, הסוסים והנשים, אבל כאשר הוא מבקר את שלמה בעניין הנשים, הוא לא מזכיר כלל את הפסוק בפרשתנו ״וְלֹא יַרְבֶּה לוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ״. הכתוב אינו מבקר את שלמה על כך שעבר על מצוות המלך. הכתוב מבקר את שלמה על כך שעבר עברה שלא רק מלך מצֻוֶּה בה אלא כל אדם מישראל מצֻוֶּה בה. הכתוב בספר מלכים אומר: ״וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיּת צִדְנִיּת חִתִּית׃ מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה׳ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה״. לא ריבוי הנשים הוא המוזכר כאן לגנאי, אלא זהותן של אותן נשים. שלמה עבר על האִסור לשאת נשים מעמים שהתורה אסרה. וכמדומה שהכתוב בספר מלכים רומז לפסוק: ״וְלֹא תִתְחַתֵּן

בָּם בִּתְּךָ לֹא תִתֵּן לִבְנוֹ וּבִתּוֹ לֹא תִקַּח לִבְנֶךָ: כִּי יָסִיר אֶת בִּנְךָ מֵאַחֲרַי וְעָבְדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים...", או לפסוק "פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם וְזָבְחוּ לֵאלֹהֵיהֶם וְקָרָא לְךָ וְאָכַלְתָּ מִזִּבְחוֹ: וְלָקַחְתָּ מִבְּנֹתָיו לְבָנֶיךָ וְזָנוּ בְנֹתָיו אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן וְהִזְנוּ אֶת בָּנֶיךָ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן", וכד'. הפסוק בספר מלכים לא מזכיר ששלמה עבר על מצוות המלוכה. (מלבד הפתיחה "והמלך שלמה", ואולי גם מלבד הפסוק "וַיְהִי לְעֵת זִקְנַת שְׁלֹמֹה נָשָׁיו הִטּוּ אֶת לְבָבוֹ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים" שמשמע ממנו שהנשים הטו את לבו, אך לא כתוב שם שהסירו את לבו, ואילו רצה הכתוב לרמוז לאמור בפרשתנו, היה אומר שנשיו הסירו את לבו).

אמנם, חכמים דרשו ששלמה נכשל בגלל שטעמן של המצוות האלה התבאר בתורה. "ואמר רבי יצחק מפני מה לא נתגלו טעמי תורה שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן נכשל בהן גדול העולם כתיב לא ירבה לו נשים אמר שלמה אני ארבה ולא אסור וכתיב ויהי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבו וכתיב לא ירבה לו סוסים ואמר שלמה אני ארבה ולא אשיב וכתיב ותצא מרכבה ממצרים בשש וגו'". ר' יצחק מפרש ששלמה עבר על הכתוב בפרשתנו. והסרת לב המלך האמורה בפרשה במלים "וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ", היא היא הטית הלב האמורה אצל שלמה. אבל יתכן ששלמה פרש את הפסוק בפרשתנו בדרך הרבה יותר פשוטה. פשט הפרשה שלנו היא שאסור למלך להתגאות ולהתרומם מעל כל העם. החשש האמור בפרשה הוא לא שהנשים הרבות יסירו את לב המלך. החשש האמור בפרשה הוא שיסור לבבו. שלמה כלל לא מעלה בדעתו שאשה יכולה להסיר את לבו. שלמה מפרש (ויתכן בהחלט שבעל ספר מלכים מסכים אִתו) שהחשש של התורה בפרשתנו הוא שאם יהיה למלך עושר ונשים יותר ממה שיש לכל אדם אחר בעם, יסור וירום לבבו מעל כל העם, והוא יחשוב את עצמו לאלוה. (בדומה למה שהיה נהוג במלכות המצרית). כאן אמר שלמה: לי זה לא יקרה. החשש הזה לא נכון אצלי. אני לא מרומם את כבוד עצמי מעל העם. אני מרומם את כבוד העם כֻּלו. אני מרומם את העם יחד אתי. אני פועל למען כלל ישראל. כל העולם באים ומעריצים את ישראל. ובשביל זה אני צריך לרבות כסף וזהב וסוסים ונשים, לא לי אלא לעם ישראל. אני לא מרים ומגביה את לבי מעל העם. והמציאות הבינלאומית של היום לא מאפשרת לי לקיֵם את דברי התורה כלשונם, ולכן צריך למצוא לי היתרים בהתנהגות עם נשים, כי אחרת אני לא יכול לתפקד כשליח ישראל בעולם. העולם לא יקבל אותי אחרת.

תשובתו של הנביא לשלמה היא שאי אפשר להתיר אִסורי תורה. יתכן שלא ירום לבבו מעל העם, אבל כאשר הוא מבקש להתיר לעצמו אִסור שכל אדם מישראל מצֻוֶּה בו, יקרה לו לא מה שחוששת התורה שיקרה למלך, אלא מה שחוששת התורה שיקרה לכל אדם מישראל שישא עמונית ומואבית. לא יסור לבבו מרוב גאוה, יסור לבבו כי אשתו תסיר את לבבו. וכן, זה יכול לקרות אפילו למלך. וכאשר זה קורה למלך – זה הרבה יותר חמור.

שלמה נשא את הנשים כצעד מדיני רשמי. ועל כך נאמר "בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה". אדם צריך לדבוק בה' לאהבה. מי שלא מקיֵם את מצוות ה' – ידבק בעולם החֹמר.

המעוננים, הקוסמים והנביא

פרשת הנביא פותחת בפסוק "כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם אל מעננים ואל קסמים ישמעו ואתה לא כן נתן לך ה' אלהיך נביא מקרבך מאחיך כמני יקים לך ה' אלהיך אליו

תשמעון". לכאורה נראה מהפסוק הזה שתפקידו של הנביא אצל ישראל דומה לתפקידם של המעוננים והקוסמים והדורשים אל המתים אצל הגויים. לקסום ולעזור למי שצריך. הלא עם אל אלהיו ידרוש בעד החיים אל המתים.

כך לכאורה עולה מהפסוק, וכך כנראה סברו רבים בזמן התנ"ך, כך סבר בלק, שהנביא הוא בעל מקצוע שמשלמים לו כסף והוא עושה את קסמיו. כך חשב גם נעמן.

אבל הפסוקים הבאים מלמדים שלא זה תפקידו של הנביא. "נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך ונתתי דברי בפיו ודבר אליהם את כל אשר אצונו והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי אנכי אדרש מעמו". תפקידו של הנביא הוא לדבר אל העם את דברי ה'. אין אנו בעד פתרון בעיותינו ע"י קסמים. אנו עבדי ה' ולא רותמים את ה' למטרותינו. הנביא ידבר אלינו את אשר יצוה ה', ואנו נעשה.

לכן יש לפרש אחרת. הפסוק "כי הגויים האלה" בא ללמד דבר אחר: הם הולכים בחשך. מאמינים בהבלים, מעבירים בניהם ובנותיהם באש. מעוננים וקוסמים, פאגנים ופרימיטיבים, מאמינים בהבל. אבל אתה עומד בקשר אמתי עם ה'.

נראה שגם שאול ונערו טעו בטעות של בלק ונעמן. הם סברו שתפקידו של הרואה הוא למצוא את האתונות. הוא בעל מקצוע, נתן לו תשורה ויפתור לנו את בעיות הפרנסה. (פרשת בלק דומה לפרשית שאול ונערו, ולו מפני האתון והקסמים). שמואל העמיד אותו על טעותו. אך הבא אל הרואה לבקש אתונות, סופו שגם ידרוש אל המתים. כשימות הרואה ילך וידרוש אליו גם במותו, ובלבד שיהיה לו בעל מקצוע שילוהו.

יש אנשים שבאים אל הנביא או החכם, ולא תורה יבקשו מפיהו כי אם אתונות וברכות. אין הם שואלים מה אנו ומה חיינו, מי מנהיג הבירה ולמה בראה, מה תפקידנו ומה האמת הכוללת שלמענה נברא העולם, לשם מה נבראתי ומהי חובתי. את הנאת נפשם הם מבקשים ולא את האמת והצדק ותקון עולמו של ה'. אין הם רואים את העולם כֻּלו ואת האמת כֻּלה אלא את נפשם הפרטית ואושרה וצרכיה.

והבאים אל הרואה לבקש אתונות, סופם שידרשוהו גם במותו. כשיכאב להם לא ילכו לזעוק אל ה' כפי שצִוְתה התורה. לא אל מקום שכינת כבודו ישאו עיניהם. אין הם הולכים לאביהם אשר בשמים אלא לקדושים אשר בארץ המה. ובמקרה הפחות טוב, לקדושים אשר בחוץ לארץ המה. ולא תורה הם מבקשים אלא מופתים וישועות.

רק נביא שלא יעשה מופת אלא יצוה מצוות, שילמד את הבאים אליו להכיר את ה' ואת שכינת כבודו בהטהרות במימי ישראל, הוא שיודיע בעולם כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל.

מעמד הר סיני והנביא

פעמַים בספר דברים מזכיר משה את בקשתם של ישראל שלא לראות את ה'. בפרשת ואתחנן, כפתיחה לנאום המצוות, מספר משה: "וַיְהִי כִּשְׁמַעֲכֶם אֶת הַקּוֹל מִתּוֹךְ הַחֹשֶׁךְ וְהָהָר בֹּעֵר בָּאֵשׁ וַתִּקְרְבוּן אֵלַי כָּל רָאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם וְזִקְנֵיכֶם: וַתֹּאמְרוּ הֵן הֶרְאָנוּ ה' אֱלֹהֵינוּ אֶת כְּבֹדוֹ וְאֶת גָּדְלוֹ וְאֶת קֹלוֹ שָׁמַעְנוּ מִתּוֹךְ הָאֵשׁ הַיּוֹם הַזֶּה רָאִינוּ כִּי יְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם וָחָי: וְעַתָּה לָמָּה נָמוּת כִּי תֹאכְלֵנוּ הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת אִם יֹסְפִים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהֵינוּ עוֹד

וָמָתְנוּ: כִּי מִי כָל בָּשָׂר אֲשֶׁר שָׁמַע קוֹל אֱלֹהִים חַיִּים מְדַבֵּר מִתּוֹךְ הָאֵשׁ כָּמֹנוּ וַיֶּחִי: קְרַב אַתָּה וּשְׁמָע אֵת כָּל אֲשֶׁר יֹאמַר ה' אֱלֹהֵינוּ וְאַתְּ תְּדַבֵּר אֵלֵינוּ אֵת כָּל אֲשֶׁר יְדַבֵּר ה' אֱלֹהֵינוּ אֵלֶיךָ וְשָׁמַעְנוּ וְעָשִׂינוּ: וַיִּשְׁמַע ה' אֶת קוֹל דִּבְרֵיכֶם בְּדַבֶּרְכֶם אֵלָי וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי שָׁמַעְתִּי אֶת קוֹל דִּבְרֵי הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבְּרוּ אֵלֶיךָ הֵיטִיבוּ כָל אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וְלִשְׁמֹר אֶת כָּל מִצְוֹתַי כָּל הַיָּמִים לְמַעַן יִיטַב לָהֶם וְלִבְנֵיהֶם לְעֹלָם: לֵךְ אֱמֹר לָהֶם שׁוּבוּ לָכֶם לְאָהֳלֵיכֶם: וְאַתָּה פֹּה עֲמֹד עִמָּדִי וַאֲדַבְּרָה אֵלֶיךָ אֶת כָּל הַמִּצְוָה וְהַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תְּלַמְּדֵם וְעָשׂוּ בָּאָרֶץ אֲשֶׁר אָנֹכִי נֹתֵן לָהֶם לְרִשְׁתָּהּ: וּשְׁמַרְתֶּם לַעֲשׂוֹת כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֱלֹהֵיכֶם אֶתְכֶם לֹא תָסֻרוּ יָמִין וּשְׂמֹאל". אתם שמעתם רק עשרה דברים כי בקשתם לא לשמוע יותר, אני שמעתי את השאר, הקשיבו לי ושמעו מפי. (וכבר בארנו בפרשת ואתחנן עמ' תרכ שההסתיגות "מִי יִתֵּן וְהָיָה לְבָבָם זֶה לָהֶם לְיִרְאָה אֹתִי וכו'" מלמדת על הסתיגות מכל הבקשה. נכון, העליתם טענה משכנעת, אבל הלואי שכמו שידעתם למצוא טענה משכנעת מדוע לא לשמוע את ה', כך תדעו למצוא טענות מדוע כן לשמוע את דבר ה').

מכאן לכאורה נראה שמעתה והלאה לא ידבר ה' ישירות עם איש מבני ישראל. ואולם, בפרשתנו חוזר משה ומספר: "כְּכֹל אֲשֶׁר שָׁאַלְתָּ מֵעִם ה' אֱלֹהֶיךָ בְּחֹרֵב בְּיוֹם הַקָּהָל לֵאמֹר לֹא אֹסֵף לִשְׁמַע אֶת קוֹל ה' אֱלֹהָי וְאֶת הָאֵשׁ הַגְּדֹלָה הַזֹּאת לֹא אֶרְאֶה עוֹד וְלֹא אָמוּת: וַיֹּאמֶר ה' אֵלַי הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ: אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא".

שוב מספר משה שבני ישראל בקשו לא לשמוע עוד את קול ה', שוב מספר משה שה' שבח אותם ואמר היטיבו אשר דברו, (ושוב מופיע הדבר לא כספור חשוב בפני עצמו, אלא כהקדמה לכך שכעת עליהם להסכית למוצא פיו של האדם שאותו הם צריכים לשמוע). אלא שהפעם המסקנה שונה. הפעם המסקנה היא לא לשמוע אל המצוות ששמע משה לבדו בסיני, הפעם המסקנה היא לשמוע אל דברי הנביא שבכל דור ודור.

אגב כך אנו נתקלים שוב בשאלת תפקידו של משה בביאור דברי ה'. רוב ספר דברים אמור מפי משה ולא מפי ה'. כאן, כיון שמשה מספר מה אמר לו ה', אנו מוצאים מצוה שאמורה כמעט כֻּלה מפי ה': "הֵיטִיבוּ אֲשֶׁר דִּבֵּרוּ: נָבִיא אָקִים לָהֶם מִקֶּרֶב אֲחֵיהֶם כָּמוֹךָ וְנָתַתִּי דְבָרַי בְּפִיו וְדִבֶּר אֲלֵיהֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּנּוּ: וְהָיָה הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִשְׁמַע אֶל דְּבָרַי אֲשֶׁר יְדַבֵּר בִּשְׁמִי אָנֹכִי אֶדְרֹשׁ מֵעִמּוֹ: אַךְ הַנָּבִיא אֲשֶׁר יָזִיד לְדַבֵּר דָּבָר בִּשְׁמִי אֵת אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִיו לְדַבֵּר וַאֲשֶׁר יְדַבֵּר בְּשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים וּמֵת הַנָּבִיא הַהוּא". ומיד בא משה ומוסיף ביאור: "וְכִי תֹאמַר בִּלְבָבֶךָ אֵיכָה נֵדַע אֶת הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּרוֹ ה': אֲשֶׁר יְדַבֵּר הַנָּבִיא בְּשֵׁם ה' וְלֹא יִהְיֶה הַדָּבָר וְלֹא יָבוֹא הוּא הַדָּבָר אֲשֶׁר לֹא דִבְּרוֹ ה' בְּזָדוֹן דִּבְּרוֹ הַנָּבִיא לֹא תָגוּר מִמֶּנּוּ".

הקשר הישיר בין ה' ובין בני ישראל הוא ארוע שארע פעם אחת בלבד. גם נתינת התורה מפי ה' אל משה היא ארוע שנעשה פעם אחת, אך אין פירושו של דבר שהקשר עם ה' נֶתָק. גם בארץ ישראל ה' מנהיג את העם, ואפילו בנסים, באותות ובמופתים. צריך להזהר מכל עושי המופתים האלה. הם בעצמם עלולים לדבר דבר שלא נצטוו בו או לדבר בשם אלהים אחרים. נביאי שקר, או נביאי אמת שדברו שקר כשהדבר תאם את צרכיהם, היו גם היו.

הנביא אינו אלהים, הוא עושה את מה שכֻּלנו היינו אמורים לעשות. ה׳ אמנם אמר שהיטיבו אשר דברו, אבל הוא לא הסיר מעלינו את האחריות. מי שמבאר לנו את הדרך הוא משה. משה שעמד עם ה׳ ושמע ממנו את דברי התורה, יודע לא רק להעביר אותה אלא גם ללמד אותנו איך נבחין בין דברי ה׳ לדברי שקר. הוא גם מבאר את התורה. משה מעולם לא אמר שהיטיבו אשר דברו. להפך, כמו שבפרשת ואתחנן מיד אחרי ״היטיבו אשר דברו״ יש הסתיגות של ״מי יתן״, כך גם למשה יש ״מי יתן״ משלו. הלא הוא זה שאמר ומי יתן כל עם ה׳ נביאים. משה אומר שכל אדם צריך לשאוף לנבואה. וגם אם לא שואף ולא ינבא — האחריות עליו.

ראשונים

מדוע הוזכר כאן דין מסיג גבול? מה ענינו אצל מצוות הצָבור? ומה בינו לבין כל גנבה וגזלה אחרת? התשובה היא שהגבול הזה יש לו דין מיוחד משלו: אשר גבלו ראשונים. כיון שהראשונים גבלו, אין האחרונים יכולים לשנותו. כמו שלמדנו שלא תסב נחלה ולא תמכר הארץ לצמיתת. זהו דינם של ראשונים.

דם נקי

פעמַים מלמדת פרשתנו את האִסור לתת דם נקי בקרב הארץ: בפרשית ערי מקלט ובפרשית עגלה ערופה. פרשית ערי מקלט אומרת שאם האיש רצח במזיד יֵהרג, והתורה מסיֶמֶת: ״ובערת דם הנקי מישראל וטוב לך״. גם פרשית עגלה ערופה מסַיֶמֶת במלים ״ואתה תבער הדם הנקי מקרבך כי תעשה הישר בעיני ה׳״, גם תוך כדי פרשת ערי מקלט נאמר: ״ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה׳ אלהיך נתן לך נחלה והיה עליך דמים״. שם אמור הדבר על דמו של הרוצח בשגגה, אבל הכלל הוא כלל חשוב החוזר על עצמו בפרשה.
ולא רק בפרשה. פרשית הרוצח שבפרשת מסעי מסַיֶמֶת במלים: ״ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת ולא תקחו כפר לנוס אל עיר מקלטו לשוב לשבת בארץ עד מות הכהן ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יכפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה...״.
וכך אנו מוצאים בפרשת הארורים: ״ארור לקח שחד להכות נפש דם נקי״. לא כתוב בתורה לא לקחת כֹּפר לנפש מחלל שבת, או לנפש עובד ע״ז, או לנפש נואף. נאמר בתורה לא לקחת כֹּפר לנפש רוצח. אפשר לומר שהטעם לכך הוא שלעברות אחרות לא היה עולה בדעת איש לקחת כֹּפר, אך לנפש רוצח, כיון שיש גואל דם, אפשר לרַצות אותו בכסף. ההסבר הזה ודאי נכון מצד עצמו, אבל התורה מנמקת את האִסור בנִמוק אחר: ״כי הדם הוא יחניף את הארץ ולארץ לא יֻכַּפר לדם אשר שפך בה כי אם בדם שפכו ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה...״ הדם הוא לא רק דין בין הרוצח לבין גואל הדם, הדם מחניף את הארץ ומטמא אותה (כלשון פרשת מסעי שהנושא המדובר בה הוא הארץ), או נותן דם נקי בקרבנו (כלשון פרשתנו שהנושא שלה הוא הנהגת העם). על הארץ ועל העם צריך לכפר. הכפרה הזאת אינה בקרבן אלא בדרך אחת בלבד: בדם שופכו. אם הרוצח איננו ולא נודע

מיהו, יש תחליף: עגלה שתערף תחת הרוצח, בדומה לפרה שבאה לכפר על טומאת המות. אלא שאז צריך להתפלל תפִלה מיוחדת ולבקש שלמרות שלא כִפרנו בדרך שבה צריך לכפר, תתקבל הכפרה: "ידינו לא שפכָה את הדם הזה ועינינו לא ראו כפר לעמך ישראל אשר פדית ה' ואל תתן דם נקי בקרב עמך ישראל". כלומר: אין ביכלתנו לכפר כראוי, עינינו לא ראו. אז אנא זכור שידינו לא שפכו את הדם הזה ואין ביכלתנו לתקן, וכפר על עמך ישראל. אלמלא הכפרה, הרי הדם הנקי בקרבנו, ואנו טמאים, והארץ טמאה.

ואעפ"כ, בנִגוד לכל עברה אחרת, שבה הטילה פרשתנו את עשית הענש על העדים, כאן במרכז הפרשיה עומד גואל הדם. בד"כ הרואה מי שעובר עברה חיב להרגו. לא יתכן שאדם רואה מי שעובר עברה כה חמורה ולא יקנא לשם ה' ויהרגנו. אמנם לשם כך הוא צריך אִשור מבית הדין, כדי שלא יבא כל אדם ויהרוג את חברו ויאמר שחטא, אבל עִקר המצוה מוטלת על הרואה. לא כן הריגת רוצח. הריגת רוצח היא לא רק כפרה על הארץ, היא גם גאֻלה, והיא נעשית ע"י הקרוב.

הנקמה היא גם תכונה טבעית. לכן הדין הוא משפט בין המכה ובין גואל הדם. יתר על כן: בנִגוד לפרשות משפטים ומסעי, שם עִקר הצווי הוא שכל רוצח יֵהָרג והדם לא יחניף את הארץ, נראה שבפרשתנו עִקר הצווי הוא להציל את הרוצח השוגג מיד גואל הדם. גם הוא נחשב נקי לענין זה שאנו מצַוִים לסיע לו שלא יהרג, שהרי שוגג הוא. אבל גואל הדם מחפש דרך לפגוע בו, וגם זה רצון טבעי. לכן, גאֻלת הדם מסורה לגואל, ואילו אנו מצַוִים לסיע לרוצח השוגג לברוח. עם זאת, כשהגואל מתמהמה, מצַוִים אנו בדרכנו לכפר על הארץ, לטהרה, ולנקום את נקמת ה' בעצמנו.

האחריות ומבחן התוצאה

גם רוצח בשגגה רוצח הוא, ורשות ביד גואל הדם להרגו. אלא שכיון שהיה שוגג – מאפשרת לו התורה להמלט. אבל אינו מוגן מפני גואל הדם אלא בעיר המקלט. אם הוא יוצא ממנה חוזר חיוב מיתתו למקומו. בראש ובראשונה הוא רוצח. בנוסף להיותו רוצח, הוא גם שוגג, ולכן התורה מתחשבת גם בכוונתו. אבל עִקר מבחנו של האדם בעולמו הוא מה עשה האדם בעולמו. אשמתו היא רק השאלה השניה שצריך לשאול.

גם עם שרוצח בקרבו אינו אשם. אבל למרות שהוא לא אשם – הלא הוא עם שהרוצח בקרבו. ועליו לבער את הדם הנקי. אבל כיון שאין אנו יכולים להרוג את הרוצח, מבקשים אנו שיכפר לנו ה' על הדם למרות שלא בערנו את הדם הנקי מקרבנו.

כמו הרוצח בשגגה שלמרות שהוא רוצח מאפשרת לו התורה להמלט, כי לא באשמתו ארע הדבר. (אבל עִקר דינו הוא שהוא רוצח), כך גם כאשר אי אפשר להרוג את הרוצח, אז מזכירים הזקנים שלא באשמתם הוא נרצח. אבל אם אפשר להרוג את הרוצח – לארץ לא יכֻפר לדם אשר שפך בה. כל עוד אפשר לבער את הדם הנקי – לא תועיל העובדה שידינו לא שפכָה את הדם הזה. עלינו לבער את הדם הנקי מקרבנו. רק אם אין אנו יכולים לעשות זאת – יכולים אנו להזכיר לפני ה' שלא אנו הרגנוהו.

הדם והעץ

פרשתנו מצוה להרוג כל רוצח, ולהרוג את שבעת העממים, אבל למה לרחם על העץ?
כי בחינת הדבר רק בשאלה מי נהרג היא דרך בחינה שטחית. השאלה היא אחרת, ועמוקה יותר: את מי הורגים בצדק, ומי נהרג בחנם. ושאלה זו צריכה הסתכלות מעמיקה מאד. וזה מה שבאה התורה ללמדנו. השאלה היא לא האם הרגת ואת מי. השאלה היא האם אתה משחית בחנם, או הורג בצדק. וגם כאשר הותר להרוג אנשים מסבות מוצדקות, לא הותרה הרצועה ולא הותר לפגוע מסבות לא מוצדקות, אפילו בעץ.

סדר המצוות בנאום המצוות (שייך גם לפרשה הקודמת והבאה)

המצוות בנאום המצוות, מכילות מאמרים מוסגרים רבים, ולכן קשה לעקוב אחרי הרצף שבהן. אך אפשר לעקוב. המצוות מתחילות אחרי הצווי לתת את הברכה על הר גרזים ואת הקללה על הר עיבל. (ואחרי מבוא בפרשת ואתחנן וכפי שבארנו שם) שם, אחרי שנאמר שהברכה תבא אם ישמרו ישראל את המצוות, בא פירוט של אותן מצוות. והוא נמשך עד סוף הנאום, שמיד אחריו שבה התורה ומלמדת בהרחבה כיצד לתת את הברכה במקומה ואת הקללה במקומה. אבל הר גרזים והר עיבל, בתחלת פרשת ראה, מלמדים על ברכה לשומרי המצוות וקללה לעוברי המצוות. לכן, מיד אחרי תיאור הר גריזים והר עיבל, פותחת התורה "אלה החקים והמשפטים אשר תשמרון לעשות בארץ...".
אין כאן מיון ברור לנושאים כמו ביתר התורה. חלק מהדבר שמלמדות הפרשות האלה הוא שכל הפרטים הם אברים שונים בגוף אחד גדול.
הנאום מכיל קבוצות קבוצות של מצוות, כשבכל קבוצה יש התיחסות למרכיבים השונים של העם והארץ. ספר דברים, כמו התורה כֻּלה, מתיחס לארץ על כל חלקיה ולעם על כל פרטיו כגוף אחד וכמערכת אחת. ספר דברים לא בא ללמד איך צריך היחיד לנהוג אלא איך בונים ממלכה. בתוך אותה ממלכה יש תפקיד לכל פרט ולכן יש מה ללמד גם על חובותיו של היחיד, אבל ההדרכה שנותנת כאן התורה היא איך לבנות עם שהוא גוף אחד. גוף אחד שתפקידו לעבוד את ה', ויש לו מנגנון צבורי וכו'. התורה מדגישה מצד אחד את היות הגוף הזה עשוי אברים אברים, וצריכה להיות הבחנה ברורה ביניהם, ולא יעסוק אחד מהם בתפקידו של האחר, ומצד שני היא מלמדת שיש קשר ביניהם, וכאשר כל אחד ממלא את תפקידו, משפיע הדבר גם על היתר. נאום המצוות מתחיל בראש – מקום המקדש, המקום אשר יבחר ה'. לאחר מכן עובר הנאום מהראש אל האברים.
רצף המצוות הראשון כולל מלחמה בע"ז וברִבוי מקומות עבודה. זהו דברה של פרשת ראה. פרשת ראה מלמדת שצריך להיות מקום עבודה אחד. אחדות ה' ואחדות מקום העבודה עומדים ביסוד הפרשה. המצוות מתחילות מהראש ומשם עוברות לאברים. ואולם יש עוד דבר שחוזר שוב ושוב בפרשת ראה: ברכת ה'. הפרשה מבחינה בין מקום עבודת ה' לבין שאר שעריך, אך יש קשר ביניהם: אמנם, אין לעשות בשעריך מה שצריך לעשות במקום אשר יבחר ה', וכן להפך, אך ברכת ה' בשעריך מביאה לחיוב מצוות שונות במקום אשר יבחר ה', ועבודת ה' במקום אשר יבחר מביאה ברכה בשעריך. ולכן הפרשה מלמדת שיש

לאבד ע״ז (ולהזהר ממי שמסית לע״ז), אין להקריב בכל מקום, לכן אפשר לאכול בשר תאוה, ולכן צריך לפרט כמה הלכות של כשרות הבשר. אך הבשר יאכל בכל הארץ, ורק הבכורות והמעשרות יובאו אל המקום אשר יבחר ה׳. כיון שהוזכרו התבואה והבהמות יש לבאר מה מהם נִתן לעניים, וממילא הוזכרו גם שמִטת כספים ושחרור עבד עברי, אך התורה שבה אל הנושא המרכזי ומצוה על עליה לרגל והקרבה כברכת ה׳. חלק מתפקיד המקום אשר יבחר ה׳ הוא להיות מקום מרכזי למערכת המשפט והמשטר. אמנם שֹפטים ושוטרים צריך לתת בכל שעריך, אך מקור כחם הוא הכהנים הלויים והשופט אשר יהיו במקום אשר יבחר ה׳. השפטים והשוטרים הם חלק מהמערכת שהזכרנו, שיוצרת יחסי גומלין בין שעריך לבין המקום אשר יבחר ה׳, ושתפקידה לבטא את אחדות שלטון ה׳ בארץ. גם המערכת הזאת מקומה במקום אשר יבחר ה׳, שממנו יוצאת הוראה לכל הארץ. לכן הדבר הראשון שבו הם עוסקים הוא בְּעור העבודה הזרה ועניֹשת העוברים. אם לעיל הנושא המדובר היה האִסור להקריב בכל מקום, האִסור לעבוד ע״ז, והמאבק במסיתים השונים, הרי שכאן הנושא המדובר הוא רְכוז המשטר במקום אשר יבחר ה׳, וגם כאן – האִסור לעבוד ע״ז. אגב כך מלמדת התורה שוב את ההבדל בין המקום אשר יבחר ה׳ לבין שעריך. העצים צריכים לצמוח בשעריך, לא אצל מזבח ה׳. גם בעלי חיים שמובאים כקרבן, צריכים להיות תמימים. אין להקים מצבות, המיצגות את שכינת ה׳ בכל מקום, ומיצגות את עם ישראל (משה הקים שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל. יעקב הציב מצבות כדי לכוֵן את השכינה למקומות שונים שהיה בהם). גם התפישה של אלה שסברו ש״כי תגישו פסח וחולה אין רע״, שרשה בכך שממילא הכל של ה׳. הפרשה מלמדת שאמנם הכל של ה׳, אבל לכל דבר יש תפקיד ואסור לערבב ביניהם. בכל שעריך יש שופטים, אך הם כפופים למקום אשר יבחר ה׳. יש השפעות בין שעריך לבין המקום, אך צריך להיות מבורר תפקידו של כל אחד מהם. צריך להיות הבדל ברור בין השערים לבין המקום אשר יבחר ה׳. במקום אשר יבחר ה׳ אין מקום לעצים ולבעלי מומים, לשם מביאים את הנבחר. אין דין המקום כדין שעריך.

(צריכה להיות הבחנה ברורה בין החלקים השונים של הגוף. אין אבר ממלא את תפקיד רעהו. אך חיב להיות קשר ושְתוף פעולה ביניהם. לכן, תחֻלתה של פרשת שפטים שיכת במדת מה לפרשת ראה, ושיכת במדת מה לפרשת שפטים. הנושא המדוב שם הוא בְּעור ע״ז והיחס בין שעריך לבין המקום אשר יבחר ה׳, כמו בפרשת ראה, אבל הנושא הוא מערכת ההנהגה הצבורית של עם ישראל, כבפרשת שפטים. המערכת הזאת פועלת רק אם מרכזה במקום אשר יבחר ה׳. לכן, לאֹרך כל פרשת שפטים, וגם כאן, נשענת המערכת הזאת על שני בעלי התפקידים: הכהן והשופט. הם אלה שמוציאים את העם למלחמה, הם אלה שמכפרים על הדם הנקי, והם אלה שאליהם יעלה מי שיפלא ממנו דבר. גם המלך כותב את משנה התורה מלפני הכהנים הלויים (שם לא נזכר שופט). הכהן והשופט הם המחברים את כל המערכת הצבורית אל המקום אשר יבחר ה׳. הכהן מביא את התורה שבכתב, והשופט הוא הדורש אותה ומפרשה).

הנושא הבא שבו עוסקת התורה הוא הקמת מערכת משטר. כאמור לעיל – היא מחוברת למקום אשר יבחר ה׳. אחרי שלמדנו על הראש הנמצא במקום אשר יבחר ה׳, הפרשה הבאה באה ללמד איך להקים הנהגה צְבורית שתנהיג עם. הנהגה שמתחת למקום אשר יבחר ה׳,

מתחת לראש של הגוף. הנהגה שתפעיל עם, וגם תוציא אותו למלחמה. המצוה היא שתקום ממלכה ויהיה לה משטר. התורה נִתנה לעם, לא ליחידים.

