

לשון התורה

יואל בן-נון

"וַיַּחַד יתרו"

זהה לפועל ביתרו, אלא בצורת - 'אל יחד' (= אל יתחד), כמו בדברי יעקב לשמעון ולוי - "בְּסָדֶם אֶל תָּבֵא נַפְשִׁי, בְּקֹהֶלֶם אֶל תַּחַד כְּבֹדִי..." (בראשית מ"ט ו); או בצורת 'אל יחד' (במלרע), כמו יינק, ייעף, ייטב.

הצורה הקצרה של "וַיַּחַד יתרו" עם האות האחרונה בשווא ובדגש (קלו), אכן מתאימה לפועל 'חד/יחדה' שמבטא שמחה; כך גם הצורה - "וַיִּשְׂבֶּה מִמֶּנּוּ שְׂבִי" (במדבר כ"א א), משורש 'שבי/שבה'; וכן הצורות - "וַיִּבְקַע וַתִּבְקַע" משורש 'בכי/בכה'; והצורה "וַיִּפְתַּח בְּסֶטֶר לִבִּי" (איוב ל"א כז) משורש 'פתי/פתה' (אולי גם יפת... ל'פת', בראשית ט" כז). רק האות הגרונית 'ח' בפועל - "וַיַּחַד", איננה מקבלת שווא, ומתרחבת ל'פתח'. כל זה נזכר בפירושי ראב"ע ורשב"ם ליתרו.

ברור אם כן, ששני הפעלים שונים במשמעם ובשורשם, וניקודם השווה מעורר שאלה.

ר' עמוס חכם, בפירושו לאיוב ג' ו (בסדרת 'דעת מקרא', הערה 11) כתב, שדרכם של הנקדנים היתה להשוות את הניקוד במילים יחידאיות במקרא, אך הוסיף, שאולי התכוונו גם למשמעות משנית, שהלילה המקולל לא יהיה בין הימים השמחים בשנה, מעין 'לשון נופל על לשון'.

שאלה דומה עולה גם לנוכח הפסוק במשלי (כ"ז יז): "ברזל בברזל יחד - ואיש יחד פני רעהו"¹. הביטוי 'ברזל בברזל' מרמז, שמדובר כאן במפגש מסוג אחר, מפגש של ליטוש וחיודוד, מפגש שיוצר ניצוצות, ולפי זה, "יחד" בא במקורו משורש 'חדד' ('וישם פי כחבר חדה', ישעיהו מ"ט ב; וראה יחזקאל ה' א; כ"א יד-טז), כמאמרו של ר' חמא בר' חנינא על הפסוק הזה: "אין סכין מתחדדת אלא בירך של חברתה, כך אין תלמיד-חכמים מתחדד אלא בחבירו" (בראשית-רבה פרשה ס"ט-א), וכלשון התרגום: "פְּרֻזָּא בְּפְרֻזָּא לְטִיש - וגבְרָא לְטִיש אֶפְיָה דְחַבְרִיָּה"; כך גם פירש רש"י על פי הגמרא (תענית ז ע"א): "מה ברזל זה אחד מחדד את חבירו, אף שני תלמידי חכמים מחדדין זה את זה בהלכה". אבל אם זה כך, היינו צריכים לקרוא - 'ברזל בברזל יחד' (בקל), או 'יחד' (בנפעל)² - וגם 'איש יחד', או 'יחד'. קריאה כזאת שומרת על הכתיב של המסורה, אבל לא על הניקוד.

ברור שהמבטא ('יחד') שנמסר לנו מתאים לשורש 'חדה'

הפועל "וַיַּחַד", בצורתו זו, מופיע רק פעם אחת בתנ"ך. במקביל, בתחילת איוב, בקללתו את יום לידתו וליל עיבורו (ג' ו), מופיע הפועל בלי ו"ו, גם כן פעם יחידה בתנ"ך.

המסורה הגדולה, שחיברו מסרני טבריה בארץ ישראל בתקופת הגאונים, מעירה על כך בתוך רשימה של מילים יחידאיות בתנ"ך, לפי סדר אלפביתי, שאחת כתובה בו"ו ואחת בלי ו"ו - "אלפא ביתא מן חר וחד - חר א', וחד וא', ולית דְּכוּתְהוּן" - כלומר, ואין כמותם'. חיבור זה מהמסורה הגדולה נקרא על שם תופעה זו - 'אֶכְלָה וְאֶכְלָה' (הוציא לאור זלמן פרענסדארף, הנובר תרכ"ד), והצמד 'יחד' - וַיַּחַד מופיע באות י' (עמ' 4).

אלא שפירוש הפעלים האלה על פי ההקשר בשני הפסוקים הוא שונה, ודבר זה מעורר תמיהה. הנה לפנינו שני הפסוקים:

"וַיַּחַד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל, אשר הצילו מיד מצרים" (שמות י"ח ט).

"הלילה ההוא יקחהו אפל, אל יחד בימי שנה, במספר ירחים אל יבא" (איוב ג' ו).

ההקשר מלמדנו במבט ראשון, שיתרו שמח מאד "על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל" בהצלתם ממצרים (וכך פירשו כאן רש"י לפי הפשט, וראב"ע ורשב"ם), ואילו הלילה שבו נתעבר איוב, בעת סבלו הנורא, הוא היה רוצה שלא יתחד בימי שנה, ולא יבא במספר ירחים, כלומר, מוטב שלא היה נוצר כלל.

הפועל "וַיַּחַד" ביתרו בא לפיכך משורש 'חד/יחדה', שממנו השם 'חֻדְהָ' ('עו וְחֻדָּה בַמְקוֹמִי', דברי-הימים א ט"ז כז; וגם "... ואל תַעֲצֹבוּ, כִּי חֻדְתָּ ה' הַיּוֹם מִיָּמֵינוּ", נחמיה ח' י; ולדברי המפרשים גם 'תַּחַדְהוּ בַשְּׂמֵחָה אֶת פִּנְיָךְ', תהלים כ"א ז, וראה רד"ק שם על כפל השמחה) - ואילו הפועל "אל יחד" באיוב בא משורש 'יחד', שממנו המילים 'יחיד', 'יחדו' ו'יחד'.

השורשים האלה אינם קרובים כל כך כפי שנדמה, כי האות 'ח' בעברית, היו לה שני מבטאים שונים בעת העתיקה - 'ח' גרונית, ו'ח' לא גרונית - זאת אנו יודעים מן השפות הקרובות לעברית (אכדית, ערבית, ועוד), והנה, השורש 'יחד' יש בו 'ח' גרונית, ואילו השורש 'חדה' (=חֻדָּה, שמחה) יש בו 'ח' שהיתה בעבר לא גרונית - והם שורשים שונים ומשמעים שונים. אם כך, הפועל באיוב לא היה צריך להימסר לנו בצורה

1. הקמץ בפועל הראשון ('יחד') נובע מצורת הפסק, כך ששני הפעלים בפסוק נראים שווים.

2. ראה דעת מקרא למשלי (שם), הערה *28.

של הטובה, ופירשו את הפועל מלשון 'חדד', ולא מלשון 'חדה' (=חדוה) - רב אמר, שהעביר חרב חדה על בשרו (וכתב רש"י שם, שמל את עצמו ונתגייר, וזה מתאים להכרת יתרו בגדלות ה' 'מכל האלהים'), ושמואל אמר, שנעשה חידודים חידודים כל בשרו (וכתב רש"י, שהיה מיצר מאד על מפלת מצרים).

מעניין גם שרש"י הבחין והשאיר חיץ בין השורשים והמשמעים בפירושו ל-"וַיַּחַד יתרו" - וישמח יתרו, זהו פשוטו. ומדרשו: נעשה בשרו חידודין חידודין, (והיה) מיצר על איבוד מצרים.

אולם במבט מודרני ובמדרש פסיכולוגי (שיכול להיאחז במסורת הקריאה, ובקשרים בין פשט ודרש), אפשר בהחלט לחשוב שיתרו שמח מאד "על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים", וגם ברך את ה' בהתרגשות גדולה, ויחד עם חדוה זו, גם אחזה אותו צמרמורת, ובשרו נעשה חידודין, במחשבתו על אבדנם של מצרים ושל פרעה, וזאת, בין אם הכיר את אותו פרעה באופן אישי, ובין אם רק שמע עליו.

(כמו 'יעל' משורש 'עלה'), וברור מאידך שברזל בברזל איננו "שמח" אלא 'מתחדד', ושוב אנו רואים מעין 'לשון נופל על לשון'.

השאלה כאן היא אם שני אנשים שנפגשים, יוצאים מהם ניצוצות - של זעם (למשל, בגלל החותנת - חמות רעהו, כפי שכתב ר' משה קמחי בפירוש המיוחס לראב"ע במקראות גדולות למשלי), או של ויכוח, ובמקרה הטוב - ויכוח הלכתי; או שמא הם שמחים לפגוש איש את רעהו, ויש כאן משחק מחודד במילים שונות-דומות שבאות משורשים שונים-דומים? כך פירש ר' יהודה קיל במשלי (כ"ז יז) בסדרת 'דעת מקרא': "משל זה ערוך על דרך החידה והחידוד, ולא הרי 'יַחַד' הראשון, כהרי 'יַחַד' השני. הראשון - עניינו חידוד, והשני עניינו חדוה. כלי ברזל (סכין או חרב) מתחדד זה בזה - אבל איש ישמח בפגשו את רעהו, ו'יַחַד' כאן הוא מלשון 'וַיַּחַד יתרו'..."

מעניין, שחז"ל בדרשתם, שמרו על אותו המובן של חידוד בשני חלקי הפסוק במשלי, וגם רב ושמואל בדרשתם על "ויחד יתרו" (סנהדרין צד ע"א), התעלמו מן ההקשר הישיר

ביטויי לשון מיוחדים כפי יתרו, ובתיאור נוא

ללשון ארמית או קרובים אליה יש בתורה לא מעט, ובמקרים רבים אפשר למצוא קשר עם הדמויות והרקע.

בלשון השירה של משה נאמר "שמעו עמים ירגזון" (שמות ט"ו יד), וכך בתפילת חבקוק (ג' ז) - "ירגזון יריעות ארץ מדן", והן יחידות במקרא עם הסיומת, ושתיהן בהקשר של "עמים" ושל "מדן".

עוד בלשון הברכה של משה - "ה' מסיני בא ... וְאַתָּה⁷ מרבבת קדש ..." (דברים ל"ג ב); וגם "מִיָּחַד מתננים קָמְיוֹ, וּמִשְׁנָאִיו מִן יְקוֹמוֹן" (=מאשר יקומו⁸, דברים ל"ג יא).

חוקרי לשון⁹ מצאו גם בתיאור יתרו ועצתו למשה כמה רמזים ספרותיים ללשון הארמית, מפני שהתורה מתארת את יתרו כמי שבא מבחוץ. מסתבר מאד לדעתנו, שאכן היתה לשונו המקורית של יתרו מושפעת מן הארמית במידה ניכרת,

יתרו חותן משה בא ממדין הדרומית³, אולם שבטי מדין חיו ברובם בעבר הירדן מזרחה, ושם שררה השפעה ארמית קדומה, והתופעה מוכרת מכתובות עתיקות שנמצאו ממזרח לירדן. למשל, בכתובת מישע⁴ מלך מואב, שנמצאה בתל דיבן (=דיבון) מצפון לנחל ארנון, נכתב (בכתב עברי קדום) - 'שלשנ שת' (=שלושים שנה); 'מנ רבנ' (=ימים רבים). בכתובת בלעם⁵, שנמצאה במקדש מדיני בתל דיר עלא המזוהה עם סוכות, במוצא נחל יבוק אל הירדן, נכתב (בכתב עברי קדום) - 'בלעם בר בער' (=בן בעור); 'ויאתו אלוה אלהנ בלילה' (ויבואו אליו אלהים בלילה); 'ויקם בלעם מן מחר' (=ממחרת).