כאן נזכרים, מלבד השופטים, גם המלך, הכהן והנביא. בכל אחד מהם מלמדת התורה שהוא נבחר ע״פ ה׳ וצריך לעשות את דברי ה׳. התורה מתארת את הגוף האחד העובד את ה׳ מהראש אל האברים. תחִלה עסקה התורה בראש של המערכת כֻּלה: המקום אשר יבחר ה׳. החטא העִקרי שממנו מזהירה התורה שם ושבו עלינו להלחם הוא העבודה הזרה. החלק השני של הנאום עוסק בדרג שתחתיו: הראש של העם, המנהיג את העם מבחינה חמרית ויוצא למלחמות. לכן, בעוד שהחלק הראשון של הנאום עסק במלחמה בע״ז, עוסק החלק השני במלחמה בשפיכות דמים ובאִסור נתינת דם נקי. לכן הפרשה מתארת את בעלי התפקידים השונים, השופט, המלך, הכהן והנביא, ועוברת ללמד איך תגננה ערי המקלט על השוגג, כדי שלא ישפך דם נקי. אח״כ התורה באה ומלמדת שיש יחסי גומלין בין הדרג הזה במערכת לבין הדרג שמעליו: לכהנים הלויים יש תפקיד הן במלחמה והן במניעת שפיכת דם נקי. מלחמה נעשית בשם ה׳ ולכן אין לירא מן האויב. וכדי להזכיר זאת יבא הכהן וידבר אל העם עוד בטרם ידברו עמם השוטרים אוסרי המלחמה. מתוך כך תתנהל המלחמה ע״פ מוסר לחימה, ללא השחתה ובקריאה לשלום. גם במניעת דם נקי יש ללויים תפקיד. כי בם בחר ה׳ אלהיך לשרתו ולברך בשם ה׳ ועל פיהם יהיה כל ריב וכל נגע, כפי שלמדנו בתחלת הפרשה.

מתוך כך גם היוצא למלחמה לא ינהג בנשים כדרך חיל בכל צבא אחר בעולם, אלא ינהג בקדושה ולא יבא עליהן אלא אם ישא אותן לנשים.

הנושא הבא שבו עוסקת התורה הוא דינים ומשפטים שהם ענְיָנם של השופטים שנזכרו: ירושות, חִנוך הבנים, אסור הלנת תלוי.

אלה הן מצוות פרטיות שנוגעות לשופטים הצְבוריים, וזה המקום שבו ממשיכה התורה אל המדרגה הבאה בירידה מהראש אל האברים. התורה מלמדת כאן שכמו שהשופטים מצֻוִּים במצוות פרטיות שונות, כך גם היחידים, הם אחראים על אחדות העם ועל כך שכל פרט ישיב את אבדותיהם של הפרטים האחרים, כלומר: שינהגו כאחים. כל פרט חיָב בתִקון יתר הפרטים. כל פרט משיב את אבדת יתר הפרטים ובונה מעקה. יתר על כן: כֻּלנו אחראים גם על קיום עולם החי בארץ, לכן אסור לקחת אם על בנים אפילו מן העוף. אגב האחריות שיש לנו על עולם החי, נזכרה כאן גם מצות כלאים. אמנם, מצות כלאים ביסודה היא חוק שבין אדם למקום, אך היא מזכירה את אחריות האדם ותפקידו גם בעולם החֹמר. (מסתבר שהסמיכות לפרשית שִלוח הקן, היא שהביאה את המפרשים לנמק את מצות כלאים בנמוקים של צער בעלי חיים. הטעם הזה לכאורה רחוק מהפשט, שהרי איש לא יאמר שאין כח הצמר ככח הפשתים. אבל אפשר להבין את דברי המפרשים אם מצות כלאים נאמרה כאן כסיג למצוות שנאמרו לפניה, ובעִקר שִלוח הקן. אם נאמר שהמצוה באה להזכיר לנו שלא רק המקום אשר יבחר ה׳ הוא באחריותנו, אלא כל קיומו של העולם עד פרטיו הקטנים, ואפילו בהם צריך להבחין ולהבדיל ולתת לכל אחד מהם את מקומו ותפקידו ולא לערבב ביניהם. הכלאים הם סיג לגמילות חסדים: גם בשדה זכור את בוראך ואת ההבדלים בין ברואיו, ואל תתייחס בשוה למינים השונים).

הנושא הבא שבו עוסקת התורה הוא סדר נשים. וכאן נראה לכאורה שהתורה חרגה ממנהגה להזכיר זה בצד זה נושאים שלכֵלם שׂרש וטעם אחד, והציגה יחד נושאים שהמכנה המשותף ביניהם הוא דוקא הדמיון החיצוני ולא הטעם השרשי. ולא היא. נכון שהתורה כורכת יחד את האונס, המפתה ומוציא שם רע, המנאפים, הבא על אשת אביו, ואת הבא על עמוני, מואבי, מצרי, אדומי וממזר, אך יסודם וטעמם של כל אלה הוא אחד: שמור על קדושת חיי המשפחה וההמשכיות של האדם, בעיר ובשדה, במלחמה ובמשפט, במישור הלאומי ובמישור הבינלאומי. כיון שאנו בוחנים כל דבר הן מצד היחיד, הן מצד השופטים והן מצד המלחמה, נזכרת גם קדושת המחנה בתוך המצוות האלה. הרחק עמים שנלחמו בנו ואל תכניסם לביתך, אך עם זאת שמור על קדושת המלחמה ואל תסגיר עבדים לארצות זרות. לחלק הזה של הפרשה יש השפעה שמגיעה עד המקום אשר יבחר ה׳. שהרי, כאמור לעיל, התורה בוחנת כל נושא בכל הרמות של הגוף הכללי. ובמקום אשר יבחר ה׳ נאסרו גם שניהם, שניהם יחד, אתנן זונה ומחיר כלב. האם אפשר להשוות בין כלב לבין זונה? הזכרתו של אתנן הזונה בחלק זה של הפרשה היא ברורה, אך האם מחיר הכלב הוא תועבה באותה מדה? התשובה היא שבמקום אשר יבחר ה׳ כך הוא הדבר. כלב הוא דבר נצרך בשעריך, הוא שומר על הצאן מפני גזלנים, אך הוא לוחם ונושך. כלב הוא כמום, דע להבחין בין שעריך למקום אשר יבחר ה׳, דע להבחין בין כלב לכבש. אין לו מקום במקום אשר יבחר ה׳. הכלב נחוץ בשעריך אך במקדש הוא תועבה כמו הזונה, העמוני הוא תועבה כמו הממזר. כלפי ה׳ יש לשמור על קדושה במקום אשר יבחר, כמו בכל המחנה.

אגב הנדר הוזכר גם שאסור לאחר לשלמו.

כאן יורדת התורה אל המדרגה הבאה – העניים אשר בשעריך. בשעריך ובשדותיך. התורה מצוה להאכיל את העניים שבשדותיך, לתת להם לאכול וללקט, לקטוף מלילות ולאכול ענבים אם הם עובדיך, ולפאר ולעולל אם הם סתם קבצנים. במרכז קבוצת המצוות הזאת עומדות שלש המצוות של העבוט. האִסור לחבול רחים ורכב, הצִווי להשיב את העבוט ולא לשכב בו, והאִסור לחבול בגד אלמנה. האמצעית אמורה בלשון עבוט, הראשונה והאחרונה בלשון חבלה. התורה שִנתה בלשונה בשתי המצוות האלה, וכרכה אותן עם מצוות אחרות שלכאורה אינן קשורות אליה. האִסור לחבול בגד אלמנה מופיע עם אִסור הטית משפט. לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה. אך אין ספק שהפסוק הזה הוא דבר אחד. הוא כולל את השלישיה הידועה גר יתום ואלמנה. מכאן מובנת דעת ר״י שסובר שדוקא אלמנה עניה אין ממשכנים אותה. ובכ״ז – מדוע השלישיה הזאת מפוצלת כאן, ומה הקשר בין הטית משפט לחבלה? וביתר שאת עולה שאלה זו בקשר למצוה הראשונה. המצוה הזאת אמורה בלשון נסתר, לא נאמר ״לא תחבל רחים ורכב״ אלא ״לא יחבל״, ונשאלת השאלה הלשונית: מיהו זה שלא יחבל? החתן שנשא אשה חדשה שנזכר כאן?

התורה באה ללמדנו שלקיחת ממון כמשכון היא כהטית משפט. הממון הוא חלק מהחיים. לקיחת כלי אֹכל נפש הם כלקיחת בעלה של האשה מעליה. שכרו של העובד הוא בנפשו. עבוטו ובגדו של האיש הם חלק ממנו. הדבר הזה אמור בכל אביון, ודאי וודאי באלמנה. זכור שכך היית במצרים.

קבוצת המצוות הבאה היא קבוצה של מצוות שעוסקת במכות בסתר ובעקמימות. גם כאן אנו עוסקים בכל התחומים: בתחום הפרטי, בתחום המשפטי, בתחום האישות ובתחום הלאומי והמלחמתי, ואפילו בצדקה עם בעלי חיים. כמה מן הפרשיות פותחות בריב בין אנשים. בכמה מן הפרשיות יש שני אנשים ואשה. בפרשיות אלה יש זקנים בשער, בכל הפרשיות יש מכות רעות בסתר. וכאן מזהירה התורה את האנשים השונים ברמות השונות: את השופט מזהירה התורה שלא יכה את הרשע יותר מדי עד שיקלה לעיניך, (ואפילו את השור אין לחסום), את היבם מזהירה התורה שלא יכה את זרע אחיו כמעשה אונן, אלא ייבם ויקים זרע לאחיו. כמובן, אי אפשר לחַיֵב אותו בכך, שהרי גם אחיו יכול היה לגרש את אשתו, אך אם ימאן תכהו האשה ותירק בפניו. ואת האשה הזהירה התורה שלא תכה את אויבה במכה דומה במבושיו. אגב כך מזכירה התורה את המרמים את זולתם מתחת לשלחן, ע״י משקולות לא מדויקות. במובן הלאומי מצוה כאן התורה להלחם בעם שהכה אותנו בדרך זו, שקרנו בדרך וזַנַּב את הנחשלים אחרינו. מכאן אפשר להבין מדוע דרשו חכמים שעמלק היה חותך את מילותיהם של ישראל וזורק באויר. הסמיכות לפרשית האיש אשר לא יבנה ופרשית מחזקת מבושים, מסבירה את פרשית עמלק. גם הסמיכות למדות מעוותות מובנת. בפרשת קדושים נאמר על סוג זה של עברות ״ויראת מאלהיך״. זאת רמאות שנעשית בסתר, ומי שעובר עליה עושה זאת משום שהוא אינו ירא אלהים, כמו עמלק, שעשה מה שעשה ולא ירא אלהים. כמו אונן, שעשה את מעשיו בסתר וה׳ המית אותו.

מכאן עוברת התורה אל קדושת הארץ עצמה: מקרא בכורים וודוי מעשר.

עבודת ה׳ השלמה ע״י כל הגורמים האלה, ועשית כל החקים והמשפטים, היא שתביא ל״את ה׳ האמרת״ ״וה׳ האמירך...״.

ספר דברים מדבר בלשון יחיד אל הכלל ואל הפרט. כל יחיד ויחיד חיב בתִקון המדינה, אך מטרתו היא כְנון עם אחד ומדינה אחת מאוחדת, שבמרכז מקום עבודה אחד. כל העם גוף אחד, לכן גם הלשון מעורבת והפרשיות מעורבות זו בזו. משה פונה אל כל העם בלשון יחיד, כי העם כֻלו הוא גוף אחד. אפשר שהמדרש האומר שהמצוות הן כנגד אבריו של אדם, מקורו כאן, העם הוא אדם אחד גדול, המתואר מהראש אל האברים, ומשה פונה אל הגוף כֻלו בלשון יחיד, ומצוה אותו למלא את תפקידו בעולמו.

כי תצא

בפרשות שופטים וכי תצא יש מצוות רבות של מלחמה. יש כמה סוגי הנחיות שהתורה מלמדת בעניני נְהול מלחמה, אחד הסוגים הוא צורת ההתנהגות בשעת המלחמה. התורה מלמדת לא לנהוג ככל צבאות הגויים המשחיתים את הארץ, אלא לשמור על שלמות עצי הפרי. כמו כן, ישמור החיל על קדושת המחנה ונקיונו, ולא ינהג כחילים רבים שבשעת צאתם לצבא הם מתנהגים בצורה אחרת מזו שהיו נוהגים בה אלמלא היו חילים, ואינם מקפידים על עניני קדושת המחנה ונקיונו.

כיון שזו היא ההנהגה שמלמדת התורה, קשה עלינו להבין את פרשית יפת תאר, ובפרט לאור המדרש האומר שלא דִברה תורה אלא כנגד יצר הרע.

פשט הפרשה הוא שהאיש חפץ ביפת התאר ונושא אותה לאשה. הפרשה פותחת ב"ולקחת לך לאשה" ואח"כ "והבאתה אל תוך ביתך", אח"כ "וישבה בביתך וכו'". ורק אחרי ירח ימים "**ואחר כן** תבוא אליה ובעלתה" וגם זה משום ש"והיתה לך לאשה". פשט הפרשה אומר שהחיל אינו רשאי לבא על האשה אלא אחרי שישא אותה לאשה ויביא אותה אל תוך ביתו.

בירושלמי (מכות ב ו) נחלקו רב ור' יוחנן. ר' יוחנן אכן סובר כפי שפרשנו וכפי שלכאורה נראה מפשט הפסוקים, שהחיל אינו רשאי לבא על האשה אלא אחרי כל המעשים שהוזכרו בפרשתנו. אבל רב סובר שרשאי החיל לבא על האשה פעם אחת במלחמה. ובבבלי (קדושין כא:) משמע שכך פשוט גם לשמואל. כך פסק גם הרמב"ם, אבל רש"י ומקצת מבעלי התוס' (סנהדרין כא. קדושין כב.) פסקו כר' יוחנן וכפשט הפרשה, שהחיל אינו רשאי לבא על האשה אלא אחר ירח ימים וכשתהיה בתוך ביתו.

לפי הפירוש הזה, מצות יפת תאר גם היא חלק מכלל מצוות המלחמה. צִוְּתה התורה שלא יהיה החיל הישראלי פרוץ ומופקר בהתנהגותו כמו כל חילי העולם, שבאים על כל אשה שהם נתקלים בה בשביה, אלא יִשָּׁאר קדוש וטהור. התורה מלמדת גם כאן, שאמנם נתנה לנו התורה את העיר ואת כל שללה, ובכלל זה גם תושביה, כֻּלם לנו הם כדי לעשות בהם כרצוננו. אך בדומה למצוות קדושת המחנה, גם כאן אסור לחיל היהודי לאבד צלם אנוש. אמנם, מבחינה קניינית השבויים הם שלו, ואם הוא רוצה לשאת את אחת השבויות הוא רשאי, אך מצד עצמו, החייל הישראלי אינו רשאי לנהוג בבהמיות ככל חיל אחר בעולם. הוא רשאי לשאת את אחת השבויות בתנאי שהוא מוציא אותה מהשבי ועושה אותה לאשתו לכל דבר. אם היא כבר אשתו, והוא נושא אותה לאשה, והיא לא שבויה ולא שפחה, והוא יודע שלא תהיה עוד שפחתו לעולם, רק אז מותר לו לבא עליה. המעשה מותר רק במסגרת של נישואין. לכן מלמדת התורה שאם אינו חפץ בה, לא יוכל עוד להחזירה לשפחותה. מותר לו לבוא עליה רק כאשר היא תהיה אשתו ולא יהיה הבדל בינה לבין אשה אחרת הנוהגת כפי שהיא נוהגת עם בעלה. וגם מי שסובר שרשאי לבא עליה במלחמה יסכים שההתר מותנה בכך שהאיש עושה זאת על מנת שלאחר מכן היא תשב בביתו ותהיה אשתו,

כמו שכל אדם נוהג עם אשתו האהובה. דע לך שהיא כבר לא שבויה ולא שפחה ולא תוכל עוד למכרה בכסף. אינך יכול לחמוד את השבויות והשפחות. מותר לאדם לבא רק על אשתו, לא על שפחתו ולא על שבויתו. היא מותרת רק אם יתקים בה "וישבה בביתך". ישיבה בתורה היינו מעמד. היא תהיה בעלת מעמד בביתך. היא לא תהיה שפחה. היא תבכה את אביה ואת אמה, כאשה ולא כשפחה. היא לא תלבש שמלת שבי. היא תנהג כאשה.

בעלי הדעה החולקת מביאים כראיה את המדרש האומר "לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבלות". אבל גם את המדרש הזה מתרצים בעלי התוספות בכך שאשה שנִשאה בעל כרחה וגוירה בעל כרחה לא משום אהבת ה' וישראל אלא לצרך נְשואין, גם אם הגיור כשר ושחוט, הוא לא רצוי ולא ראוי. הוא אינו בא אלא בדיעבד, כנגד יצר הרע. ואכן, גם היצר הרע צריך לדעת שלא יפעל אלא בחותמת כשרות. ומכאן שגם דברים שבאים בחותמת כשרות הם לפעמים יצר הרע. וכאשר יש לאדם דרך כשרה, סופו שאינו בוחר לא בכשרה ולא בפסולה, היצר הרע לא מצליח לפתות אותו לקחת את הפסולה כיון שיש לו כשרה, אבל גם את הכשרה הוא לא לוקח כי כשיחשוב ימצא שהיא לא כ"כ מפתה.

הדרך לנצח את היצר היא לא להכנע לו או לתת לו מחוות של רצון טוב, אלא למגר אותו. מי שנותן ליצר מחוות קטנות – מחוה גוררת מחוה. הדרך לנצח את היצר היא לשים בפניו גבול מוחלט ובלתי עביר, למגר אותו. והחיל הישראלי לא אונס נשים לא בגלל שהוא גזען אלא בגלל שהוא נשאר בן אדם גם כאשר הוא במדים.

יאריכון ימיך על האדמה

ידוע ומפורסם המדרש "בכִבוד אב ואם כתיב למען יאריכון ימיך ולמען ייטב לך, בשִלוח הקן כתיב למען ייטב לך והארכת ימים. הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה ושלח את האם ולקח את הבנים ובחזרתו נפל ומת, היכן אריכות ימיו של זה והיכן טובתו של זה? אלא למען יאריכון ימיך בעולם שכולו ארוך ולמען ייטב לך לעולם שכולו טוב". כך תרץ המדרש. אך כדי להבינו יש ללמוד תחִלה את הפשט.

למה בחר המדרש דוקא בשתי המצוות האלה? הלא פעמים רבות ועל מצוות רבות, ובעִקר בספר דברים, מבטיחה התורה "למען ירבו ימיכם" "למען יאריכן ימיך" ועוד. אלא שעיון מעמיק באותם פסוקים מלמד שגם ע"פ הפשט, אין כונתם של אותם פסוקים לאריכות ימים של אדם פרטי. בכל המקומות שבהם מבטיח משה בספר דברים אריכות ימים, בא הדבר יחד עם המלים "על האדמה אשר נשבע לאבותיך" או "בארץ אשר תירשון" וכד'. פעמים רבות הוזכרו גם הבנים. "ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה". הנִגוד לכך הוא "לא תאריכון ימים עליה כי השמד תשמדון והפיץ ה' אתכם בעמים". אריכות ימינו על האדמה היא זמן ארוך שבו יִשָאר עם ישראל בארץ ולא יִגלה ממנה. זאת אינה אריכות חיים פרטית של אדם פרטי שקִיֵם את המצוה, אלא אריכות ימיו של עם. גם הנִגוד לכך אינו מותו של העם, העם אינו מת, העם ימשיך להאריך ימים, אבל לא על אדמתו.

התפקיד העִקרי שמשה רואה לעצמו בספר דברים הוא להפוך את ישראל לעם. ההבדל בין עם לבין יחידים רבים הוא בהמשכיות ובנצחיות. אדם פרטי מת במוקדם או במאוחר. עם

אינו מת, כל עוד הוא שומר על רצף המסורת שלו ועל העמדת דורות נוספים והעברת המסורת אליהם. לכן, לאַרך ספר דברים פונה משה אל העם כמעט תמיד בלשון יחיד, ולא בלשון רבים. משה פונה אל העם ומתאר בפניו כיצד קִבל הוא במעמד הר סיני את התפקיד ללמד את העם את התורה, וכל אחד מהעם מצֻוֶּה אף הוא ללמד ולהודיע לבניו ולבני בניו את אשר ראה ושמע, כדי ליצור המשכיות שבה העם כעם שומר לדורות על רצף המשכי של תורה וזכרון. אל העם כעם אפשר לומר השמר לך ושמור נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך... והודעתם לבניך ולבני בניך. האנשים שראו את מעמד הר סיני כבר מתו מזמן, אבל העם שהיה במעמד הר סיני עדין חי, ועדין זוכר את כל אשר ראה. לכן יש לפנות אל העם כאחד, בלשון יחיד, ולא אל האנשים העומדים לפניו כרבים. משום כך יש לבאר בהרחבה כיצד לחנך את הדורות הבאים. לכן במקומות רבים בתורה מבוארת מצות החִנוך, ותמיד מפי משה. לעולם לא נזכרת מצות החִנוך מפי ה׳. לכן יכול משה לדבר על אַרך חיי העם על האדמה. (ולכן הוא גם מצוה כאן שאם הבן לא הולך בדרך הוריו אפשר להרגו).

בכל המקומות שבהם מבטיחה התורה אריכות ימים, מדובר על אַרך חיי העם על האדמה, ולא על אריכות ימיו של היחיד. העם יחיה לנצח, השאלה היא כמה יאריכו ימיו על הארץ, ומתי יִגלה ממנה.

לכלל זה יש שני חריגים: מצות כִבוד אב ואם שבה נאמרה אריכות חיים על האדמה כבר בפרשת יתרו, מפי ה׳ ולא מפי משה. ומצות שִלוח הקן שהיא המקום היחיד שבו הובטחה אריכות ימים בלי ההמשך ״על האדמה״.

משה מאריך לבאר את החיוב של כל אב ללמד את בניו. אבל זה אינו אפשרי בלי שנשמע מפי ה׳ את הצד השני של רצף הדורות: החיוב של כל בן לכבד את אביו. זה הדבר שיאריך את ימינו על האדמה. רק כך יוכל כל אדם להיות המשך של אבותיו.

והרעיון הזה מגיע עד הפרטים הקטנים ביותר. עד קן צפור. אחד הטעמים שנאמרו למצות שִלוח הקן הוא כדי לא לכלות את העולם. לא בהכרח יש כאן חשש אמתי שהעולם יכלה בגלל אנשים שיאכלו קִני צפורים שיִתָּקלו בהם באקראי בדרך, הלא יש די עופות שמקננים רחוק מהדרכים. הרעיון כאן הוא חִנוכי. עלינו להבין שהעולם מוסיף להתקיֵם ע״י רצף של דורות, וברצף הזה אל לנו לפגוע, אפילו אצל העופות, קל וחומר אצל בני האדם. אם נפגע בו – לא רק שלא נאריך ימים על האדמה, לא נאריך ימים כלל. כדי שייטב בעולם והוא יאריך ימים – חנך את עצמך לשמור על הנצח. לא על אַרך ימיך הפרטי, אלא על אַרך ימיך הכללי. ומכאן התוספת שנוספה בשתי המצוות הללו, בכִבוד אב ואם בפרשת ואתחנן ובשלוח הקן: למען ייטב לך. ע״י הרצף: ייטב בעולם ויאריך ימים.

האב והבנים, והשלכת מעשי דור אחד על הדורות הבאים

הפרשה אומרת ״לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו״. ספר מלכים משבח את אמציה שקִיֵּם את המצוה הזאת. ״ואת בני המכים לא המית ככתוב בספר תורת משה אשר צוה ה׳ לאמר לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות כי אם איש בחטאו יומת״. בימי יחזקאל התקשו ישראל בהבנת טעם המצוה הזאת. יחזקאל מנבא ואומר: ״מַה לָּכֶם אַתֶּם מֹשְׁלִים אֶת הַמָּשָׁל הַזֶּה עַל אַדְמַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אָבוֹת יֹאכְלוּ

בֹּסֶר וְשִׁנֵּי הַבָּנִים תִּקְהֶינָה: חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי ה' אִם יִהְיֶה לָכֶם עוֹד מְשֹׁל הַמָּשָׁל הַזֶּה בְּיִשְׂרָאֵל: הֵן כָּל הַנְּפָשׁוֹת לִי הֵנָּה כְּנֶפֶשׁ הָאָב וּכְנֶפֶשׁ הַבֵּן לִי הֵנָּה הַנֶּפֶשׁ הַחֹטֵאת הִיא תָּמוּת". יחזקאל ממשיך ומבאר שם שאם האב צדיק והבן רשע ימות רק הבן, ואם האב רשע והבן צדיק לא ימות הבן. ואולם, העם לא קִבלו את דבריו של יחזקאל, ושאלו מדוע לא נשא הבן בעוון האב. על כך משיב יחזקאל ואומר שאפילו האב עצמו, אם יחזור בתשובה לא ימות: "וְהָרָשָׁע כִּי יָשׁוּב מִכָּל חַטֹּאתָו אֲשֶׁר עָשָׂה וְשָׁמַר אֶת כָּל חֻקּוֹתַי וְעָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה חָיֹה יִחְיֶה לֹא יָמוּת: כָּל פְּשָׁעָיו אֲשֶׁר עָשָׂה לֹא יִזָּכְרוּ לוֹ בְּצִדְקָתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה יִחְיֶה: הֶחָפֹץ אֶחְפֹּץ מוֹת רָשָׁע נְאֻם אֲדֹנָי ה' הֲלוֹא בְּשׁוּבוֹ מִדְּרָכָיו וְחָיָה". כלומר: נכון שהבן הוא חלק מאביו, אבל אפילו האב עצמו היה יכול לשוב בתשובה. ק"ו הבן שלא חטא שאינו גרוע מחוטא שחזר בתשובה. על כך משיב העם "לא יתכן דרך ה'".

אבל גם בפרשתנו אנו מוצאים ענישת בנים בעוון אבותם: "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים אשר קרך בדרך ויזנב בך כל הנחשלים אחריך ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים והיה בהניח ה' אלהיך לך מכל איביך מסביב בארץ אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה לרשתה תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח". הפרשה אומרת "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 ואשר שכר עליך את בלעם בן בעור מפתור ארם נהרים לקללך ולא אבה ה' אלהיך לשמע אל בלעם ויהפך ה' אלהיך לך את הקללה לברכה כי אהבך ה' אלהיך לא תדרש שלמם וטבתם כל ימיך לעולם לא תתעב אדמי כי אחיך הוא לא תתעב מצרי כי גר היית בארצו". הפרשה גם אומרת שם "לא יבא ממזר בקהל ה' גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה'".

התורה אומרת שודאי נכון שהבן הוא המשך של אביו. אלא שאין להעניש בן בעוון אביו. קיומו של אדם אינו מובן מאליו, האדם איננו קים אלא מפני שנברא ונולד. לאדם אין זכויות מובנות מאליהן בעולם. אדם שכל כֻּלו חטא, אדם שמלכתחילה לא היה צריך לבוא אל עולמו של הקב"ה, ובאו אנשים (בזדון או בשגגה) ויצרוהו נגד רצון ה' ושלא ברשות, אדם שחי בגלל חטא, הלא הוא נמצא בעולם הזה שלא ברשות. הוא שב"ח בעולם הזה. הוא נכנס הנה בלי רשות. ועד שהוא שואל מדוע לא נתן לו לעשות ככל אות נפשו בעולמו של ה', יש לשאול מי בכלל נתן לו רשות להכנס. הוא נכנס לעולמו של ה' בלי רשות. אמנם, אין אנו מצַוִּים להרגו כי הוא לא עשה שום דבר רע. אבל לתת לתוצאות החטא להתרבות בעם ישראל? לא יעלה על הדעת. להגדיל ולהרבות את תוצאות החטא? בודאי שלא. לא מגיע לו עֹנש על חטאי אבותיו. אך גם לא מגיע לו שכר. ואם נִתן לו להוסיף ולהתרבות בעם ישראל, אנו נותנים לו שכר על החטא, כי אלמלא החטא לא היה חי ומתרבה. כל קיומו הוא חטא. האִסור על הממזר לבא בקהל ה' אינו עֹנש, לא לממזר ולא להוריו, (וכיון שאין מדובר בענש, גם לא חשוב אם היה הדבר בזדון או בשגגה), הוא פשוט אי נתינת שכר. מטעם זה אין לתת לעמון ומואב (שבנוסף לכל הם גם ממזרים) להפוך לחלק מישראל. אין אנו מענישים אותם, אך גם לא נותנים להם שכר. הם חלק מאבותיהם.

אם כל אדם הוא חלק מאבותיו – למה לא יֵעָנש בן בעוון אביו? את התשובה משיב יחזקאל באותה נבואה. טעם הדבר הוא כח התשובה. האב הרשע עצמו היה יכול לחזור בתשובה ואז לא היה נענש. הבן, הוא אמנם המשך של אביו. אך אם לא חטא – אינו גרוע מהחוטא עצמו שחזר בתשובה. לכן לא יומתו אבות על בנים ובנים על אבות.

לא כן עמלק. בעוד שהתורה אינה עוסקת בעמון ומואב אלא בעמוני ומואבי, עמלק נִדון כעם. לא היחידים חטאו, העם חטא. ולכן העם צריך להענש באבדן מוחלט. העם נִדון למיתה. כיון שהעם נדון למיתה, שוב אין מתחשבים במעשי היחידים. היחידים שחיו בימי יציאת מצרים כבר מתו מזמן, הן בצד הישראלי והן בצד העמלקי. אך עם ישראל ועם עמלק עדיין חיים. ומלחמה נטושה ביניהם. מלחמה לה׳ בעמלק מדר דר. המלחמה תסתיים רק כאשר יומת העם העמלקי.

בן שאביו חטא אינו בהכרח חוטא. ולא זו בלבד אלא שגם אביו עצמו יכול היה לחזור בתשובה. לכן הבן כבר אינו חלק מהחטא. כל זה אמור לגבי יחיד. אבל כאשר עם חטא, כל אחד מבני העם הוא חלק מהעם החוטא. כל עוד הוא חלק מהעם – הוא נדון עם העם כחלק מהעם. הוא עצמו אינו חוטא, אבל הוא חלק מהעם החוטא.

יום ראשון ללימודים, שלום כתה א. כל הילדים נרגשים. לכֻלם יש ילקוט חדש עם מחברות חדשות וקלמר חדש.
ריח של ילקוטים חדשים, ריח של התחלה חדשה.
חוץ משני ילדים. הבן של יוסקה הגנב, והבן של שלוימלה המפוזר. גם להם יש ילקוטים חדשים עם עפרונות חדשים, אבל הם לא שלהם. הבן של יוסקה הגנב מחזיק את הילקוט שאביו גנב עבורו מהשכן ממול. הבן של שלוימלה המפוזר, מחזיק גם הוא ילקוט שלא שלו. שלוימלה באמת לא אשם, הוא לא שם לב שהוא בטעות מביא לבן שלו ילקוט שלא שלו.
מה עושים עכשו? תתכנה כמה גישות. יהיה מי שיאמר שכדי לא לפגוע בילד כדאי בינתים להעלים עין. להתנהג כאילו אנחנו לא יודעים שהילקוט גנוב. אפשר להבין את הגישה הזאת, אם כי אני סבור שגישה חינוכית אמיתית לא מתעלמת מעובדות. אין ערך בתחושה אישית שקרית, יש ערך רק לאמיתות מוחלטות אמיתיות. אסור להתפשר, לעגל פינות ולהתעלם מהמציאות. לכן יש לקחת את הילקוט מהילד. עם הזמן הוא ילמד להתמודד עם העובדה שלמען הצדק, היושר והאמת צריך לעבוד. החיים לא פשוטים, אבל אנו לא רשאים לרמות ולגנוב.
אבל גישה אחת ודאי לא באה בחשבון: אי אפשר לומר לילד ״הילקוט שלך גנוב, אבל בכ״ז תשתמש בו״. זו גישה של רשעים. כך לגבי מי שנולד בעברה. זה מקרה הרבה יותר קיצוני. במשל – יש ילד ורק הילקוט גנוב. בנמשל – אין בכלל ילד. הילד כולו גנוב. לענ״ד צריך לבדוק כל ילד שנולד בבדיקה גנטית ברוטינה. בתי הדין היום נוקטים בגישה השניה: ״נעלים עין, נתנהג כאילו הוא לא גנוב, אין ראיה״.
דבר אחד בודאי אסור לעשות: לומר לו ״אתה גנוב אבל תחזיק בכ״ז את הילקוט הגנוב״

לפעמים, אנשים בני תרבויות מסוימות, יתקשו להבין את המצוות האלה. מי שהתרבות שלו חִנכה אותו להסתכל על כל העולם אך ורק מנקודת ראותו של הפרט, יתקשה בהבנת הדברים שנאמרו כאן. מי שהעולם שלו הוא עולם קצר-טווח שמתחיל בלידתו של האיש ונגמר במותו, לא יוכל להבין את העומק הנצחי של המצוות האלה. אבל מי שהשקפת עולמו רואה את העולם ואת הנצח בכללותו, יבין את הדבר.

הרואה את הנצח בכללותו, יראה גם את הנצחיות שבאדם. את היות האדם ממשיך לחיות ע״י בניו. (וממילא – את האסון הטעון תִקון אם מת אדם בלא בנים). את ההבנה שאם כל אדם הוא חלק מאביו – הרי שהקרוב אליו ביותר הוא אחיו. הכמעט זהה לו. (שהרי שניהם אברים שונים של אותו אב). הוא זה שיכול להוליד עבורו בנים, והוא המצֻוֶּה לעשות כן.

ממילא יובן שמי שנכנס לעולם הזה בלי רשות – לא נִתן לו לרבות בעם. (כאמור, בן התרבות הפרטנית יתקשה להבין זאת, אבל במבט כוללני זה יותר מהכרחי).
אחרי שנראה את הנצחיות באדם, נוכל להבין שיש עמים. הם מחוברים ומאוחדים כי כֻּלם בנים לאיש אחד, וכֻּלם ממשיכיו. מכאן נוכל ללמוד שיש בעולם פועלים נצחיים וכלליים – העמים. ובמיוחד עם ישראל. הוא ממשיך לחיות כעם גם אם פרטיו התחלפו. הוא ממשיך להעביר את מורשתו והוא ממשיך את מפעליו. גם העמים שלחמו בנו וזנבו בנו עוד קיימים, ואנו לוחמים בהם. כך נוצרת תפישת עולם של כלל ושל נצח.
מהכללים האלה נגזרות מצוות רבות בפרשתנו. היבום, פסולי החִתון השונים, הממזר, העמוני, המואבי, המצרי, האדומי. המלחמה בעמלק, ועוד ועוד.

הכלל והפרטים

אחת השאלות המרכזיות הנשאלות בספר דברים בכלל ובפרשתנו בפרט, היא מיהו הנמען, אל מי מדבר משה? בד"כ (אך לא תמיד) משה מדבר בלשון יחיד. המצֻוֶה במצוות אמור בד"כ בלשון נוכח, אך לפעמים הוא הופך להיות נסתר.
כשמשה מדבר בלשון יחיד, אל מי הוא מדבר? מיהו היחיד הזה? בחלק מהמצוות בפרשה ברור שהיחיד הזה, שאליו פונה משה, הוא עם ישראל. עם ישראל בכללו הוא המצֻוֶה למחות את זכר עמלק מתחת השמים. והוא גם המצֻוֶה במצוות ובערת הרע מקרבך (יחיד לא צריך להרג רשעים כדי לבער את הרע מקרבו). וכן מצוות רבות נוספות. עם ישראל כֻּלו יוצא למלחמה וה' מתהלך בקרב מחנהו: "כִּי תֵצֵא מַחֲנֶה עַל אֹיְבֶיךָ וְנִשְׁמַרְתָּ מִכֹּל דָּבָר רָע: כִּי יִהְיֶה בְךָ אִישׁ אֲשֶׁר לֹא יִהְיֶה טָהוֹר מִקְרֵה לָיְלָה וְיָצָא אֶל מִחוּץ לַמַּחֲנֶה לֹא יָבֹא אֶל תּוֹךְ הַמַּחֲנֶה". היחיד אינו מצֻוֶה בצווי כמו "כי יהיה בך איש", אין איש בתוך היחיד. היחיד אמור כאן בלשון נסתר. אלא שמיד הוא הופך להיות המצֻוֶה: "וְיָתֵד תִּהְיֶה לְךָ עַל אֲזֵנֶךָ וְהָיָה בְּשִׁבְתְּךָ חוּץ וְחָפַרְתָּה בָהּ וְשַׁבְתָּ וְכִסִּיתָ אֶת צֵאָתֶךָ". זה לא צווי על עם ישראל. זה צווי על היחיד. ואולם, מיד בא הנמוק: "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ וְלָתֵת אֹיְבֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָיָה מַחֲנֶיךָ קָדוֹשׁ וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר וְשָׁב מֵאַחֲרֶיךָ". ה' מתהלך בקרב מחנה עמו ישראל לתת את האויב בידו. שוב הנמען הוא העם כֻּלו.
עם ישראל כֻּלו יוצא למלחמה על אויבו, אך היחיד הוא הרואה בשביה אשת יפת תאר, וכֻּלם אמורים בלשון יחיד נוכח.
נאמר בפרשה: לֹא תַסְגִּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו אֲשֶׁר יִנָּצֵל אֵלֶיךָ מֵעִם אֲדֹנָיו: עִמְּךָ יֵשֵׁב בְּקִרְבְּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בַּטּוֹב לוֹ לֹא תוֹנֶנּוּ. הפסוק השני בודאי אמור אל עם ישראל כֻּלו. היחיד לא צריך לפנות מקום בקרבו ולבלוע את העבד (אא"כ העבד יבחר לשבת דוקא באזן).
לֹא תַשִּׁיךְ לְאָחִיךָ נֶשֶׁךְ כֶּסֶף נֶשֶׁךְ אֹכֶל נֶשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ: לַנָּכְרִי תַּשִּׁיךְ וּלְאָחִיךָ לֹא תַשִּׁיךְ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מִשְׁלַח יָדֶךָ עַל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה בָא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ. הפסוק הראשון בודאי מדבר אל כל יחיד ויחיד. עם ישראל כֻּלו לא מצֻוֶה לא להשיך לאחיו. אבל הפסוק השני בודאי פונה אל עם ישראל כאחד. עם ישראל יקח נשך מהעמים סביבותיו (או היחידים מישראל), כדי שה' יברך את עם ישראל על הארץ שהוא יורש.

כִּי תָבֹא בְּכֶרֶם רֵעֶךָ וְאָכַלְתָּ עֲנָבִים כְּנַפְשְׁךָ שָׂבְעֶךָ וְאֶל כֶּלְיְךָ לֹא תִתֵּן׃ ס כִּי תָבֹא בְּקָמַת רֵעֶךָ וְקָטַפְתָּ מְלִילֹת בְּיָדֶךָ וְחֶרְמֵשׁ לֹא תָנִיף עַל קָמַת רֵעֶךָ, המצֻוֶּה כאן הוא היחיד ומשה פונה אליו בלשון נוכח. אבל מיד הוא עובר ללשון נסתר: ״כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו כִּי מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ׃ וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר״.

כל מצוות האיש והאשה אמורות בלשון נסתר, מפני שהנוכח שם הוא עם ישראל, או נציגיו, אלה שאמורים לדון, להוציא את הנערה אל פתח בית אביה וכו׳. אליהם פונה משה בלשון נוכח. (ובמקום אחד גם בלשון רבים). במקומות האלה היחיד הוא נסתר. וכן בפסוק המובלע בין המקרים האלה: ״לֹא יַחֲבֹל רֵחַיִם וָרָכֶב כִּי נֶפֶשׁ הוּא חֹבֵל״. ונשאלת השאלה מי לא יחבול? החתן מהפסוק הקודם? (ונעסוק בכך בע״ה להלן). לפתע הנסתר הוא אחר.

הצוויים להשאיר מתנות לעניים ולא לבא אל ביתם לעבוט אותם, אמורים בלשון יחיד נוכח והם מדברים אל היחיד. כך גם הצווי להשיב אבדה. הצווי להוריד את התלוי מהעץ אמור אל העם, או אל השופט.

מכאן עולה שמשה אינו מבדיל בין יחידים לבין העם. העם מורכב מיחידים והיחידים מרכיבים עם. עם ישראל צריך להעניש את פורצי גדרי הצניעות כדי ליצור חברה צנועה. כדי ליצור עם צנוע. היחידים צריכים לקַיֵּם מצוות כדי שעם ישראל יקַיֵּם מצוות וה׳ יברך אותו. היחידים צריכים להלוות זה לזה בלי רבית כדי שעם ישראל ישיך לעמים אחרים ויאכל את שלל אויביו. היחיד הוא העָבור והעָבור הוא היחיד.

קהל ה׳

התורה מבחינה בין קבלת גר לבין ביאה בקהל ה׳. את המצרי והאדומי, למשל, אסור לנו לתעב ולהרחיק מאתנו. אבל הם צריכים שלשה דורות כדי לבוא בקהל ה׳.

בינתים, הם יכולים אפוא לבוא להיות גרים בארצנו, ואסור לנו להרחיק אותם.

למה אסור לנו להרחיק אותם? את המצרי, משום שאנו גרנו בארצו. אחרי שגרנו בארצו, אין אנו רשאים שלא לאפשר לו לגור בארצנו. (באנו לגור בארצו מסבות כלכליות, כדי להנות מהשפע בארצו. לא הוגלינו לשם בכח). את האדומי אין אנו רשאים להרחיק כי אחינו הוא.

ובפשטות, את יתר העמים אנו רשאים להרחיק. רק מי שבא לגור בארצו מסבות כלכליות, או שהוא אחינו – אותו אין אנו רשאים להרחיק. אותו ורק אותו. מי שלא עשה לנו טובה כלכלית – אין אנו חייבים לו דבר. אא״כ הוא אחינו.

אבל הדבר הזה עדיין לא מאפשר לו להיות חלק מקהל ה׳. בשביל להיות חלק מקהל ה׳ צריך לראות שביאתו אלינו מחזיקה מעמד שלשה דורות.

המצרים עִנו אותנו והעבידו אותנו בפרך. אבל גרים היינו בארצם. עלינו ללמוד שלכל ארץ יש בעלים. ויש לזכור מי בעל הארץ. כדי שגם כשנשב בארץ נזכור שיש לארץ אדון ואין אנו אלא גרים ותושבים עמו. ועוד שמעתי אומרים שאילו היינו נוטרים טינה למצרים לעולם – לעולם היינו זוכרים את עצמנו כעבדים ואותם כאדון הרע, לעולם נבכה כחלשים מול החזק המענה, והיינו בעינינו כחגבים. לכן אין אנו נוטרים להם. ואין הדבר דומה לעמלק שנטירת איבתו לא תעשה אותנו בעינינו כחגבים וכעבדים.

המחנה

למחנה היוצא למלחמה יש קדושת מחנה. כמו למחנה ישראל במדבר. ולא רק כמוהו. הוא כגן עדן. נאמר כאן "כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ מִתְהַלֵּךְ בְּקֶרֶב מַחֲנֶךָ לְהַצִּילְךָ... וְלֹא יִרְאֶה בְךָ עֶרְוַת דָּבָר...". כמו שנאמר בגן עדן "... וַיִּדְעוּ כִּי עֵירֻמִּם הֵם ... וַיִּשְׁמְעוּ אֶת קוֹל ה' אֱלֹהִים מִתְהַלֵּךְ בַּגָּן לְרוּחַ הַיּוֹם וַיִּתְחַבֵּא הָאָדָם וְאִשְׁתּוֹ מִפְּנֵי ה' אֱלֹהִים בְּתוֹךְ עֵץ הַגָּן". וכבר כתבנו שהמשכן הוא כגן עדן. כשיוצא מחנה ישראל לדרכו – מחנה ה' הוא.

מה המחיר

פרשתנו כמעט שאינה עוסקת בענייני המקדש. היא עוסקת בניהול ענייניו של האדם בכל מקום ומקום. והנה בתוך הפרשה הזאת התורה מצוה לא להביא כקרבן אתנן זונה ומחיר כלב. בהמה שאין בה מום. מכל בחינה חושית היא בהמה ככל הבהמות. אלא שהיא נקנתה בתמורה לדבר מתועב.

בניגוד לאמירה העממית שלכסף אין ריח. אומרת לנו התורה שבהחלט יש לו.

והדבר העִקרי האמור כאן הוא שאי אפשר להפריד בין חיי החול לבין חיי הקֹדש. אי אפשר להפריד בין מה שעושה האדם במקדש לבין מה שהוא עושה בחיי החול שלו. אדם לא יכול לחיות כבהמה בחייו הפרטיים ולבא למקדש כאילו לא קרה כלום. אי אפשר להפריד בין הבאת הקרבן למקדש לבין כל מה שקדם להבאתו. הבאת הקרבן למקדש עומדת בזיקה ישירה לחייו של האדם מחוץ למקדש. חייו החמריים של האדם נועדו לחיות בצל המקדש. אדם עושה חיל בעסקיו וזוכר שאת עסקיו הוא עושה כדי לבוא בסופו של דבר למקדש. הוא לא יוכל לעשות זאת אם הוא מפריד בין חיי החומר לחיי המקדש, ומביא למקדש את אשר השיג בדרכים לא ראויות.

ואולם, העובדה שכל מעשיו של האדם נועדו להתקדש בקדושת המקדש, לא אומרת בהכרח שאין הבחנה בין החול לבין הקֹדש. חֹסר הבחנה כזה פירושו לא בהכרח קִדוש החול, אלא חִלול הקדש. החִבור בין הקדושה לבין החול דתו להעשות כך שהקֹדש משפיע על החול, ולא להפך. אם אדם מבקש לחיות כך שכל מעשיו יהיו לשם שמים, הדבר לא יושג אם אדם ימשיך לעשות מה שעשה עד עתה ויאמר שהוא עושה זאת לשם שמים. מעשים נעשים לשם שמים רק אם האדם שואל את עצמו מה נכון לעשות לשם שמים, ולפי זה הוא מחליט מה לעשות. בדומה לכך: הקדושה תשפיע על העולם, דוקא אם תהיה הבחנה בין החול לבין הקדש, ויהיה ברור מה קדוש מצד עצמו, ומה בא לשרת את הקֹדש. אין אִסור לגדל כלב. בכמה מקומות התורה מקבלת את העובדה שאנשים מגדלים כלבים. אבל צריך לזכור שהטמא טמא והטהור טהור. כדי לשמור על העדר צריך גם כלב. אבל הכלב, הלוחם, הוא רק שומר. בלעדיו לא יהיה עדר, אבל הוא לא דבר שרצוי לכתחילה, ודאי שלא במקדש. דוד לחם מלחמות מצוה. כל המלחמות שלחם – היה מצֻוֶּה ללחום אותן, ואוי ואבוי היה אילו לא לחם. אבל בסופו של דבר הוא שפך דם. העובדה שהיה צָרך לשפוך את הדם אינה הופכת את שפיכת הדם לדבר ראוי מצד עצמו, והעובדה שאנו זקוקים

לכלב שמירה לוחם, אינה הופכת אותו לקדוש מצד עצמו. וגם אם הוחלף בכבש, אין אנו יכולים לשכוח שכבש הזה הוא מחיר כלב. לכסף יש ריח.

הדרכה לימי ישיבת ישראל בארץ

מצוות רבות מפרשת כי תצא נזכרו בנביאים. כבר יהושע קיֵם את מצות הורדת תלוי מהעץ: "וְאֶת מֶלֶךְ הָעַי תָּלָה עַל הָעֵץ עַד עֵת הָעֶרֶב וּכְבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיּוֹרִידוּ אֶת נִבְלָתוֹ מִן הָעֵץ וַיַּשְׁלִיכוּ אוֹתָהּ אֶל פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר וַיָּקִימוּ עָלָיו גַּל אֲבָנִים גָּדוֹל עַד הַיּוֹם הַזֶּה". "וַיַּכֵּם יְהוֹשֻׁעַ אַחֲרֵי כֵן וַיְמִיתֵם וַיִּתְלֵם עַל חֲמִשָּׁה עֵצִים וַיִּהְיוּ תְלוּיִם עַל הָעֵצִים עַד הָעֶרֶב: וַיְהִי לְעֵת בּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ צִוָּה יְהוֹשֻׁעַ וַיּוֹרִידוּם מֵעַל הָעֵצִים וַיַּשְׁלִכֻם אֶל הַמְּעָרָה אֲשֶׁר נֶחְבְּאוּ שָׁם וַיָּשִׂמוּ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת עַל פִּי הַמְּעָרָה עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה".

על אמציה נאמר: "וַיְהִי כַּאֲשֶׁר חָזְקָה הַמַּמְלָכָה בְּיָדוֹ וַיַּךְ אֶת עֲבָדָיו הַמַּכִּים אֶת הַמֶּלֶךְ אָבִיו: וְאֶת בְּנֵי הַמַּכִּים לֹא הֵמִית כַּכָּתוּב בְּסֵפֶר תּוֹרַת מֹשֶׁה אֲשֶׁר צִוָּה ה' לֵאמֹר לֹא יוּמְתוּ אָבוֹת עַל בָּנִים וּבָנִים לֹא יוּמְתוּ עַל אָבוֹת כִּי אִם אִישׁ בְּחֶטְאוֹ יוּמָת".

יש מצוות מפרשתנו שהוזכרו בנביאים בלי להזכיר שהן מצוות.

ירמיהו מוכיח את ישראל בקל וחמר, ואומר: "לֵאמֹר הֵן יְשַׁלַּח אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְהָלְכָה מֵאִתּוֹ וְהָיְתָה לְאִישׁ אַחֵר הֲיָשׁוּב אֵלֶיהָ עוֹד הֲלוֹא חָנוֹף תֶּחֱנַף הָאָרֶץ הַהִיא וְאַתְּ זָנִית רֵעִים רַבִּים וְשׁוּב אֵלַי?". ירמיהו מעצים את חומרת הדבר לא ע"י הזכרת צווי התורה אלא בסברה פשוטה: הֲלוֹא חָנוֹף תֶּחֱנַף הָאָרֶץ הַהִיא. זה לא בדיוק הנמוק המופיע בפרשה למצוה זו. הנמוק בפרשה למצוה זו הוא: "וְלֹא תַחֲטִיא אֶת הָאָרֶץ", "ולא תחניפו" נאמר דוקא על שפיכות דמים, אבל זה אי-דיוק קטן. פרשתנו אומרת בפירוש שחטא כזה משפיע על הארץ כֻּלה.

שמואל אומר לשאול: "כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת פָּקַדְתִּי אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה עֲמָלֵק לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר שָׂם לוֹ בַּדֶּרֶךְ בַּעֲלֹתוֹ מִמִּצְרָיִם: עַתָּה לֵךְ וְהִכִּיתָה אֶת עֲמָלֵק וְהַחֲרַמְתֶּם אֶת כָּל אֲשֶׁר לוֹ וְלֹא תַחְמֹל עָלָיו וְהֵמַתָּה מֵאִישׁ עַד אִשָּׁה מֵעֹלֵל וְעַד יוֹנֵק מִשּׁוֹר וְעַד שֶׂה מִגָּמָל וְעַד חֲמוֹר". שמואל לא מזכיר שזו מצוה.

על שלמה נאמר: "וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אָהַב נָשִׁים נָכְרִיּוֹת רַבּוֹת וְאֶת בַּת פַּרְעֹה מוֹאֲבִיּוֹת עַמֳּנִיּוֹת אֲדֹמִיֹּת צִדְנִיֹּת חִתִּיֹת: מִן הַגּוֹיִם אֲשֶׁר אָמַר ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹאוּ בָהֶם וְהֵם לֹא יָבֹאוּ בָכֶם אָכֵן יַטּוּ אֶת לְבַבְכֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם בָּהֶם דָּבַק שְׁלֹמֹה לְאַהֲבָה".

ישעיהו מוכיח את ישראל: "ה' בְּמִשְׁפָּט יָבוֹא עִם זִקְנֵי עַמּוֹ וְשָׂרָיו וְאַתֶּם בִּעַרְתֶּם הַכֶּרֶם גְּזֵלַת הֶעָנִי בְּבָתֵּיכֶם". הלא הכל יודעים שיש לקיֵם את מצות עוללות.

מעשי בעז (אמנם המה בכתובים ולא בנביאים) מזכירים מאד את מצות היבום ואת פרשת היבום, אם כי כמובן זוהי הרחבה של מצות יבום ולא מצות יבום עצמה.

בכמה מקומות אנו מוצאים שהמצורעים משולחים מן העיר.

כמובן, יש מצוות רבות מהפרשה שלא קוימו.

ומצוות רבות בפרשה מיוסדות על אדני מעשים שנעשו בחומשים הקודמים. מצוות רבות מאד בפרשה מנֻמָקות ע"י שעבוד מצרים, יציאת מצרים או הדרך ממצרים. אבל יש בפרשתנו כמה מצוות קדומות הקשורות לספר בראשית. פרשת כי תהיינה לאיש מתחברת במפורש לבית יעקב, פרשת היבום לבית יהודה. יש שלשה פרקים בתנ"ך, פרשת יהודה,

פרשת היבום ופרק ד ברות, המכילים את אותם מרכיבים. (כפי שכתבנו על רות). האשה הרוצה להתחבר למשפחת בעלה ולהוליד, מצות היבום והאיש אשר אינו רוצה להקים לאחיו שם ומתקלל עקב כך במחית שמו לדורות. שלש הפרשות ודאי קשורות זו בזו. לשון הצווי כִּי יָמֻתוּ אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְּעֻלַת בַּעַל וּמֵתוּ גַּם שְׁנֵיהֶם, מתחברת בודאי לדברי ה׳ אל אבימלך: הִנְּךָ מֵת עַל הָאִשָּׁה אֲשֶׁר לָקַחְתָּ וְהִוא בְּעֻלַת בָּעַל. הבטוי נבלה בישראל חוזר גם כאן וגם בפרשת שכם, אמנם, שם רק שכם אשם בכך כי היה אֹנס, כאן גם הנערה אשמה כי לא היה אֹנס, אך הנבלה אותה נבלה. התורה מלמדת שלאבותינו היתה תורה, חלקה התקבלה ע״י ה׳ כמו פרשת היבום, וחלקה לא, כמו פרשת בן האהובה. מצוות רבות הוסיף לנו ה׳ עקב יציאת מצרים. אך תורתן של אבות גם לה יש מקום רב.

כי עבד היית

בכמה מקומות מזכיר משה שהיינו עבדים במצרים ולכן עלינו לתמוך בעניים. בפרשת כי תצא נאמר: ״לֹא תַטֶּה מִשְׁפַּט גֵּר יָתוֹם וְלֹא תַחֲבֹל בֶּגֶד אַלְמָנָה: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ מִשָּׁם עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה: ס כִּי תִקְצֹר קְצִירְךָ בְשָׂדֶךָ וְשָׁכַחְתָּ עֹמֶר בַּשָּׂדֶה לֹא תָשׁוּב לְקַחְתּוֹ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה לְמַעַן יְבָרֶכְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכֹל מַעֲשֵׂה יָדֶיךָ: כִּי תַחְבֹּט זֵיתְךָ לֹא תְפַאֵר אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: ס כִּי תִבְצֹר כַּרְמְךָ לֹא תְעוֹלֵל אַחֲרֶיךָ לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה יִהְיֶה: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם עַל כֵּן אָנֹכִי מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַדָּבָר הַזֶּה״. יש כאן רצף פרשיות שעוסק בגר, היתום והאלמנה, והנמוק לאותן מצוות הוא שהיינו עבדים במצרים וה׳ פדה אותנו ממצרים.

כך מצאנו גם בפרשת ראה: ״וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתֶךָ וְהַלֵּוִי אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבֶּךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֶיךָ לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם: וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה״. ולפי הדמיון בין הלשון האמורה שם ללשון פרשתנו יש לפרש ש״וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרָיִם״ הוא נמוק לכך שצריך לשמח את הגר, היתום והאלמנה שהוזכרו בפסוק הקודם. עבדותנו במצרים מוזכרת שם, יציאת מצרים איננה מוזכרת. בנגוד לפסוקים בפרשת כי תצא, שאולי היה מקום ללמוד מהם שדוקא בגלל שהוציאנו ה׳ ממצרים עלינו לתמוך בעניים. הפסוק בפרשת ראה מלמד שלא גאולתנו ממצרים היא המחייבת אלא עצם העבדות.

גם החיוב לתמוך בעבד העברי, לשחררו ולהעניק לו, מנֻמָּק בנמוק הזה. וקל להבין את הדבר. גם מצות שבת מנֻמקת בספר דברים בכך שהיינו עבדים במצרים, ואפשר שגם הדבר הזה קשור לכך שנאמר שם ״לְמַעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ כָּמוֹךָ״.

כבר בארנו בפרשת בהר ובפרשת ראה שעוני הוא סוג של עבדות. עלינו לתת לעניינו די מחסורם, כי כך אנו היינו, וזה שאיננו עניים ועבדים הוא לא בזכות אלא בחסד. את החסד הזה עלינו לחלוק עם העניים.

מחה תמחה

בפרשת בשלח המלחמה נעשית עדין במטה ה׳. אמנם בחרבו של יהושע, אך במטה ה׳. גם האמירה היא מחה אמחה. כלומר ה׳ הוא שימחה. אם כי יש לשים זאת באזני יהושע.
לפני שנכנסים לארץ, שם משה את הדברים באזני יהושע וישראל, ואומר להם מחה תמחה, ולא מחה אמחה. ספר דברים נועד ללמד את ישראל להלחם בכחות עצמם, בארץ ישראל – ישראל הם אלה שעליהם מוטל קיום המצוות.

על סדר המצוות בנאום המצוות ראה ראה, לעיל עמ׳ תרנט.

כי תבוא

למי הארץ

פרשת הבִכורים מלמדת, ככל התרומות, שהארץ לה׳ היא ואנו עבדיו. יש הבדל מרכזי בין הבִכורים והתרומות לבין מתנות עניים. הבִכורים והתרומה נקראו ראשית, ראשית פרי האדמה, לעֵמת זאת לעניים משאירים בסוף. כשהתורה רוצה לבטא את היות הפירות שיכים לקב״ה והאדם מקבל מהם רק את שכר עבודתו היא כותבת שצריך לתת לה׳ את הראשית. להבדיל ממתנות עניים, שהם חסד שעושה האדם עם העניים, שהוא משאיר להם בסוף אחרי שלקח את שלו (וכך לשון התורה היא: ״לא תכלה״ (כלומר: אל תקח הכל, תשאיר) ״לא תעולל **אחריך**״ וכד׳). שלא כבמתנות עניים, בבכורים הקב״ה לוקח את הראשית ומשאיר לנוחל-האחוזה את מה שנשאר בסוף. הראשית – לה׳ היא. ראשית זו מיצגת את התבואה כֻּלה לה׳ היא, והוא מותיר לנו שאריות בסוף, ומשֻלחנו אנו אוכלים.

וכן אנו אומרים בהניפנו את הבכורים, אתה הוצאתנו ממצרים ונתת לנו את הארץ הזאת, והרינו מניפים לפניך ומביאים לפניך את ראשית התבואה שצמחה בשדך ושנתת לנו. כאריס המציג לפני בעה״ב את פירות שדהו ואמר לו הרי שלך לפניך.

מקרא בִכורים אומר: הכל לה׳ ואין לי מעצמי כלום. הכל בחסד ולא בזכות.

ואולם, אחרי שלש שנים מגיע וִדוי המעשרות, שבו אומר האדם בדיוק הפוך. שם אין כלל הודאה לה׳, שם האדם מהלל ומשבח ומקלס את עצמו, ובסוף דורש את שכרו. מדוע? היכן מצאנו שיכול אדם לעמוד מול ה׳ ולומר מגיע לי?

כמובן שחלק מהענין הוא שהוִדוי משיג שמירה על שלש שנות המעשר. כלומר: האדם יהיה זהיר ביותר במעשרות כל השנים כדי שיוכל להתוַדות לבסוף.

עוד אפשר לתרץ שגם תביעת השכר אינה בגאוה, אלא גם היא כאריס המבקש את שכר עבודתו מבעה״ב. אך קשה מפני שכאשר אנו מדברים על עבודתנו בשדות ה׳, אין זו אריסות גרידא, של אריס שמצא מי שישכיר לו שדה. כאשר אנו מול ה׳, אין אנו רק אריסים, אלא כל קיומנו מאת ה׳ הוא. שלא כאריס שיכול לא לעבוד ואם בחר לעבוד מגיע לו שכר, אנו כל מה שיש לנו לא מגיע לנו, שהרי אלמלא בראנו ה׳ לא היינו קימים כלל. וודאי שלא מגיע לנו שכר על עבודתנו, כל מה שנעבוד אינו די כדי להשיב לה׳ על אחת מאלף אלפי אלפים פעמים הטובות אשר עשה אתנו, ובראש ובראשונה על אשר בראנו. הוא בראנו וממילא לו אנו. ואע״פ שהוא הבטיח לנו שכר, צדקה היא מאתו. וצריכים אנו לבקשו כעני המבקש צדקה ולא כאריס המבקש את המגיע לו.

לכן צריך להסביר שיש כאן טעם נוסף: כיון שאנו אריסים בשדה ה׳, אומר לנו ה׳ להביא לו בכל שנה שני מעשרות. את הראשון הוא לוקח מיד ומאכיל את עובדיו ובני ביתו, הלויים, אך את השני הוא אומר לנו להביא אליו, אל מקום שכינת כבודו.

ואולם, בשנה השלישית אומר לנו ה׳, השנה אל תביאו לי את חלקי, תנו אותו לגר ליתום ולאלמנה אשר בשעריך. אלה שבד״כ מלקטים אחריך, אלה שבאים ומבקשים לא בזכות

אלא בחסד. אלה שהתבואה אינה שלהם ואין להם בה זכויות, והם מקבלים כל שנה את השאריות אחרי שבעה״ב נטל את חלקו (שגם הוא ביחס לה׳ אינו בעה״ב אלא אוכל את השאריות, אך ביחס לגר והיתום הוא בעה״ב כי להם אין נחלה). השנה העניים נוטלים חלק בראש. אלה שבכל השנים נוטלים בחסד ולא בזכות. אלה ששום דבר לא מגיע להם והם תמיד מלקטים את השאריות אחרי בעה״ב, השנה הם מקבלים חלק, למרות שלא מגיע להם והם אינם זכאים לכך, בחסד. לכן גם אנו פונים אל ה׳, בעה״ב, ומבקשים ממנו בחסד, השקיפה ממעון קדשך.

מקרא בְכורים

מקרא בְכורים אומר שהאדמה אינה שלנו אלא מתנה מה׳ היא. אנו עם של אובדים ועבדים, שה׳ לקחו והוציאו מעבדות ונתן לו את הארץ.

ואולם מה עִקרו של הסִפור הזה? אלו דברים התורה הזכירה בו? אֲרַמִּי אֹבֵד אָבִי וַיֵּרֶד מִצְרַיְמָה וַיָּגָר שָׁם בִּמְתֵי מְעָט וַיְהִי שָׁם לְגוֹי גָּדוֹל עָצוּם וָרָב: וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה: וַנִּצְעַק אֶל ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה׳ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ: וַיּוֹצִאֵנוּ ה׳ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים: וַיְבִאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֶּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ.

עשיית ישראל לגוי גדול עצום ורב היא פרט שלכאורה אין כאן צורך בו. נכון שהיא חלק מהנסים והנפלאות שעשה לנו ה׳, אבל היא לא קשורה בקשר ישיר לכך שה׳ לקחנו מעבדות ונתן לנו את הארץ. התורה רואה חשיבות בהזכרת עשייתנו לגוי גדול, ושהדבר ארע ״שם״, כלומר: במצרים.

הפסוק ״וַיָּרֵעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיְעַנּוּנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבֹדָה קָשָׁה״ הוא פסוק ששייכותו לכאן מובנת היטב. בנִגוד למצרים שבה היינו עבדים, כעת אנו עם בן חורין היושב על אדמתו. אבל מבחינת מבנה הפרשה, נראה שהפסוק הזה אינו אלא הקדמה לפסוק הבא: ״וַנִּצְעַק אֶל ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע ה׳ אֶת קֹלֵנוּ וַיַּרְא אֶת עָנְיֵנוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לַחֲצֵנוּ״. חשוב לציין כאן שהגאולה באה אחרי שזעקנו אל ה׳. יתר על כן, לא הוזכר כאן אפילו ברמז שה׳ קיֵם את שבועתו לאבותינו. ה׳ הוציאנו ממצרים משום שזעקנו אליו על ענינו ועמלנו ולחצנו. דברה של הפרשה הוא שהיינו עם של עבדים וכעת הביאנו ה׳ להיות בני חורין היושבים על אדמתם, לכן אין אנו מזכירים כאן את השבועה לאבותינו, אלא את רחמי ה׳ עלינו בהיותנו משועבדים. גם דברי ה׳ אל משה במעמד הסנה מדגישים את הדבר הזה.

הפרשה באה ללמד שיציאת מצרים באה מפני שזעקנו אל ה׳. אבל הלשון היא: ״ה׳ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵינוּ״. אמנם, לא מזכירים כאן את שבועת ה׳ לאבותינו לתת לנו את הארץ, כי מציגים את כל מעשי ה׳ כחסד. אבל בהחלט מוזכר שה׳ הוא אלהי אבותינו.

וכאן בא עוד פסוק שצריך לבאר מדוע הוא נחוץ כאן: ״וַיּוֹצִאֵנוּ ה׳ מִמִּצְרַיִם בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרֹעַ נְטוּיָה וּבְמֹרָא גָּדֹל וּבְאֹתוֹת וּבְמֹפְתִים״, אם דברה של הפרשה הוא שה׳ הוציאנו מעבדות ונתן לנו את הארץ, למה צריך להזכיר את היד החזקה והזרוע הנטויה, ובפרט את האותות והמופתים?