כפיו של לבן הארמי משאירה התורה את השם הארמי למקום גל העדות והגבול בינו ובין יעקב, "יַגֵּר שְׁהֲדוּתָא"⁶, ואלה המילים הארמיות היחידות בתורה. אבל ביטויים רומזים

3. ראה להלן, עמ' 16.
 4. ש' אחיטוב, כתובות מספרות עמ' 54.
 5. א' רופא, ספר בלעם (ירושלים תש"ם) עמ' 61-63.
 6. ראה בבלי שבת קטו ע"ב ("תרגום שבתורה"); וראה רש"י, רד"ק ורמב"ן לפסוקים בבראשית (ל"א מו-מו); וראה יחיאל בן-נון, ארץ המוריה פרקי מקרא ולשון (אלון שבת התשס"ו), עמ' 58.
 7. אונקלוס תרגם לארמית - 'ועמיה רבבת קדישין', וברור שקרא את הכתוב בעברית 'וְאַתָּה ...', שלא ככתיב המסורה וכל הפרשנים, כאילו לא קיבל, או לא רצה לקבל, לשון דומה לארמית, בעברית שבתורה.
 8. כפירוש ראב"ע, ורש"י פירש - "מהיות להם תקומה", כלומר, שלא יוכלו לקום נגד בני לוי.
 9. ד"ר מרדכי מישור סיכם והרחיב בשורה של דוגמאות, במאמרו (באנגלית) על לשון הפרק בשמות י"ח: M. Mishor, "On the language and text of Exodus 18", in: S.E. Fassberg and A. Hurvitz (eds.), Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting, Jerusalem 2006, pp. 225-229.
 הדוגמאות המובאות להלן לקוחות ממאמר זה.

כפי שהיו מושפעים ממנה המדיינים הצפוניים, שבאזור נחל יבוק, אשר שמרו את זכרו של 'בלעם בר בער' כאיש חוזה מראות בלילה.

הביטוי החריג הבולט ביותר הוא 'יִיחַד יתרו'¹⁰, אם אמנם מפרשים אותו מלשון 'חדי < חודה', 'שמחה' בארמית. גם הביטוי על עונש המצרים, 'כי בדבר אשר יָדו עליהם' איננו רגיל בעברית מקראית, שאנו שומעים בה 'הידי'¹¹.

יש שפירשו את הביטוי כפי יתרו למשה - 'נָבַל תָּבֵל...', לא משורש 'נבל'¹², אלא משורש 'בלל' < 'בלבל', דוגמת 'על כן קרא שמה בבל, כי שם בלל ה' שפת כל הארץ' (בראשית י"א ט), כלומר, מעומס המשפטים סופך להתבלבל, ולאבד את טוהר המשפט.

"והזהרתה אתהם את החקים ואת התורות...", ייתכן לפרשו, לא מלשון 'אזהרה'¹³, אלא במשמע הארמי של 'זהיר' = זוהר', כלומר, 'תאיר ותבהיר להם את החוקים ואת התורות, כמו בהמשך - 'והודעת להם את הדרך'...".

גם 'ואתה תחזה מכל העם', ומשמעו כתוב בפירוש - "ויבחר משה אנשי חיל מכל ישראל", איננו 'חזה' הרגיל

"כי בדבר אשר יָדו עליהם"

את הפועל "יָדו" פירש רש"י - הרשיעו, ואז הוא מביא מדרש רבותינו מן הגמרא בסוטה (יא ע"א), שם נאמר: אמר ר' אלעזר, מאי דכתיב 'כי בדבר אשר יָדו עליהם' - בקדירה שבישלו בה נתבשלו (והמילה 'בה' ניתנת לקריאה כפולה) - מאי משמע דהאי "יָדו" לישנא דקדירה הוא? - דכתיב 'וַיִּזְדּוּ יַעֲקֹב נִזְיָד' (בראשית כ"ה כט). ואכן, רוב המדקדקים סבורים ש'נזיד' ו'זדון' באים שניהם משורש - 'זוד/זדה', שמשמעו 'תניחה', ורתיחת הדם והאדם עלולה להביאו למעשה זדון, ולשון בישול מושאלת לתוכניות ומעשי זדון.

בעברית ובארמית, שמשמעו 'ראה'¹⁴, אלא דומה למשמע הארמי של 'חזי' = 'ראוי'.

מסתבר, שגם ביטויים נוספים, רובם מדברי יתרו מכוונים לרמוז ללשונו המיוחדת, כמו: "לא תוכל עֲשֶׂהוּ לבדך" (במקום 'עֲשֶׂהוּ'¹⁵); "הדרך ילכו בה" (ולא 'אשר'¹⁶ ילכו); "המעשה אשר יעשון" (=יעשו); "את הדבר הקשה יביאון (=יביאו) אל משה, וכל הדבר הקטן ישפוטו (=ישפטו) הם"; "וַיִּצְנֹךְ¹⁷ אלהים וַיִּקְלֹתָ¹⁸ עֲמֹד" (=ישלח א' לך את ברכתו, כך שתוכל לעמוד במלוא התוקף).

ראוי לציין גם שהצירוף "מן הבקר / מן בקר" (=מבקר) מופיע במקרא רק כאן¹⁹; הצורה "והזהרתה אתהם..." (=אותם) מופיעה חמש פעמים בכל המקרא, שלוש מהן בהקשרים של עם זר, או לשון ארמית²⁰, וצורת 'אֲתֵהֶם' מקבילה ל'יתהון' הארמית; ואף השימוש ב'על' במובן 'אל'²¹ בלשון יתרו - 'וגם כל העם הזה על (=אל) מקמו יבא בשלום'.

אפשר לדון ולחלוק ברבות מן הדוגמאות שהוזכרו, אבל במבט כולל נראה שהתופעות הלשוניות בפרק מצביעות על דרכה של התורה, לרמוז על לשונו המדיינית של יתרו חותן משה, שכנראה היתה ספוגה ארמית קדומה.

משמעות הביטוי של יתרו מוסכמת, אבל לכאורה חסר פועל, וזה 'מקרא קצר' - 'כי בדבר אשר יָדו המצרים, פִּקְד ה' עליהם', וכפי שפירש רש"י: במים דימו לאבדם, והם נאבדו במים, וכך בתרגום אונקלוס. אולם מסתבר שהעדר הפועל השני מאפשר לקרוא את המילה "עליהם" פעמיים - 'כי בדבר אשר יָדו עליהם' - 'עליהם פִּקְד ה'', ו"עליהם" מכוון איפוא, גם לישראל וגם למצרים, ובא להדגיש את הרעיון של 'מידה כנגד מידה', שעליו ברח יתרו את ה'.

בסיכום ההיסטורי המקיף לפני כריתת האמנה בספר

10. ראה לעיל פירושי הביטוי.

11. ראה רש"י (=הרשיעו), וראב"ע ורמב"ן (=היודו); ובבבלי סוטה (יא ע"א) דרשו את הצורה החריגה מלשון 'נזיד' - "בקדירה שבישלו, בה נתבשלו".

12. כפי שפירש רש"י בעקבות אונקלוס שתרגם - "מילאה תילאי", כלומר תעייף מאד.

13. כלשון הרגילה בדברי רס"ג (האמונות והדעות, מאמר ג') ובדברי רמב"ם ורמב"ן (בספר המצוות) המכנה את איסורי התורה 'אזהרות'; ראב"ע פירש מלשון 'זוהר = נשמר'.

14. רש"י פירש "ואתה תחזה" - ברוח הקודש, מלשון 'חזיון נבואי', כלשון 'חזה' הרגיל במקרא; אמנם ל'ראה' יש בתורה גם משמעות של בחירה - "... אלהים יִרְאֶה לו

השה לעלה, בני"י (בראשית כ"ב ז), וראה בספר ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון, עמ' 3-6.

15. על ביטוי זה כתב ראב"ע - "עשהו - מילה זרה בדקדוק ... כי לא מצאנו ה"א נראית בגזרת 'עשהו'; והשומרוני 'תיקן' וכתב 'לא תוכל עשותו'.

16. והשומרוני כדרכו מוסיף - 'אשר ילכו בה'.

17. כלשון הברכה בספר דברים (כ"ח ה) - 'יצו ה' אתך את הברכה באסמך, ובכל משלח ידך'; ורש"י וראב"ע פירשו כתרגום אונקלוס - 'אם ה' יצוה אותך כך, אז תוכל לעמוד'.

18. רש"י וראב"ע פירשו "ויקללת" - 'אז תוכל', ובכך מבליטים את הצורה החריגה שבכתוב.

19. זו ההוכחה המרכזית במאמרו של ד"ר מרדכי מישור (לעיל הערה 6), מפני ש"מן הבקר/בקר עד הערב/ערב", מופיע כאן פעמיים, ואין עוד כמוהו במקרא. אולם צורת "מבקר" (איוב ד' כ) גם היא יחידה במקרא, וצורת "מִהַבְּקָר" מופיעה רק 3 פעמים במקרא (שמואל-ב ב' כז; כ"ד טו; מלכים-ב י"ח כו), וקשה להוכיח מכאן.

20. בפעם הראשונה אצל לבן - "... וינשק לבניו ולבנותיו ויברך אתהם" (בראשית ל"א נה), ושם הערת המסורה על חמישה 'אתהם' במקרא, ופירוטם, והנה אחד בלבן הארמי, אחד ביתרו כהן מדן (=והזהרתה אתהם), ואחד בהחרמת הכנעני מלך ערד (במדבר כ"א ג). עוד אחד ביחזקאל (ל"ד יב), ואחד בדברי-הימים-א (ו' ט).

21. השווה למשל, לשון ישעיהו (כ"ב) על ה' באחרית הימים - "... ונהרו אליו כל הגוים", ללשון מיכה (ד' ב) - "ונהרו עליו עמים".

לבני ישראל, אבל מפרש (כדרכם של ספרי בית שני) את הביטוי על פרעה, על כל עבדיו ועל כל עם ארצו, וה"שם" הגדול שנעשה הוא הגמול 'מידה כנגד מידה'.

נחמיה (ט' י), נאמר: "וַתִּתֵּן אֶתְּתָן וּמִפְתִּים בַּפְרַעַה וּבְכָל עַבְדֵי וּבְכָל עַם אֶרֶצוֹ, כִּי יָדַעְתָּ כִּי הִזִּידוּ עֲלֵיהֶם, וַתַּעַשׂ לָךְ שֵׁם כִּהְיוּם הַזֶּה" - וזהו ביאור לדברי יתרו, שמותיר את "עליהם" ביחס

"ישפטו"

הצורה הרגילה היא - 'ישפטו', וכך נאמר בעצת יתרו: "ושפטו את העם בכל עת, והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך, וכל הדבר הקטן ישפטו הם" (י"ח כב). אולם יש גם צורה מוארכת - 'ישפטו', שמופיעה לפעמים בתנועת 'או' ארוכה - 'ישפטו' - וכך בתיאור מעשהו של משה: "ושפטו את העם בכל עת, את הדבר הקשה יביאון אל משה, וכל הדבר הקטן ישפטו הם" (י"ח כו). הצורה הארוכה מתאימה לסיום, במעשה הגדול של משה כעצת חותנו. בצורה הארוכה (יש הרואים בה את הצורה הקדומה) ייתכן שניתן לחוש כעין הדגשה חגיגית, המתאימה לסיום הסיפור, במעשה הגדול של משה כעצת חותנו. ואכן, ראב"ע הסביר את הצורה הארוכה כצורת סיום, וראה בשתי המילים "ישפטו הם" סוף-פסוק מורחב, ומסתבר שקרא את הצירוף בהטעמת מלעיל - "ישפֹטוּ-הֵם". אך לפי הטעמת המסורה שבידנו, קשה לפרש כך.

כך למשל גם בפועל 'תַּעֲבֹרִי/תַּעֲבְרִי', שצורתו המוארכת מופיעה למשל אצל אברהם - "ואקחה פת לחם וְסַעַדוּ לְבַכְּכֶם אַחַר תַּעֲבְרוּ" (בראשית י"ח ה) - ובדברי בעז אל רות: "הלא שמעת בתי, אל תלכי ללקט בשדה אחר, וגם לא תַּעֲבֹרִי מִזֶּה... " (רות ב' ח).

כל זה נאמר בקיצור בדברי רש"י, כפי שהוא מובא ב'תורת חיים' (מוסד הרב קוק, ירושלים), על פי דפוס ראשון: "ישפטו הם - כמו ישפטו; וכן: לא תַּעֲבֹרִי (רות ב', ח) - כמו: לא תַּעֲבֹרִי. ותרגומו: 'דיינין אינון'. מקראות הראשונים הם לשון צווי, לכך מתורגמן 'וידונון ייתון', 'ידונון'; ומקראות הללו לשון עשייה". אולם ראב"ע הבין את רש"י כאילו העשייה מחייבת צורה דקדוקית אחרת, וכתב בתגובה (נדירה, שמזכירה את רש"י בפירושו) - "ישפטו הם" - כמו 'ישפטו', בשורוק תחת חולם, כמו "וגם לא תַּעֲבֹרִי מִזֶּה" (רות ב' ח) - ור' שלמה רצה להפריש ביניהם ולא עלתה בידו.

אולם המעיין ברש"י יראה שרש"י לא התכוון לכך, אלא הסביר את ההבדל בתרגום אונקלוס בין הציווי שבעצת יתרו לבין מעשהו של משה.

צורה נוספת מאותו סוג אנו מוצאים במשלי (י"ד ג): "ושפתי חכמים תַּשְׁמֹרֶם (=תַּשְׁמְרוּם)²². יש שהצביעו על המשותף לשלושת הביטויים בעיצור השפתי (פ, ב, מ) שלפני תנועת או (u), בדומה לו' החיבור שהופכת לאו (u) לפני עיצור שפתי²³. אולם ראוי לציין שגם במשלי מופיעה צורה זו בסוף פסוק.

22. הראשון שהביא את שלושת הפסוקים (ישפטו, תַּעֲבֹרִי, תַּשְׁמֹרֶם) היה רס"ג בספרו 'צחות לשון העברים' (מהדורה מדעית: אהרן דותן, ירושלים תשנ"ז, עמ' 225).
23. כך פרופ' מ' בר-אשר ופרופ' י' עופר. וראה: י' רצהבי, "היגוי קדום במסורת החרוז העברי", בר אילן: ספר השנה למדעי היהדות והרוח, יא, עמ' 281.

לשון התורה

ו"ו ביאור / ו"ו ניגוד של תנאי

לפי פירושו של ד"ר יחיאל בן-נח (ז"ל)

ואתם (=אז אתם) תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש - האות ו"ו במילים "והייתם" / "ואתם" משמעה תוצאה (אם - אז), כו"ו הניגוד בתוך תנאי. התוצאה מתפרשת על ידי ההקבלה: "סגְלָה מכל העמים" היא היא "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

"לא תעשה לך פסל וכל תמונה...", פירושו - 'פסל והוא/ שהוא כל תמונה...', ויוכיח הפסוק המקביל בספר דברים (ה' ז) - "לא תעשה לך פסל כל תמונה...".

לא כל ו"ו במקרא היא ו"ו חיבור. בלשון המקרא יש משמעים רבים לו"ו, החל מן החיבור, דרך הביאור - המפנה, הניגוד והתנאי, עד לו"ו ההיפוך הידועה. התופעה הוסברה בהרחבה בספר 'ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון', מעמ' 196.

לפנינו שתי דוגמאות מדבר ה' בסיני -

ועתה - אם שְמוֹעַ תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי - והייתם (=אז תהיו) לי סְגְלָה מכל העמים, כי לי כל הארץ; [כלומר]

"וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֹגַד הַהָר" רש"י: "כאיש אחד בלב אחד"

לכן, הפער בין הפשט למדרש הוא קטן מאד. בחניות התכופות והחפוזות, כשלא ידעו אם נוסעים למחרת בבוקר או נשאים יום או יומיים,³ היו מן הסתם גם תלונוות רבות, תרעומות ומחלוקות; ואילו בסיני, כאשר הבינו שמקימים מחנה קבוע ומסודר לזמן ניכר, נרגעו ושמחו, והשתתפו במאמץ הנדרש בלב נכון ובנפש חפצה. תודעת הרבים התגבשה לתודעה כלל ישראלית אחת, וכך יכלו לזכות בהשראת השכינה מתוך רוגע, אחדות ושמחה. כך נפגשים הפשט והמדרש, למשמעות אחת.

אולם, המעבר מבני ישראל הרבים אל עם "ישראל" כולו כ-"איש אחד", מקפל בתוכו הרבה יותר ממה שנראה במבט ראשון. בכל הפרק שלפני הדיברות מדברת התורה על בני ישראל בלשון רבים: "אתם ראייתם... אתכם... תשמעו... ושמרתם... והייתם... ואתם...", וגם בחילוף הנושא אל "העם" (ובניגוד לכלל הרגיל) ממשכה התורה בלשון רבים: "ויענו כל העם יחדו ויאמרו: כל אשר דבר ה' נעשה" (ט), וכך בהמשך (יז), אף שהנושא הוא "העם": "וקדשתם... וכבסו שמלתם. והיו נכנים..." (פעמיים!); "הִשְׁמַרו לכם..."; "ויתיצבו בתחתית ההר". רק ארבע פעמים בכל הפרק מופיעה לשון יחיד מכוונת (ובכולם לשון רבים לפני כן או אחרי כן, באותו ההקשר): הראשונה בלשון "וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל". האחרונה בפי משה ("לא יוכל העם לעלת אל הר סיני, כי

רש"י, בעקבות מדרש חז"ל במכילתא, בא ליישב את השימוש בלשון יחיד - "וַיַּחַן", לעומת הנוסח הרגיל בתורה בעניין המסעות - "ויסעו - ויחנו" (במדבר כ"א, י-יג, לה; ובכל פרק ל"ג), וכמובן גם בפסוק הזה, לפני כן - "ויסעו מִרְפִידִים, ויבאו מדבר סיני, ויחנו במדבר - וַיַּחַן שֵׁם יִשְׂרָאֵל נֹגַד הַהָר" (י"ט, ב). לשון הרבים - "ויסעו... ויחנו" - התפרשה במכילתא וברש"י כמבטאת 'תרעומות ומחלוקת', והמעבר המודגש ללשון יחיד דווקא אל מול הר סיני, התפרש כמבטא אחדות נדירה - "כאיש אחד בלב אחד".

על דרך הפשט, המעבר ללשון יחיד קשור בחילוף הנושא - מ'בני ישראל' שנסעו וחנו, ל'עם ישראל' אשר חנה "נגד ההר". אולם מדוע התחלף הנושא מרבים ליחיד, ומדוע היה צורך לכפול את תיאור החנייה במעבר אל העם (ישראל) בלשון יחיד?

מתבקש לקשור את הכפילות ואת חילוף הנושא בהקמת מחנה קבוע ומסודר של כל העם "נגד ההר". בני ישראל ידעו כי עתידים הם לשהות אל מול הר סיני זמן רב,¹ והבינו כי יש לשהייה זו משמעות מיוחדת עבורם כעם אחד. כך נבין את הכפילות של "ויחנו... וַיַּחַן": תחילה חנו בלא תודעה מיוחדת ובחופזה הרגילה במסעות שהיו עד כה, ואחר כך התארגנו לחניון מסודר וקבוע² של עם ישראל כולו "כאיש אחד".

1. כמעט שנה, בסופו של דבר; ראה במדבר י', יא.
2. קרוב לכך פירש הרמב"ן.
3. ולפעמים יותר; ראה במדבר ט', כ-כב.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

ואת אמך... ימיך... נתן לך... לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב! לא תענה ברעך... לא תחמד... רעך, לא תחמד... רעך... וכל אשר לרעך".

אי אפשר להטיל ספק כלל במשמעות הכפולה של לשון יחיד חגיגית זו - על כל עם ישראל כולו נאמר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים", ועל כל אחד ואחד מהם נאמר "לא תעשה לך... לא תשא... זכור... כבוד... לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב! לא תענה ברעך... לא תחמד... וכל אשר לרעך". ברור שה' דיבר אל כל בני ישראל 'כאיש אחד', ורק כך יכלו להיאמר עשרת הדיברות אל כל ישראל יחד, ובו בזמן אל כל יחיד ויחיד, באותה לשון ממש.

לכן, המדרש שהביא רש"י על "וַיִּתֵּן" הוא הכנה הכרחית לעשרת הדיברות, הכנה שאי אפשר בלעדיה, וחז"ל ורש"י היטיבו לזהות ולהגדיר הכנה זו "כאיש אחד בלב אחד". בספר דברים מתרחבת מאד תופעה זו של מעברים מלשון רבים ללשון יחיד, ובאותה משמעות כפולה: הרבים ההופכים לכלל ישראל אחד, כך שאל הציבור כולו כאיש אחד ה' פונה בלשון יחיד; ובו בזמן כל יחיד שומע את דבר ה' מכוון ישירות אליו.

אתה העדתה בנו...", וכוונתו, שלא יוכל העם בכללו כגוף אחד לעלות להר, אך ה' הוסיף להזיירו גם על יחידים "פן יהרסו אל ה' לראות" (י"ט, כא-כד).

גם "ויחרד כל העם אשר במחנה" - כולם כאחד (ומיד בפסוק הבא "ויתצבו").

הפסוק העיקרי מבין הארבעה נאמר מפי ה': "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך [ומיד חוזר לרבים בלי להחליף נושא]: וגם כך יאמינו לעולם". כאן ברורה כוונת ה', שהעם ישמע 'כאיש אחד' ויבין 'בלב אחד', ויבטחו במשה (= "יאמינו"), כל אחד לפי מה שהוא.

גם אחרי הדיברות, "העם" הוא הנושא, אך רוב הפעלים ומילות היחס בלשון רבים (12), ורק פעמיים עובר ללשון יחיד: "וירא העם וינעו, ויעמדו מִרְחֹק"; "ויעמד העם מִרְחֹק". אולם במוקד המרכזי מתחולל שינוי חד -

עשרת הדיברות מנוסחות כולן בלשון יחיד: "אנכי ה' א-להיך, אשר הוצאתיך... לא יהיה לך... לא תעשה לך... לא תשתחוה להם... לא תשא... זכור... תעבד, ועשית כל מלאכתך... לא תעשה כל מלאכה, אתה... כבד את אביך

"החדש" - המולד החדש, או יום החידוש?

לפי המובן הראשוני, המקורי, כך: 'המולד הזה [שאתם רואים במצרים] יהיה לכם ראש מולדות הירח, בלוח המולדות של חודשי השנה [שמתחיל כעת]'.⁶ ואכן כך נתפרש הפסוק בצדק בפי חז"ל:

"רבי ישמעאל אומר: משה הראה את החדש לישראל, ואמר להם, כזה (=כמופע הזה) היו רואים וקובעים את החדש לדורות. רבי עקיבא אומר: זה אחד משלושה דברים שנתקשה משה, והראהו המקום את כולם באצבע... רשב"י אומר... היה מדבר עמו ביום, והראהו החדש בלילה. רבי אלעזר אומר: נדבר עמו ביום עם חשכה, והראהו החדש בחשכה" (מכילתא פרשה א', ו) ורש"י (לשמות י"ב, א) כתב: "הראהו [הקב"ה] לבנה בחידושה... ואמר לו, כזה ראה וקדש". אם כן, כל החכמים הבינו שהפסוק מתאר את המולד הנראה.

ב. המובן השני הוא **יום החידוש**, יום הירח המתחדש. זהו המובן המרכזי במקרא:

למילה 'חדש' יש **ארבעה** מובנים, שנמצאים ביחס של התפתחות זה לזה.

א. המובן הראשון הוא - **הירח החדש הנראה לעין** (במערב, בדמדומים שאחרי השקיעה) והוא דק מאד, עיגולו פונה לכיוון השמש ששקעה, והוא שוקע זמן קצר אחר כך. זהו המולד הנראה של הירח (שרק עליו יכולים עדים להעיד, משנה ראש השנה פרקים ב'-ג'), בניגוד למולד האסטרונומי⁴ שזמנו נקבע בעיקר על ידי חישוב הזמן שבין מולד למולד.

המובן הזה, הראשוני והטבעי, קריאת "ראה זה חדש הוא" (קהלת א', י) על התחדשות הירח בעיתו, שרד קרוב לוודאי בפסוק אחד במקרא, הוא הפסוק המכונן של הלוח העברי בראשית היציאה ממצרים, שהלוח שלה היה שמשי בלבד:⁵

"החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה" (שמות י"ב, א)

הפסוק הזה מתפרש לפי פשוטו של מקרא (כלומר,

4. ראה רמב"ם הלכות קידוש החודש, פרק ו'; בבתי הכנסת נוהגים להכריז על מולד אסטרונומי, ולא על המולד הנראה, 'החידוש', שהוא העיקר בדיון תורה ובקביעת החודש לפי עדי הראייה.

5. חפש: *Egyptian Solar Calendar*.

6. כאן נזכרת "השנה", שבמובנה הראשוני היא שמשית, ואם כן, כבר יש כאן רמז ללוח כפול ירחי-שמשי, שיבואר בפירושו בצירוף "חדש האביב" (שמות י"ג, ד; דברים ט"ז, א). על פירושו הביטוי "לחדשי השנה" ראה הלן במשמע הרביעי.

"זאת עלת חדש בחדשו (=בחידושו), לחדשי השנה" (במדבר כ"ח, יד; כ"ט, ו).