מסתבר שהאותות והמופתים של יציאת מצרים הם חלק מעִקר הדבר. יתכן שיש עוד עמים שיכולים לציֵן שהיו פעם עניים ועבדים והיום הם בעלי אחוזות. אבל ה׳ אלהי אבותינו הוציאנו משם באותות ובמופתים. נכון שעִקר הדבר הוא שה׳ גמל עמנו חסד, ולכן הארץ שלו. אבל צריך להזכיר שהחסד הזה הוא חסד אלהי, הבא בהתגלות אלהית.

הדבר המתואר כאן הוא שדוקא בהיותנו בשפל המדרגה נעשינו גוי גדול עצום ורב. אך היותנו גוי גדול עצום ורב לא סייעה לנו, נותרנו עבדים. לא כחנו ועֹצם ידנו ולא מרֻבנו מכל העמים. זעקתנו אל אלהי אבותינו היא שהוציאתנו ממצרים באותות ובמופתים, והביאה אותנו אל הארץ הזאת. מתוך כך צריכים אנו לתת לה׳ את פירות הארץ.

את ה׳ האמרת היום

משה מסיֵם את נאום המצוות באמירה המיחדת את היום שבו הוא עומד. היום שבו משה מדבר אל ישראל הוא יום מיוחד: ״הַיּוֹם הַזֶּה ה׳ אֱלֹהֶיךָ מְצַוְּךָ לַעֲשׂוֹת אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה וְאֶת הַמִּשְׁפָּטִים וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אוֹתָם בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: אֶת ה׳ הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ: וַה׳ הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו: וּלְתִתְךָ עֶלְיוֹן עַל כָּל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר עָשָׂה לִתְהִלָּה וּלְשֵׁם וּלְתִפְאָרֶת וְלִהְיֹתְךָ עַם קָדֹשׁ לַה׳ אֱלֹהֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר״. זהו היום שבו אנו מאמירך ואתה מאמירנו.

דברי משה על היום הזה מושמעים גם בהמשך: ״וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַה׳ אֱלֹהֶיךָ: וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְעָשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתָו וְאֶת חֻקָּיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם״. כביכול עד לאותו יום לא היה ישראל לעם לה׳ אלהיו, ורק ביום הזה נהיינו לעם לה׳.

בין שני הדְבורים על היום הזה, עובר משה ועוסק ביום אשר תעברו את הירדן. גם אחרי האמירה השניה, הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַה׳ אֱלֹהֶיךָ, מוסיף משה ומצוה על הברית שנכרות עם ה׳ בהר גריזים והר עיבל.

ונשאלת השאלה, למה רק באותו יום היינו לעם לה׳, וכי לא נעשינו לעם ה׳ כבר ביציאת מצרים או בהר סיני?

התשובה שמשיבה הפרשה היא: גם זה וגם זה: ״אֵלֶּה דִבְרֵי הַבְּרִית אֲשֶׁר צִוָּה ה׳ אֶת מֹשֶׁה לִכְרֹת אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֶרֶץ מוֹאָב מִלְּבַד הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת אִתָּם בְּחֹרֵב״. ברית נכרתת בערבות מואב כברית חֹרֵב.

ומדוע נכרתו שתי בריתות? המלה ״עם״ כמו המלה אשה, היא בעלת שתי משמעויות. עם ישראל והקב״ה נמשלו במקומות רבים לאיש ואשה. למלה אשה יש בעברית שתי משמעויות. אשה היא גם אתתא וגם אנתו. היא כבר אשה, עד היום שבו היא נעשית אשה לבעלה. עם ישראל הוא כבר עם, היום הזה הוא נעשה עם לה׳ אלהיו. לחתונה יש שני חלקים, חלק האירוסין, וחלק הנשואין שבו מכניס האיש את האשה אל ביתו ומאותו יום והלאה היא חיה בביתו.

ה׳ ארש את ישראל בהר סיני. בסוף ספר דברים, עומדים ישראל בשערי הארץ, וה׳ עומד להכניס את הכלה אל ביתו.

בְטויים כמו את ה׳ האמרת וה׳ האמירך, וכו׳ וכו׳, ממש מזכירים דברים של מסדר קדושין תחת החופה.
אלא שבחופה הזאת נאסר על מסדר הקדושין להכנס לחופה. נגזר עליו למות מחוצה לה. הוא מסביר לישראל את משמעות הנשואין עוד לפני הכניסה לארץ, תוך כדי ההסבר הוא מדריך את ישראל כיצד יכרתו את הברית עם ה׳ מיד בכניסתם. הוא נותן הסבר מפורט כי הוא עצמו לא יהיה שם.

וה׳ האמירך

אֶת ה׳ הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֹתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ: וַה׳ הֶאֱמִירְךָ הַיּוֹם לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו.
שמירת המצוות שייכת גם להאמרת ה׳ אותנו, וגם להאמרתנו את ה׳.
שמירת מצוות ה׳ היא זכות. היא זכות וגם חובה.
אנו האמרנו את ה׳ לכך שנשמור את מצוותיו, והוא האמיר אותנו לכך שיתן לנו את הזכות לשמור את מצוותיו.
התוכחה בפרשת בחקתי מדברת על רעב, דבר וגלות. גם התוכחה בפרשת כי תבא עוסקת בכך. אבל לא רק בכך. חלק ממנה הוא ״וְעָבַדְתָּ שָּׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים עֵץ וָאָבֶן״. שיא התוכחה הוא ״וֶהֱשִׁיבְךָ ה׳ מִצְרַיִם בָּאֳנִיּוֹת בַּדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לְךָ לֹא תֹסִיף עוֹד לִרְאֹתָהּ וְהִתְמַכַּרְתֶּם שָׁם לְאֹיְבֶיךָ לַעֲבָדִים וְלִשְׁפָחוֹת וְאֵין קֹנֶה״. משפט שאילו היו אומרים אותו לדור יוצאי מצרים, הם היו שמחים מאד.
הפרשה מדגישה את העובדה שחלק משכרו של עובד ה׳ הוא להיות עובד ה׳. לִהְיוֹת לוֹ לְעַם סְגֻלָּה כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָךְ וְלִשְׁמֹר כָּל מִצְוֹתָיו. וחלק מענשו של החוטא הוא לעבוד עץ ואבן.

ביום אשר תעברו את הירדן

למה צִוְּתה התורה לקיֵם את מעמד הכניסה לארץ דוקא בשכם הרחוקה (״אצל אלוני מרה״ דברים יא ל) שאי אפשר להגיע אליה ״ביום אשר תעברו את הירדן״ כאמור בפרשתנו, ואיך הגיעו לשם בני ישראל.
התנאים והאמוראים השיבו תשובות שונות לשאלות אלה. התוספתא (סוטה פ״ח) מאריכה לתאר את סדר הארועים בכניסת ישראל לארץ ממעבר הירדן ועד קיום כל המצוות של הכניסה לארץ הכתובות בפרשתנו. התוספתא שם מונה נסים רבים שנעשו לישראל באותו יום (שבו עברו את הירדן), ואחד מהם הוא שהלכו בו ביום עד שכם יותר מששים מיל וחזרו לגִלגל. נראה שהתנא של המשנה בסוטה פ״ז הוא התנא של התוספתא, שכן הוא אומר שאחרי המעמד פרקו את המזבח ונטלו את האבנים ובאו ולנו במקומם. למה לו לומר אמירה דחוקה כזאת? למה לפרק את המזבח וליטול את האבנים? אם נבאר שהוא סובר שכל האמור בפרשתנו נעשה בו ביום, ברור מה הכריח אותו לומר כך: שהרי יהושע צוה שיקחו את האבנים וישימו אותן במלון שילינו בו באותו לילה. ונאמר שהם לנו בגלגל. כאמור, התוספתא שם מזכירה נסים רבים שנעשו לישראל באותו יום (שבו עברו את הירדן),

ואחד מהם הוא שהלכו בו ביום עד שכם יותר משלשים מיל וחזרו לגלגל. גם הגמ׳ על המשנה הנ״ל הלכה בדרך זו, אך בירושלמי מוזכרות גם דעות אחרות של תנאים. ר׳ אלעזר הסובר שמעמד הברכה והקללה לא היה בשכם, ור׳ ישמעאל הסובר שמעמד הברכה והקללה לא התקיֵם ביום מעבר הירדן אלא רק אחרי ארבע עשרה שנה. לא כתוב שם מה הביא את אותם תנאים לבאר כך, אך הקושיות על ת״ק הן גדולות: אילו אכן נעשה לישראל נס גדול והם הלכו באותו יום דרך כה ארֻכה היה הדבר צריך להאמר, ולו ברמז, בספר יהושע, אך אין כל רמז בספר יהושע לנס מעין זה. המקור היחיד לנס זה הוא האמור בפרשתנו: ביום אשר תעברו את הירדן. הקֹשי כאן הוא גדול כי בד״כ ה׳ עושה נס כשהוא מציל את ישראל, אך קשה שהתורה תצוה על ישראל לסמוך על הנס בקיום המצוה, וגם אם תצוה כן התורה – איך לא יזכר הדבר כלל בעשית הנס עצמו? ועוד קשה: הלא בספר יהושע לא רק שלא נזכר שעשו את מעמד הברכה והקללה באותו יום, עוד משמע שם (ח ל) שהוא נעשה בזמן הרבה יותר מאוחר, אחרי כִבוש העי (מקצת הפרשנים אומרים שפרשיה זאת כתובה שלא במקומה, אך קשה כי היא פותחת במלה ״אז״). ועוד קשה, אם עלו כל ישראל אל ההר ביום עברם את הירדן, למה שבו וירדו אל הגִלגל והקימו בו את המחנה. איזה טעם יש להקמת מחנה בגלגל, ולמה לא הקימו את המחנה בהר עיבל וחנו שם?

שכם היא מקום שבו יש שמיעה טובה מאד. ההד החוזר בה מן ההרים הוא תחליף טוב מאד לרמקול, ובו אפשר לקרוא את התורה בטקס מרשים, שבו ישמע כל העם את דברי הכהנים ויענה אמן. כמו כן, שכם היא המקום שבו הובטחה הארץ לאברהם. זוהי תחנתו הראשונה של אברהם בארץ, וזוהי תחנתו הראשונה של יעקב בארץ.

לפ״ז יובן למה כבש יהושע את העי מיד עם כניסתו לארץ. יריחו היתה מטבע הדברים העיר הראשונה כי בה פגע מיד בכניסתו, אך למה המשיך יהושע אל העי דוקא? כי יהושע רצה להגיע בזריזות לשכם כדי לקיֵם את המצוות האמורות כאן. כִבוש העי פתח בפניו את הדרך אל הר גריזים והר עיבל. ואכן ברשימת ל״א המלכים אנו מוצאים שבין העי לבין שכם (ואף צפונה מכך, כל אזור השומרון) לא היה מיושב בכנענים בזמן יהושע וכִבוש העי פתח בפני יהושע את הדרך לשכם (הוא לא היה יכול לעלות לשכם דרך הדרך הנוחה והקדומה בנחל תרצה כי תרצה היא העיר האחרונה שיהושע כבש, היה עליו לכבוש או אותה או את העי כדי להגיע להר גריזים והר עיבל, והוא העדיף לעלות דרך העי ולהשאיר את תרצה לסוף, יתכן שעשה זאת משום שהעדיף לתקוף את תרצה מלמעלה ולא מלמטה).

בפרשתנו לא נאמר כמה אבנים יש להעמיד, וגם לא נאמר שאבני המזבח הן האבנים שעליהן כותבים את התורה. גם לא נאמר מאין ילקחו האבנים. אבל בספר יהושע מסופר שבשעת מעבר הירדן הוציא יהושע אבנים מתוך הירדן וצוה על נושאיהן שיניחו אותן באותו יום, במקום שבו ילינו באותו לילה. והאבנים האלה הן זכרון למעבר הירדן. התנא במסכת סוטה מפרש שאחרי שבנו את המזבח פרקו אותו והביאו את האבנים לגלגל. התנא כתב כן כדי להסביר איך באותו לילה, כשלנו בגלגל, לנו עם האבנים. אך אם נסביר שהמעמד בשכם לא היה באותו יום, לא נצטרך לומר שפרקו את המזבח. כמו כן יובן איך כתבו על אבנים שלמות שלא הונף עליהן ברזל, כיון שהאבנים הוצאו מתוך הירדן הן חלקות, ואפשר לכתוב עליהן.

(בספר יהושע לא נאמר בפירוש ששתים עשרה האבנים שהוצאו מהירדן הן אלה שהועמדו בהר עיבל, וגם לא נאמר בפירוש שבהר עיבל הועמדו שתים עשרה אבנים. אמנם, אם דורשים שאבני הירדן הן אבני הר עיבל, ממילא מספרן שתים עשרה).

לפי זה יש לפרש גם את הפסוקים בפרשתנו וגם את הפסוקים בספר יהושע כפשוטם. ביום אשר תעברו את הירדן תקימו את האבנים, וזה אכן נעשה. עוד באותו יום הוצאו האבנים מהירדן והועמדו בגלגל. אח"כ שוב אומרת הפרשה "והיה": "והיה בעברכם את הירדן (ולאו דוקא בו ביום) תקימו את האבנים... בהר עיבל", והזמן שבו עשה זאת יהושע הוא אחרי כִּבוש העי, ששם נאמר בספר יהושע "אז יבנה".

בדרך זו פרשו האברבנאל והמלבי"ם ביהושע ח: הם חִלקו בפרשתנו בין האמור בתחלתה: והיה ביום אשר תעברו את הירדן, לבין האמור בפס' ה: והיה בעברכם את הירדן. כלומר: א. ביום אשר תעברו את הירדן תקימו את האבנים (ולא נאמר בהר עיבל), ב. בעברכם את הירדן (ולא נאמר ביום) תקימו את האבנים האלה בהר עיבל ותשודו בשיד, ותעמדו לברך ולקלל את העם. התורה לא מצוה לבנות את המזבח ולברך ולקלל ביום מעבר הירדן כי אי אפשר להגיע בו ביום מהירדן עד שכם. פֵּרוש זה נתמך בפשוטו של ספר יהושע, שבו נאמר (ד ד-ט) שבמעבר הירדן עצמו הוציא יהושע את האבנים והעמיד אותן בו ביום, אך רק לאחר זמן רב (ח ל) בנה את המזבח בהר עיבל וקִיֵּם את מעמד הברכה והקללה. לפי פרוש זה לא צריך להדחק ולומר שיהושע פרק את המזבח ולקחו עמו. זה צריך לומר רק אם אומרים שהמזבח נבנה לפני שלנו בלילה במלון, אך לפי פירוש זה הם לקחו את האבנים למלון ורק לאחר זמן בנו את המזבח.

אך עדין קשה למה חִכה יהושע עד אחרי מלחמת העי כדי לקיֵם את מעמד הברכה והקללה, ולמה צִוְּתה התורה לקים אותו בשכם, שאי אפשר להגיע אליה בו ביום.

נראה שהתשובה עולה מתוך המבנה ההררי של המקום. שכם נמצאת באזור בעל מבנה הררי מיוחד: בקעה המוקפת בהרים מארבע רוחותיה. בפרט בא הדבר לידי בִטוי בחלק המערבי של הבקעה הנ"ל, בין הר גריזים והר עיבל. זהו מקום שבו יכול לעמוד כל העם, ועם זאת העומד בצד אחד שומע בקלות את הדברים הנאמרים בצד השני, או בעמק באמצע. (גם יותם בן גדעון נִצל זאת כשעמד בראש הר גריזים ונשא את משלו אל אנשי שכם, הם שמעו אותו, והוא היה רחוק דיו כדי שיספיק להמלט על נפשו). וכן יש מפרשים שמקום זה הוא טוב כדי שעם ישראל יקבל בו את התורה על עצמו מצד הסמליות שבו, כי הוא מהוה נִגוד למבנה של הר סיני, ואומר: אע"פ שאין ההר כפוי עלינו כגיגית, אנו מקבלים עלינו את התורה.

בפרשתנו לא נאמר כמה אבנים צריך להעמיד. כמו כן לא נתפרש מהי "התורה הזאת" הנכתבת על האבנים, (אב"ע ורמב"ן פרשו בשם גאון שהתורה היא כל התורה, מבראשית. אבל קשה כי בד"כ בלשון התורה, "תורה" אינה כל התורה, אלא אותו חוק, כמו ועשה לה הכהן את כל התורה הזאת, זאת התורה לכל נגע הצרעת, זאת התורה לעולה ולחטאת, תורת העולה, תורת המנחה, תורת הזב וכו'. בכל אלה התורה היא התורה האמורה באותה פרשה. רק ספר התורה האמור בפרשת וילך, מתפרש ככל התורה). כשם שלא התפרש מהי התורה הזאת, כך לא התפרש מהי הברכה הנאמרת שם. רק הקללה התבארה

בפירוש, הברכה לא הוזכרה. התנא של המשנה פרש שהברכה היא כנגד הקללה, כלומר ברוך האיש אשר לא יעשה פסל וכו׳, ברוך שאינו מקלה אביו וכו׳. וקשה, וכי צריך לברך במיוחד את מי שלא יעשה פסל? מדוע יש לברך את מי שאינו עובר על המעשים שעליהם אוררים? לכן פרש אב״ע שנאמרו הברכות האמורות בפרשה. ברוך אתה בבאך וכו׳. ואפשר לפרש עוד פירושים. ואולם לכו״ע יש לשאול למה נתפרשו בתורה הקללות ולא נתפרשו הברכות. ונראה לפרש שעל האבנים נכתבו הארורים, אחד על כל אבן, ומכאן שמספר האבנים הוא שתים עשרה. וכיון שנכתבו עליהן הקללות, הועמדו האבנים בהר עיבל, ולא בהר גריזים. וכיון שאת הברכות אין צריך לכתוב אלא לאמרן בלבד, לא התפרשו בתורה.

(אמנם, כפי שהערנו כבר, בספר יהושע לא נאמר בפירוש ששתים עשרה האבנים שהוצאו מהירדן הן אלה שהועמדו בהר עיבל, וגם לא נאמר בפירוש שבהר עיבל הועמדו שתים עשרה אבנים. אמנם, אם דורשים שאבני הירדן הן אבני הר עיבל, ממילא מספרן שתים עשרה. ואולם, נאמר שם שנכתב עליהן משנה התורה).

כך או כך, הקללה מפורטת ומורחבת בפרשתנו הרבה יותר מהברכה. בנית המזבח והעמדות האבנים נעשות בהר עיבל ולא בהר גרזים. הקללה מפורטת כאן ולא הברכה. גם התיאור של הברכות שיבואו וישיגונו אם נקיֵם את המצוות, קצר בהרבה מתיאור הקללות שישיגונו אם נחטא. מקום קבלת המצוות הוא הר עיבל. שם בונים מזבח וזובחים שלמים ואוכלים כמו בהר סיני, שם נשבעים, ושם כותבים את התורה. הברכה היא מובנת מאליה ואין צֹרך להאריך בה, עִקרה של שבועה הוא קבלת אלה לעובר עליה. הברכה נאמרת כדי שלא לפתוח בקללה. (ואולי טעמו של התנא במשנה הוא שהאלה והשבועה האמורות כאן דומות לאלה והשבועה האמורות בסוטה. כאן וכאן יש אלה ושבועה, כאן וכאן הם נכתבים. כאן וכאן הכהנים אומרים את האלה והמושבע עונה אמן. ושם פותחת התורה בברכה: אם לא שכב איש אותך הנקי. וכך גם הברכה כאן. אמנם מנגד דוקא בגלל זה יש להסביר שלא נאמרה כאן ברכה אלא כדי שלא לפתוח בקללה).

(משמע בכל המפרשים, וכן במשנה ובתוספתא, שאבני המזבח הן הן שתים עשרה האבנים שעליהן נכתבה התורה. הדבר לא אמור במפורש בפרשתנו אך הוא משתמע ממנה כי התורה חוזרת שוב ושוב על הבטוי ״האבנים האלה״ או ״האבנים״ ומשמע שבכל המקומות הוזכרו אותן אבנים. כן משמע גם בספר יהושע (אם כי גם שם לא לגמרי בפירוש) שנאמר שם ״ויכתב שם על האבנים את משנה תורת משה״, ומסתבר יותר לפרש ש״האבנים״ הן אבני המזבח שנזכרו פסוק אחד לפניו, ולא אבנים שנזכרו ארבעה פרקים קודם לכן. אם כי גם הפירוש הזה אפשרי שהרי אלה אבנים ידועות מאד ואין צֹרך לזהותן. (וכן אפשר שרבותינו למדו ממעשי אליהו שבנה את שתים עשרה האבנים מזבח, וודאי עשה כן מפני האמור בפרשתנו, הרי שהוא סבר שהאבנים הן הן המזבח). יהושע השתמש באבנים מתוך הירדן. אבנים מתוך הירדן הן חלקות בטבען, ומצד עצמן וצורתן הן מהוות עדות לכך שישראל עבר את הירדן ביבשה, ואפשר לכתוב עליהן כי הן חלקות. וכך פרש יהושע את הפסוק המצוה להעמיד את האבנים במעבר הירדן עצמו. אח״כ לקח יהושע את האבנים וקיֵם בהן את יתר המצוות האמורות כאן).

הכהנים והזקנים

משה וזקני ישראל מצוים את העם כיצד לקיים את מעמד הברכה והקללה. אלו אבנים לקחת ומה לכתוב עליהן.
משה והכהנים הם אלה שמלמדים את העם את משמעות הדברים.
כפי שמצאנו: וַיְצַו מֹשֶׁה וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הָעָם לֵאמֹר שָׁמֹר אֶת כָּל הַמִּצְוָה אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם הַיּוֹם: וְהָיָה בַּיּוֹם אֲשֶׁר תַּעַבְרוּ אֶת הַיַּרְדֵּן אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ וַהֲקֵמֹתָ לְךָ אֲבָנִים גְּדֹלוֹת וְשַׂדְתָּ אֹתָם בַּשִּׂיד וכו'. ואח"כ נאמר: "וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה וְהַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר הַסְכֵּת וּשְׁמַע יִשְׂרָאֵל הַיּוֹם הַזֶּה נִהְיֵיתָ לְעָם לַה' אֱלֹהֶיךָ: וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ וְעָשִׂיתָ אֶת מִצְוֹתָו וְאֶת חֻקָּיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם".
זהו תפקידו של הכהן.
וכבר בפרשת שפטים עמ' תרנ הזכרנו שחלוקת תפקידים דומה יש בפרשת משוח מלחמה. השטרים (לפחות ע"פ פשוטו של מקרא וע"פ הכתוב בפירוש) יאמרו לעם מי יצא למלחמה ומי ילך וישב לביתו, אבל לפני כן הכהן יאמר לעם אל ירך לבבכם, כי ה' אלהיכם ההולך עמכם. הכהן הוא המזכיר לעם את ה'.

תפקידם של שני ההרים

נזכרו כאן רק קללות ולא ברכות, וגם הן נאמרו ע"י הלויים העומדים באמצע, בין ההרים. לא כתוב לא מה עושים אלה שעומדים על הר גריזים, ולא מה עושים אלה העומדים על הר עיבל.
מהו אפוא תפקידם של ההרים?
מעמד הברכה והקללה דומה להר סיני. כאן וכאן יש כריתת ברית וקבלת תורה, בנית מזבח והעלאת עולות. אלא שדוקא הר עיבל הוא ההר הדומה להר סיני, שבו בונים מזבח וכותבים את התורה על אבנים, ומעלים עולות וזובחים שלמים, כמו בהר סיני שנכתבה בו התורה על לוחות אבנים והעלו עולות וזבחו שלמים. דוקא הר עיבל ולא הר הברכה. למה?
גם בהר סיני לא נבנה המזבח על ההר אלא תחת ההר. השכינה היתה בהר. המזבח מיצג את ישראל והארון מיצג את השכינה. בהר גרזים והר עיבל אין קולות וברקים וענן כבד וקול שופר. אנחנו יוצרים את המעמד בעצמנו. אנחנו אלה שלוקחים את האבנים וגם כותבים עליהן. ואנו מקבלים על עצמנו שבועה ואלה בלשון ארור, שנשמע אל המצוות. (בדומה לאלה והשבועה של הסוטה, שהכהן אומר והיא עונה אמן, כך גם כאן. אנו מקבלים שבועה לשמור את המצוות). אנחנו לא צריכים לקבל על עצמנו ברכה אם נקיים את המצוות. זה הצד של הקב"ה, הקב"ה הוא הברכה, ובהר גרזים והר עיבל אין התגלות של ה' ולכן לא צריך להזכיר את הברכה. אבל אנו צריכים לזכור שגם אם אין רואים התגלות בחוש, יש גם ברכה, ויש גם הר המיצג את ה'. הר עיבל הוא כנגד מחנה ישראל שתחת הר סיני. בו ישראל מקבלים שבועה בארור. הר גרזים הוא כנגד מקום התגלות ה', והוא הברכה.
כבר כתבנו בכמה מקומות שהמזבח מיצג את ישראל, והארון את השכינה. גם כאן, נבנה המזבח בהר עיבל, השכינה שורה עם הברכה.

בהר סיני קבלנו את התורה בהתגלות מן השמים. כשאנו באים לארץ – מוטל עלינו לעבוד את ה׳ בכחנו שלנו. לשם כך עלינו ליצור הר סיני מעשה ידי אדם, ולקבל את התורה לא בהתגלות אלהית, אלא במעשינו.

שנים עשר הארורים

שתים עשרה קללות צוה ה׳ לקלל את החוטאים בהר עיבל. מדוע נבחרו דוקא החטאים האלה? על כך משיבים רשב״ם ואבן עזרא, שהחטאים האלה הם חטאים שנעשים בסתר. עם הכניסה לארץ, אומר משה שעל החטאים שיעשו בגלוי יוכלו השופטים להעניש ולבער את הרע, אבל החוטאים בסתר צריכים קללה מיוחדת. לפי זה, מעמד הברכה והקללה דומה לפרשת סוטה. אנו מבקשים מה׳ שיתערב ויודיע את האמת במקום שבו אנחנו לא יכולים להגיע אליה. (לכן העם עונה אמן על הקללות, כמו סוטה). וראה רשב״ם ואב״ע שמסבירים למה דוקא החטאים האלה הם יותר נסתרים מאחרים. (כל העריות נעשות בסתר. אבל העריות המנויות כאן הן עריות שקל יותר להגיע אליהן מבלי שהצָבור יראה ויחשוד, כי הן מצויות בביתו).

רוב עשרת הדברות נמצאות בארורים, אך לא כֵּן. נבדלות הדברות מהארורים. הדברות אמורות בלשון כללית ועקרונית, והארורים, כדרכו של משה, מלבישים את הלשון הכללית בלבוש מעשי ומוחשי. ומפרטים אותם. הם עוסקים בפרטים ולא בכלל.

ובכל זאת, אפשר להבחין כאן בסדר פנימי בתוך הקללות. חלק מהקללות חוזרות באופן מובהק על לשון של פסוקים בספר דברים, וחלקן לא. הסתכלות על ההקשרים המקוריים יכולה ללמד על תֹכן הקללות.

הראשונה והאחרונה הן שתי מצוות מרכזיות, יסודיות וכלליות. אִסור ע״ז והחיוב לקיֵם את כל התורה. עשר האמצעיות כוללות ארבע מצוות לא-תעשה וששה דיני מיתה. האחרון בכל אחד מהסדרים האלה הוא קללה לשופטים עצמם. גם השופטים צריכים לעמוד תחת בקורת ולהיות מקוללים אם יחטאו, והדבר חיב להאמר לעיני כל ישראל. אין חסינות לשופטים, להפך, מי שלא שפיט לא שופט. וכדברי הגמ׳: קשוט עצמך ואח״כ קשוט אחרים. למעשה, זוהי מטרת מעמד הברכה והקללה. אמנם יש שופטים, אבל הם לא כל-יכולים, חוץ מזה שגם הם עלולים להיות רעים. ללא אמונה במלך המשפט, אי אפשר לשבת בארץ.

הרביעיה העוסקת בדינים שאינם חטאים שחיבים עליהם מיתה, כוללת שתי מצוות שנזכרו לעיל באותה לשון, אחת בפרשת שפטים ואחת בפרשת כי תצא. האִסור להסיג גבול נזכר בפרשת שפטים, ושם הוא מנֻמָּק בכך שאת הגבול הזה גבלו ראשונים. הַהִצָּמדות לגבולות הראשונים היא תנאי לאחיזתנו בארץ. ישיבתנו בארץ היא ישיבתנו בנחלות שהנחיל ה׳ בארץ. לכן הקללה המצורפת לקללה הזאת היא ארור מקלה אביו ואמו. תנאי לאחיזה בארץ הוא הקשר של כל אדם לאבותיו שהורישו לו את הארץ. ישראל לא יוכל לשבת בארץ אם לא יעבוד את ה׳ לבדו, ואם לא יכיר בקשר שלו לאבותיו ובגבולות הקרקע אשר גבלו ראשונים, שמכחם מחזיק איש באדמתו. עם לא יכול לשבת בארצו אם בני העם מרמים זה את זה ומכים זה את זה בסתר. ואפילו אם יחידים עושים עברות אלה, יגלה העם כֻּלו. כנגד האִסורים האלה, האוסרים להטות את הגבולות ומחיבים לכבד את המשכיות הדורות

הקודמים, עומדות שתי קללות שעוסקות דוקא בחלשים, העִורים והגר היתום והאלמנה. כנגד בעלי הקרקע נוחלי הארץ, עומדים החלשים שאין להם. כאן הוזכר אפוא גורם נוסף: חוסר אחדות, מצב שבו אנשים מערימים זה על זה בסתר ומנצלים חולשות של אחרים, הוא מצב של פירוד, שאינו מאפשר לעם ישראל להשאר בארץ.
הקללות העוסקות בדיני נפשות פותחות בארור שכב עם אשת אביו כי גלה כנף אביו. האִסור הזה נזכר בלשון דומה מאד בפרשת כי תצא, תוך כדי מִנְית המצוות העוסקות באִסורי נשים. גם כאן וגם שם מנֻמק האִסור בכך שגִלה כנף אביו. עריות רבות יש בתורה, אך כאן מדגישה התורה לא רק את אִסורי העריות עצמם, שצריך לשמור עליהם פן תקיא אותנו הארץ. התורה מנמקת את האִסור בנִמוק דומה לאִסורים הקודמים: שמירה על כבוד אביו. אח"כ מביאה התורה עוד כמה עריות, ומסימת בארור מכה רעהו בסתר. נושא שכבר הוקדשה לו לעיל פרשית עגלה ערופה. העגלה מכפרת לעם כדי שלא תחנף הארץ כי הדם הוא יחניף את הארץ, אך המכה עצמו ארור.
לכן נראה שיש לבאר את פרשית הקללות כך: הקללות האלה באות להחזיק את ישראל בארץ. הן עוסקות בחטאים שעלולים לגרום לכך שהארץ תקיא אותנו. אי דבקות בשרשרת הדורות וברצף הדורות, יגרום לאִבוד קשר עם הארץ. עבודה זרה, גלוי עריות ושפיכות דמים, גורמים להקאת הארץ אותנו (בעריות) החנפת הארץ (בשפיכות דמים) והפצת ישראל בעמים ואבודם מעל הארץ (ע"ז).
כדי שיבינו ישראל באלו תנאים נִתנת להם הארץ, עומדת מולם הברכה והקללה, ואמר כל העם אמן.

פרשית הר גרזים והר עיבל נמצאת בספר יהושע בין פרשת עכן אשר מעל בחרם, לבין פרשת הגבעונים שבני ישראל נשבעו להם ולא עברו על שבועתם. הפרשיה שם באה ללמד את חשיבות העמידה בברית.

הברכה שכנגד הקללה

בברכה והקללה של התוכחה, יש הקבלה די ברורה בין הברכה לבין הקללה. שתיהן מדברות על ברכה וקללה בעיר ובשדה, בפרי אדמתך ובפרי בהמתך ובפרי אדמתך, בטנאך ומשארתך, בבאך ובצאתך. שתיהן מדברות על המלחמה ועל השאלה מי נִגף לפני מי במלחמה ומי יוצא אל אויבו בדרך אחד ובורח בשבעה. מה יתן לנו ה' מן השמים ובמה נתברך או נתקלל, ומי יהיה למעלה ומי יהיה למטה, אנו או הגוי.
יש שתי ברכות שאין כנגדן קללה: ונתנך ה' אלהיך עליון על כל גויי הארץ, יקימך ה' לו לעם קדוש כאשר נשבע לך כי תשמר את מצות ה' אלהיך והלכת בדרכיו. אלה הברכות שאין כנגדן קללה. הקללות שאין כנגדן ברכה הן תאור התגברות האויב והליכתנו לגלות, שהוא רוב פרשת הקללות. החלק הראשון בקללות מקביל לפרשת הברכות (מלבד שני הדברים שציינו לעיל). לחלק השני (והארוך) של הקללות אין מקבילה בברכות.
תפקידה של הפרשה הוא ללמד את הברכות והקללות שיהיו לנו בארץ. הפרשה באה ללמד את התנאים שבהם נמסרת לנו הארץ ואת הנהגתנו בארץ. הגוי שנזכר בברכות ובחלק

הראשון של הקללות, הגוי שאנו נעלה עליו אם נהיה טובים והוא יעלה עלינו אם נהיה רעים, הוא הגר אשר בקרבנו. הדבר הזה לא נאמר במפורש בברכה כי אנו יכולים לשבת בארץ ולהיות עליונים גם על הגוי שבארץ וגם על הגוי שבחו"ל, ואולי כלל לא יהיה גוי בארץ. אבל הדבר נאמר בקללה. החלק הראשון של הקללה עוסק בשאלה מה יהיה כאשר נשב בארץ. ישיבה בארץ היא עליונות על כל הגויים, וזה הדבר שאותו נפסיד אם נחטא. אם נחטא עוד יותר – נפסיד לגמרי את כל הישיבה בארץ (החלק השני של הקללות), אבל לחלק הזה אין מקבילה בברכות של פרשת כי תבא. הברכה המשיבה את הקללה הזאת תוזכר בפרשת נצבים בתאור תהליך הגאלה. וראה דברינו שם.

הקללה המיוחדת שאין כנגדה ברכה בפרשתנו, היא האמירה הפשוטה: אם לא תקיימו את המצוות לא תשארו בארץ.

לב לדעת

אַתֶּם רְאִיתֶם אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה ה' לְעֵינֵיכֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ: הַמַּסֹּות הַגְּדֹלֹת אֲשֶׁר רָאוּ עֵינֶיךָ הָאֹתֹת וְהַמֹּפְתִים הַגְּדֹלִים הָהֵם: וְלֹא נָתַן ה' לָכֶם לֵב לָדַעַת וְעֵינַיִם לִרְאוֹת וְאָזְנַיִם לִשְׁמֹעַ עַד הַיּוֹם הַזֶּה...

בפשטות, "עד היום הזה" האמור כאן, אינו בדוקא עד היום הזה. הוא כמו עד היום הזה בהרבה מקומות בתורה, שבהם הכונה היא לא בדוקא. אלא גם אחרי היום הזה. וכך לכאורה פרשו רוב המפרשים, שכונתו של משה היא: "ראיתם את כל המופתים והנפלאות ולא הבנתם כלום, ועדין אינכם מבינים". כפי שאומר משה בכמה מקומות בספר דברים, בהם הוא מוכיח את העם שלא נתנו את לבם לראות את ה' למרות כל נסיו ומופתיו. ואולם, מהמדרש ממסכת ע"ז שרש"י בחר להביא כאן נראה שהוא רומז לכך ש"היום הזה" האמור כאן, מתקשר ליתר המקומות שנאמר בהם "היום הזה" בפרשות כי תבוא ונצבים. הברית שבה מעמיד משה את ישראל ביום הזה, נועדה לתת להם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע, ולהשלים את לְמודם שלמדו במדבר.

לחם לא אכלתם

הפסוקים האמורים בסוף הפרשה, "וָאוֹלֵךְ אֶתְכֶם אַרְבָּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר לֹא בָלוּ שַׂלְמֹתֵיכֶם מֵעֲלֵיכֶם וְנַעַלְךָ לֹא בָלְתָה מֵעַל רַגְלֶךָ: לֶחֶם לֹא אֲכַלְתֶּם וְיַיִן וְשֵׁכָר לֹא שְׁתִיתֶם לְמַעַן תֵּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם". באו להזכיר את הפסוקים "וַיְהִי שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַל וּמַיִם לֹא שָׁתָה", וכן "וָאֵשֵׁב בָּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה לֶחֶם לֹא אָכַלְתִּי וּמַיִם לֹא שָׁתִיתִי" וכו'. כאן וכאן ארבעים, כאן וכאן לא אכלו לחם. משה לא יכול לומר לישראל שלא שתו מים כי הם שתו מים, לכן השלים את המשפט בכך שלא שתו יין ושכר. אבל כונתו של משה לומר שימי המדבר הם ימי פלא שנועדו לדעת את ה'.

נצבים

ברית עם מי?

בפרשת כי תבוא קראנו על ברית שנכרתת בין ה׳ ובני ישראל בארץ מואב. הברית כוללת ברכות וקללות, והיא ברית בין ה׳ לישראל שבה אנו נהיה לו לעם והוא יהיה לנו לאלהים. דברי הברית כוללים שכר ועונש. ברכה גדולה אם נשמור את מצוותיו, וחורבן וגלות אם לא נשמור אותן.

בפרשת נצבים יש ברית דומה מאד. אמנם, הברית נכרתת במקום אמירתה, ואין צווי לחכות לה עד שנגיע להר גריזים והר עיבל, אך הברית כוללת שוב את כל אותם מרכיבים. (ואולי אפשר לפרש שהיא המשך לפרשת כי תבוא, ויש כאן באור לברית הר גריזים והר עיבל).

החִדוש בברית שבפרשת נצבים, שלא קים ברוב תאורי השכר והעונש בתורה, הוא השכר והעֹנש לאדם הפרטי: ״פן יש בכם איש או אשה או משפחה או שבט אשר לבבו פנה היום מעם ה׳ אלהינו ללכת לעבד את אלהי הגוים ההם פן יש בכם שרש פרה ראש ולענה״. גם העֹנש הוא פרטי: ״כי אז יעשן אף ה׳ וקנאתו באיש ההוא ורבצה בו כל האלה הכתובה בספר הזה ומחה ה׳ את שמו מתחת השמים והבדילו ה׳ לרעה מכל שבטי ישראל ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזה״. ואולם, העֹנש הפרטי פוגע אף הוא בארץ (אם נפרש שהפסוק הזה הוא המשך של העֹנש לאדם הפרטי. ראה להלן שנבקש לפרש אחרת). ״ואמר הדור האחרון בניכם אשר יקומו מאחריכם והנכרי אשר יבא מארץ רחוקה וראו את מכות הארץ ההוא ואת תחלאיה אשר חלה ה׳ בה גפרית ומלח שרפה כל ארצה לא תזרע ולא תצמַח ולא יעלה בה כל עשב...״. היה מקום להניח שעֹנש ליחיד לא יפגע בארץ, והנה התורה מלמדת שגם היחיד חי בזיקה ברורה לארצו. יתר על כן, העֹנש הכללי שחל על כל ישראל, שקראנו עליו בפרשה הקודמת, יכול לחול על יחידים, ככל אלות הברית הכתובה בספר התורה הזאת.

עם מי כרת משה את הברית הזאת? לכאורה, עם כל יחיד ויחיד, ומשה אכן מזכיר ״ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך״. הזכרה של כל יחיד ויחיד לא מצאנו בבריתות קודמות. כאן פונה משה גם אל היחידים. ואולם, כאן מזכיר משה ״ולא אתכם לבדכם ... כי את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה׳ אלהינו ואת אשר איננו פה עמנו היום״. כריתת ברית עם מי שאיננו עומד עמנו, אפשרית רק בתנאי שהברית נכרתת עם עם. ברית שנכרתת עם עם יכולה לכלול גם את אלה שעדין לא נולדו, כי העם כבר קיים, וגם אלה שיוולדו בעוד מאות שנים שיכים לאותו עם. אבל ברית עם יחידים אינה יכולה לכלול אלא את העומדים שם.

ואולם, בברית עם עם, מעולם לא ראתה התורה צֹרך לציֵן שהברית נכרתת גם אלה שאינם שם. הלא הדבר ברור מאליו, גם הם חלק מהעם. דוקא בברית הזאת, שנכרתת עם יחידים, יש צֹרך ללמד שהיא נכרתת גם עם יחידים שעדין אינם עומדים שם.

התורה מלמדת שהפרת ברית שמתחילה מהיחידים, תגיע בסופו של דבר אל העם כֻּלו. ועלולה לגרום גלות לעם כֻּלו. כי היחיד הוא חלק מהעם, וברית עם העם היא ברית גם עם כל יחיד.

(בפשטות, התורה באה ללמד שאם יאמר אדם: מה חלקו של יחיד? אני יכול לרשוע ושלום יהיה לי כי שאר העם יהיו צדיקים", גם הוא יספה עמו אחרים, וגם יבוא ה' ויבדילהו לרעה. אמנם הברית היא עם העם כֻּלו, אבל אם יש אדם רשע – ה' מבדילו לרעה. אחרי שמשה מעיר על כך הוא חוזר לדבר על הברית הכללית עם העם כֻּלו).

האם גם הברית הקבועה עם ה' חלה על כל יחיד? בכך נחלקו ר"ע ור"א, כדברי המשנה: "עשרת השבטים אינן עתידין לחזור שנאמר וישליכם אל ארץ אחרת כיום הזה מה היום הזה הולך ואינו חוזר אף הם הולכים ואינם חוזרים דברי רבי עקיבא רבי אליעזר אומר מה היום מאפיל ומאיר אף עשרת השבטים שאפל להן כך עתיד להאיר להן".

ר"ע למד מהפסוק מפרשתנו, שהיחיד, או השבט, שנענש באלה האמורה בפרשתנו, אינו עתיד לחזור. התורה נותנת דין שוה ל"איש או אשה או משפחה או שבט", מכאן למד ר"ע שאפשר ששבט שלם יכרת מעם ישראל ויובדל ממנו לרעה. ואם שבט יכול להכרת מהעם – גם עשרה שבטים יכולים להכרת. ולכאורה התשובה שהיה ראוי שיענה לו ר"א היא מהפסוקים הבאים: "והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך...ושבת עד ה' אלהיך ושמעת בקלו... ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה", וכי יכולה להיות הוכחה גדולה יותר לדעתו של ר"א? אבל ר"א כלל לא מנסה להביא ראיה מהפסוקים האלה. אילו הביא ר"א ראיה מהפסוקים האלה, מן הסתם היה ר"ע משיב שהפסוקים האלה עוסקים בעם ישראל כֻּלו שגלה בפרשת כי תבוא, ולא ביחיד שגלה בפרשת נצבים. (אע"פ שהם כתובים בפרשת נצבים). שהרי בפרשת התשובה של פרשת נצבים כתוב "כי ישוב ה' לשוש עליך לטוב כאשר שש על אבתיך", והפסוק הזה ודאי רומז לפסוק האמור בפרשת כי תבוא "והיה כאשר שש ה' עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה' עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם". ה' ישוב לשוש עלינו לטוב, שוש אשיש בה'. גם הפסוק "ושב ה' אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה' אלהיך שמה", מתיחס בודאי לפסוק "והפיצך ה' בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ", האמור בפרשת כי תבוא, אלא שפרשת נצבים מגדילה ואומרת שלא רק עד קצה הארץ, אלא אפילו "אם יהיה נדחך בקצה השמים – משם יקבצך ה' אלהיך ומשם יקחך". (וראה עוד להלן בקשר לשייכותה של פרשית התשובה לברית כי תבוא).

היחיד עומד בברית כחלק מעם, הברית עם העם כוללת את כל היחידים, גם את אלה שעוד לא נולדו. אבל רק הברית עם העם עומדת לנצח. יחיד שהבדיל את עצמו לרעה משבטי ישראל – גם ה' יבדיל אותו לרעה מכל שבטי ישראל, והוא לא יהיה עוד חלק מהברית. לכן אפשר שהוא לא יהיה חלק מעם ישראל בשעה שעם ישראל יִגָּאֵל. זה החִדוש של פרשת נצבים.

עם זאת, נראה שהברית בפרשת נצבים אף היא ברית של צְבור. קשה לראות היכן בדיוק עוברת התורה מתיאור ענשו של היחיד לתיאור ענשו של הצְבור. כאמור לעיל, ארץ שלמה

שוממה, וגלות שבה ה׳ השליך את אנשי הארץ אל ארץ אחרת, היא ענש לצבור. גם הפסוק ״למען ספות הרוה את הצמאה״, שנאמרו בו פירושים רבים, נראה שהוא מתפרש כנגד הפסוק ״האף תספה צדיק עם רשע״, ובא ללמד שעם היחיד החוטא ילקה גם הצבור. וכבר רש״י עמד על הקשר בין שני הפסוקים האלה. האומר שלום יהיה לי יביא לידי כך שיחד עמו יספו גם הצדיקים. העם נענש בחטאו של היחיד. וממילא ברית עם היחיד היא ברית עם הכלל.

(אמנם הפרשה מסיֵמת ואומרת שהנסתרות לה׳ אלהינו, ומפרשים רוב המפרשים שאין העם נענש על חטאים נסתרים של יחידים, אך גם הפסוק הזה, עִקר חדושו הוא בכך שלפחות בנגלות, נענש העם כֻּלו בחטאי היחיד. העם כשל בתפקידו. תפקידו של העם הוא להביא לידי כך שלא יהיו חטאים כלל. המטרה היא התוצאה: ארץ ללא חטא. אין אדם יכול להסתתר מאחורי העובדה שהוא עצמו לא חטא, אם בסופו של דבר רצון ה׳ לא נעשה. ואולם מי שמוציא את עצמו מן הכלל ואומר שלום יהיה לי, מי שאומר שהכלל כֻּלו לא תלוי בו ולכן יכול אני היחיד ללכת בשרירות לבי, כיון שהוציא את עצמו מן הכלל לא יאבה ה׳ סלח לו. דלתות תשובה נעולות בפני יחיד המוציא עצמו מן הכלל. איש כזה אכן יבדל מן הכלל, אם הוא התברך בלבבו שהאלה לא יכולה לחול על היחיד, הרי שה׳ יבדיל אותו מכל שבטי ישראל ותחול הקללה רק עליו).

(הפרשה מתארת את השבט החוטא, שיובדל מכל שבטי ישראל. אבל הדור האחרון שרואה את החורבן אינו מדבר את דבריו על האנשים אלא על הארץ. מדוע? בפשטות אפשר להשיב שהוא מדבר על הארץ ולא על האנשים כי את העם הוא לא רואה, העם גלה. הדור האחרון רואה ״את מכות הארץ ההוא ואת תחלאיה״. והוא שואל ״על מה עשה ה׳ ככה לארץ הזאת״, ומשיבים לו ״ויחר אף ה׳ בארץ ההוא להביא עליה את כל הקללה״. אבל עם זאת משמע שבחטא הפרת הברית נענשת הארץ. גם בה יחרה אף ה׳.

אמנם, בתשובה שעונה התורה לאותו דור אחרון, נזכרים גם האנשים: ״על אשר עזבו את ברית ה׳ אלהי אבתם אשר כרת עמם... ויתשם ה׳ מעל אדמתם באף ובחמה ובקצף גדול וישלכם אל ארץ אחרת...״).

ברית ואלה

כֻּלנו נצבים לפני ה׳ בברית ובאלה. מקטן ועד גדול. אין נקי. אפשר שהאלה הזאת דומה לאלתה של השוטה, הנצבת לפני ה׳ ומקבלת עליה במים המרים, שנמחה עליהם שם ה׳, שאם היא שטתה תצבה בטנה ותפול ירכה, כך ישראל מקבלים על עצמם שמי שיש בו שרש פרה ראש ולענה, ימחה ה׳ את שמו מתחת השמים. האיש מקנא לאשתו, וגם מי שימעל מעל בה׳ ויבחר לו אלהים אחרים, יעשן אף ה׳ וקנאתו באיש ההוא.

כמובן שיש הבדל גדול בין שתי הבריתות האלה, האשה השוטה כבר כרתה ברית עם בעלה, וכעת היא עומדת לפני ה׳ אחרי שנסתרה. ואילו ישראל כעת גם כורתים את הברית עם ה׳ וגם מקבלים עליהם את האלה. עם קבלת האלה הם עומדים לפני ה׳ כדי שהוא יקימנו לו

לעם והוא יהיה לנו לאלהים. כריתת הברית נעשית באותו זמן. (גם בפרשת כי תבוא הזכרנו את הקשר בין הברית והאלה של הר גרזים והר עיבל לבין פרשת שוטה).

הברית כוללת כמה חלקים, ראשית: האלה עצמה. הקללה שתחול על העובר על השבועה: ומחה ה׳ את שמו מתחת השמים, כמהפכת סדום ועמורה אדמה וצבויים, וכו׳. אח״כ באה ההבהרה: התורה הזאת לא בשמים היא כי קרוב אליך הדבר מאד. ואז בא הסכום: ראה נתתי לפניך היום את החיים ואת הטוב ואת המות ואת הרע. מוצעת לפנינו בחירה בין חיים למות.

עַל מֶה עָשָׂה ה׳ כָּכָה לָאָרֶץ הַזֹּאת
עַל מֶה זָכִינוּ בְּנֹעַם ה׳ לַחֲזוֹת
עַל מֶה זָכִינוּ עַיִן בְּעַיִן לִרְאוֹת
לַה׳ אֱלֹהֵינוּ הַנִּסְתָּרוֹת

בְּשֵׁם ה׳ בָּרֵכֶ בַּצָּב וּבַסּוּס
שָׂב לְטוֹב עָלֵינוּ לָשׁוּשׂ
תָּגֵל נַפְשִׁי בַּה׳ וְשׂוֹשׂ אָשִׂישׂ
וְהִטִּיפוּ הֶהָרִים עָסִיס

וְהוּא אֶת לָבָבֵנוּ וְזַרְעֵנוּ יָמוּל
וּלְאוֹיְבֵינוּ אֲשֶׁר רְדָפוּנוּ יָשִׂיב גְּמוּל
וּנְבַקֵּר בְּהֵיכָלוֹ וְנִזְכֶּה שָׁם לַעֲלוֹת
וְלָנוּ וּלְבָנֵינוּ הַנִּגְלֹת

והנה, אחרי החלק הראשון המתאר היטב את המות, באה פרשיה מיוחדת במינה: ״וְהָיָה כִּי יָבֹאוּ עָלֶיךָ כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְפָנֶיךָ וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ בְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִדִּיחֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: וְשַׁבְתָּ עַד ה׳ אֱלֹהֶיךָ וְשָׁמַעְתָּ בְקֹלוֹ כְּכֹל אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם אַתָּה וּבָנֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשֶׁךָ: וְשָׁב ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ: וֶהֱבִיאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וִירִשְׁתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ: וּמָל ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ לְמַעַן חַיֶּיךָ: וְנָתַן ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת כָּל הָאָלוֹת הָאֵלֶּה עַל אֹיְבֶיךָ וְעַל שֹׂנְאֶיךָ אֲשֶׁר רְדָפוּךָ: וְאַתָּה תָּשׁוּב וְשָׁמַעְתָּ בְּקוֹל ה׳ וְעָשִׂיתָ אֶת כָּל מִצְוֹתָיו אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוְּךָ הַיּוֹם...״. המות אינו סופי. אפשר לקום ממנו לתחיה. (גם בפרשת שוטה יש אפשרות להנקות, אך שם אין אפשרות להנקות אחרי החטא, אפשר רק אם לא חטאה).

הברית עם ה׳ בנויה משני מרכיבים. מרכיב האלה, המחיב מות למי שעובר עליה, ומרכיב הנצחיות. הכיצד ילכו יחדו? ילכו גם ילכו. ישראל יכולים להנתש מעל אדמתם ולהיות כמת, וה׳ פותח את קברותיהם ומוציא אותם מקברותיהם. ה׳ יכול לגזור על ישראל גלות בזמן מנשה, גזרה שאי אפשר עוד לבטלה, אבל עוד יקנו בתים ושדות וכרמים בארץ הזאת. הדברים אינם סותרים. אותה ברית, היא מחייבת את מותנו, והיא מחייבת את קימתנו לתחיה. ה׳ הוא מלך ממית ומחיה ומצמיח ישועה.

הנסתרות לה׳ אלהינו

רוב המפרשים פרשו שכונת הפסוק היא שאין אתם נענשים על הנסתרות. כך משמע כבר בגמ׳, וכנראה מקור הפירוש בפסוק שגיאות מי יבין מנסתרות נקני. אבל לאור מקומו של הפסוק בין הגלות לגאולה, אולי אפשר לפרשו כמו אין לנו עסק בנסתרות. אל תחשבו חשבונו של עולם. לנו ולבנינו אין אלא לעשות את כל דברי התורה הזאת. את השכר והעֹנש, הגלות והגאולה יחשב ה׳ אלהינו. לנו יש לעשות את כל המצוות שבתורה הזאת. לבוא לארץ ולקיים את מצוותיה.

ומל ה׳ אלהיך את לבבך

בכל פעם שקוראים את הפטרות הנחמה, אני מסתכל על הנבואות, מסתכל על המציאות שאני חי בה, ונפעם מהדיוק.

בפרשת נצבים זה קורה עוד לפני ההפטרה. כבר בקריאת התורה. איך אפשר להשאר אדישים מול הנבואה המדויקת: ״וְשָׁב ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת שְׁבוּתְךָ וְרִחֲמֶךָ וְשָׁב וְקִבֶּצְךָ מִכָּל הָעַמִּים אֲשֶׁר הֱפִיצְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ שָׁמָּה: אִם יִהְיֶה נִדַּחֲךָ בִּקְצֵה הַשָּׁמָיִם מִשָּׁם יְקַבֶּצְךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ וּמִשָּׁם יִקָּחֶךָ: וֶהֱבִיאֲךָ ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יָרְשׁוּ אֲבֹתֶיךָ וירשתָּהּ וְהֵיטִבְךָ וְהִרְבְּךָ מֵאֲבֹתֶיךָ״.

ואז אני מגיע לפסוק הבא, ואומר לעצמי: טוב, זה עוד לא היה. וכמה אנחנו צריכים את זה היום: ״וּמָל ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ לְמַעַן חַיֶּיךָ״. כל הדורות התפללו בבכי ובכאב גדול שיתקיימו הפסוקים הראשונים, והתפלה של דורנו – זו היא. מול את לבבנו לאהבה את שמך. כמה אנו זקוקים לתפלה הזו היום. זה השלב הבא. עליו אנו מתפללים ומתחננים (ועושים כמיטב יכלתנו גם בדרך הטבע) מול את לבבנו לאהבה את שמך.

ובתחום זה המצב לא טוב. רוחות הטומאה מעבר לים מכלות כל חלקה טובה. לוחמות בשנים בכל עניין של תורה. כמה אנו זקוקים להתקיימות הפסוק הזה.

ואז אני אומר לעצמי: לא, גם הפסוק הזה הולך ומתקיים לנגד עינינו. רק צריך לפקוח עינים ולראות. יש הרבה התעוררות לתורה. יש הרבה תשובה. אז נכון, רוחות הטומאה לא אוהבות כשמנצחים אותן. כשמנצחים אותן הן נושכות ושורטות, וזה מאד כואב. ויש להן המון שנים וצפורנים. הם שולטים בכל מוקדי הכח. אבל זה כבר הסוף שלהם. גם את מדינת ישראל לא בנו ביום אחד. עבדו קשה בשביל זה ומתו בקדחת, אבל בסוף זה בא. אז היום עוקצים אותנו יתושי האנופלס של כחות הטומאה המקדשים את גִלוי העריות ואת שאר הטומאה. לא נעים כשהם עוקצים, אבל בסוף נייבש אותם. וּמָל ה׳ אֱלֹהֶיךָ אֶת לְבָבְךָ וְאֶת לְבַב זַרְעֶךָ לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל לְבָבְךָ וּבְכָל נַפְשְׁךָ לְמַעַן חַיֶּיךָ.

בשום דור אי אפשר להוציא את העם ממצרים ומיד יהיו כלם צדיקים. זה לוקח זמן.

בשמים ובארץ

כנגד הגלות הנזכרת באריכות בפרשה הקודמת, מתארת הפרשה שלנו את השיבה מהגלות. שם נאמר ״והיה כאשר שש ה׳ עליכם להיטיב אתכם ולהרבות אתכם כן ישיש ה׳ עליכם להאביד אתכם ולהשמיד אתכם ונסחתם מעל האדמה אשר אתה בא שמה לרשתה והפיצך ה׳ בכל העמים מקצה הארץ ועד קצה הארץ ועבדת שם אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבתיך עץ ואבן״, וכאן נאמר ״ושב ה׳ אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה׳ אלהיך שמה אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה׳ אלהיך ומשם יקחך״ ... ״והותירך ה׳ אלהיך בכל מעשה ידך בפרי בטנך ובפרי בהמתך ובפרי אדמתך לטבה כי ישוב ה׳ לשוש עליך לטוב כאשר שש על אבתיך״.

הקללה היא להיות נפוצים בגויים מקצה הארץ ועד קצה הארץ. הגאֻלה גדולה ממנה. נגאל לא רק מקצה הארץ, אלא אפילו אם יהיה נדחנו בקצה השמים.

בפרשת כי תבוא עמ׳ תרפד הזכרנו שאין בברכות של פרשת כי תבוא ברכה כנגד הקללות שיש שם. הברכה שכנגד הקללות האלה באה בפרשתנו. הברכה שכנגד הקללה ״והפיצך ה׳ בכל העמים״ אינה ״וישבתם על הארץ לבטח״ אלא ״ושב וקבצך מכל העמים״, קִבוץ כנגד הפצה. לכן הדבר לא יכול להכתב במקום שבו מתואר מה יהיה כאשר ״שמוע תשמע בקול ה׳ אלהיך לשמר לעשות את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום״, אלא דוקא במקום שבו מתואר מה יהיה כאשר ״והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה׳ אלהיך שמה ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקלו״. וגם שם חלק מתיאור הברכה עצמה הוא ״ונתן ה׳ אלהיך את כל האלות האלה על איביך ועל שנאיך אשר רדפוך ואתה תשוב ושמעת בקול ה׳ ועשית את כל מצותיו אשר אנכי מצוך היום״. התיאור הזה אינו תיאור של המעשים הטובים שיביאו את הברכה, אלא תיאור הברכה עצמה, שתבוא בעקבות המעשים הטובים, כנגד ״ועבדת שם אלהים אחרים אשר לא ידעת אתה ואבתיך עץ ואבן״ שנזכר בפרשת כי תבא כחלק מהקללה ולא כחלק מהחטא.

בעקבות הברכה הזאת ישוב עם ישראל למקומו ולסדרו. כאן אמור פסוק כמעט זהה לפסוק שנאמר כבר בברכות של פרשת כי תבוא ״והותירך ה׳ אלהיך בכל מעשה ידך בפרי בטנך ובפרי בהמתך ובפרי אדמתך לטבה״. מכאן והלאה נמשכת הברכה של פרשת כי תבוא.

הפִצול בפרשות הברכה מלמד ששמיעה בקול ה׳ ושיבה אל ה׳ הם שני דברים שונים.

עוד אנו מוצאים כאן שהעֹנש על התרחקות מה׳ הוא התרחקות מה׳, והשכר על התקרבות לה׳ הוא התקרבות לה׳. כשנאמר בתוכחה של פרשת כי תבוא שנעבוד בגלות אלהים אחרים עץ ואבן, כוונת הדברים היתה שענשנו על חטאנו יהיה שנרד לשפל המדרגה הנמוך ביותר. אך התורה מלמדת כאן עוד דבר על ההתרחקות מה׳. ההתקרבות והתשובה חזרה אל ה׳ שונה משמיעה בקול ה׳ מלכתחילה.

כדי לנבא על הדבר הגדול הזה, יש לכרות ברית נוספת. הנבואה על התשובה לא באה מיד בסוף התוכחה של פרשת כי תבוא. התוכחה של פרשת כי תבוא מסתכמת בפסוק הסִכום אלה דברי הברית. אחריה קרא משה לכל ישראל, קִבץ אותם שוב, התלונן על כך שארבעים שנה הם במדבר ועדין אין להם לב לדעת ועינים לראות ואזנים לשמוע, למרות כל המופתים שראו, והעמיד אותם לפני ה׳ לכריתת ברית מחודשת. למה יש צֹרך בברית הזאת, אחרי שכבר נכרתה ברית בארץ מואב, ואחרי שכבר צוה משה לכרות ברית בהר גריזים והר עיבל?

ולמה נכרתת כאן ברית ואלה שנכרתת עם אשר ישנו פה ואשר איננו פה עמנו היום?

כיון שנכרתה ברית מיוחדת גם עם הדורות הבאים, הדור האחרון, בניכם אשר יקומו מאחריכם, נִתנה רשות וזכות ביד כל דור לקום ולשוב אל ה׳. גם אחרי כל האלה והקללה, יכול כל דור לעמוד בפני עצמו לפני ה׳ ולחדש את הברית. הברית הזאת נצרכת כדי לאפשר שיבה אל ה׳ גם אחרי שה׳ משליך מעל פניו את עם ישראל. ההתחדשות היא המפתח לתשובה.

אי אפשר לדבר על קִבוץ מחדש של עם ישראל בברכות הקודמות לקללות. הברית שבארץ מואב מלמדת שאנו נחיה כל עוד נעבוד את ה׳, ואם לא נעבוד את ה׳, ישליך אותנו ה׳ מעל

פניו ולא נחיה עוד לפניו. נשוב לעפרנו. נשוב אל האדמה, העץ והאבן. כעפרו של אדם מת, השב ומתפזר על הארץ כשהיה. הברית המלמדת שכל עוד נעבוד את ה׳ נחיה וכשנפסיק לעבוד את ה׳ נמות, אינה יכולה להוסיף וללמד שכאשר נשוב לעבוד את ה׳ נשוב לחיות. שהרי הפרשה ההיא מלמדת על מות. רק הברית עם כל הדורות מאפשרת התחדשות, ומאפשרת שהרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה, ומתוך כך יתקבץ ויאסף מחדש גם הגוף ויעמוד לפני ה׳, וישוב ה׳ לשוש עליו. וישוב הגוף לשגרה האמורה בברכות שבפרשת כי תבוא. הקרבה אל ה׳ היא החיים, ההתרחקות ממנו היא המות. מי שלא עובד את ה׳ ממילא לא חי לפניו בארץ וממילא הוא עובד בגויים את העץ והאבן, אבל אם הדור האחרון רוצה לחדש את הברית ולהתקרב אל ה׳, יכול הגוף לשוב ולחיות.
הפרשה מלמדת כאן שאחרי הגלות יש גאולה, וישוב ה׳ לשוש עלינו לטוב. אבל דברים אלה אינם חלק מפרשית הגלות. התשובה והתחיה הן פרשיה בפני עצמה.

בשמים?

הפרשה המצוה על ישראל לשוב אל ה׳ מנֻמָּקֶת בפסוק ״כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוך היום לא נפלאת הוא ממך ולא רחקה הוא לא בשמים הוא לאמר מי יעלה לנו השמימה״.
ואולם, יש צווי בספר דברים שלכאורה מנֻמָּק הפוך: על הצווי לרשת את הארץ אומר משה: ״ערים גדלת ובצרת בשמים עם גדול ורם בני ענקים אשר אתה ידעת ואתה שמעת מי יתיצב לפני בני ענק״. הערים הן בשמים, ולמרות זאת משה מצוה את ישראל לרשת את הגויים האלה ולבטוח בה׳ שיוריש מפנינו את הגויים. אנו בוטחים בה׳ אך יוצאים למלחמה בעצמנו ומורישים את הארץ.
מתוך כך יש להבין את פרשית התשובה האמורה כאן. היא באה אחרי הברכה והקללה האמורה בפרשה הקודמת ורמוזה בקצור באָלָה שבראש פרשתנו. אחריה נאמר: ״והיה כי יבאו עליך כל הדברים האלה הברכה והקללה אשר נתתי לפניך והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה׳ אלהיך שמה ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקלו...״ שמיעה זו מביאה לידי ״ושב ה׳ אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה׳ אלהיך שמה אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה׳ אלהיך ומשם יקחך והביאך ה׳ אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבתיך וירשתה״. שוב מוטלת עלינו המצוה לרשת את הארץ, ושוב מציג משה את הדבר כמעשה ה׳, המגיע אפילו עד קצה השמים.
הוי אומר: מצות ה׳ אינה בשמים, היא קרובה אלינו בכל מקום שבו אנו נמצאים, היא עִמנו בארץ. לעֻמת זאת, הארץ נמצאת בשמים. וה׳ הוא ההולך לפנינו והמקבץ אותנו אע״פ שאנו בקצה השמים או שהערים בארץ גדולות ובצורות בשמים. ה׳ הולך עמנו, אבל המצוה לרשת את הארץ מוטלת עלינו, ואוי לנו אם נתרשל בה.
המציאות המורכבת מדרך הטבע וממעשי ה׳ החורגים מהטבע, מוזכרת פעמים רבות בספר דברים. עם ישראל יוצא למלחמה על הארץ ובסופה הוא עלול לשכוח שה׳ הוא שנתנה לו, עם ישראל חי בארץ ממטר השמים, ועלול לשכוח את ה׳ שנתן לו את התבואה, ושנתן לו כח לעשות חיל. לכן משה חוזר ואומר שכל המעשים האלה מעשי ה׳ הם. התבואה שלך שזרעת וקצרת בעמל כפיך, היא למטר השמים, וה׳ הוא שיפתח את השמים והוא שיעצור

את השמים. גם לעתיד לבוא, כששב ישראל ויורש את הארץ, מוצגת החזרה לארץ כמעשה פלאי שה׳ עושה אותו מתחלתו ועד סופו. ואכן כך הוא, גם אם לנו נדמה שהוא נעשה בדרך הטבע, וגם אם אנו מצַוִּים לעשותו בדרך הטבע.