"הנה חדש מחר... ויאמר לו יהונתן מחר חדש... ויהי החדש... ויהי ממחרת החדש השני (=היום השני של ראש החודש), ויפקד מקום דוד, ויאמר שאול אל יהונתן בנו: מדוע לא בא בן ישי גם תמול גם היום אל הלחם?" (שמואל-א' כ', ה; יח; כד; כז; לד).

"מדוע אַתְּ הלכת אליו היום? לא חדש ולא שבת!" (מלכים-ב' ד', כג).

"חדש ושבת קרא מקרא... חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי..." (ישעיהו א', יג-יד).

"והיה מְדִי חֹדֶשׁ בְּחִדּוֹשׁוֹ וּמְדִי שַׁבַּת בְּשַׁבְתּוֹ יבוא כל בשר להשתחות לפני, אמר ה'" (ישעיהו ס"ו, כג; ודומים לפסוק זה ביחזקאל מ"ו, א-ה).

"מתי יעבר החדש ונשבירה שבר, והשבת ונפתחה כָּר... (עמוס ח', ה).

מסתבר שגם בפסוקים שבהם נזכר מספר הימים "לחדש", פירושו: מספר ימים שעברו מיום החידוש; בפרט כאשר ה'חודש' במובן של 'תקופה' נזכר שם לעצמו, כגון: "... בְּעֶשֶׂר לַחֹדֶשׁ (=לחידוש) הזה... עד ארבעה עשר יום לחדש (=לחידוש) הזה" (שמות י"ב, ג, ו); "בראשון (=בחודש הראשון) בארבעה עשר יום לחדש (=לחידוש) בערב תאכלו מצות, עד יום האחד ועשרים לחדש (=לחידוש) בערב" (שם יח); "בחדש הראשון, בארבעה עשר לחדש (=לחידוש) בין הערבים, פסח לה" (ויקרא כ"ג, ה).

ג. המובן השלישי הוא - **תקופה**, דהיינו: הזמן שבין חידוש לחידוש, כ-30 יום בקירוב, ובדיק 29 יום וחצי ועוד כ-44 דקות, ובדיק המסורת: "חודשה של לבנה - כ"ט [ימים], י"ב [שעות], תשצ"ג [חלקים, מתוך אלף ושמונים חלקים בשעה].⁸

כבר בתורה אנו מוצאים גם מובן זה כאשר יום החידוש נקרא גם **ראש חדש** - "ובראשי חדשיכם..." (במדבר כ"ח, יא); והחודש הוא תקופה, כ-30 יום: "לא יום אחד תאכלון (=בשר) ולא יומים, ולא חמשה ימים ולא עשרה ימים ולא עשרים יום - עד חדש ימים..." (במדבר י"א, יט-כ).

ד. המובן הרביעי הוא **אחד משנים עשר חודשי שנה** (בהכללה), והוא קרוב למובן השלישי, אלא ששנים עשר חודש אינם בדיק 'שנה', כי 'שנה' בטבע פירושה מחזור שלם, שבו השמש חוזרת **שנית** לנקודת המוצא, ומחזור זה גדול משנים עשר חודשי ירח ב-11 יום בקירוב. יש לזכור שאין בטבע 'חודש' ב'שנת חמה', כי השמש איננה מתחדשת, וגם לא 'שנת לבנה', כי מחזור הירח הוא חודשי ולא שנתי, ואין הבדל במחזורי הירח בין 12/13/15/24 חודשים. על כן, המושג 'חודש' שייך ביסודו למחזורי הירח, בעוד המושג 'שנה' הוא המחזור השמשי, שמתחלק לעונות, ולא לחודשים.

הביטוי "לחדשי השנה" (שנזכר פעמיים לעיל) מתפרש כרגיל במובן הרביעי, אולם מסתבר יותר שהפשט המקורי קרוב למובנים הראשונים - [ימי] החידושים של הירח במהלך השנה.

שני המובנים הראשונים הם השכיחים במקרא (ואף השלישי מצוי), ואילו שני המובנים האחרונים הם היחידים בלשוננו.

כאשר אומרת התורה - "**בחדש השלישי** לצאת בני ישראל מארץ מצרים, **ביום הזה** באו מדבר סיני" (שמות י"ט, א) - כוונתה לציין את **יום החידוש**, כלומר - בחודש השלישי, ביום חידושו, דהיינו בראש החודש. כך אכן הבינו חז"ל רוב פרשנינו.⁹

לכן לא מסתבר לפרש שהתורה הסתירה את יום בואם לסיני.¹⁰ אמנם התורה מותירה בעמימות את התאריך של יום המעמד,¹¹ אבל בואם לסיני מפורש ביום (=ראש) החודש. בנוסף, לא נכון לחשב את החודש השלישי מיציאת מצרים בפועל ולזהות את התאריך בראש החודש הרביעי, כי יציאת מצרים מבחינת התאריך החלה מהרגע שבו בני ישראל ניתקו עצמם מלוח השמש המצרי, כלומר: מ"ראש חדשים". התורה מדגישה את 'יום החודש' - הוא 'ראש החודש' השלישי ללוח יציאת מצרים - כיום בואם לסיני. 'פשוטו של מקרא' בפסוק זה ברור, וזהה לפירושם של חז"ל.

7. ראה ירושלמי ראש השנה סוף פרק ב' (בתרגום לעברית) על הפסוק "עשה ירח למועדים, שמש ידע מבואו" (תהילים ק"ד, יט): 'כאשר ישקע [השמש] בליל המועד, 14 שקיעות [כבר] יש בו [מאז חידוש הירח] - דהיינו: "משקיעת החמה אתה מונה ללבנה".
8. ראה ראש השנה כה ע"א; רמב"ם הלכות קידוש החודש, פרק ו' הלכות ב-ג.
9. ראה מכילתא יתרו, פרשה א'; בבלי שבת פו ע"ב; רש"י, ראב"ע ועוד, לשמות י"ט, א. כפל המשמעות במילה 'חדש' - יום החידוש מחד, והתקופה הנקראת 'חדש' (שבשבילה יום החידוש הוא 'ראש חדש') מאידך - יצר חוסר בהירות, והוא אולי הגורם להדגשה המפרשת: "בחדש השלישי... (=) ביום הזה". ייתכן מאוד שהדגשה מפרשת כזאת נמצאת גם בתאריך הקמת המשכן (שמות מ', ב): "ביום החדש הראשון (=) באחד לחדש...".
10. לא כפי שכתב הרב מ' ברויאר אשר העדיף לפרש "בחדש השלישי" במובן השלישי (=תקופה) שאינו שכיח במקרא, ונטה לתפישת ספר היובלים שלפיה יום סיני כמו חג השבועות צריך לחול ב-15 לחודש השלישי; ראה פרקי מועדות עמ' 376-378; פרקי מקראות עמ' 220-222.
11. על השאלה באיזה יום היה מעמד הר סיני, ראה בקובץ זה, גם במדור דרישה בתורה (מדרשי חז"ל), וגם במדור בינה בתורה.

לשון התורה

יתרו - מספר הפסוקים והדיבורים

יואל בן-נון

בעבודתו הגדולה על כתיבי היד של המסורה, גילה הרב מרדכי ברויאר ז"ל אי התאמה בין מספרי הפסוקים של פרק כ' בספר שמות (ושל פרק ה' בספר דברים) כפי שהם מסומנים ברוב החומשים ובספרי התנ"ך המקובלים, לבין סיכום הפסוקים לפרשות יתרו וואתחנן ולספרי שמות ודברים, בכתיבי היד של המסורה. נוסף לכך, בכתיבי היד של המסורה עצמם ישנו פער של שני פסוקים בין מספרי הפסוקים של פרשות יתרו וואתחנן ובין סיכום הפסוקים של ספרי שמות ודברים.

בסימני המסורה שנדפסו במקראות גדולות נקבע סכום פסוקי פרשת יתרו - ע"ב {72} (יונד"ב סימן), וזה מתאים לטעם העליון, שקובע 10 'פסוקים' לעשרת הדיברות - 'פסוק' לכל דיבר.

אולם הסיכום לפסוקי ספר שמות כולו, הכתוב במקראות גדולות וגם בכתיבי היד העתיקים (לניגרד B19a וששון 507), הוא - 1209. מניין זה איננו מתאים לסכום פסוקי פרשיות השבוע של ספר שמות (ובכלל זה 72 פסוקי יתרו), המופיעים גם הם באותם כתיבי היד ובמקראות גדולות. הסכום הזה הוא 1207 פסוקים, והמניין שבכתיבי היד גבוה ממנו בשני פסוקים.

סיבת הדבר היא שסכום פסוקי ספר שמות (1209) שנמסר במסורה מבוסס על שיטת 'הטעם התחתון', שלפיה יש בעשרת הדיברות 12 פסוקים (ולא 10 פסוקים כמו בטעם העליון).

כל האמור פה בספר שמות נכון גם לגבי ספר דברים: מניין פסוקי פרשת ואתחנן בכתיבי היד (119) מתאים לטעם העליון, ומניין כלל פסוקי ספר דברים (955) מתאים לטעם התחתון וגבוה ב-2 מסכום פסוקי הפרשיות (953).

בדפוסים המקובלים חל שיבוש בחלוקת הפסוקים המסומנת בעשרת הדיברות, ועשרת הדיברות נחלקים (בטעם התחתון) ל-13 פסוקים במקום ל-12 פסוקים. למספר זה אין בסיס בשום מקור של המסורה, ולכן הוא מוטעה.

זו אחת ההוכחות שהביא הרב ברויאר לסדר הפסוקים בטעם התחתון הקדום והמדויק, ולפיו מ"אנכי..." עד "... על פני" הוא פסוק שלם אחד (ולא שניים, כברוב הספרים), וכך יש באמת בעשרת הדיברות בטעם התחתון 12 פסוקים, כפי שקיבלנו במסורה, ובפרשת יתרו כולה - 74 פסוקים.

בשל כך, מספור הפסוקים בפרק כ' במהדורת ברויאר שונה מזה שברוב הדפוסים. למשל: הפסוק שאחרי הדיברות ("וכל העם...") הוא פס' יד (ולא פס' טו), ומניין פסוקי פרק כ' הוא 22 (ולא 23). פרק ה' בספר דברים במהדורת ברויאר כולל 29 פסוקים (לעומת 30 בדפוסים הנפוצים), והפסוק שאחרי הדיברות הוא פס' יח (ולא פס' יט, כמו בדפוסים הנפוצים).

להלן הסברו המלא של הרב ברויאר למערכות הטעמים הכפולות (המדויקות) של עשרת הדיברות - 'טעם תחתון' ו'טעם עליון', ולמשמעותן.

אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו

א. מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצוות ששמענו מפי הגבורה

עשרת הדיברות פותחים במאמר "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', ב). ולדעת הרמב"ם, מאמר זה הוא מצוות עשה והוא ראוי להימנות בין תרי"ג מצוות; שהרי הוא "הציווי אשר ציוונו בהאמנת

מרדכי ברויאר ז"ל

האלוהות"¹. ותפיסה זו מוכחת לדעת הרמב"ם גם מן האמור בתלמוד; שהרי רבי שמלאי אמר במסכת מכות: "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה"². ורב המנוגא מסמיך שם את המספר הזה ללשון הכתוב "תורה צוה לנו משה" (דברים ל"ג, ד) - הווה אומר: משה מסר לנו תרי"א מצוות - כמניין "תורה", ושתי מצוות נוספות נמסרו

1. ספר המצוות, מצוות עשה, מצווה א.
2. מכות כג ע"ב.

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

העליון רשום עם סימן הטעם התחתון, שניהם באותה תיבה וברוב המקרים גם באותה אות. וכאשר שני הסימנים חלים להיות באותו מקום - שניהם למעלה מן האות או שניהם למטה מן האות - מקדימים תמיד את סימן הטעם התחתון לסימן הטעם העליון. וזה סדר ההטעמה בשתי המערכות האלה:

בטעם העליון כל דיבר הוא פסוק שלם - לא רק הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל (כגון "לא תשא"), אלא גם הדיברות הארוכים ("לא יהיה לך", "זכור") והדיברות הקצרים ("לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנב", "לא תענה"). כנגד זה בטעם התחתון כל פסוק הוא במתכונת הרגילה של הפסוקים. ולפיכך שני הדיברות הארוכים מתחלקים לארבעה פסוקים כל אחד, וארבעת הדיברות הקצרים מצטרפים לפסוק אחד.