אבל יש דבר אחד שאנו מצַוִּים לעשותו מתחִלתו ועד סופו, והוא לא בידי שמים: לקיֵם את התורה, לשוב אל ה׳ בכל לבבנו. שאיפת הלב לשוב אל ה׳, היא המשיבה אותנו אל ארצנו. בספר דברים הדְמוי לדבר שמחוץ להשג ידנו הוא בשמים, אבל בפרשתנו לדמוי בשמים מתלוה גם הדמוי מעבר לים, ללמדך שקצה השמים שבו עלול להיות נדחך הוא מעבר לים, ולא שם תמָצא התורה, אלא בארץ ובלבבך, כמו שנאמר לעיל ״ובקשתם משם את ה׳ אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך״.

המעשים שאנו עושים בדרך הטבע הם מעשים גדולים, ושקולים כנגד עליה לשמים. אין אנו יכולים לעשותם אלא בעזרת ה׳, אבל התשובה – בפינו ובלבבנו לעשותה. ״כי תשוב אל ה׳ אלהיך בכל לבבך ובכל נפשך״.

חייך ואֹרך ימיך

הפרשה מסימת במלים: הַעִידֹתִי בָכֶם הַיּוֹם אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ הַחַיִּים וְהַמָּוֶת נָתַתִּי לְפָנֶיךָ הַבְּרָכָה וְהַקְּלָלָה וּבָחַרְתָּ בַּחַיִּים לְמַעַן תִּחְיֶה אַתָּה וְזַרְעֶךָ: לְאַהֲבָה אֶת ה׳ אֱלֹהֶיךָ לִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ וּלְדָבְקָה בוֹ כִּי הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נִשְׁבַּע ה׳ לַאֲבֹתֶיךָ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לָתֵת לָהֶם.

בפשטות, נראה שכונת התורה היא: אם תדבק בה׳ – ה׳ יהיה עמך ותאריך ימים על האדמה. ואם לא תדבק בה׳ – לא תאריך ימים על האדמה. ה׳ יעניש אותך.

אבל גם אם אמנם זהו דברה הפשוט של פרשתנו וזו כונתה, הרי שהדבר נאמר בלשון: ״הוּא חַיֶּיךָ וְאֹרֶךְ יָמֶיךָ לָשֶׁבֶת עַל הָאֲדָמָה״. כביכול אמרה התורה: ה׳ הוא חייך ואֹרך ימיך על האדמה. אין טעם בישיבה על האדמה הזאת בלי אהבת ה׳ ודבקות בו. אהבת ה׳ היא הישיבה בארץ. הארץ היא ארצו של ה׳. הבחירה בחיים ובברכה היא אהבת ה׳, כלומר הרצון לשבת על אדמת ה׳ כדי להדבק בה׳. מי שקץ בה׳ יקוץ גם בארץ ויאבד אותה, מימי המרגלים ועד ימינו.

לכל אֹרך ספר דברים נאמר שוב ושוב שאם לא נעבוד את ה׳ ה׳ יעניש אותנו, אבל רק כאן נאמר הדבר בלשון הזאת. כאן, אחרי שלמדנו שאכן תהיה גלות ותהיה גאֻלה מן הגלות. ושהגאֻלה תתרחש אחרי שעם ישראל כעם ישוב אל ה׳. הדבר שמלמדת כאן התורה הוא שעצם הרצון הלאומי לשוב אל ה׳ הוא החיים על האדמה. זה יתבטא גם בפעל – עם ישראל ישוב לאדמתו, אבל העִקר הוא הרצון של ישראל לשוב ולהיות ממלכה בארץ ה׳.

וכפי שבארנו לעיל: בחטא אפשר שיחטא שבט אחד או איש אחד ורק הוא יענש, אך התשובה באה על כל ישראל כאחד, זוהי התשובה: התעוררות ישראל לשוב להיות לעם אחד ולשוב אל ארצו. אם שבו ישראל וחפצו בכך – ישוב ה׳ את שבותם.

וילך

הפתיחה של פרשתנו אומרת דרשני, וכבר עוררה את תמיהת הדרשנים והפרשנים. מדוע פותחת התורה ואומרת "וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל". מאין ולאן הלך? ומדוע מספרת התורה על ההליכה הזאת, ולא פותחת ואומרת "וידבר משה" כמו בכל מקום אחר בתורה?

המפרשים אמרו שהלך אל כל שבט ושבט. שלא כמו בשאר נאומי ספר דברים שבהם קרא משה אל ישראל, כאן הוא הלך ובא אל ישראל. אך קשה לפרש שהלך אל כל שבט ושבט, כי מיד אח"כ נאמר: "וַיִּקְרָא מֹשֶׁה לִיהוֹשֻׁעַ וַיֹּאמֶר אֵלָיו לְעֵינֵי כָל יִשְׂרָאֵל וכו'", משמע שכל ישראל עומדים במקום אחד. אפשר לפרש שהלך אל כל שבט ושבט, רק אם נפרש שהפרשיה הזו אמורה שלא במקומה. וכשקרא משה ליהושע, היה זה בשעה שכל ישראל היו נצבים לפניו.

אשתי, עידית, אומרת שיש כאן רמז שבא לקשר בין הולדת משה לבין מותו. משה נולד בפרשת "וילך איש", ופרשיות מותו פותחות ב"וילך".

ואולם, בטרם נעסוק בשאלה מאין ולאן הלך, יש לשאול מה הם "הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה". המפרשים פרשו שהדברים האלה הם הדברים הנאמרים להלן. "בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם וכו'". אבל מדוע לא נפרש שהדברים האלה הם הדברים דלעיל. הפותחים ב"אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל"? הדברים פותחים ב"אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל" ומסיימים ב"וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל". התורה פותחת בוילך כי יש כאן פתיחה חדשה, עם סכום מה שנאמר לפניה: וַיֵּלֶךְ מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה (שנזכרו לעיל) אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל. ואחר כך אמר להם: "בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם וכו'". וכאן מתחילות פרשיות מות משה. משה עומד למות, ולכן הוא מכין את ישראל לימים שלאחר מותו, ומברך אותם.

חזרה להר סיני

פרשת הקהל מזכירה את האמור בפרשת ואתחנן "הקהל לי את העם ואשמעם את דברי אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה ואת בניהם ילמדון". ועוד נאמר שם "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך". וגם כאן נאמר: "הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיכם ושמרו לעשות את כל דברי התורה הזאת ובניהם אשר לא ידעו ישמעו ולמדו ליראה את ה' אלהיכם כל הימים אשר אתם חיים על האדמה אשר אתם עברים את הירדן שמה לרשתה".

בשני המקומות נאמר הקהל את העם, בשני המקומות נזכרו שמיעה ולְמוד של דברי ה׳, וההודעה לבנים ולבני הבנים. בשני המקומות נזכר לְמוד ליראה את ה׳ כל הימים אשר הם חיים על האדמה.

משה מצוה את ישראל לחזור על מעמד הר סיני אחת לשבע שנים, בסיום שנת השמטה.

המצוה הזאת היא חלק מרשימה אֲרֻכה של מצוות שבהן מצוה משה את ישראל ללמד את בניהם את התורה ולהעבירה לדורות הבאים. (וראה דברינו בפרשת ואתחנן עמ׳ תרטו). לכל אורך ספר דברים פועל משה להביא לכך שזכרון יציאת מצרים ומעמד הר סיני ימשיך לחיות בקרב עם ישראל לנצח, ע״י חֲנוך הבנים והעברת הזכרון לדור הבא. אך מצוה שנאמרה לעיני כל הקהל, בהקהלה, המזכירה את מעמד הר סיני, יש רק מקץ שבע שנים, ודוקא בשמטה. (וכבר כתבנו בפרשות יתרו, משפטים, פקודי, ובעוד כמה מקומות, (ראה עמ׳ רסב, רסד, רפח, שנב), שהמקדש הוא דרך לקחת את הר סיני ולהשכינו בתוכנו בארץ, והר הבית דומה בהרבה דברים להר סיני. לכן, הוא המקום המיועד לחזרה המחודשת על מעמד הר סיני (ובמאמר על מלכויות זכרונות ושופרות כתבנו שתפקידנו הוא גם להשמיע את השופר של הר סיני)).

מלשון הפרשה משמע שחג הסֻכות נבחר משום שאז בא כל ישראל להֵראות את פני ה׳. כלומר: עִקר המצוה הזאת מיד בתום שנת השמטה, אלא שהתורה ממתינה לחג הסֻכות כי בו ממילא באים כל ישראל. סוף שנת השמטה הוא הזמן להַקהל ולהעביר את התורה לדור הבא.

מצות השמטה נזכרה בפירוט בפרשת בהר, שם נראה מלשון הפרשה שהשמטה לא נזכרה אלא כהקדמה למצות היובל. היובל הוא המלמד ש״כי לי בני ישראל עבדים״ ו״כי לי הארץ״, השמטה אינה אלא יצירת שבוע לארץ, כדי שבו אפשר יהיה למנות שבע שבתות שנים ולצַיֵן את היובל. אבל פרשתנו באה ללמד שלא רק היובל שב וממליך את ה׳ על כל הארץ ומשיב את כל עבדי ה׳ לאחֻזותיהם שנקבעו ע״י ה׳. גם השמטה צריכה להסתַיֵם בקבלה מחודשת של התורה ושל מלכות ה׳ ומוראו. לכאורה מפרשת בהר נראה שמצות השמטה היא מצוה המוטלת על הארץ ומחייבת את הארץ ולא את העם, אך ספר דברים מלמד ששנת השמטה אינה רק מצוה של הארץ אלא גם של העם, ובעִקר כך הוא מועד הסיום של השמטה. סיום שנת השמטה משמט את החובות של בני ישראל ועושה אותם בני חורין

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
וְאֶשְׁמְעֵם אֶת דְּבָרַי
לְיִרְאָה אֹתִי יִלְמָדוּן
וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן
כָּל יְמֵיהֶם לְעוֹלָם

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
לִלְמוֹד וְגַם לִשְׁמוֹע
וְגַם לְהָבִיא דּוֹרוֹת
לְהַאֲירָם בְּמָאוֹרוֹת
חַיֵּי עוֹלָם בָּם לִנְטֹעַ

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
לָרָאוֹת וְלִרְאוֹת
לִרְאוֹת דְּבַר ה׳ מִירוּשָׁלַיִם
בִּעֵר בָּאֵשׁ עַד לֵב הַשָּׁמַיִם
עַל אַדְמַתְכֶם בּוֹ לִחְיוֹת

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
לְהַחֲיוֹתָם לְעוֹלָם
לָתֵת לָהֶם שָׂכָר לְדוֹרוֹת
לְהַאֲירָם לַנֵּצַח בְּאוֹרוֹת
לִבְנֵיהֶם אַחֲרֵיהֶם לְשַׁלֵּם שְׂכָרָם

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
קוֹל דְּבָרִים אַתֶּם שֹׁמְעִים
אֶל הָהָר קִרְבוּ עִמְדוּ
דְּבַר ה׳ שָׁם תִּלְמְדוּ
אֵלָיו אַתֶּם בָּאִים וְנִרְאִים

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת
מִקֵּץ שֶׁבַע בְּמֹעֵד הַקְּדֻשָּׁה
שֶׁל הָאָרֶץ שֶׁנָּתַתִּי מוֹרָשָׁה
וְשַׁמְתִּי בָהֶם אוֹת

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
וְיָרְאוּ אֶת ה׳ אֱלֹהֵיהֶם
בְּבוֹא כָל יִשְׂרָאֵל לֵרָאוֹת
תִּקְרָא אֶת הַתּוֹרָה הַזֹּאת
נֶגֶד כָּל יִשְׂרָאֵל בְּאָזְנֵיהֶם

הַקְהֵל לִי אֶת הָעָם
אֶת כָּל הָעָם כֻּלָּם
כָּל יָמֶיךָ לְעוֹלָם
לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּן
וְאֶת בְּנֵיהֶם יְלַמֵּדוּן
וְשָׁמְרוּ תוֹרָתִי לְעוֹלָם

לקבל עליהם את התורה, ולשוב אל שש שנות המעשה כעם שקִבל עליו את התורה מחדש, עליו ועל הדורות הבאים. פרשת בהר נאמרה בהר סיני. דוקא בהר סיני לוקח לו ה׳ את עמו ואת ארצו ומקדשם. המעמד הזה חוזר מדי שבע שנים, בצאת השנה השביעית, אלא שהפעם נמצא הר סיני במקום הקבע שלו, במקום אשר יבחר ה׳.

יש שני הבדלים מרכזיים בין מעמד הר סיני למעמד הקהל. ההבדל הראשון הוא שמעמד הקהל אינו נעשה בהר סיני אלא במקום אשר יבחר ה׳. במקום הקבע של השכינה ולא במקום זמני. ההבדל השני הוא שבמעמד הקהל אין גִלוי שכינה של קולות וברקים וענן כבד על ההר, והעם שומע את התורה מפי אדם ולא מפי ה׳.

אין טעם בהתגלות של מעמד הר סיני אם צריך לחזור עליה שוב מדי שבע שנים או מדי דור. כחו של מעמד הר סיני הוא בכך שמאותו יום והלאה זוכר עם ישראל את המעמד ואת התורה ומעביר זאת לבניו ולדורותיו.

כעת מוטל הדבר על העם עצמו, הוא זה המצֻוֶּה להקהיל את העם ולהזכיר להם את מעמד הר סיני. כדי לשמר את אותו זכרון. (כך מצוה כאן משה, כדרכו של משה במקומות רבים, וביניהם בפסוק מפרשת ואתחנן שצטטנו בראש דברינו ומזכיר את פרשת הקהל, שבו מצוה משה להודיע לבנים ולבני הבנים ולשמר את הזכרון. וראה דברינו בפרשת ואתחנן עמ׳ תרטו (ובמאמר על מלכויות זכרונות ושופרות ובפד״ר ראש השנה כתבנו שתפקידנו הוא גם להשמיע את השופר של הר סיני)).

ולא רק פעם בשבע שנים. הפרשה מתחלקת לשני חלקים, ושניהם בהקהלה. החלק הראשון של הפרשה עוסק בירושת הארץ כאשר ה׳ הוא העובר לפנינו והוא המוריש בפנינו את הארץ, ואנו נקהלים אליו ושומעים את דבריו בהשביתנו את הארץ. החלק השני של הפרשה עוסק בהסתרת ה׳ פניו מעִמנו בשעה שאנו חוטאים. גם החלק הזה נגמר בהקהלה, הקהילו אלי את כל ראשי שבטיכם וכו׳. גם החלק הזה עוסק בשמירת הזכרון של עם ישראל במהלך התקופה האמורה. שתי הקהלות לפנינו, אחת נועדה להעביר מדור לדור את הזכרון בשעה שאנו יושבים על אדמתנו לבטח לפני ה׳, והשניה נועדה להעביר את הזכרון בשעה שה׳ משלח אותנו מעל פניו ואנו בגלות. החלק השני עוסק בהעברת הזכרון כאשר השכינה אינה מתגלה, אבל החלק הראשון של הפרשה מדבר על ההקהלה הראויה בשבת ישראל על אדמתו. גם אם נדמה לנו שאנו נקהלים ושומעים את התורה מפי אדם, כאשר אנו יושבים על אדמתנו ומקימים את מצוותיה ושובתים בשבתה, קול התורה הנשמע מפי אדם נשמע במקום השכינה והוא כנשמע מפי ה׳ במעמד הר סיני.

הטף

נאמר כאן ״הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ לְמַעַן יִשְׁמְעוּ וּלְמַעַן יִלְמְדוּ וְיָרְאוּ אֶת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם וְשָׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת: וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדָעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ לְיִרְאָה אֶת ה׳ אֱלֹהֵיכֶם...״. נזכרו כאן שלשה נקהלים ושתי מטרות. שלשה נקהלים: האנשים, הנשים והטף. ושתי מטרות: למען ישמעו ולמען ילמדו. מכאן אמרו חכמים שהאנשים באים ללמוד והנשים לשמוע, וממילא נשאלת השאלה למה בא הטף, ונִתנת התשובה: הטף בא כדי ליתן שכר למביאיהם.

ואולם, בפשטות הכל באים גם ללמוד וגם לשמוע. ועל הטף אמרה התורה בפירוש: "וּבְנֵיהֶם אֲשֶׁר לֹא יָדְעוּ יִשְׁמְעוּ וְלָמְדוּ". הטף במפורש בא גם כדי ללמוד וגם כדי לשמוע.
לכן, יש מן המפרשים שהבדילו בין טף לטף. אלה שכבר יודעים לשמוע וללמוד באים לשמוע וללמוד. אלה שאינם יודעים לשמוע וללמוד באים כדי ליתן שכר למביאיהם.
אבל בפשטות, דרכו החֲנוכית של משה היא שכל מה שמצֻוִּים כל ישראל, מצֻוִּים ישראל שיעשה גם הטף. כך דרכה של תורה.
כך דרכו של חֲנוך. הטף מצטרף לאביו ולאמו ועושה אִתם מה שהם עושים.
יש הרבה מה להאריך בכך. יש הרבה דרשות תנאיות שמלמדות שגם הטף מצֻוִּים במצוות שונות, או לפחות, שהעם מצֻוֶּה שגם הטף יִכָּלל במצוה. כגון יראה כל זכורך ועוד. גם פשט הפסוק כך הוא. הירושלמי בד"כ מקבל את הדרשות האלה כפשוטן, אבל הבבלי חולק וסובר שחֲנוך הוא רק מדרבנן. ולא כאן המקום להאריך.

כל ספר דברים לא הועיל דבר?

לכל אֹרך ספר דברים מכין משה את ישראל לחיים בארץ. משה חוזה מראש בעיות רבות שעלולות להתעורר בארץ, והוא פורט אותן אחת לאחת ומתיחס אליהן. החשש שמא ישראל יתרשלו בכִבוש הארץ, החשש שלא יכירו את ה' ולא יזכרו את מופתיו וגבורותיו, יעבדו ע"ז, וכו'. לכל הבעיות האלה מתיחס משה בנאומו. והנה מגיע רגע הסיום, וכמדומה שמשה מתיאש: "כי ידעתי אחרי מותי כי השחת תשחתון וסרתם מן הדרך אשר צויתי אתכם וקראת אתכם הרעה באחרית הימים כי תעשו את הרע בעיני ה' להכעיסו במעשה ידיכם".
היאוש לא בא אל משה מעצמו. ה' אמר לו "הנך שכב עם אבתיך וקם העם הזה וזנה אחרי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו ועזבני והפר את בריתי אשר כרתי אתו וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה". כלומר: משה עומד ומזהיר את בני ישראל מראש בנאום ארוך ומחושב, מה עלול לקרות וממה עליהם להזהר, ואז בא ה' ואומר לו שאין טעם, הנאום הארוך שנאמת חסר ערך, בני ישראל יפלו ויכשלו בכל המקומות שאתה חושש שמא יפלו בהם. אין טעם להזהיר את מי שאינו רוצה להזהר. תן להם לפחות שירה שתענה בפניהם לעֵד, כשיחטאו ויענשו. שהרי כאשר יענשו, הם לא יבינו שהם עצמם אשמים בכך שגלו מן הארץ, אלא יסיקו שאין אלהים ("הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה", שבפשטות פירושו: אם יש רעות כנראה שאין אלהים. כפירוש זה משמע בפסיקתא כאן, וכן פרש במהרש"א (ח"א חגיגה ה. ד"ה תקנה). בפשטות, "אין אלהי בקרבי" מזכיר את הפסוק "היש ה' בקרבנו אם אין". או במלים אחרות: "איפה היה אלהים בשואה". אמנם הרמב"ן פרש אחרת, וכשיטתו נקט ר' יונה בשערי תשובה. והם צריכים להשיב על השאלה אם כך למה ממשיך ה' להסתיר את פניו וישראל צריכים את השירה).
ה' אומר למשה: ישראל יחטאו. אי אפשר למנוע זאת. יש להם בחירה חפשית. לפחות כתוב להם מראש "אמרתי לכם". זה המירב שאתה יכול לעשות. (הפרשה אומרת שכאשר יסתיר ה' את פניו ונהיה לאכול, לא יאמרו בני ישראל שהרעות באו בגלל המעשים הרעים, להפך,

הם ימצאו כאן צַדוק לעבודה זרה, ויאמרו שאם יש חורבן כנראה שאין אלהים, הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות. (בעת הגלות המתוארת כאן, שבה ה׳ מסתיר פניו, בא עמלק, שבא כשישראל שואלים היש ה׳ בקרבנו). כשישראל יאמרו כך, ה׳ לא יתגלה ויַראה את מציאותו, אין ראוי שה׳ יתגלה לרשעים כאלה. ה׳ יסתיר פניו. השירה היא שתענה לעֵד. היא תלמֵד שאכן יש ה׳ במקום הזה, אלא שהוא אינו מציל את בניו בחטאם. ולכן מצאום הרעות האלה.)

הבעיה שמשה מתמודד אִתה היא בעיה של כל מנהיג ושל כל מחנך שיודע שלא ישאר חי לנצח עם העם או עם המתחנך. מגיע הזמן שבו עליך לעזוב את העם שהנהגת או את הצבור שחִנכת, ולסמוך עליו שיעשה בכחות עצמו כמו שהנהגת אותו. החיים האמתיים מתחילים כאשר המחנך כבר אינו עִמו. והחששות כבדים, הלא אתה מכיר את הסחורה שלך. לכן אתה משתדל להקדים רפואה למכה, להקדים ״אמרתי לך״ לנפילה. להזהיר מראש מפני כל מקום שבו הקהל עלול לטעות.

זה חשוב, יש לזה ערך, אבל צריך לזכור שבסופו של דבר הכל תלוי באדם המתחנך ובצִבור המונהג. יש לו בחירה חפשית, והוא יכול לבחור גם שלא ע״פ מה שלמדת אותו. כשהמציאות תטפח על פניו, הוא יפרש אותה ע״פ השקפתו ולא ע״פ מה שלִמדת אותו. הוא ימצא את הדרך לבאר למה דרכו שלו היא הנכונה, ולמה ה״אמרתי לכם״ שלך אינו נכון אלא הפוך. ולא יועיל שאמרת מראש גם את ה״אמרתי לכם״.

לכן מסַיֵם משה את נאומו בהבלטת הדבר הזה: ״החיים והמות נתתי לפניך הברכה והקללה ובחרת בחיים״. הכל תלוי בנו.

אבל בכ״ז חשובה מאד גם הדרך שמתוה המנהיג. היא מאפשרת לקהל לשוב אל הדרך הנכונה לכשירצה. אם העם ירצה לחטוא, נאומו המחושב של משה לא ימנע זאת ממנו. אבל אם העם ירצה לשוב, או ירצה שלא לחטוא, יענו דברי משה לפניו לעֵד, והדרך לשוב פתוחה בפניו כל העת: ״והשבת אל לבבך בכל הגוים אשר הדיחך ה׳ אלהיך שמה ושבת עד ה׳ אלהיך ושמעת בקלו ככל אשר אנכי מצוך היום אתה ובניך בכל לבבך ובכל נפשך ושב ה׳ אלהיך את שבותך ורחמך ושב וקבצך מכל העמים אשר הפיצך ה׳ אלהיך שמה אם יהיה נדחך בקצה השמים משם יקבצך ה׳ אלהיך ומשם יקחך״.

(יש להוסיף עוד: לא נכון שנאומו של משה לא הועיל כלום. ישראל אמנם חטאו וגלו, אבל יש להניח שללא דברי משה היו חוטאים הרבה יותר ומהר יותר, וגולים מוקדם יותר).

הבחירה והטבע

משה שמע מה׳ שישראל עומדים לחטוא, אעפ״כ הוא אומר את הדבר הזה לישראל לא בשם ה׳, אלא מק״ו: הן בעודני חי עמכם היום ממרים הייתם וכו׳. מילתא דאתיא בק״ו טרח וכתב לה קרא. אפשר לומר שנוח היה למשה לתלות זאת בקשיות ערפם של ישראל ולהוכיחם שוב על חטאיהם, ולכן למד זאת מק״ו ולא מדברי ה׳. אבל עיון נוסף יראה שה׳ עצמו אמר זאת מק״ו. כי ידעתי את יצרו אשר הוא עושה היום בטרם אביאנו.

שוב נשאלת כאן שאלת הידיעה והבחירה. ידיעתו של משה לא שוללת את הבחירה. משה יודע לא מפני שיש לו מידע על העתיד, ולא מפני שה׳ אמר לו, אלא מתוך היכרות עם העם.

לעם יש בחירה, אבל מתוך היכרות אנו יודעים מה יבחר. נכון, בכחו לבחור אחרת, אבל יש להניח שכך יבחר. משה יודע זאת מתוך הכרות עם העם, אבל ה׳ יודע זאת מפני שהוא יודע את העתיד, הוא מעל הזמן.

לאורך כל ספר דברים הזהיר משה את ישראל שלא יחטאו, פן יענשו. והנה בפרשת וילך אומר ה׳ למשה שכל אזהרותיו לא יועילו, ישראל יחטאו ויענשו. בפרשת וילך לא נאמר שאם תעשו הטוב תשבו בארץ ואם תעשו הרע תגלו. בפרשת וילך נאמר שכאשר תעשו הטוב תשבו בארץ וכאשר תעשו הרע תגלו. זה וזה יהיו, תפקידנו להאריך את התקופה הטובה ולקצר את התקופה הרעה. לשוב ולעשות הטוב.

ואעפ״כ, המעגל הצפוי, של חטא, אויב, זעקה, שופט וכו׳, ופריצת המעגל הצפויה אף היא, ככל עם שבדור כלשהו ודאי יבקש לו מלך, אינה מחויבת המציאות. יתכן שיש חוק טבע שכך מתנהלים דברי הימים. אך בכחו של האדם לפרוץ את החוק הזה. (ואגב, גם פרשת נצבים מנבאת שיהיו חטא, גלות, תשובה וגאולה, אם כי בנסוח פחות נבואתי).

מי שבונה בית יודע שבעוד אלפי שנים הבית לא יעמוד. אך אין חוק שמחיב את הבית ליפול בזמן כלשהו. דור שישמור על הבית, הבית לא יפול בימיו.

הגלות

אם עד פרשתנו נאמר שאם נחטא תהיה גלות, הרי שפרשתנו אומרת שכאשר נחטא תהיה גלות. לא אם אלא כאשר. ודאי תהיה גלות. הגלות היא חלק ממהלך דברי ימי העולם, והיא הכרחית.

פרשת נצבים לִמדה שהגאֻלה היא הכרחית. היא חלק מדברי ימי העולם, והיא הכרחית. פרשת וילך אומרת זאת על הגלות.

חלק ממהלך דברי ימי העולם הוא הגלות. ולא פחות ממנה: התשובה והגאֻלה. החטא ודאי יהיה, אך למעלה מזו, התשובה והגאֻלה ודאי תהיינה. הן חלק מהתהליך שמתארת התורה.

התורה מתארת תהליך כלל עולמי. ראשיתו בבריאת העולם, המשכו ביצירת עם ישראל, אבל חלק בלתי נפרד ממנו הוא החטא והגלות, ויתר על כן – התשובה והגאולה. אי אפשר לעולם בלא תשובה ובלא גאולה. השאיפה לתשובה ולגאֻלה היא עִקר העולם.

ואנכי אהיה עמך

בחלק השני של הפרשה יש פסוק קשה: ״וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת בַּיּוֹם הַהוּא וַיְלַמְּדָהּ אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיְצַו אֶת יְהוֹשֻׁעַ בִּן נוּן וַיֹּאמֶר חֲזַק וֶאֱמָץ כִּי אַתָּה תָּבִיא אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לָהֶם וְאָנֹכִי אֶהְיֶה עִמָּךְ״. יש מפרשים שמשה מדבר בשם ה׳, ויש מפרשים שהפסוק השני (״ויצו״) חוזר ומדבר על ה׳, שהוא, אחרי שצוה את משה ומשה עשה את צוויו, צוה ה׳ את יהושע. (שהרי כך אמר מלכתחילה: ״קְרָא אֶת יְהוֹשֻׁעַ וְהִתְיַצְּבוּ בְּאֹהֶל מוֹעֵד וַאֲצַוֶּנּוּ״, ולא צוהו דבר עד כאן. משמע ש״ויצו״ היינו ה׳ את יהושע). כך או כך, זה הדבר שצריך ללמד: דע שה׳ יהיה עמך.

הדבר הזה חוזר ונאמר לכל אורך ספר דברים. וגם בפרשתנו. משה מדגיש בפני ישראל: "ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ הוּא יַשְׁמִיד אֶת הַגּוֹיִם הָאֵלֶּה מִלְּפָנֶיךָ וִירִשְׁתָּם יְהוֹשֻׁעַ הוּא עֹבֵר לְפָנֶיךָ כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר ה'... חִזְקוּ וְאִמְצוּ אַל תִּירְאוּ וְאַל תַּעַרְצוּ מִפְּנֵיהֶם כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא הַהֹלֵךְ עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ". ולא די בכך, הוא שב ומדגיש גם בפני יהושע: "וַה' הוּא הַהֹלֵךְ לְפָנֶיךָ הוּא יִהְיֶה עִמָּךְ לֹא יַרְפְּךָ וְלֹא יַעַזְבֶךָּ לֹא תִירָא וְלֹא תֵחָת". מתחלת ספר דברים אנו יודעים שלא אנו כובשים את הארץ, אלא ה'.

ה' עמנו לכל אורך הדרך.

אבל המשך הפרשה מלמד על מציאות שבה קשה לראות את ה'. העם יעזוב את ה', ה' יעזוב את העם ויסתיר מהם את פניו. העם יראה בכך הוכחה שאין ה'. וכו'.

בארץ ההנהגה אינה נסית. קשה לראות את הנהגת ה' בארץ.

את ה' ישראל אולי ישכחו. את השירה לא. ה' ידע את יצרו של העם. והוא גם מנבא שהשירה הזאת לא תשכח מפי זרעו.

כאשר ההנהגה הולכת ונעשית יותר ויותר נסתרת, קשה לראות אותה. אבל השירה הזאת לעולם לא תשכח מפי זרעו!

חזק ואמץ

לפרשתנו יש שני חלקים, בשניהם מוזהרים בני ישראל מפני חטאים עתידיים, בשניהם מצוה משה את בני ישראל ויהושע, אומר להם חזק ואמץ, ומוסר ספר תורה אל הכהנים הלויים.

בחלק הראשון מזהיר משה את בני ישראל מפני הִשָּׁנותו של חטא המרגלים. כבר בפרשת מטות ובפרשת דברים אנו מוצאים שמשה ירא מפני שובו של חטא המרגלים. בפרשת דברים כבר צוה משה את ישראל ויהושע, וכבר אמר ליהושע חזק ואמץ, וכבר הבהיר לישראל שה' הולך עמם וילחם עם הגויים כמו שנלחם עם סיחון ועוג ולכן אין להם סִבה לחשוש. אעפ"כ חוזר משה לפני מותו, ושוב הוא אומר את הדבר באזני כל ישראל, אומר להם שה' עובר לפניהם, אומר להם חזקו ואמצו, ומצוה כך גם את יהושע.

החלק השני של הפרשה הוא חשש לטווח ארוך הרבה יותר. בו מובע החשש העתידי מפני ע"ז, ושם רוב הדברים הנאמרים הם דברי ה' למשה ולא דברי משה אל העם. ה' הוא זה שמדבר באזני משה על הסכנה הגדולה הטמונה בכניסה לארץ, שעלולה לגרום לישראל לעבוד ע"ז ולשכוח את ה'.

בשני המקרים הפתרון הוא אותו פתרון, מסירת התורה לישראל, וחזרה על האמירה שה' בקרבנו. (ובשני המקרים הפתרון מתבצע באמצעות הקהלה, ולִמוד העם את דבר ה').

משה מכין את ישראל לקראת זמן שבו לא יהיה נביא אשר ידעו ה' פנים אל פנים, והנהגת ה' תהיה נסתרת.

חטא המרגלים כבר הוכיח שאפילו במדבר, מול נסים גלויים ויומיומיים, עלולים ישראל לחשוש שמא ה' לא יעזור להם במלחמתם. חֹסר האמונה של ישראל בה' הוא זה שמביא אותם להותיר מהמן למחר, וכן לעשות עגל. ישראל מיחסים את הנסים למשה עצמו. (ולכן לא האמינו בה' בחטא מי מריבה ושרו שירה למשה ולא לה' ועל כך נענש משה, כמו

שכתבנו בפרשת חקת עמ׳ תקלג). גם בחטא המרגלים (לפחות כפי שהוא מתואר בספר דברים) נוזף משה בישראל על אי אמונה בה׳. אפילו התגלות ה׳ אינה ערובה לאמונה. עאכ״ו המבחן של החיים הארץ שהוא באמונה ללא התגלות, או ליתר דיוק: בראית ההתגלות הסמויה במעשי ה׳. לשם כך צריך תורה, ולשם כך הברכה הנחוצה היא חזק ואמץ או חזקו ואמצו. החוזק והאומץ הם הנחוצים כדי להאמין בה׳.

ברכת חזק ואמץ נאמרה ליהושע כמה פעמים, מלבדו היא נאמרה מפי דוד לשלמה בנו, בענין בנין המקדש. דוד עומד במצב דומה מאד למצבו של משה, נאסר עליו לקדם בעצמו את עם ישראל לקראת השלב הבא בהתחברותם עם ה׳. הוא מכין כל מה שהוא יכול ומצוה את זה שימשיך אותו בצווי חזק ואמץ.