שתי המערכות האלה ראויות להיות זהות באותם הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל. וכך אנחנו מוצאים באמת בשלושה דיברות מסוג זה ("לא תשא", "כבד", "לא תחמד"); כל אחד מהם הוא פסוק שלם לעצמו בשתי מערכות הטעמים: כדיבר - בטעם העליון, כפסוק רגיל - בטעם התחתון. אולם יוצא מכלל זה הדיבר הראשון של עשרת הדיברות ("אנכי"); הוא דיבר בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואף על פי כן יש בו שתיים או שלוש מערכות של טעמים המצויות - כולן או רובן - בכל מהדורות המקרא. ואלו הן:

מערכה אחת המסיימת את הדיבר בסילוק -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּרִית עֲבָדִים

מערכה שנייה המסיימת את הדיבר באתנחתא -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּרִית עֲבָדִים

מערכה שלישית המסיימת את הדיבר ברביע -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּרִית עֲבָדִים

שלוש המערכות האלה נידונו בהרחבה על ידי חכמי ישראל, ביניהם יש להזכיר את הגדולים שבהם: חזקוני בסוף פירושו לעשרת הדיברות שבפרשת יתרו; ר' מנחם די לונזאנו, בעל **אור תורה** (א"ת); ר' ידידיה מנורצי, בעל **מנחת שי** (מ"ש); ר' שלמה מדובנא, בעל **תיקון סופרים** (רש"ד), ר' וואלף היידנהיים, בחומש **מאור עינים** בסוף ספר שמות (רו"ה). שלוש שיטות נאמרו על ידי החכמים האלה כדי לבאר את משמעות המערכות האלה ואת היחס שביניהן.

מעמד הר סיני

לנו מפי ה' בעצמו - שהרי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום"; וכך עלו בידינו תרי"ג מצוות. ומוכח מכאן ש"אנכי" נחשב מצווה בין תרי"ג מצוות.

תפיסת הרמב"ם ביחס לדיבר "אנכי" מקובלת גם על דעת הרמב"ן (ספר המצוות שם), אך הם חלוקים ביחס לדיבר "לא יהיה לך". לדעת הרמב"ם, דיבר זה כולל ארבע מצוות לא תעשה: "לא יהיה לך", "לא תעשה", "לא תשתחוה", "ולא תעבדם"; ואילו לדעת הרמב"ן, דיבר "לא יהיה לך" כולל רק את מצוות "לא יהיה לך" עצמה, ושאר האזהרות של הדיבר כלולות כולן במצווה זו.

מחלוקת זו של הרמב"ם והרמב"ן תלויה בפירוש מאמרו של רב המנונא שהובא לעיל. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה³, ולפיכך יכול הוא לומר ששאר כל האזהרות של דיבר "לא יהיה לך" הן מצוות נוספות שנאמרו מפי משה. ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך"; ומכאן שכל הדיבר הזה כולל רק מצווה אחת, שאם לא כן, כבר שמענו מפי הגבורה יותר משתי מצוות.

אולם אף על פי ששתי השיטות האלה יכולות להתאים למאמרו של רב המנונא, הרי שיטת הרמב"ן נראית פשוטה יותר. שהרי לשיטתו שמענו מפי הגבורה שני דיברות שלמים: "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך"; ואלו הם גם שני הדיברות, המזכירים את ה' בגוף מדבר - מתחילתם ועד סופם. ולפיכך הדעת נותנת שהם נמסרו בשלמותם מפי ה' בעצמו. כנגד זה לשיטת הרמב"ם, הפסיק הקב"ה את דבריו באמצע דיבר "לא יהיה לך" - מיד אחרי אזהרת "לא יהיה לך" - ואילו המשך הדיבר נמסר לנו מפי משה; ואף על פי כן עדיין ה' נזכר בגוף מדבר - עד סוף הדיבר כולו. ותפיסה זו איננה נוחה כלל.

אם נרצה להבין את שיטת הרמב"ם - ואת טעם המחלוקת שבינו לבין הרמב"ן - יהיה עלינו לעיין בטעמי המקרא של דיבר "אנכי"; ונסקור תחילה את השיטה הכללית של הטעמת עשרת הדיברות.

ב. מערכות הטעמים של עשרת הדיברות

עשרת הדיברות מוטעמים בשתי מערכות של טעמים. המערכה האחת, הקרויה "טעם תחתון", מחלקת על פי מתכונת רגילה של פסוקים, והמערכה השנייה, הקרויה "טעם עליון", מחלקת על פי דיברות. שתי המערכות האלה באות כאחת בכתבי היד וברוב הדפוסים: סימן הטעם

3. כך פירש בעל מגילת אסתר את שיטת הרמב"ם.

ג. שלושה פירושים להטעמה המשולשת של דיבר "אנכי"

א. לדעת או"ת ומ"ש מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, והיא יוצרת שם פסוק שלם בעל מתכונת רגילה של פסוקים. מערכת האתנחתא נקראת בטעם העליון, והיא יוצרת שם רק חלק פסוק, והמשכו של הפסוק הזה הוא כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון כבר צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד, וכוננת הצירוף הזה היא לרמז ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" - מפי ה' בעצמו. ואילו מערכת הרביע היא משובשת ואיננה נקראת כלל.

אולם פירוש זה איננו ניתן להיאמר כלל, וקשה מאוד להבין איך עלה על הדעת. שהרי לפי זה הפסוק שנוצר כאן על ידי הטעם העליון כולל שתי אתנחתות: אחת בתיבת "עבדים" - לסיום דיבר "אנכי", ואחת בתיבת "לשנאי", המחלקת את דיבר "לא יהיה לך" לשני חלקים. וזהו דבר אשר לא ייתכן.

ב. משום כך פירש רש"ד - וזו כנראה גם שיטת חזקוני - שמערכת הרביע היא הנקראת בטעם העליון, ואילו מערכת האתנחתא היא משובשת.⁴ ושאר כל הדברים שנאמרו בעניין זה על ידי רש"ד ומ"ש מקובלים גם לשיטה זו: מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון והיא יוצרת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, מערכת הרביע הנקראת בטעם העליון יוצרת חלק פסוק, שהמשכו כולל את כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד - ללמדנו ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי ה' בעצמו.

שיטה זו פשטה ברוב הקהילות, היא גם הייתה מקובלת ברוב מהדורות התורה והיא גם נזכרת בספרות ההלכה.⁵ אולם גם שיטה זו דחוקה מאוד. שהרי הכול יודעים שהטעם העליון בא ליצור פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר אחד. אך לפי השיטה הזאת שני דיברות נצטרפו בטעם העליון לפסוק אחד - ונראה אפוא כאילו יש לנו רק תשעה דיברות. וזו היא שאלה שהייתה ראויה להיות נשאלת גם על שיטת או"ת ומ"ש.

ג. שיטה שלישית הוצעה על ידי רו"ה. לדעתו, מערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון וגם בטעם העליון. בטעם התחתון היא יוצרת פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו בטעם העליון היא יוצרת את הדיבר הראשון של עשרת הדיברות. כנגד זה שתי המערכות האחרות - של הרביע ושל האתנחתא - אינן נקראות כלל: לא בטעם העליון ולא בטעם התחתון. כל עצמן לא נתקנו אלא ל"זיכרון" - לרמז ש"אנכי" ו"לא יהיה לך" נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה. לצורך הזיכרון הזה הטעימו את מאמר "אנכי" גם במערכת הרביע וגם במערכת האתנחתא. מערכת הרביע פותחת פסוק הכולל את דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך", והיא זיכרון לשיטת הרמב"ן, ששני הדיברות האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה.⁶ כנגד זה מערכת האתנחתא פותחת פסוק הכולל רק את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, והיא זיכרון לשיטת הרמב"ם, שרק שני המאמרים האלה נאמרו ב"דיבור אחד" מפי הגבורה.

בשיטה זו עלה בידי רו"ה ליישב את כל השאלות שנשאלו על השיטות שקדמו לו: מחד, הטעם העליון אכן יצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל רק דיבר אחד בלבד. ומאידך, מערכת האתנחתא (שנתקנה ל"זיכרון") איננה משובשת שהרי היא פותחת פסוק הכולל רק את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה - ונמצא שאין בו שתי אתנחתות. אף על פי כן לא פשטה שיטה זו אלא במיעוט הקהילות,⁷ ודבר זה יכול להיות תלוי בכך שגם שיטה זו יש בה מן הדוחק; שהרי טעמי המקרא ניתנו תמיד לקריאה ולניגון, ולא מצאנו בשם מקום מערכת טעמים שניתנה רק ל"זיכרון".

ד. הפתרון על פי כתבי היד

כל השאלות האלה נפתרו היום, אחרי שנתגלו כתבי היד העתיקים שנכתבו בסמוך לתקופת המסורה. בכתבי היד האלה יש במאמר "אנכי" רק מערכת הסילוק ומערכת האתנחתא, ואין שם זכר למערכת הרביע. ומוכח מסדר הטעמים שם⁸ שמערכת הסילוק נקראת בטעם העליון,

4. לאמתו של דבר גם פירוש זה איננו ניתן להיאמר, שהרי לפי זה הטעם העליון יוצר כאן פסוק המקדים זקף (אלהיך) לסגול (תעבדם), וזהו דבר אשר לא ייתכן. אולם כלל זה - כמוהו כשאר כל הכללים התחביריים של הטעמים - נתגלה רק על ידי חכמי האומות, ואותם חכמי ישראל שהבאנו כאן את דבריהם לא הכירו אותו ולא הזכירו אותו בשום מקום.

5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תצד סעיף א; משנה ברורה שם ס"ק ג, וביאור הלכה שם; שולחן ערוך הרב שם.

6. גם שיטה זו נסתרת על ידי הכלל שנתבאר בהערה 4. אך גם רו"ה, כמוהו כשאר כל חכמי ישראל, לא הכיר את הכלל הזה ולא הזכיר אותו בשום מקום.

7. שיטת רו"ה הייתה ידועה רק ביהדות גרמניה ובחומשים שנדפסו בגרמניה.

8. "עבדים" מוטעם שם באתנחתא ובסילוק, והאתנחתא קודמת לסילוק. "מבית" מוטעם במונח ובמרכא, והמונח שהוא משרתה של האתנחתא קודם למרכא, שהוא משרתו של הסילוק.

סדר	יתרו
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	
סדר	מעמד הר סיני
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	
סדר	עשרת הדברות
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	
סדר	חוקי גוי קדוש
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

משום כך רשאים היינו להניח שתהיה התאמה גמורה בין הטעם התחתון לבין הטעם העליון: פסוקי הטעם התחתון נקראים כדיברות - על פי הטעם העליון; והדיברות של הטעם העליון נקראים כפסוקים - על פי הטעם התחתון.

אולם הנחה זו מתאשרת רק בפסוקים ובדיברות שמ"לא תשא" ואילך. יש שם שמונה פסוקים על פי הטעם התחתון - וכנגדם שמונה דיברות על פי הטעם העליון. וזה היחס שבין הפסוקים לבין הדיברות - יחידה אחת כוללת מספר שלם של היחידה האחרת: פסוק אחד כולל ארבעה דיברות שלמים ("לא תרצח" וגומר), או דיבר אחד כולל ארבעה פסוקים שלמים ("זכור"), או פסוק שלם כולל דיבר שלם ("לא תשא", "כבוד", "לא תחמד"). נמצא שהחלוקה לפסוקים מתאימה לחלוקה לדיברות; שהרי רק דיברות שלמים מצטרפים לפסוק אחד, ורק פסוקים שלמים מצטרפים לדיבר אחד.

שונה הדבר בפסוקים ובדיברות שמ"אנכי" ועד "מצותי". בנוסח המקורי של המסורה יש שם ארבעה פסוקים על פי הטעם התחתון - וכנגדם שני דיברות על פי הטעם העליון, אך אין כל התאמה בין הפסוקים לדיברות; שהרי הפסוק הראשון כולל דיבר וחלק דיבר ("אנכי... על פני"), והדיבר הראשון כולל חלק פסוק ("אנכי... עבדים"); ואילו הדיבר השני כולל חלק פסוק ועוד שלושה פסוקים שלמים ("לא יהיה... מצות"). אולם יחס זה איננו רק מנוגד לכלל שנקבע לעיל - הנוהג בשאר כל הפסוקים והדיברות - אלא הוא גם מנוגד לכל היגיון. שהרי לפי זה, הקטע "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" מחובר אל "אנכי" ומופרד מ"לא תעשה" - במסגרת החלוקה לפסוקים, והוא מחובר אל "לא תעשה" ומופרד מ"אנכי" - במסגרת החלוקה לדיברות. נמצא שהוא נחשב סיום למה שנאמר לפניו - במסגרת הפסוקים, והוא נחשב פתיחה למה שנאמר לאחריו - במסגרת הדיברות. ודבר זה איננו מתקבל על הדעת כלל; שהרי סברה אחת חייבת להנחות גם את צירופי הפסוקים וגם את צירופי הדיברות, ולא ייתכן שהדיבר שנאמר מפי הגבורה יסתור את הפסוק שפסקו משה רבנו.

משום כך, על כורחנו אנחנו אומרים שהטעם התחתון והטעם העליון שמ"אנכי" ועד "מצותי" אינם משלימים זה את זה, אלא חולקים זה על זה. והמחלוקת נוגעת גם לחלוקה לפסוקים וגם לחלוקה לדיברות. כי הפסוק הראשון של הטעם התחתון הוא "אנכי... על פני"; ואילו הפסוק הראשון של הטעם העליון איננו יכול להיות יותר מאשר "אנכי... עבדים". וכן לעניין הדיברות: הדיבר הראשון

והיא יוצרת שם פסוק הכולל את דיבר "אנכי"; ואילו מערכת האתנחתא נקראת בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק הכולל את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך", וזהו פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים. נמצא שאלה הם שני הפסוקים שכל אחד מהם פותח את עשרת הדיברות:

הפסוק הפותח את הדיברות בטעם העליון -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדִים

הפסוק הפותח את הדיברות בטעם התחתון -

אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבְּיַת עֲבָדִים לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי

שיטה זו דומה במידה רבה לשיטת רוו"ה; שהרי גם לפי השיטה הזאת הטעם העליון יוצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל דיבר אחד בלבד, ואילו מערכת האתנחתא איננה משובשת, שהרי הפסוק שהיא פותחת איננו כולל שתי אתנחתות. אך עדיפה שיטה זו על שיטת רוו"ה בכך שאין בה מערכה שנתקנה רק לזיכרון. שהרי מערכת הרביעי איננה קיימת בה כלל,⁹ ואילו מערכת האתנחתא לא נתקנה לזיכרון, אלא היא פותחת פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, והיא הנקראת בטעם התחתון.

ה. היחס שבין שתי מערכות הטעמים

אולם אף על פי שאין שום ספק שזו היא השיטה שהמסורה התכוונה לה, הרי גם היא עדיין טעונה הסבר. ולצורך זה עלינו לחזור ולעניין ביחס הכללי שבין הטעם התחתון ובין הטעם העליון.

ברור מכל האמור לעיל, שרק פסוקי הטעם התחתון ראויים להיקרא "פסוקים" - במשמעות הרגילה של מונח זה. ואילו פסוקי הטעם העליון אינם, לאמתו של דבר, פסוקים, אלא הם דיברות. נמצא שהטעם התחתון מחלק פרשה זו לשנים עשר פסוקים, ואילו הטעם העליון מחלק את הפרשה לעשרה דיברות.

אולם אף על פי שיש כאן שתי שיטות חלוקה אין ביניהן מחלוקת עקרונית, אלא שתי השיטות האלה משלימות זו את זו. שכן גם מי שמחלק פרשה זו לשנים עשר פסוקים, על כורחו הוא מודה שהיא מתחלקת גם לעשרה דיברות; ומקרא מלא הוא אומר: "ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים" (שמות ל"ד, כח; וראה גם דברים ד', יג; י', ד). וכן מי שמחלק פרשה זו לעשרה דיברות, אף הוא מודה שהיא ראויה להתחלק גם לפסוקים - כשאר כל הפרשות שבתורה.

9. וכתוצאה מכך גם אין שם פסוק המקדים זקף לסגול, והשווה הערות 4, 6.

של הטעם העליון הוא "אנכי... עבדים"; ואילו הדיבר הראשון של הטעם התחתון איננו יכול להיות פחות מאשר "אנכי... על פני".

מחלוקת זו שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון היא מחלוקת של פיסוק או מחלוקת של פרשנות. ויש לה השלכות רבות - לא רק לעניין החלוקה לפסוקים ולדיברות - אלא גם למניין המצוות ולהגדרת הדברים ששמענו מפי הגבורה. ננסה תחילה להבין את המחלוקת הפרשנית שבין שני הטעמים האלה.

ו. פירוש הטעם התחתון

פירושו של הטעם התחתון איננו יכול להיות מוטל בספק. הוא מצרף את "אנכי" ו"לא יהיה לך" לפסוק אחד משום שאלו הן שתי אמירות הפונות אל הלב, וכל אמונת ישראל כלולה בהן. "אנכי" מורה שה' הוא האלהים, "לא יהיה לך" אוסר לקבל אל אחר לאלהים. נמצא ששתי ההוראות האלה הן שני צדדים של מטבע אחת: "אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". וכן דרשו חכמים: "אני ה' - אני ה' ולא אחר".¹⁰ משום כך הזכיר כאן "אלהים אחרים" כניגוד אל "ה' אלהיך". כי האלהים האחרים האמורים בפסוק זה אינם פסילים העשויים ביד אדם, אלא הם כוללים כל אל זר וכל כוח רוחני שאדם מקבלו על עצמו לאלהים - ממלאכי מרום וצבא השמים ועד לאלים היושבים בהר מועד בירכתי צפון. כל אלה קרויים אלהים, והם עומדים בניגוד אל ה' האלהים; ולפיכך אפשר לומר עליהם שהם "אלהים אחרים", כביכול "אחרים" לה'. כנגד זה "לא תעשה" הוא לאו שבמעשה, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה על מנת לעבדם. והואיל והפסילים עשויים בידי אדם, אין הם עומדים בשום ניגוד אל ה'. עליהם נאמר "כי לא אלהים המה כי אם מעשה ידי אדם עץ ואבן" (מל"ב י"ט, יח). ואם באת לקרוא להם "אלהים" - על פי מחשבת עובדיהם - אין לקרוא להם "אלהים אחרים". כי ה' הוא עושה שמים וארץ, ומעשי ידי אדם אינם "אחרים" לו.¹¹

פירוש זה משתקף בלא ספק בטעם התחתון; שהרי

"אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" כלולים שם בפסוק אחד, ואילו אזהרת "לא תעשה" פותחת פסוק שני.

ז. פירוש הטעם העליון

פירושו של הטעם העליון איננו ודאי. אפשר שאין הוא חולק עקרונית על פירושו של הטעם התחתון, אך הוא סבור שהאמונה בה' איננה שוללת רק אמונה באלהים אחרים, אלא היא שוללת גם עשיית פסל ותמונה על מנת לעבדם. כי ה', שהוציאנו ממצרים ונתגלה לנו במעמד הר סיני, איננו גוף ולא דמות הגוף. ולפיכך עצם אלוהותו שוללת עשיית כל תמונה - בין תמונת אל אחר ובין תמונה המסמלת את ה'. ומקרא מלא הוא אומר: "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בהרב מתוך האש" (דברים ד', טו). ואין צריך לומר שאלוהותו של ה' שוללת את ההשתחויה ואת העבודה לאלהים אחרים ולפסילים. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי", המורה על אמונה בה', מול האזהרות הקשורות לעבודה זרה: "אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תעשה לך פסל", "לא תשתחוה להם ולא תעבדם".

אך אפשר שהטעם העליון חולק על הטעם התחתון בעצם פירוש הכתוב, ולדעתו "אנכי" איננו רק היסוד לאיסורי עבודה זרה, אלא הוא היסוד לכל התורה כולה. כולם - ולאמתו של דבר הוא היסוד לכל התורה כולה. שכן אלוהותו של ה' איננה רק שוללת עבודה זרה, אלא היא מחייבת את קבלת עול מלכותו, וקבלת עול מלכות ה' היא היסוד לקבלת עול מצוות. וכך אמרו במכילתא: "משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו גזור עליהם גזרות, אמר להם לאו, כשיקבלו את מלכותי אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו גזרותי לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלהיך' 'לא יהיה' 'אלהים אחרים', אמר להם, אני הוא שקיבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו כן, וכשם שקיבלתם מלכותי עליכם קבלו גזרותי. 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'.¹² לפי זה, "אנכי" הוא מבוא - לא רק לאיסורי עבודה זרה - אלא לכל המצוות האמורות בעשרת הדיברות. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי" המורה על מלכות ה' מול כל הדיברות שלאחריו:

10. מכות כא ע"א. וכעין זה בהגדה של פסח: "אני ה' - אני הוא ולא אחר". מדרש זה הוא כעין סיכום תמציתי של שני המאמרים הראשונים של עשרת הדיברות. וגם מהר"ל מפרגא בפירושו להגדה פירש כך: "ואמר אני ה' אני ולא אחר הם אלהים אחרים" (גבורות ה' סוף פרק נה). אף על פי כן לא עמד מהר"ל על הקשר שבין מדרש זה לבין תחילת עשרת הדיברות; שכן במקום אחר (תפארת ישראל פרק לח) הוא שולל בחריפות את פירושי הרמב"ם והרמב"ן למאמר "לא יהיה לך", והוא מפרש על פי המכילתא, שאזהרה זו אוסרת קיום פסילים.

11. ההבדל שבין "אלהים אחרים" לבין פסילים נתבאר יפה על ידי הרמב"ן בפירושו לשמות כ', ב (ד"ה "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני"), ובהשגותיו לספר המצוות, מצוות לא תעשה, מצווה א.

12. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 222. לפי פירוש זה של המכילתא, מאמר "אנכי" בא לבטא את קבלת עול מלכות ה', הקודמת לקבלת עול מצוותיו. אך יש במכילתא גם פירוש אחר (שם פרשה ה, עמ' 219): "'אנכי ה' אלהיך' למה נאמר, לפי שנגלה על הים כגבור

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

של הדיבר הזה. נמצא שהדיבר הראשון מעמיד את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. והדיבר השני מוסיף על כך את האיסורים התלויים במעשים, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה, להשתחוות להם ולעבדם; והוא מסיים בעונשן ובשכרן של המצוות האלה.

שיטה זו נזכרת גם בדברי חז"ל; שהרי היא עולה מאליה מתוך מדרשו של ר' ישמעאל, המובא בספרי: "כי דבר ה' קָזָה' - שביזה על דיבור הראשון שנאמר למשה מפי הגבורה, אנכי ה' אלהיך לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".¹⁶ כנגד זה אין שיטה זו יכולה להתאים לא לטעם העליון של המסורה ולא לפרשנות.

זה אפוא הכלל העולה מכל הדברים האלה. הטעם העליון והטעם התחתון חולקים זה על זה גם בתפיסתם הפרשנית וגם בשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. אולם עצם העובדה הזאת של מחלוקת בין שתי מערכות טעמים יכולה רק לעורר תמיהה; שהרי גם הטעם העליון וגם הטעם התחתון נמסרו לנו מידי המסורה, וקשה להבין מה ראתה המסורה למסור לנו שתי מערכות טעמים המייצגות שתי שיטות חלוקות, שאינן יכולות להיאמר כאחת.

י. מחלוקת מערבא ומדנחאי על הטעמת עשרת הדיברות

אולם גם שאלה זו כבר נתישבה היום על ידי מה שנתגלה לנו בכתבי היד. שכן מוכח משם שהטעם העליון והטעם התחתון לא יצאו ממקור אחד, אלא מוצאו של הטעם התחתון הוא בארץ ישראל, ואילו מוצאו של הטעם העליון הוא בבבל. המחלוקת שבין שתי המערכות האלה מצטרפת אפוא לשאר כל המחלוקות שבין מערבא לבין מדנחאי. אלא שבדרך כלל נוהגת המסורה להכריע בין השיטות החלוקות, ועל פי רוב היא מכריעה כדעת מערבא; ואילו כאן לא הכריעה המסורה בין הטעם התחתון של מערבא לבין הטעם העליון של מדנחאי, אלא היא הציגה את שתי השיטות האלה זו בצד זו, וכך נתקבלו שתיהן במסגרת המסורה הטברנית.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

"אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אלהים אחרים", "לא תשא", "זכור", "כבד" וגומר.

ח. החלוקה לדיברות לפי הטעם העליון

מחלוקת זו הנוגעת לפרשנות גררה אחריה גם מחלוקת ביחס לשיטת החלוקה של עשרת הדיברות. לשיטת הטעם העליון של המסורה הדיבר הראשון הוא "אנכי... עבדים", והדיבר השני: "לא יהיה לך... מצותי". נמצא שהדיבר הראשון מורה על האמונה בה', והדיבר השני מוסיף על כך את כל הלכות עבודה זרה; או - אם מאמר "אנכי" הוא היסוד לכל עשרת הדיברות - הדיבר הראשון מבטא את מלכות ה', והדיבר השני מטיל את עול מצוותיו.