אנו מוצאים כאן את שני המרכיבים מתוך הפרשה. המרכיב הראשון: האיש המעביר את התפקיד לממשיכו, ויודע שלא יוכל להיות שם בשעה שהתפקיד יבא לידי בטוי, והמרכיב השני: האיש שצריך להבהיר לעם שה׳ יושיע אותו מאויביו.

שני הדברים מצריכים אמונה. אמונה שכוללת הסתכלות לטווח רחוק, היא כוללת אדם שעושה את כל שביכלתו כדי להשפיע גם במה שמעבר לטווח השפעתו, אך בסופו של דבר סומך על הקב״ה. הדבר הזה מצריך חוזק, אומץ ותורה.

(עוד נזכר הבטוי הזה בדברי חזקיהו אל עמו: ״חִזְקוּ וְאִמְצוּ אַל תִּירְאוּ וְאַל תֵּחַתּוּ מִפְּנֵי מֶלֶךְ אַשּׁוּר וּמִלְּפָנֵי כָּל הֶהָמוֹן אֲשֶׁר עִמּוֹ כִּי עִמָּנוּ רַב מֵעִמּוֹ: עִמּוֹ זְרוֹעַ בָּשָׂר וְעִמָּנוּ ה׳ אֱלֹהֵינוּ לְעָזְרֵנוּ וּלְהִלָּחֵם מִלְחֲמֹתֵנוּ״).

כתבו לכם

משה מצֻוֶּה לכתוב שירה וללמדה את ישראל כדי שתענה לפניו לעד, שתזכיר את דבר ה׳ לדורות. כדי שלא ישכח דבר ה׳ מפי זרעו. משה מקיֵם את הצווי בכך שהוא כותב ספר תורה ונותן לישראל כדי שתענה בו לעד. הצווי הוא לכתוב את השירה, אבל משה כותב את התורה, ומצוה את ישראל שתהיה בידם. מכאן למדו שיש מצוה על כל ישראל שיכתבו להם את התורה. אותה תורה שנתן משה לבני ישראל, צריכה להיות ביד ישראל.

האזינו

שלא כשירות אחרות הבאות לאחר התגלות גדולה של ה׳, שירת האזינו באה לקראת הסתר. היא באה לא בעקבות ארוע אלא לקראת ארוע עתידי, ולא ארוע של התגלות אלא ארוע של הסתר.
אבל ככל השירות האחרות, שירת האזינו מלמדת על התגלות ה׳ במציאות.

מותר השירה

שירת האזינו מתארת בצורה שירית את תולדות עם ישראל, תוך תאור הדבר שנזכר כבר כמה פעמים בתורה: ה׳ לקח את ישראל, עשה אותו לעם, האכיל והשביע אותו, ישראל אכלו ושבעו ובעטו ועזבו את ה׳, לכן גם ה׳ עזב אותם ולא שמע לתפלתם, והאויב גבר. אח״כ ה׳ מקנא לשמו הגדול ומושיע את ישראל למרות שאינם זכאים, כדי שהאויב לא יאמר שאין לה׳ יכולת להושיע.
והשירה עוד מוסיפה ומלמדת את הלקח: ה׳ הוא השולט בעולם, הוא הגורם לכל הנעשה בעולם, והוא זה ששופט את העולם ונוקם את נקמת בניו.
האמירה איננה חדשה, ספר דברים עוסק בה לכל ארכו. כבר בחטא העגל ובחטא המרגלים מצאנו שה׳ מושיע את ישראל למרות חטאיהם למען שמו הגדול.
מהו, אפוא, החדוש בבטוי השירתי?
השירה נצרכת כדי לענות לעֵד בבני ישראל בשעה שה׳ יסתיר את פניו מהם. כמו שאומרת התורה: ״והיה כי תמצאן אתו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו״, ואולם, השירה עצמה איננה מתבססת על כך שבני ישראל זוכרים אותה, אלא דוקא על לִמוד דברי ימי ישראל: ״זכר ימות עולם בינו שנות דור ודור שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך״. והשירה מתארת את הנהגת עם ישראל כפי שהיתה מעולם. הדורות יֵדעו את הנהגת ה׳ בזכות השירה שלא תשכח מהם, והשירה מבוססת על הכרת הנהגת עם ישראל ע״י הדורות. (ועיין מה שכתבנו לעיל עמ׳ תרצז והלאה, שמשה אומר שהוא יודע שישראל יחטאו, לא מפני שה׳ אמר לו אלא משום שהוא מכיר את ישראל).
יתרונו של התיאור השירתי הוא שהוא יכול להתאים לכל דור. הפסוק ״ירכבהו על במותי ארץ ויאכל תנובת שדי וינקהו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור״ יכול להתפרש כעוסק במן, השלו והמים במדבר, והוא יכול גם להתפרש כעוסק בתנובתם של סלעי וצורי ארץ ישראל הזבים חלב ודבש בכל תקופת ברכה שהיא. הפסוק ״וישמן ישרון ויבעט שמנת עבית כשית״, יכול אף הוא להתאים לכל דור. השירה יכולה להתפרש כמתארת את כל ימי ישראל מיום יציאת מצרים ועד הגאולה העתידה, והיא יכולה גם להתפרש כמתארת דור אחד וארועיו. וכמעט שאין דור בתולדות ישראל שאין השירה מתאימה לו.
יתרונו של תיאור שירתי הוא בכך שהוא מצד אחד חי ומוחשי, ומנגד כתוב במשלים, כך שבכל שנות דור ודור אפשר למצוא בו את הארועים של אותו דור.

והשירה לא נשכחה מפי זרעו. עם ישראל שר אותה עד עצם היום הזה. המבחן של ישראל הוא בשאלה האם עם ישראל אכן ידע למצוא את הקשר בין הארועים שהוא עובר לבין השירה, ולראות שהשירה מתארת את המצב שבו הוא נתון.

משפט, כעס, רחמים וכפרה

הפתיחה לשירת האזינו היא האמירה בדבר צדקתו ותמימותו של ה׳. צדקתו ותמימותו של ה׳ לעֵמת רשעותם של ישראל: ״הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט אל אמונה ואין עול צדיק וישר הוא. שחת לו לא בניו מומם דור עקש ופתלתל״. וכו׳.

דרכו של ה׳ היא משפט. הדבר הזה נאמר בכמה מקומות בתורה. מלבד היות ה׳ שופט את עולמו, הוא עצמו נוהג במשפט, כלומר בצדק. אברהם אומר: ״חלִלה לך מעשת כדבר הזה להמית צדיק עם רשע והיה כצדיק כרשע חלִלה לך השפט כל הארץ לא יעשה משפט״. כלומר: אתה, השופט את כל העולם, תנהג כלפי בעלי דינך שלא במשפט?

עשיית משפט אמורה שם בשני מובנים: שפיטת אחרים, ונהיגה במשפט בדרכיו שלו, כאשר ברור לאברהם שמי ששופט את כל הארץ, יעשה משפט בדרכיו שלו. גם ה׳ אומר שם על אברהם: ״כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט״. עשית צדקה ומשפט של האדם בדרכיו, ולאו דוקא כאשר הוא שופט אחרים.

בתורה, מצֻוֶה כל אדם לשפוט. בפרשת קדשים שהיא פרשה של היחידים נאמר ״לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך לא תלך רכיל בעמיך לא תעמד על דם רעך אני ה׳״.

שפיטת אחרים והליכה בדרך צדקה ומשפט – אחת היא.

כַּפֵּר אַדְמָתְךָ עַמֶּךָ
וְתֹאחֵז בְּמִשְׁפָּט יָדֶךָ
הָשֵׁב נָקָם לְצָרֶיךָ
הַאֲכֵל חַרְבְּךָ וְחִצֶּיךָ
וּנְקוֹם דַּם עֲבָדֶיךָ.

כַּפֵּר אַדְמָתְךָ עַמֶּךָ
בְּדַם פָּרִים רַבִּים שֶׁסְּבָבוּנִי
אַבִּירֵי בָשָׁן כִּתְּרוּנִי
סַבּוּנִי גַּם סְבָבוּנִי
כָּל הַיּוֹם חֵרְפוּנִי

כַּפֵּר אַדְמָתְךָ עַמֶּךָ
בְּדַם שְׁעִירִים
הַמְרֻקָּדִים בְּחֻרְבוֹת הֵיכָלֶךָ הַמְפוֹאָרִים
שֶׁלֹּחֵם וְלֹא יַגִּיעוּ לְחֻצְיֵי הֶהָרִים
עַד שֶׁיֵּעָשׂוּ אֲבָרִים אֲבָרִים

כַּפֵּר אַדְמָתְךָ עַמֶּךָ
בַּעֲנַן קְטֹרֶת עֲשַׁן אַפֶּךָ
אֲשֶׁר יֶעְשָׁן בְּאוֹיְבֶיךָ
אֲשֶׁר נָתְנוּ אֶת נִבְלַת עֲבָדֶיךָ
מַאֲכָל לִבְרוּאֶיךָ

כַּפֵּר אַדְמָתְךָ עַמֶּךָ
בְּגַחֲלֵי אֵשׁ יִבְעֲרוּ מִנֹּגַהּ נֶגְדֶּךָ
גֶּחָלִים יִבְעֲרוּ מִמְּךָ
בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ מִנְּתִינַת קוֹלֶךָ
קוּמָה יי וְיָפֻצוּ אֹיְבֶיךָ

כַּפֵּר אַדְמָתְךָ עַמֶּךָ
בַּהֲשָׁבַת כֹּהֲנִים
שֶׁיִּכָּנְסוּ לְפָנֶיךָ וְלִפְנִים
וְיָשׁוּבוּ לְכַפֵּר עָוֹן בָּנִים
לִפְנֵי אֲדוֹן הָאֲדוֹנִים

בתורה, מצֻוֶה כל אדם לשפוט. בפרשת קדשים שהיא פרשה של היחידים נאמר ״לא תעשו עול במשפט לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול בצדק תשפט עמיתך לא תלך רכיל בעמיך לא תעמד על דם רעך אני ה׳״.

לכן פותחת כאן השירה בכך שה׳ הוא הצור תמים פעלו כי כל דרכיו משפט.

אעפ״כ, כאשר חוטאים ישראל, ה׳ לא שופט אותם בדרך המשפט, השירה מתבטאת בלשון מאד לא משפטית. ״וירא ה׳ וינאץ מכעס בניו ובנתיו ויאמר אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם כי דור תהפכת המה בנים לא אמן בם הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם ואני אקניאם בלא עם בגוי נבל אכעיסם כי אש קדחה באפי ותיקד עד שאול תחתית ותאכל ארץ

ויבלה ותלהט מוסדי הרים אספה עלימו רעות חצי אכלה בם״. כביכול מדת הכעס היא המכריעה כאן. אמנם ישראל צריכים להענש מן הדין, אבל השירה מתארת את ה׳ כמעניש לא מן הדין אלא מן הכעס. ואח״כ, שאינו נותן את העֹנש המגיע עד תֻמו, לא בגלל דין או רחמים אלא למען שמו הגדול: ״לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה׳ פעל כל זאת כי גוי אבד עצות המה״.

הדין בא דוקא בכח הרחמים: ״כי ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב״. כאן ה׳ דן ולא שופט. הוא לא שופט את ישראל אלא דן את דינם. דן את דינם כלומר דן לטובתם, שופט אותם מיד הקמים עליהם.

כעסו כביכול של ה׳ בא כשישראל חוטאים ועוברים על המשפט. כשהם אין דרכם משפט אלא הם משחיתים, מתארת השירה את ה׳ ככועס. כשדרך ה׳ היא דרך משפט, החריגה מהמשפט היא הכעס. כיון שכל דרכיו משפט, המשפט נעשה ע״י כך שחריגה ממנו יוצרת אש ואף. כיון שה׳ ברא את העולם ונתן לישראל בניו את כל מה שנתן, והם עובדים עבודה זרה, באים האש והאף. ענשם של ישראל הוא כעס, אבל עשיית הדין היא זכירה שישראל הם עמו ועבדיו: כי ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם. וכשהוא יוצא להשיב נקם לצריו ולשלם למשנאיו, נאמר ״הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו״. שוב נזכרים עמו ועבדיו, ודרך המשפט והתמימות של ה׳ ״ותאחז במשפט ידי״, מביאה לידי נקם לצריו ונקמת דם עמו ועבדיו. כיון שה׳ הוא הצור, דרך המשפט של ה׳ היא הכרה בכך שכל החורג מדרכו שהיא דרך האמת צריך להשפט. אבל עמו ועבדיו השייכים לו, משפטו ודינו גוזרים עליהם רחמים, כיון שהם עבדי ה׳ שהוא המשפט והאמת.

כשאוחזת ידו של ה׳ במשפט, הוא שופט את הגויים. כשהוא מעניש את ישראל מציגה אותו השירה כמעניש מתוך כעס, וכשהוא דן את דינם של ישראל הוא דן בגלל הרחמים.

ה׳ אינו שופט את ישראל כשופט השופט את האיש הזר, אלא כאב הדן את בניו. את אויביו הוא שופט. כרחם אב על בנים הוא מרחם על ישראל. הוא כועס עליהם כאב על בניו, אך גם מרחם עליהם כאב על בנים.

שפיטתו של ה׳ את עולמו אינה כשל שופט בשר ודם, השופט מבחוץ בין אנשים זרים לו. הוא שופט את הארץ ועושה משפט, והיינו הך. כיון שכל הארץ שלו, הוא גם בעל הדין והוא הבוחן האם ברואיו ממלאים את תפקידם שהועיד להם, או שלמלך אין שוה להניחם. את כל העולם הוא שופט כברואיו ורכושו, בזה כל דרכיו משפט ותאחז ידו במשפט. את ישראל הוא שופט כבניו. והוא שופט את משפטם, כלומר נוקם את דמם מיד אויביהם.

ומעלתה של שירה, שהיא מתארת בצורה משלית וממחישה גם את גודל החטא וגם את גודל רחמיו של ה׳ ואהבתו לישראל. השירה מלמדת שעבודה זרה מביאה כעס לעולם, אבל רחמיו של ה׳ מביאים גאולה לישראל ונקמה לאויביהם.

ה׳ אלהי ישראל מלך

שירת האזינו מתארת את סדר הנהגת ה׳ את עמו בעולמו. היא פותחת בתיאור כלל-עולמי: כמו התורה גם השירה פותחת בשמים וארץ, ובגדל ה׳ אלהים. אך להבדיל מבריאת העולם

שבה נקרא ה׳ בשם אלהים, כאן הוא נקרא בשם אלהינו. השמים והארץ נתבעים: הבו גדל לאלהינו. העולם כֻּלו צריך להכיר בכך שה׳ הוא אלהי ישראל.

לכל אורך השירה ישראל נקראים בניו של ה׳, נוכחותו של ה׳ בעולמו באה לידי בִּטוי בנוכחותם של בניו.

אבל בניו חוטאים, והדבר היחיד שמציל אותם, ע״פ השירה, הוא החשש מפני דברי הגויים שיבאו לכפור בקיומו של ה׳. אותה טענה שטען משה לפני ה׳ בחטא העגל ובחטא המרגלים, אותה טענה שבשמה מנבא יחזקאל שיגאל ה׳ את ישראל, היא העומדת כאן לישראל, בניו של ה׳: ״לולי כעס אויב אגור פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה׳ פעל כל זאת״. ה׳ מציל את ישראל, כדי שידע העולם את דבר קיומו.

השירה עצמה נועדה לפתור בעיה דומה אצל עם ישראל עצמו. תפקידה של השירה הוא להתמודד עם הזמן שבו ״וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים והסתרתי פני מהם והיה לאכל ומצאהו רעות רבות וצרות ואמר ביום ההוא הלא על כי אין אלהי בקרבי מצאוני הרעות האלה ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא על כל הרעה אשר עשה״. כשיטענו ישראל שאין אלהים שהרי היינו לאכול (או בלשון זמננו ״איפה היה אלהים בשואה״), תענה השירה הזאת לפניו. השירה היא שתאמר שיש אלהים, והוא זה שאמר מראש שהחורבן בוא יבוא. ה׳ אמר מראש שהוא יעזוב אותנו ביום ההוא ויסתיר את פניו מאתנו. אבל שירת האזינו מאריכה יותר. היא אמנם פותחת את תיאור ענשם של ישראל במלים ״ויאמר אסתירה פני מהם אראה מה אחריתם״, אבל אח״כ נאמר שה׳ מעניש את ישראל לא רק בהסתר פנים ועזיבה, אלא גם ״אספה עלימו רעות חצי אכלה בם וכו׳״.

בהמשך השירה מוכיח הקב״ה את קיומו, אך לא נאמר בשירה שישראל למדו את הלקח. ה׳ נושא את ידו אל השמים ונשבע בשמו, ״חי אנכי אם...״, שינקום את נקמתו מהגויים. ״צרימו״ שנזכרו לעיל, הם עתה ״צָרַי״. ״חצַי״ שהופנו לעיל נגד בני ישראל, מופנים אל האויב. ״אויב״ שלעיל היה המקבילה של ״צרימו״, עכשו הוא המקבילה של ״צָרַי״. ה׳ נוקם את נקמת בניו (ודוקא כאן הם נקראים עבדיו), כל הגויים שפגעו בהם – לא אויבינו הם אלא אויביו.

בשירת האזינו לא הוזכרה גאֻלה של ישראל כמו הגאֻלה שהוזכרה בפרשת נצבים. בשירת האזינו יש רק נקמה בגויים. אין בה תשובה של עם ישראל, יש רק תזכורת לכך שישראל הם בניו של הקב״ה בין כך ובין כך, ושה׳ קורא את שמו עליהם לא רק כדי לחנך את הגויים שלא יאמרו ידנו רמה, אלא מפני שבקיום ישראל יש מטרה בפני עצמה. ישראל לה׳ הם. ישראל הם בניו של ה׳, הם הנושאים את שמו. לכן הוא שומר על המשך קיומם. כרחם אב על בנים כן תרחם ה׳ עלינו.

אין בשירה גאולה, מפני שאין בה גלות. לא נאמר בשירה שה׳ יַגלה אותנו מהארץ, נאמר רק שה׳ ישלח בנו את האויבים. לכן אין צֹרך לגאול את ישראל אלא רק לעשות נקמה בגויים, ולשמור על כך שישראל לא יאבדו לגמרי. אבל גם רפואה למכות של ישראל אין בשירה (מלבד האמירה הכללית שעלינו להכיר בגדולת ה׳ הממית ומחיה, מוחץ ורופא). כיון שאין תשובה אין רפואה. יש רק שמירה על הקיום ונקמה בגוים.

אבל תוך כדי כך למדנו דבר על דרכי הנהגת ה׳ את עמו. נכון שמלכתחילה ה׳ לא מכלה את ישראל רק משום החשש פן ינכרו צרימו. אבל אח״כ מתברר שהוא גם מרחם על ישראל, כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב. ולבסוף: ה׳ מרחם על ישראל כי הם עמו. ה׳ עושה את משפטם של ישראל, כי אויבי ישראל – אויביו הם. ישראל הם עמו של ה׳. מתוך כך מתברר שה׳ אוהב את ישראל. עמו הם. והוא שב וגואל אותם למרות שלא נאמר בשירה שהם חוזרים בתשובה. משה לא מזכיר את תשובתם של ישראל. בספר דברים כֻּלו ובשירה בפרט משה מציג את ישראל כעם קשה עֹרף. אבל ה׳ גואל אותם בין כך ובין כך. כי עמו הם.

השירה מלמדת שאנו מצֻוִּים לשוב אל ה׳ לא רק מפני שאם לא נעשה כן ה׳ יסתיר מאתנו את פניו ושֵם ה׳ עלול להתחלל, אלא מפני שה׳ הוא אבינו, והשמים והארץ נותנים גֹדל לה׳ אלהי ישראל. אנו בניו ועבדיו, והתפקיד של נשיאת שם ה׳ בעולם מוטל על כתפינו. אם קרן ישראל מושפלת ואנו לא עושים את שביכלתנו להרמתה – שמו של ה׳ מושפל. ואולי השִקול ״פן ינכרו צרימו פן יאמרו ידינו רמה ולא ה׳ פעל כל זאת״, מוטל גם הוא עלינו ולא רק על הקב״ה. מתוך הסתכלות כזאת מוטל על כל אחד מאתנו לעשות את חשבון הנפש הפרטי והלאומי שלו בימים אלה.

כי ידין ה׳ עמו

כמה טעמים יש לכך שה׳ יוצא להלחם בגוים. ראשית, מהטעם של ״פן יאמרו״. למה יאמרו מצרים. לולי כעס אויב אגור. מעין האמירה של משה שכוללת בתוכה הודאה למעשה בכך שמדת הדין גוזרת על ישראל להִמָּחות מעל פני האדמה, אלא שמפני מצרים כדאי להשאיר אותם. זה עדין לא מביא למלחמת ה׳ בגויים אלא רק לכך שלא ישבית את זכרם של ישראל. ה׳ ידין עמו ועל עבדיו יתנחם מסבה אחרת – כי יראה כי אזלת יד ואפס עצור ועזוב. מתוך רחמים. אלא שעל הדרך מלמדת אותנו השירה שאנו עמו ועבדיו. ה׳ נושא אל שמים ידו כדי להשיב נקם לצריו. כשמתברר שצרי ישראל הם צריו של ה׳. אז מתברר שאפשר לכפר על ישראל בדמם של אויביהם.

במקומות רבים בתורה יש שיח בין מדת הדין למדת הרחמים, וכבר בארנו זאת במאמר על ספר יונה. מדת הרחמים היא ההכרה בכך שאנו יצירי ה׳ ומעידים עליו בעצם הוויתנו, ולא כדאי לאבד אותנו כי רצון ה׳ בקיומנו. מדת הרחמים היא הרצון. מדת הדין מחייבת שלא יהיה דבר בעולם, מכח מה יהיה דבר בעולם? מה גורם לו להיות ומה מצדיק את היותו? הרחמים הוא רצון על טבעי של ה׳ שיהיה עולם. נס ופלא – בריאה מחודשת. שהכל ברא לכבודו ולרצונו, כי יש לו רצון. כך בארנו גם במאמר על מדות הרחמים. (ראה עמ׳ של). (ועיין בשני המאמרים הנ״ל כי שם בארנו בפירוט את הדבר). במקומות רבים מובאת הטענה שיש לנו תפקיד. כיון שאנו מבינים שאנו נושאים את שם ה׳, ומתברר שישראל הם נציגיו בעולמו ממילא גם מדת הדין מחייבת להשאירם. שהרי מדת הדין גוזרת לפרסם בעולם את שם ה׳. שירת האזינו מלמדת שישראל הם נציגי ה׳ בעולמו. אויביהם הם אויבי ה׳, וה׳ מתגלה בהדר גאון עזו ומושיע כביכול את עצמו ע״י הושעת ישראל.

עד מתי קץ הפלאות

שמעתי מדרשן מסוים שיש בשירה שני פסוקים בעלי חמש צלעות שיוצרים יציאה מהסדר. בגללם כל הקטע האמצעי, שמתאר את ישראל שלא כסדר, כתוב ראשו של פסוק מול סופו של הפסוק הקודם לו ולא מול סופו שלו. החל מוישמן ישורן ויבעט, שהוא היציאה מהסדר, ועד נזיפתו של ה׳ בישראל, כשהוא דן אותם ונוזף בהם אי אלהיכם שחסיתם בו בחטאתיכם, לכו אליו אם יקומו ויעזרוך.

כלומר: יש בשירת האזינו חלק המתאר את החריגה מהסדר: ״וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַּ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: יַקְנְאֻהוּ בְּזָרִים בְּתוֹעֵבֹת יַכְעִיסֻהוּ: יִזְבְּחוּ לַשֵּׁדִים לֹא אֱלֹהַּ אֱלֹהִים לֹא יְדָעוּם חֲדָשִׁים מִקָּרֹב בָּאוּ לֹא שְׂעָרוּם אֲבֹתֵיכֶם: צוּר יְלָדְךָ תֶּשִׁי וַתִּשְׁכַּח אֵל מְחֹלְלֶךָ: וַיַּרְא ה׳ וַיִּנְאָץ מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנֹתָיו: וַיֹּאמֶר אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם אֶרְאֶה מָה אַחֲרִיתָם כִּי דוֹר תַּהְפֻּכֹת הֵמָּה בָּנִים לֹא אֵמֶן בָּם: הֵם קִנְאוּנִי בְלֹא אֵל כִּעֲסוּנִי בְּהַבְלֵיהֶם וַאֲנִי אַקְנִיאֵם בְּלֹא עָם בְּגוֹי נָבָל אַכְעִיסֵם: כִּי אֵשׁ קָדְחָה בְאַפִּי וַתִּיקַד עַד שְׁאוֹל תַּחְתִּית וַתֹּאכַל אֶרֶץ וִיבֻלָּהּ וַתְּלַהֵט מוֹסְדֵי הָרִים: אַסְפֶּה עָלֵימוֹ רָעוֹת חִצַּי אֲכַלֶּה בָּם: מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר: מִחוּץ תְּשַׁכֵּל חֶרֶב וּמֵחֲדָרִים אֵימָה גַּם בָּחוּר גַּם בְּתוּלָה יוֹנֵק עִם אִישׁ שֵׂיבָה: אָמַרְתִּי אַפְאֵיהֶם אַשְׁבִּיתָה מֵאֱנוֹשׁ זִכְרָם: לוּלֵי כַּעַס אוֹיֵב אָגוּר פֶּן יְנַכְּרוּ צָרֵימוֹ פֶּן יֹאמְרוּ יָדֵינוּ רָמָה וְלֹא ה׳ פָּעַל כָּל זֹאת: כִּי גוֹי אֹבַד עֵצוֹת הֵמָּה וְאֵין בָּהֶם תְּבוּנָה: לוּ חָכְמוּ יַשְׂכִּילוּ זֹאת יָבִינוּ לְאַחֲרִיתָם: אֵיכָה יִרְדֹּף אֶחָד אֶלֶף וּשְׁנַיִם יָנִיסוּ רְבָבָה אִם לֹא כִּי צוּרָם מְכָרָם וַה׳ הִסְגִּירָם: כִּי לֹא כְצוּרֵנוּ צוּרָם וְאֹיְבֵינוּ פְּלִילִים: כִּי מִגֶּפֶן סְדֹם גַּפְנָם וּמִשַּׁדְמֹת עֲמֹרָה עֲנָבֵמוֹ עִנְּבֵי רוֹשׁ אַשְׁכְּלֹת מְרֹרֹת לָמוֹ: חֲמַת תַּנִּינִם יֵינָם וְרֹאשׁ פִּתָנִים אַכְזָר: הֲלֹא הוּא כָּמֻס עִמָּדִי חָתוּם בְּאוֹצְרֹתָי: לִי נָקָם וְשִׁלֵּם לְעֵת תָּמוּט רַגְלָם כִּי קָרוֹב יוֹם אֵידָם וְחָשׁ עֲתִדֹת לָמוֹ: כִּי יָדִין ה׳ עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנֶחָם כִּי יִרְאֶה כִּי אָזְלַת יָד וְאֶפֶס עָצוּר וְעָזוּב: וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵימוֹ צוּר חָסָיוּ בוֹ: אֲשֶׁר חֵלֶב זִבְחֵימוֹ יֹאכֵלוּ יִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכָם יָקוּמוּ וְיַעְזְרֻכֶם יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה: רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אָמִית וַאֲחַיֶּה מָחַצְתִּי וַאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדִי מַצִּיל״.

לכן, הפסוק ״וְאָמַר אֵי אֱלֹהֵימוֹ צוּר חָסָיוּ בוֹ: אֲשֶׁר חֵלֶב זִבְחֵימוֹ יֹאכֵלוּ יִשְׁתּוּ יֵין נְסִיכָם יָקוּמוּ וְיַעְזְרֻכֶם יְהִי עֲלֵיכֶם סִתְרָה״ הוא פסוק של פורענות. הוא מתפרש כ״היכן האלילים שלך שעשית לך?״. כך הבין גם ירמיהו את הפסוק הזה, כשכתב ״וְאַיֵּה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לָךְ יָקוּמוּ אִם יוֹשִׁיעוּךָ בְּעֵת רָעָתֶךָ כִּי מִסְפַּר עָרֶיךָ הָיוּ אֱלֹהֶיךָ יְהוּדָה״. ולפי זה הקטע היוצא מהסדר הוא הקטע המתאר את עם ישראל בצאתו מהסדר, ואת העֹנש.

אבל המפרשים פרשו שהפסוק ״כי ידין״ והלאה, הוא כבר בשורת הישועה. והוא כבר חזרה לסדר. וגם זה מתבאר היטב לאור הפסוקים בתהלים ובמלכים שצטטו את הפסוק הזה. בתהלים כלשונו ״ה׳ שִׁמְךָ לְעוֹלָם ה׳ זִכְרְךָ לְדֹר וָדֹר: כִּי יָדִין ה׳ עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנֶחָם״, ובמלכים ״כִּי רָאָה ה׳ אֶת עֳנִי יִשְׂרָאֵל מֹרֶה מְאֹד וְאֶפֶס עָצוּר וְאֶפֶס עָזוּב וְאֵין עֹזֵר לְיִשְׂרָאֵל: וְלֹא דִבֶּר ה׳ לִמְחוֹת אֶת שֵׁם יִשְׂרָאֵל מִתַּחַת הַשָּׁמָיִם וַיּוֹשִׁיעֵם בְּיַד יָרָבְעָם בֶּן יוֹאָשׁ״. הפסוקים מ״כי ידין״ והלאה צריכים להתפרש אחרת: כישועה של ה׳.

שני פירושים נאמרו בספרי בשאלה היכן מפסיקה השירה לעסוק בצרימו וחוזרת לעסוק בישראל. ר׳ יהודה אומר שכל מה שנאמר על צרימו הוא רק פֶּן יְנַכְּרוּ צָרֵימוֹ פֶּן יֹאמְרוּ יָדֵינוּ

רָמָה וְלֹא ה׳ פָּעַל כָּל זֹאת. השירה כֻּלה מדברת על ישראל, ובמסגרת העֲסוק בישראל אומרת השירה שה׳ לא מכלה אותם פֶּן יְנַכְּרוּ צָרֵימוֹ פֶּן יֹאמְרוּ יָדֵינוּ רָמָה וְלֹא ה׳ פָּעַל כָּל זֹאת. הפסוק הבא חוזר לעסוק בישראל, שהם גוי אבד עצות ולו חכמו היו מבינים את דרכי הנהגת ה׳. ר׳ נחמיה אומר שיש כאן פסוקים רבים שחדלים לעסוק בישראל ועוברים לעסוק בצרימו. השירה עוזבת את הנושא העִקרי שלה ועוסקת בגוים למשך כמה פסוקים. כמובן שההבדל הזה משליך על הפרשנות של כל הפסוקים הבאים.

כל המפרשים הלכו בעקבות ר׳ נחמיה, ואעפ״כ יורשה לי לכתוב שלענ״ד הפירוש הפשוט יותר והנכון יותר הוא פירושו של ר׳ יהודה. קשה להבין את ר׳ נחמיה. השירה היא שירה על ה׳ ועם ישראל. עם ישראל הם אלה שאִבדו את תבונתם משמנו ועבו ונעשו גוי אובד עצות. הם אלה שלא חכמים דים להבין שה׳ הסגיר בידם את אויביהם בעבר, וכעת הסגיר אותם ביד הגוי. מבחינתם אין זה אלא הסתר פנים.

תשמע הארץ

שירת האזינו פונה תחלה אל השמים והארץ, אבל לכל אֹרך השירה היא מדברת אל בני ישראל.

החל מ״ויאמר״ כמעט לכל אורך השירה ה׳ הוא המדבר. (מלבד הפסוק ״כי ידין״). אבל לפני כן ה׳ אמור בלשון נסתר, ובפשטות משה הוא המדבר בחציה הראשון של השירה.

השירה שמתחילה בבני ישראל, עוברת לתאר את הדברים מצד ה׳.

הצד השני של שירת האזינו

מהו סוג ההנהגה המתואר בשירת האזינו?