שיטה זו המיוצגת באופן חד-משמעי על ידי הטעם העליון של המסורה, מובאת גם במכילתא¹³ ובתרגום המיוחס ליונתן. והואיל וזו היא השיטה היחידה שטעמי המסורה מבטאים בה את הדיבר הראשון בפירוש - ולא רק מכלל - הרי היא נחשבת בדרך כלל "החלוקה המסורתית בישראל";¹⁴ ואילו שאר כל השיטות נחשבות שיטות "חיצוניות", שאין רוח חכמי ישראל נוחה מהן. אולם מוכח מכל האמור לעיל שאין לדעה זו על מה שתסמוך; שהרי אין ספק שהטעם התחתון של המסורה חילק בדרך אחרת, והוא כלל בדיבר הראשון לפחות את "אנכי... על פני". כמו כן נראה שגם הפרשות חילקו את הדיברות בדרך אחרת. שהרי יש בעשרת הדיברות עשר פרשות פתוחות או סתומות. הפרשה הראשונה היא "אנכי", השנייה "לא תשא", ושתי הפרשות האחרונות הן "לא תחמד", "לא תחמד" (בפרשת יתרו) או "ולא תחמד", "ולא תתאוה" (בפרשת ואתחנן).¹⁵ ופרשות אלה אינן מתאימות לטעם העליון; שהרי לשיטתו "לא תשא" פותח דיבר שלישי, ואילו "לא תחמד" האחרון (או "ולא תתאוה") איננו פותח דיבר.

ט. החלוקה לדיברות לפי הטעם התחתון

כנגד זה, לשיטת הטעם התחתון, הדיבר הראשון כולל לפחות את "אנכי... על פני", ומסתבר שזהו אכן כל תוכנו

עושה מלחמות, שנאמר 'ה' איש מלחמה', נגלה על הר סיני כזקן מלא רחמים, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל', וכשנגאלו מה הוא אומר, 'וכעצם השמים לטוהר'... שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר שתי רשויות הן, אלא אנכי ה' אלהיך, אני במצרים, אני על הים, אני בסיני, אני לשעבר, אני לעתיד לבוא, אני לעולם הזה, אני לעולם הבא". לפי הפירוש הזה, מאמר "אנכי" מורה על ייחוד ה' והוא שולל את האפשרות "לומר שתי רשויות הן". הוזה אומר: "אנכי" מבטא את האמונה, הקודמת לאיסור או לדיבר של "לא יהיה לך", ואין הוא מבטא את מלכות ה' שהיא היסוד לכל הדיברות. פירוש זה מתאים לפירוש הראשון שהוצע לעיל לטעם העליון, והוא מתאים גם לפירושו של הטעם התחתון. נמצא שכל הפירושים שהם אפשריים למאמר "אנכי", כלולים בשני הפירושים האלה של המכילתא.

13. מסכתא דבחדש יתרו פרשה ה, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 233-234.
 14. כך כינה אותה מ"ד קאסטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תש"ד-תש"ט, בסוף פירושו לעשרת הדיברות.
 15. כן הוא בנוסח הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ח ה"ד; והשווה אור תורה לשמות כ', יג) על פי כתב יד בן אשר; וכן הוא בכתב יד לינגרד.
 16. ספרי במדבר פיקסא קיב, מהד' הורוויץ עמ' 121.

השמיענו את היסוד של כל מצוות התורה וקבע את היחס שבינינו לבינו. מפיו שמענו שעלינו להאמין בו ולכפור בזולתו, ואילו משה אמר לנו אחר כך את המסקנות השונות הנובעות מהיסוד הזה ומהיחס שבינינו לבין ה'.

כנגד זה הרמב"ן מפרש את דברי רב המנוגא על פי המסורת הבבלית, כפי שהיא משתקפת בטעם העליון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" עומד לעצמו מול כל איסורי עבודה זרה הכלולים בדובר "לא יהיה לך" - או "אנכי" עומד לעצמו מול כל הדיברות שלאחריו. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המנוגא איננו אלא כינוי לשני הדיברות הפותחים בשני הלשונות האלה, על פי מסורת בני בבל. ולפי המסורת הזאת אי אפשר לומר כלל ששמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה; שהרי אין זה מתקבל על הדעת שהקב"ה יפסיק את דבריו מיד אחרי תחילת הדיבר השני, ומשה יאמר אחר כך את המשך הדיבר. אף אין לומר שהקב"ה ביקש להשמיענו בעצמו שעלינו להאמין בו ולכפור בזולתו; שהרי לפי המסורת הבבלית, האמונה בה' והכפירה בזולתו אינן מצטרפות לעניין אחד, אלא האמונה בה' וקבלת עול מלכותו היא היסוד לכל איסורי עבודה זרה שבדיבר השני - או לכל המצוות והאיסורים שבעשרת הדיברות; ואילו הכפירה בעבודה זרה איננה נתפסת כהשלמה לאמונה בה' - אלא היא באה להניח את היסוד לכל האיסורים המעשיים של עבודה זרה. משום כך דברי רב המנוגא יכולים להתפרש רק בדרך אחת: שמענו מפי הגבורה את שני הדיברות שכל התורה כולה תלויה בהם - האמונה בה' וקבלת עול מלכותו, וההינזרות מכל אמונה ומכל מעשה של אליליות.

יב. מדוע נשתבש נוסח הטעמים במהדורות המאוחרות
דומה שבכך כבר עלה בידינו ליישב את כל השאלות שעוררנו בתחילת דברינו. ונותרה כאן עוד רק שאלה אחת הטענה דיון. ראינו שהמסורה הייתה קוראת את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון - ולא הכירה כלל את מערכת הרביעי. וקשה מאוד להבין איך נשתכחה כל השיטה הזאת בתקופה שלאחרי המסורה, וכיצד זה המהדורות המאוחרות הוסיפו מדעתן את מערכת הרביעי, שאין לה כל מקור במסורה, וכל המדקדקים היו סבורים שמערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא או הרביעי נקראת בטעם העליון - או ששתי המערכות האלה נתקנו רק "לזיכרון".

ונראה שכך יש להסביר את התופעה הזאת. כל המדקדקים שעסקו בטעמי עשרת הדיברות פירשו שהטעם התחתון יוצר פסוקים בעלי מתכונת רגילה של

והואיל ושתי המערכות האלה יצאו משני מקורות שונים, שוב אין להתפלל על הסתירות שביניהן. ונראה מכל האמור לעיל, שבני ארץ ישראל היו חולקים על בני בבל בשני עניינים: בארץ ישראל נהגו לקרוא את הטעם התחתון, המחלק את עשרת הדיברות לפסוקים; ואילו בבבל נהגו לקרוא את הטעם העליון, המחלק אותם לדיברות. אולם נוסף על המחלוקת הזאת - שאיננה לאמתו של דבר אלא מחלוקת של מנהג - הייתה ביניהם גם מחלוקת פרשנית: בארץ ישראל סברו שהפסוק הראשון כולל את "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך"; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם התחתון את מערכת האתנחתא. כנגד זה, בבבל סברו שהפסוק הראשון והדיבר הראשון כולל את "אנכי" לבדו; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם העליון את מערכת הסילוק.

יא. ביאור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן

ועל פי הדברים האלה נוכל לפרש עתה גם את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס לשתי המצוות ששמענו מפי הגבורה. נקודת המוצא של המחלוקת הזאת היא בדברי רב המנוגא: "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום". ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן בפירושו המאמר הזה. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" לבדה; ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" וכל דיבר "לא יהיה לך" כולו.

ונראה עתה שמחלוקת זו תלויה במישרין במחלוקת שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. הרמב"ם מפרש את דברי רב המנוגא על פי המסורת הארץ ישראלית, כפי שהיא משתקפת בטעם התחתון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" מצטרפים לפסוק אחד ולדיבר אחד, והם מהווים עניין אחד, ומעמידים את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. ולפיכך "אנכי ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המנוגא איננו אלא כינוי לפסוק הזה, הכולל את שני הלשונות האלה. ומכאן ששמענו מפי הגבורה רק את הפסוק הזה, שהוא כנראה גם הדיבר הראשון של עשרת הדיברות; ואילו משה השמיענו אחר כך את שאר כל הדיברות. ודברים אלה אינם רק מוכחים מדברי רב המנוגא - כפי שהם מתבארים מאליהם על פי המסורת הארץ ישראלית - אלא הם מתקבלים על הדעת גם על פי הסברה. שהרי האמונה בה' והכפירה באלהים אחרים הן היסוד של כל התורה כולה, והן המגדירות את עצם היחס שבין ישראל לבין ה'; ואילו שאר כל המצוות הכתובות בתורה הן רק מסקנות הנובעות מהיסוד הזה - אין הן מגדירות את היחס שבין ישראל לבין ה'; אלא הן מתחייבות כתוצאה מהיחס הזה. משום כך הרי זה מסתבר שהקב"ה בכבודו ובעצמו

סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה
סדר	דרישה	טעמים	לשון	מדע	בינה

יתרו

השאלה איך יכלו לפרנס את מערכת האתנחתא, הפותחת - לפי שיטתם - פסוק בן שתי אתנחתות, איננה צריכה לעניין אותנו. אלא השאלה היחידה הטעונה דיון היא, איך הגיעו לכלל הטעות הזאת. והוא הדבר שיגענו ומצאנו. כי הסתירה שבין הטעם העליון ובין הטעם התחתון הביאה אותם לחשוב ששני הטעמים האלה התחלפו בטעות.

ועל פי הדברים האלה כבר מובן על שום מה נוספה אחר כך מערכת הרביעי, שאין לה כל מקור במסורה. כי המדקדקים המאוחרים ראו שהטעם העליון יצר כאן פסוק הכולל שתי אתנחתות. והואיל וזהו דבר אשר לא ייתכן, 'תיקנו' את הנוסח והחליפו את מערכת האתנחתא במערכת הרביעי.

ועל פי זה נוכל להעריך את תרומתו המקורית והמהפכנית של ר"ה להבנת משמעות שתי המערכות האלה. הוא היחיד בין כל המדקדקים שהבין שמערכת הסילוק היא הנקראת בטעם העליון, ובכך כבר החזיר עטרה ליושנה לפחות בסוגייה זו. כמו כן הוא היחיד שהבין שמערכת האתנחתא פותחת פסוק הכולל רק את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך" לבדה, וגם בכך קלע לכוונת המסורה. אף על פי כן לא הסיק מכאן את המסקנה המתבקשת, שמערכת האתנחתא נקראת בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו מערכת הרביעי היא משובשת. כי גם הוא היה שבו באותה קונספציה מוטעית שהטעם התחתון איננו יכול ליצור פסוק הכולל דיבר וחלק דיבר של הטעם העליון. משום כך ראה את עצמו נאלץ לומר שמערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא נתקנה רק "לזיכרון" לשיטת הרמב"ם, ובמקביל לכך מערכת הרביעי נתקנה "לזיכרון" לשיטת הרמב"ן. וזו כמובן טעות. אף על פי כן יש גרעין של אמת גם בטעות הזאת. כי אכן יש קשר ישיר בין מערכת האתנחתא ובין שיטת הרמב"ם, אך הקשר הוא הפוך מזה שרו"ה דימה למצוא. כי לא מערכת האתנחתא נתקנה לזיכרון לשיטת הרמב"ם - אלא היפוכו של דבר: שיטת הרמב"ם מבוססת על מערכת האתנחתא, שבני ארץ ישראל היו נוהגים לקרוא בה את מאמר "אנכי". ממנה למד הרמב"ם מה פירוש המונח "אנכי ולא יהיה לך" הנקוט במאמרו של ר' שמלאי: אין זה אלא כינוי לשני המאמרים שנצטרפו בטעם התחתון לפסוק אחד ולדיבר אחד.