השירה באה להתמודד עם הזמן שעליו נאמר ״וְחָרָה אַפִּי בוֹ בַיּוֹם הַהוּא וַעֲזַבְתִּים וְהִסְתַּרְתִּי פָנַי מֵהֶם וְהָיָה לֶאֱכֹל וּמְצָאֻהוּ רָעוֹת רַבּוֹת וְצָרוֹת וְאָמַר בַּיּוֹם הַהוּא הֲלֹא עַל כִּי אֵין אֱלֹהַי בְּקִרְבִּי מְצָאוּנִי הָרָעוֹת הָאֵלֶּה: וְאָנֹכִי הַסְתֵּר אַסְתִּיר פָּנַי בַּיּוֹם הַהוּא עַל כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר עָשָׂה כִּי פָנָה אֶל אֱלֹהִים אֲחֵרִים״. ה׳ לא מעניש אותנו אלא רק עוזב אותנו, לא מגן עלינו עוד, מסתיר את פניו, וממילא – וְהָיָה לֶאֱכֹל. וכך נראה גם בשירה: ״אַסְתִּירָה פָנַי מֵהֶם אֶרְאֶה מָה אַחֲרִיתָם״. ה׳ לא דן את ישראל, הוא רק מסתיר את פניו, כאשר ה׳ עצמו דן את ישראל, הוא דן אותם לטובה, או לפחות דן את הגוים לרעה: ״לִי נָקָם וְשִׁלֵּם לְעֵת תָּמוּט רַגְלָם כִּי קָרוֹב יוֹם אֵידָם וְחָשׁ עֲתִדֹת לָמוֹ: כִּי יָדִין ה׳ עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנֶחָם כִּי יִרְאֶה כִּי אָזְלַת יָד וְאֶפֶס עָצוּר וְעָזוּב... אִם שַׁנּוֹתִי בְּרַק חַרְבִּי וְתֹאחֵז בְּמִשְׁפָּט יָדִי אָשִׁיב נָקָם לְצָרָי וְלִמְשַׂנְאַי אֲשַׁלֵּם: אַשְׁכִּיר חִצַּי מִדָּם וְחַרְבִּי תֹּאכַל בָּשָׂר מִדַּם חָלָל וְשִׁבְיָה מֵרֹאשׁ פַּרְעוֹת אוֹיֵב: הַרְנִינוּ גוֹיִם עַמּוֹ כִּי דַם עֲבָדָיו יִקּוֹם וְנָקָם יָשִׁיב לְצָרָיו וְכִפֶּר אַדְמָתוֹ עַמּוֹ״. כאשר תאחז יד ה׳ במשפט, הוא ישפוט את הגויים. כאשר ישראל חוטאים ה׳ לא מעניש אותם אלא רק מסתיר את פניו, הגוי הרע בא מעצמו, כי כאשר ה׳ מסתיר את פניו, בדרך הטבע הגוי בא.

עם זאת, השירה כן מתארת את ה׳ כמעניש את ישראל בעצמו. אותם חצים המשתכרים מדם האויבים, מופנים תחלה נגד ישראל: ״אַסְפֶּה עָלַימוֹ רָעוֹת חִצַּי אֲכַלֶּה בָּם: מְזֵי רָעָב וּלְחֻמֵי רֶשֶׁף וְקֶטֶב מְרִירִי וְשֶׁן בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח בָּם עִם חֲמַת זֹחֲלֵי עָפָר״.

הכפילות הזאת היא מדבריה העיקריים של שירת האזינו. יש כמה מדרגות של הנהגת ה׳ את עולמו. יש מדרגות גלויות יותר ונסתרות יותר. יש מקרים שבהם מנהיג ה׳ את עולמו בהנהגה נסתרת, כביכול בדרך הטבע. השירה מלמדת שגם דרך הטבע היא הנהגתו של ה׳. אלא שכאשר הוא מתגלה ושופט את העולם, הוא שופט את אויבי ישראל. את ישראל הוא שופט כביכול בדרך הטבע.

כאשר ה׳ מכה את ישראל, הוא מכה אותם כביכול כלאחר יד. חִצַּי אֲכַלֶּה בָּם, ה׳ לא יורה עלינו את חציו, ודאי שלא משכר אותם. הוא מכלה את חציו, אלא שכביכול במקרה אנחנו שם ועלינו הם נופלים. וְשֶׁן בְּהֵמוֹת אֲשַׁלַּח בָּם. בתורה יש הבדל בין לשלֵחַ בבנין פִּעֵל לבין לשלוח בבנין קל. לשלוח הוא למטרה ברורה. השולח רוצה שהנשלח יגיע למטרתו ולכן הוא שולחו. לשלח היינו להוציא. שליחה ללא מטרה, שעִקרה להוציא את הדבר ממך. ה׳ לא שולח לנו את הבהמות, הוא מוציא את הבהמות מעִמו ואנו הנפגעים. זוהי הנהגה נסתרת. ה׳ לא שולח את מכותיו אלינו, הוא רק מסלק את השגחתו וממילא חציו פוגעים בנו.

הצד השני של שירת האזינו הוא מגלת אסתר. שירת האזינו ומגלת אסתר עוסקות שתיהן באותו זמן בדיוק, הזמן שבו ה׳ מסתיר מעמנו את פניו. אלא ששירת האזינו מתארת זאת מהצד של ה׳, ומגלת אסתר – מצד ישראל. במגלת אסתר ה׳ וארץ ישראל אינם. ה׳ מסתיר את פניו. במקום שבו נמצא ישראל לא נמצא ה׳, כביכול. ואם אנו מתארים את ישראל – אין ה׳ ואין ארץ ישראל. בשירת האזינו הגלות איננה. היושב בשושן הבירה קורא את שירת האזינו ומבין שגם אם נראה שה׳ עזב את הארץ והעולם מונהג בדרך הטבע, אפשר לזעוק אל ה׳ וה׳ שומע. הוא זה ששלח בנו את האויב והוא זה שיצילנו מפניו. ה׳ מציל את ישראל גם כאשר הוא נסתר.

וזאת הברכה

רֵבה של פרשת וזאת הברכה הוא ברכה שבטית לכל שבט ושבט, שבאה אחרי הפתיחה שאמרה "יחד שבטי ישראל". כיון שהוזכרו שבטי ישראל, שעל כֻּלם יחד מולך המלך שבישורון, הם פורטו ונתברך כל אחד מהם בפני עצמו.

אך גם אם רוב פסוקי הפרשה הם ברכות השבטים, הרי הן באות בתוך מסגרת גדולה יותר. המסגרת הכללית היא הברכה לכל ישראל. זוהי ברכה בת שלשה חלקים, שנִכר ובולט לעין שהיא יחידה אחת. בין החלק הראשון לשני של הברכה הכללית, ובין החלק השני והשלישי של הברכה הכללית, הובאו ברכות השבטים השונים. אך אם נקרא רק את הברכה הכללית בלי ברכות השבטים, נמצא שהיא יחידה אחת. הברכה פותחת בתיאור בואו של ה׳ אל ישראל. ה׳ מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתה מרבבת קדש מימינו אשדת למו אף חבב עמים כל קדשיו בידך והם תכו לרגלך ישא מדברתיך תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל. תיאור בואו של ה׳ הוא בעל ארבעה חלקים: ה׳ מסיני בא, וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן, ואתה מרבבת קדש. ביאתו אלינו בארבע צורות (מארבע רוחות?) בא, זרח, הופיע ואתה, באה כדי לתת לנו את התורה ולמלוך עלינו. לתת לנו אש דת, ולשאת לנו את מדברותינו, ולמלוך עלינו. בדרך הוא מכה לרגלינו את כל העמים, רומס אותם לפי תומו. מלכותו עלינו היא מלכות על כל העולם. מתוך כך יש מלך על ישרון, על שבטי ישראל יחד, וכיון שהוזכרו הם מתפרטים והולכים. הוא בא למלוך על העולם ולהכות את העמים לרגלינו, ולתת לנו תורה ומלכות.

כיון שה׳ בא למלוך עלינו, כל העמים יֻכּו לרגלינו. כיון שישראל מקבלים את התורה ומלך בקרבם, המלך מולך על כל העולם. (בדומה למה שבארנו בפרשת האזינו).

מתוך כך בא הפסוק הכללי הבא. בין ברכות השבטים יש עוד פסוק כללי, שאינו מיוחד לאף אחד מהשבטים (וכמו שיבואר להלן, הוא מפריד בין ברכות בני הגבירות לברכות בני השפחות): עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק כי שפע ימים ינקו ושפוני טמוני חול. כיון שהמלך הגדול מולך על עמו, יבאו כל הגויים אל הר ה׳ ואל בית אלהי יעקב. נכון יהיה הר בית ה׳ בראש ההרים, וכל הגויים יבאו אליו. (אם נפרש שעמים הם הגוים. יש שפרשו לאֹרך פרשתנו שעמים הם ישראל, אבל למה לפרש כך? גם המלה חובב היא מלה יחידאית. ואין הכרח לפרשה אותה כמשמעותה הארמית. ואפילו אם כך נפרש – אפשר שבבנין זה משמעותו גורם להם לחבבו. העמים מוכים לרגלי זה שמדברים עליו כאן. למה לא נפרש שישא מדברותיך הוא כמו ידבר עמים תחתינו (שהוא מזמור מקביל לפרשתנו מכמה בחינות)? המודבר נושא את מדברותיו של זה שתחתיו הוא מודבר. כל הגויים יוכו לרגלינו וישאו את מדברותינו. עמים הם עמים, כפשוטו). כל הגוים יקבצו ויבאו אל הר ה׳ ואל ישראל, כדי לזבוח זבחי צדק לה׳, כי הם יבינו שהברכה שהם זוכים לה, שהם יונקים את אוצרות הים ואת האוצרות הטמונים בחול, מאת ה׳ היא ועליהם לזבוח לו. כל הגויים

נאספים אלינו, וגם זה דומה למזמור מז. אמנם, הדבר תלוי בכך שאנו עם לבדד. הדבר האמור כאן לא יוכל להתרחש אם אנו חלק מהם. הם נאספים אלינו כי אנו לא חלק מהם.

החלק השלישי של הברכה הכללית לכל העם, שוב פותח בתאור מרובע של התגלות ה׳: ״אין כאל ישרון רכב שמים בעזרך ובגאותו שחקים מענה אלהי קדם ומתחת זרעת עולם״. הפעם התיאור אינו סיני, שעיר, הר פארן ורבבות קדש. הפעם התיאור הוא שמימי: שמים, שחקים, מענה, זרעת עולם. וההתגלות משמים באה לא כדי לתת לישראל את התורה אלא כדי להנחיל לישראל את הארץ. לגרש מפנינו את האויב ולהשמידו, ולהנחיל אותנו ארץ דגן ותירוש וטל שמים. להושיב אותנו בטח בדד. (כלומר: מארבע רוחות הארץ בא ה׳ כדי לתת לנו את התורה, ומן השמים הוא בא כדי לתת לנו את הארץ).

ואולם, עם כל ההבדלים, בשני החלקים ה׳ בא בהתגלות מרובעת כדי להכות לרגלינו את הגויים ולמלוך על העולם. להוריש לפנינו את הארץ. (כפי שהוזכר פעמים רבות בספר דברים). בראש הפרשה הוא בא מסיני, מפארן, משעיר ומרבבות קדש. כלומר: ממסעותיהם של ישראל במדבר. בסוף הפרשה הוא בא משמים. ראש הפרשה מושתת על רבבות קדש, בסוף הפרשה – זרועות עולם.

הישיבה בטח בדד שאולה מברכות בלעם, כמו מלכות ה׳ בקרבנו. הישיבה בארץ דגן ותירוש וטל שמים שאולה מהברכה שגנב יעקב מעשו. שתי הברכות הגנובות האלה חוברות יחדו כדי לברך את ישראל לפני מות משה. החלוקה לשבטים שאולה מברכת יעקב לבניו. דוקא החלוקה לשבטים יוצרת את המציאות שלפיה יחד שבטי ישראל, והם נוחלים את הארץ. חלוקה אינה מפרידה את השבטים זה מזה. להפך, היא יוצרת עם אחד שיכול לחלק בתוכו את התפקידים ומתוך כך לרשת את הארץ כֻּלה. (וכפי שהרחבנו בפרשת במדבר עמ׳ תס, דוקא כאשר ישראל מחולקים לשבטים, אז יחד שבטי ישראל. דוקא אם לכל שבט ושבט יש תפקיד משלו בגוף המאוחד, אז הגוף אכן מאוחד, וכל שבט אינו כלום בלי יתר השבטים. אם כל אחד ואחד ממלא את כל התפקידים, איש אינו זקוק לכל היתר, ואז העם מפורד. ועוד: הלא החִבור בין כל ישראל הוא בכך שכֻּלם בנים של אותו איש וכֻּלם המשך של אותו איש, וממילא כֻּלם מתחברים יחד זה לזה דרך בניו של יעקב). הדרך להנחיל לישראל את הארץ היא ע״י נתינה לכל שבט את חלקו. מתוך כך, ה׳ שבא מן הארץ לתת לעמו תורה ולמלוך עליו, בא מן השמים כדי להנחיל לעמו את הארץ.

בחלק הראשון ובחלק האחרון של הברכה, ה׳ בא מארבע רוחות כדי להדביר את העמים תחת רגלי ישראל ולהנחילם את נחלתם, גאון יעקב אשר אהב. אבל בפסוק הכללי האמצעי, כל הגויים נקבצים ונאספים אל ה׳ ואל עם אלהי אברהם.

מתוך כך בא פסוק הסִכום: ״אשריך ישראל מי כמוך עם נושע בה׳ מגן עזרך ואשר חרב גאותך ויכחשו איביך לך ואתה על במותימו תדרך״. הפסוק הזה מסכם לא רק את ברכות משה לעם ישראל לפני מותו, אלא את ספר דברים כֻּלו. מתוך כך ברור שהברכה הזאת היא המשך דברי משה בספר דברים. הדבר שנאמר כבר בשלשה נאומים ובשירה, נאמר כעת בדרך של ברכה: כשה׳ מולך עליכם תירשו את הארץ, וכל הגויים יֵכו לרגליכם. אשריך ישראל, כל עוד אתה עם נושע בה׳, הוא חרב גאותך, ותדרוך על במות אויביך. ומכלל הן אתה שומע לאו.

אבל מלבד הדבר שנאמר כאן בדרך מכלל הן אתה שומע לאו, יש כאן ברכה גדולה לישראל, המסוכמת היטב בפסוק הזה. כשאתה עם נושע ה׳, מלכות ה׳ בעולם היא מלכותך בעולם. וזה מה שאומר כל הפרק: קבל מה׳ את התורה, המלך אותו ונחל את הארץ.

זבחי צדק

משה מסיֵם את ברכות בני הגבירות בפסוק ״עַמִּים הַר יִקְרָאוּ שָׁם יִזְבְּחוּ זִבְחֵי צֶדֶק כִּי שֹׁפַע יַמִּים יִינָקוּ וּשְׂפוּנֵי טְמוּנֵי חוֹל״.
יש קשר בין בחירת המלך ובחירת המקום, כמו שבארנו בפרשת ויצא (עמ׳ צב) ובעוד פרשות, (וראה דברינו בפרשות ויגש ויחי), משה מסכם את ברכות בני הגבירות בכך שמהם יבחר המלך ואצלם יזבחו זבחי צדק.
וכך מצאנו שאומר דוד בְּבוֹא אֵלָיו נָתָן הַנָּבִיא כַּאֲשֶׁר בָּא אֶל בַּת שָׁבַע. הוא חושש שהוא אֲבד את בחירתו, ואם כך – אולי גם ירושלים תאבד את בחירתה. לכן הוא אומר: ״הֲיִטְּבָה בִרְצוֹנְךָ אֶת צִיּוֹן תִּבְנֶה חוֹמוֹת יְרוּשָׁלָם: אָז תַּחְפֹּץ זִבְחֵי צֶדֶק ...״.
הוא כנראה מתבסס על הפסוק בפרשתנו.

גם בברכות יעקב יש פסוק כללי באמצע הברכות: ״לִישׁוּעָתְךָ קִוִּיתִי ה׳״. הפסוק הזה מחבר את דן, בכור שפחת רחל, לבני לאה. אפשר שדוקא את דן מבכר יעקב, משום שהוא בכור שפחת רחל.

ברכות השבטים

ברכות משה מבוססות במדה רבה על ברכות יעקב. יש פסוקים רבים שמלמדים על כך ואפילו לקוחים ממש מברכות יעקב, כגון ״תבואתה לראש יוסף ולקדקד נזיר אחיו״, ועוד.
ואולם, במדה רבה משה בא לחלוק על יעקב ולבטל את דבריו. כך היא הברכה ״יחי ראובן ואל ימת ויהי מתיו מספר״. למה יש לברך שבט בכך שיחיה ולא ימות? ועוד להוסיף שיהיה מתי מספר, כלומר: מעטים? משה מברך כך את השבט שעליו אמר יעקב ״אל תותר״. המפרשים פרשו אל תותר שלא יהיה לך יתרון על אחיך, אבל אפשר לפרש שאל תותר הוא כמו לא תותירו ממנו עד בקר. לא יִוָּתר ממך דבר. לכן צריך משה לבטל את קללת יעקב ולומר שיחיה ראובן, ולא ימות.
גם הברכה של משה ליהודה היא קצרה ומתומצתת, בנגוד לברכתו של יעקב.
יעקב קִלל את שמעון ולוי. משה כלל לא מזכיר את שמעון, אך לא קשה לראות שהברכה ללוי היא נגוד לדברי יעקב אל שמעון ולוי. יעקב אמר ״כי באפם הרגו איש וברצנם עקרו שור״ ומשה אמר ״ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך״, יעקב אמר ״ארור אפם כי עז ועברתם כי קשתה״ ומשה אמר ״ברך ה׳ חילו ופעל ידיו תרצה מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון״.
הראשון מבין בני השפחות שיעקב מברך הוא דן, שעליו מוסיף יעקב ואומר ״כאחד שבטי ישראל״. נראה שעד לאותה שעה בה אמר זאת יעקב היה ויכוח בין האחים בשאלת מעמדם

של בני השפחות, האם הם בנים או עבדים. לפי זה אפשר להבין את מעשהו של ראובן עם בלהה, ואת העובדה שיוסף הביא את דבתם רעה אל אביהם. יעקב בא והכריע שהם בניו, ודן ידין עמו כאחד שבטי ישראל. (וראה דברינו בפרשת ויחי). קשה לומר שמשה חולק לגמרי על המסקנה הזאת, ואולם אי אפשר להתעלם מכך שמשה מברך קודם את בני הגבירות ורק אח"כ את בני השפחות. הוא מפריד את בני הגבירות מבני השפחות בפסוק "עמים הר יקראו שם יזבחו זבחי צדק כי שפע ימים יינקו ושפוני טמוני חול". יש מפרשים שהפסוק הזה הוא חלק מברכות זבולן ויששכר, אך לענ"ד קשה לומר כך. הברכה לזבולן ויששכר היא ברכה קצרה ותמציתית. (והיא מבוססת כנראה על ברכות יעקב, שסמך גם הוא את זבולן ויששכר, ומשה מתכון לרמוז לאותה ברכה, כך שאחרי אותו רמז אין צורך לברך בפירוש. כאומר עיינו שם). הפסוק הזה מזכיר יותר את פסוקי הפתיחה והסיום של הפרשה. הוא מזכיר "עמים", כמו "אף חובב עמים" שנאמר אל כל ישראל בראש הפרשה. הפסוק הזה הוא ברכה לכל ישראל, המתארת את כל העם בארצם. "הר" הוא כנוי לכל ארץ ישראל. כך אנו מוצאים בספר דברים שנקראה ארץ ישראל "ההר הטוב הזה". גם בספר תהלים "הר זה קנתה ימינו", ואפשר שגם "הר נחלתך" של שירת הים, הוא כנוי לארץ ישראל (וכבר הזכרנו זאת בפרשת דברים עמ' תרא). גם הבטוי "שם יזבחו זבחי צדק", אינו מלמד שההר הזה הוא דוקא הר אחד שבו זובחים, המשמעות היא שבארץ ישראל זובחים ישראל זבחי צדק. (אמנם נכון שבתהלים לוקח דוד את הבטוי "זבחי צדק" וכורך אותו עם בנין ציון וחומות ירושלים, כמו כאן. הנושא הוא מיהו השבט הנבחר ומתוך כך מהו המקום הנבחר. בבוא נתן הנביא אל דוד הוא חושש שאֵבד את בחירתו, לכן הוא מבקש שה' יחפוץ זבחי צדק בציון ובירושלים). גם אם נפרש שהפסוק הזה עוסק בבחירת הר אחד שבו יזבחו זבחי צדק, משמע שהוא מברכת כל ישראל ולא מברכת שבט מסוים. כל ישראל יקראו ויזבחו בהר אחד. (וכל הגויים יאספו אליהם ויכבדום, כמו שבארנו לעיל).

הפסוק הזה מתאר את ישראל בשלמותו בארצו, והוא מבדיל בין בני הגבירות לבין בני השפחות. (אפשר שהוא בא ללמד שמקום השכינה לא יוכל להבחר בנחלתם של בני השפחות).

משה בא ללמד שהבחירה בשבט הנבחר לא נעשתה ע"י יעקב אלא היא עתידה להֵעשות ע"י ה'. אפשר שיעקב לא ראה צורך להבחין לגמרי בין בני הגבירה לבין בני השפחות, כי כבר לפני כן הוא קרא ליוסף ונתן לו חלק נוסף ושכם אחד על אחיו. כיון שהמקום והמנהיג נבחרו כבר, מעתה הכל שוים. אבל משה לא מקבל את הקביעה שהמנהיג והמקום נבחרו. נכון שבינתים יוסף הוא בכור שורו ונזיר אחיו (שהרי יהושע התמנה להנהיג את העם), אבל הבחירה העתידית עוד ביד ה'. הוא עוד יבחר את המקום אשר יבחר ה' ואת המלך אשר יבחר ה' אלהיך בו. ויש קשר בין הבחירות כמו שבארנו בפרשת ויצא עמ' צב, ובעוד פרשות). כיון שבחירת ה' יכולה להיות דוקא מתוך בני הגבירות, יש לברכם בפני עצמם.

משה איננו נותן עדיפות ליהודה דוקא, אבל נראה שללוי הוא נותן עדיפות. גם יוסף מקבל יחס מועדף. משה שומר על הבטוי נזיר אחיו, שאמר יעקב על יוסף, ואף כולל בברכתו את המלה בכור. יתכן שמשה עדין רואה ביוסף את הבן הנבחר. לכן הוא בוחר ביהושע (וראה

דברינו בפרשות ויגש ויחי). אבל עם זאת אפשר לראות בברכות משה שהבחירה הסופית עדין מחכה.

משה נותן את ההנהגה ליהודה, לוי ויוסף. לפחות מבחינת ברכת ההתגברות על השונאים. את עם ישראל כֻּלו מברך משה בסוף הברכה שיגבר על אויביו. וכן הוא מברך את לוי ואת יהודה. ומסתבר שאויביו של יהודה הם אויבים הלוחמים בישראל, ויהודה המנהיג לוחם בהם. אויבי לוי הם אויבים רוחניים. גם יוסף מתואר כמי שגובר על אויביו. אבל זהו תאור ולאו דוקא ברכה.

יעקב ברך תחלה את בני לאה, אח״כ את בני השפחות, ובסוף את בני רחל. משה הקדים את בני הגבירות לבני השפחות, והבדיל ביניהם בפסוק עמים הר יקראו. גם יעקב הזכיר בברכותיו פסוק כללי, לישועתך קויתי ה׳, אבל הוא מובא בין דן לאשר. אולי משום שהוא רוצה לתת לדן, בכור שפחת רחל, מעמד מיוחד יחד עם בני לאה.

הר נבו

משה עולה אל הר נבו וה׳ מראהו אֶת כָּל הָאָרֶץ: אֶת הַגִּלְעָד עַד דָּן: וְאֵת כָּל נַפְתָּלִי וְאֶת אֶרֶץ אֶפְרַיִם וּמְנַשֶּׁה וְאֵת כָּל אֶרֶץ יְהוּדָה עַד הַיָּם הָאַחֲרוֹן: וְאֶת הַנֶּגֶב וְאֶת הַכִּכָּר בִּקְעַת יְרֵחוֹ עִיר הַתְּמָרִים עַד צֹעַר. מהר נבו קל לראות את הככר ועיר התמרים. קשה יותר לראות את נפתלי. ויש לשאול: למה הראהו ה׳ את הגלעד ואת צער? משה כבר היה שם.
ועוד: התורה משתמשת כאן בשמות נחלות של ישראל, שעדיין לא נחלו. עדין לא נפל הגורל לנפתלי, אפרים ומנשה ויהודה. השם דן נזכר כבר בספר בראשית, אבל נפתלי, אפרים מנשה ויהודה עוד לא נחלו.
בפרשת ואתחנן מתוארת עליתו של משה כך: ״עֲלֵה רֹאשׁ הַפִּסְגָּה וְשָׂא עֵינֶיךָ יָמָּה וְצָפֹנָה וְתֵימָנָה וּמִזְרָחָה וּרְאֵה בְעֵינֶיךָ כִּי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה״. לשם מה צריך משה להסתכל מזרחה?
עליתו של משה אל הר נבו מזכירה את מבטו של אברהם על הארץ (וכפי שבארנו בפרשת ואתחנן עמ׳ תריב): ״שָׂא נָא עֵינֶיךָ וּרְאֵה מִן הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אַתָּה שָׁם צָפֹנָה וָנֶגְבָּה וָקֵדְמָה וָיָמָּה: כִּי אֶת כָּל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתָּה רֹאֶה לְךָ אֶתְּנֶנָּה וּלְזַרְעֲךָ עַד עוֹלָם: וְשַׂמְתִּי אֶת זַרְעֲךָ כַּעֲפַר הָאָרֶץ אֲשֶׁר אִם יוּכַל אִישׁ לִמְנוֹת אֶת עֲפַר הָאָרֶץ גַּם זַרְעֲךָ יִמָּנֶה״. (רוחות השמים הוזכרו גם בחלומו של יעקב, וגם זה בהקשר של הארץ).
אברהם ראה את הארץ מתוכה, אך הוא לא זכה לנחול אותה. משה ראה את הארץ מבחוץ (לא לגמרי, שהרי היה בגלעד, שגם הוא מוזכר כאן כחלק מהארץ), אך הוא רואה אותה כארץ נחולה. נכון שבפעל עדין לא היתה נחולה, אך ה׳ מראה למשה מראה אחר לגמרי מזה של אברהם. מראה של ארץ המוכנה לשבטי ישראל שזה עתה נתברכו מפיו, והיא עומדת לירושה לפניהם. גם משה וגם אברהם מביטים על ארץ שלמה, המוזכרת בארבע רוחותיה. משה אינו תָחום למקום עמידתו ולזמן עמידתו. הוא כביכול רואה בעיניו את קיום השבועה

של האבות: ״זֹאת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב לֵאמֹר לְזַרְעֲךָ אֶתְּנֶנָּה הֶרְאִיתִיךָ בְעֵינֶיךָ...״.
משום כך היתה חשובה ברכת השבטים לפני ראית הארץ. ברכת השבטים היא נתינת תפקיד ונחלה לכל שבט, והכנת השבטים השונים לנחלתם. כשעושה זאת משה, הוא עולה אל ההר ורואה את הארץ, ושם הוא מת. במראה הארץ הנחולה. גם אם הוא נקבר בגי, מותו בהר נבו. קבורתו לא חשובה, איש לא ידענה. מפעל חייו של משה בא אל סיומו כאשר הוא יכול לומר שהוא הכין את ישראל ליעודו: לרשת את הארץ.

סיום התורה

התורה נגמרת לפני הכניסה לארץ. התורה איננה מתארת את הכניסה לארץ, עם ישראל צריך להכנס לארץ כשבידו תורה שלמה. אם התורה איננה שלמה, אי אפשר להכנס לארץ.
גם משה אינו נכנס לארץ, תפקידו וחייו מסתיימים עם סיומה של התורה.
התורה מסתיימת בתיאור מות משה ובסִכום חיי משה.
אי אפשר לקבל את התורה תוך כדי עשייתה. התמודדות עם חיי המעשה עלולה לשנות את התורה. לא רק עלולה, אין ספק שההתמודדות של עם ישראל עם חיי המעשה במשך הדורות הגדילה את התורה ופִתחה אותה מאד, אלא שבלי גרעין קשה של תורה כתובה שאינה יכולה להשתנות, אין בסיס שעליו יכולה להתפתח תורת המעשה הנוצרת אגב התמודדות עם חיי המעשה. רק גרעין קשה הניתן לאדם בטרם נגע בחיי המעשה, יכול לשמור שהתפתחות התורה תבוא מתוך העקרונות הרוחניים העליונים שאינם מושפעים ואינם משתנים מחיי המעשה. כדי שהחֹמר יהיה כפוף לרוח ולא להפך, צריכה הרוח להיות ברורה ומוגדרת לפני שירדה אל החֹמר.
לכן נִתנה התורה במקום שבו ישראל אינם צריכים להתמודד עם חיים בארץ ועם בעיות פרנסה. משה מת לפני הכניסה לארץ, וישראל נכנסו לארץ כשבידם תורה שלמה. משה ראה את הארץ, אך לא היה בתוכה.
הרוח היא הדבר הנאצל, החֹמר אינו אלא כלי לשִמוש הרוח. הגוף אינו אלא כלי לשִמוש הנשמה. העולם הוא עולם של דעות ומחשבות ורעיונות רוחניים נצחיים, ובראשם התורה. והחֹמר אינו אלא כלי לפעילותה של הרוח ופעילותם של הרעיונות הרוחניים. לכן חשוב שהחֹמר ינהג ע״פ הרוח, ולעולם לא להפך. שהרוח תשפיע על התנהגות החֹמר ולעולם לא יקרה שרעיונות וחוקים יעוצבו ויקבעו לפי החֹמר. אמנם נכון שבהיותנו בעולם חומרי צריכים אנו להכוונה בשאלה כיצד לנהוג בחֹמר, אך גם הכוונה זו לא נועדה אלא לברר כיצד תשלוט הרוח על החֹמר ולעולם לא להפך.

ויתמו

תאור מות משה מלמד שוב ושוב על סיום של דבר שלא יחזור. משה מת ולא ידע איש את קבורתו. גם ימי בכיתו תמו. במות משה נאמר ״ויתמו ימי בכי אבל משה״, פסוק לכאורה מיותר, אבל הוא בא ללמד את הדבר הזה שהזכרנו: משה מת, קבורתו לא ידועה, גם ימי

בכיתו תמו, ולא קם ולא יקום עוד נביא כמוהו. (כמובן שמטרתו העִקרית של הפסוק היא לדבר במעלתו של משה. אבל הוא גם מלמד על סוף).
לא יהיה עוד משה, ולא תהיה עוד תורה. זו התורה. והיא לא תהיה מוחלפת. (וכפי שדרשו חכמים על פסוקי הסיום של החומשים הקודמים).

ולא קם נביא עוד

בשני מקומות בתורה מוזכר שמשה הוא נביא שאין עוד כמותו. כאשר אהרן ומרים מדברים במשה, אומר להם ה׳: ״אִם יִהְיֶה נְבִיאֲכֶם ה׳ בַּמַּרְאָה אֵלָיו אֶתְוַדָּע בַּחֲלוֹם אֲדַבֶּר בּוֹ: לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא: פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳ יַבִּיט״.
נבואת משה אינה כנבואתכם.
ובפרשתנו התורה מסכמת: ״וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ ה׳ פָּנִים אֶל פָּנִים: לְכָל הָאֹתוֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ ה׳ לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ: וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל״.
הפסוק הראשון חוזר על האמור בפרשת בהעלתך. ה׳ ידעו פנים אל פנים, ממש דומה לתיאור: ״פֶּה אֶל פֶּה אֲדַבֶּר בּוֹ וּמַרְאֶה וְלֹא בְחִידֹת וּתְמֻנַת ה׳ יַבִּיט״.
בסיום התורה התורה לא מבארת שנבואת משה היא נתינת התורה והמצוות לישראל. גדולתה של נבואת משה היא דוקא בְּכָל הָאֹתוֹת וְהַמּוֹפְתִים אֲשֶׁר שְׁלָחוֹ ה׳ לַעֲשׂוֹת בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לְפַרְעֹה וּלְכָל עֲבָדָיו וּלְכָל אַרְצוֹ: וּלְכֹל הַיָּד הַחֲזָקָה וּלְכֹל הַמּוֹרָא הַגָּדוֹל אֲשֶׁר עָשָׂה מֹשֶׁה לְעֵינֵי כָּל יִשְׂרָאֵל.
מדוע?
לפי הפשט אולי אפשר להסביר זאת. משה הוכיח את כח נבואתו בכך שעשה אותות ומופתים לעיני פרעה ולעיני כל ישראל. לשמוע את דברי ה׳ ולומר אותם לישראל יכול לכאורה כל נביא. כחו של הנביא הגדול הוא בכך שהוא עושה מופתים.
אבל קשה לומר כן. זמנה של יציאת מצרים חלף עבר. כחה של נבואת משה לדורות הוא בנתינת התורה.
אפשר שהמפתח להבנת הענין הוא בתיאור הנוסף שיש בפרשת בהעלתך: ״לֹא כֵן עַבְדִּי מֹשֶׁה בְּכָל בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא״.
לכאורה, למה צריך לומר זאת? אם ה׳ בא ללמד את אהרן ומרים שנבואת משה אינה כנבואתם, מה מוסיף הפסוק הזה? התשובה היא שהוא תורף העניין.
משה אינו סתם נביא הרואה את תמונת ה׳ ומקבל דְבור פה אל פה או פנים אל פנים. הוא משרת בית נאמן. ובכך כחו.
יכלתו של משה להביא לישראל את התורה, לא נובעת מגדולת כח נבואתו, אלא מכך שהוא השליח הנאמן העושה את רצון משלחו בביתו-עולמו.
הוא יכול להביא את התורה לישראל, כי הוא היה שליחו של ה׳ לכל אשר שלחו ה׳.
מכאן כחו של משה בהבאת התורה לישראל, ומכאן כחם של ישראל כאשר התורה בידם.