מעמד הר סיני

פסוקים - ואילו הטעם העליון בא ליצור פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר. אך איש מהם לא הזכיר שהטעם התחתון היה נקרא בארץ ישראל, ואילו הטעם העליון היה נקרא בבבל. נראה אפוא מכאן שדבר זה כבר נשתכח בימיהם, והם היו סבורים לתומם ששתי המערכות האלה נמסרו לנו כאחד מידי חכמי המסורה של טבריה, שמהם קיבלנו את נוסח המקרא גם בשאר כל המקומות. אך לפי ההנחה הזאת לא יכלו להבין איך שתי המערכות האלה סותרות זו לזו בתפיסתן הפרשנית ובשיטת החלוקה לפסוקים ולדיברות. כך לדוגמה לא יכלו להבין, איך הטעם התחתון יוצר פסוק הכולל דיבר שלם ועוד חלק דיבר של הטעם העליון, ואילו הטעם העליון יוצר דיבר הכולל חלק פסוק של הטעם התחתון. משום כך ראו את עצמם נאלצים לומר שאירעה כאן טעות הטעונה תיקון; כי הקוראים הנוהגים לקרוא את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון טעו בהבנת משמעות שתי המערכות האלה, שכן מוחלפת השיטה, ויש להעביר עליונים למטה ותחתונים למעלה. מעתה היו קוראים את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בטעם העליון. ובכך כבר תוקנה ה"טעות" ונתיישבה הסתירה שבין שתי המערכות,¹⁷ שהרי מעתה הטעם העליון יוצר דיבר הכולל חמישה פסוקים שלמים של הטעם התחתון: "אנכי", לא יהיה לך", "לא תעשה לך", "לא תשתחוה להם", "ועשה חסד"; ואילו הטעם העליון צירף את כל חמשת הפסוקים האלה לדיבר אחד.

קשה לנו לדעת היום איך פירשו לשיטה זו את מערכת האתנחתא. אפשר שהם היו סבורים שהטעם העליון כולל בדיבר הראשון את מאמר "אנכי" ואת כל איסורי עבודה זרה הפותחים באזהרת "לא יהיה לך", וזו היא גם השיטה העולה מן הפרשות. אך אפשר גם שהם כבר ירדו לשיטת המדקדקים המאוחרים, שהטעם העליון צירף את דיבר "אנכי" ואת דיבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד - ללמדנו, ששני הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי הגבורה. אולם כל השאלה הזאת איננה כלל מענייננו. שהרי בעינינו אנחנו רואים שזו היא בדיוק השיטה שאו"ת ומ"ש נתנו לה ביטוי, ונראה אפוא מדבריהם שבימיהם כבר נהגו לקרוא את מערכת הסילוק בטעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בטעם העליון; והשאלה, איך פירשו לשיטה זו את משמעות מערכת האתנחתא, היא בעלת חשיבות משנית. ולפיכך גם

17. לצורך זה 'תיקנו' רק את סדר הקריאה שבעל פה, אך לא היו זקוקים לבצע שינוי של ממש בנוסח הכתוב; שהרי די היה להחליף את סדרם של סימני הטעמים בתיבת "מבית" ובתיבת "עבדים" (השווה הערה 8). והם היו יכולים להצדיק את "התיקון" הזה, מפני שכתבי היד מחליפים לפעמים את סדר הטעמים ומקדימים את הטעם העליון לטעם התחתון. כך לדוגמה, הקדים כתב יד לנינגרד a19B את הפזר לזקף בתיבות תמונה, ממעל (שמות כ', א), ואת הגעיה למונח בתיבת ובגן (שם, ט). ולפיכך היו הקוראים יכולים לחשוב שגם סדר הטעמים של מבית, עבדים, הוא תוצאה של החלפה מוטעית מסוג זה.

יג. מנהגי הקריאה אחרי תקופת המסורה

נוסיף עתה עוד דבר על מנהג ישראל ביחס לטעם התחתון ולטעם העליון. כבר ראינו שבני ארץ ישראל קראו בעשרת הדיברות את הטעם התחתון, ובני בבל קראו את הטעם העליון. מנהגים אחרים נהגו בתקופה שלאחרי המסורה. ויש להבחין כאן בין שני מנהגים עיקריים: האשכנזים נוהגים לקרוא את הטעם התחתון גם בפרשת יתרו וגם בפרשת ואתחנן, ורק בחג השבועות הם קוראים את הטעם העליון; ואילו הספרדים נוהגים לקרוא את הטעם העליון בכל קריאה בציבור, ורק בקריאת היחיד הם קוראים את הטעם התחתון.¹⁸ הבדל זה שבין מנהג האשכנזים לבין מנהג הספרדים עשוי להתבאר על פי האמור לעיל. מנהגי הספרדים מושפעים יותר ממנהג בני בבל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם העליון - ורק בקריאת היחיד הם נותנים ביטוי גם לטעם התחתון. כנגד זה מנהגי האשכנזים מושפעים ממנהג בני ארץ ישראל; משום כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון - ורק בחג השבועות הם נותנים ביטוי גם לטעם העליון. ומנהג זה של האשכנזים יש לתת בו טעם לשבח. כי כבר אמרו שאין קדושת עשרת הדיברות יתרה על קדושת שאר כל דברי תורה, שכולם ניתנו מרועה אחד ונכתבו בתורה הנתונה מסיני. ואף על פי כן יש הבדל בין עשרת הדיברות לבין שאר כל המצוות הכתובות בתורה.

שכל המצוות נאמרו תחילה כתורה שבעל פה - מפי ה' אל משה, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב - מפי ה' ביד משה. ומבחינה זו יתרים עשרת הדיברות משאר כל המצוות; שהרי תחילת אמירתם לא הייתה אל משה בלבד, אלא הם נאמרו אל כל עם ישראל במעמד קדוש ונכתבו על הלוחות המונחים במקום קדוש, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב יחד עם כל המצוות.

ונראה ששני הטעמים שבידינו משקפים את שתי הבחינות האלה של עשרת הדיברות. מסתבר שהם נאמרו כעשרה דיברות במעמד הר סיני, וכעשרה דיברות נכתבו אחר כך על הלוחות שבאו להנציח את המעמד הזה. וכן הוא אומר: "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבנים" (דברים ד', יג). אולם כשנכתבו אחר כך בתורה, הם חזרו ונתקדשו בקדושת תורה שבכתב. ומשנצטרפו לתורה שבכתב, נתחלקו גם לפסוקים - כשאר כל דברי ה' הכתובים בתורה.

וכל זה בא לידי ביטוי במנהג האשכנזים של קריאת עשרת הדיברות. בחג השבועות קוראים את עשרת הדיברות של מעמד הר סיני, ולפיכך מחלקים אותם לעשרה דיברות - על פי הטעם העליון. אך בפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן קוראים את הדיברות כמצוות הכתובות בתורה שבכתב; ולפיכך קוראים אותם כשהם מחולקים לפסוקים - כשאר כל דברי ה' שבתורה.

18. הדברים האמורים כאן על מנהג האשכנזים והספרדים מפורשים בדברי רש"ד ורוו"ה. אולם אין אני יודע אם כל האשכנזים והספרדים נוהגים על פי המנהג המיוחס להם. מכל מקום, בעדה האשכנזית שבירושלים הדברים מאוששים כמיטב ידיעתי: הנהגים כמנהג אשכנז ("מתנגדים" או "פרושים") קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון - פרט לחג השבועות, והנהגים כמנהג ספרד (חסידים) קוראים בציבור תמיד את הטעם העליון.

יתרו

יואל בן-נון

המאפיינת את הביטוי 'אנכי', בלשון המקרא. מכאן ואילך מתוארת היראה הגדולה, הזעזוע הרגשי, שמלווים את ההתגלות, דווקא בעת, שיעקב יוצא מארץ אבותיו, בניגוד כה חריף לדבר ה' אל אברהם ויצחק.

כמו במקומות רבים מתנהל דו-שיח בין ה' לבין הנביא, כשמילת 'אנכי' משמשת מילת מפתח -

הפרשה הקלסית היא מעמד הסנה (שמות ג'), שיש בה כמה ביטויים שקושרים אותה לחלום יעקב, כמו קדושת ה'מקום'. 'אנכי' מופיע במעמד הסנה בחלקו הראשון, פעמיים בפי ה' וכנגדן פעמיים בתגובת משה - ובחלקו השני, פעמיים בפי משה וכנגדן פעמיים בדבר ה', ועוד פעם אחרונה מכרעת (ד' טו): "ואנכי אהיה עם-פיך...". רק פעם אחת נזכר 'אני' במעמד הסנה, בנימה הוודאית והבוטחת:

"ואני ידעתי, כי לא-יתן אתכם מלך מצרים להלך (ג' יט).

ההבחנה בין סגנון 'אני' הבוטח, לבין סגנון 'אנכי' הרווי ביטויים שונים של מתח וחרדה, נמצאת פורייה ויעילה לאבחן רבדים בסיפור המקראי, וכפל בתיאורי ההתגלות, לא פחות מאשר האבחנה הידועה בין שם ה' לבין שם אלהים. שני השמות מופיעים גם בתיאור ההתגלות בסנה,

וגם בדבר ה' למשה בפרשת 'וארא' (שמות ו' ב-ח). יתר על כן, בפרשת 'וארא' יש גם ביטויים מובהקים של ברית מילה (בראשית י"ז) וגם ביטויים מובהקים של ברית בין הבתרים (בראשית ט"ו). אולם ההבדל הבולט בין שתי הפרשיות, הוא ההבדל בין סגנון 'אנכי' (בסנה), וסגנון 'אני ה'" (ב'וארא'). לדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות יש מסגרת כפולה - "אנכי ה' אלהיך" פותח, וגם חותם - "כי אנכי ה' אלהיך אל קנא...", ומסגרת כפולה זו כוללת עבר ועתיד - חסד הגאולה ממצרים עם אמונת ההשגחה ותשלום הגמול בשכר ועונש לכל הדורות. בכך היא מציבה את עיקרי האמונה כמקיפים, מסבירים ומבססים את האיסורים על עבודת אלילים לכל סוגיה.

מכאן ברור גם ש"אנכי" איננו רק פתיחה המגדירה את המצווה להמשך³, אלא תביעה מחייבת ומוגדרת, שיש בה מצווה על זכירה, קבלה ואזהרה. בצדק ראו בה חז"ל מצווה, וכך מנה אותה הרמב"ם כמצווה הראשונה.

גם השימוש ב"אנכי" במקום "אני" מוכיח זאת, ודווקא מתוך ההשוואה המתבקשת למאמר ה' לאבר[ה]ם. "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית ט"ו, ז), שאינו אלא

'אני' או 'אנכי'?

מדוע אמר ה' לאברהם בפתיחת הברית בין הבתרים (בראשית ט"ו ז) - "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים..."¹, ואילו 'עשרת הדיברות' פותחים ב-"אנכי ה' אלהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"?

העברית המקראית משתמשת גם ב"אני" וגם ב"אנכי". הארמית, הערבית והאתיופית משתמשות ב'אנא' (=אנא/אנה/אן), ואילו האכדית, הכנענית והמואבית משתמשות ב'אנכ' (=אנכ/אנכו/אנכתי)². בשפות בודדות (אוגריתית ופניקית) נעשה שימוש בשתי הצורות באותו המובן, וניתן למצוא לעתים את אותו המשפט בדיוק - פעם ב'אנא' ופעם ב'אנכו'.

לשון המקרא משתמשת גם ב'אני' וגם ב'אנכי', ובגיוון משמעות - חיווי פשוט ב'אני', ומתח רב ב'אנכי'.

אפשר למצוא גיוון משמעות כזה גם בתוך פרשיות אחידות, וגם בפרשיות מקבילות, שמשקפות רבדים סגנוניים שונים. רבדים שונים מבחינה ספרותית בתוך יצירה אחת, הם תופעה ידועה ומוכרת, שאיננה צריכה להוביל למקורות שונים, על-פי אמות מידה ספרותיות נקיות.

בסיפור הברכה של יצחק לשני בניו, והופעת יעקב בדמות עשו, פתח יעקב ואמר "אבי" - בעודו חושש ומנסה לרצות - ויצחק ענה ושאל: "הנני, מי אתה בני?" - כאן יעקב ענה ברעדה - "אנכי עשו בכרך..." (בראשית כ"ו יח-יט). לעומת זה, כאשר בא עשו מצידו, ואמר ליצחק בסגנונו: "יקם אבי ויאכל מציד בנו, בעבור תברכני נפשך" - ויצחק שאל בחרדה: "מי אתה?" - ענה עשו בפשטות, כמי שאינו מבין את סיבת השאלה - "אני בנך בכרך עשו" (שם לא-לב). בפרשת חלום יעקב נחשף ההבדל בין סגנון 'אני' לסגנון 'אנכי', מבחינה לשונית וספרותית. גם בה יש קריאה כפולה, מעין שתי בחינות (או שני רבדים) בכתוב, מבלי לקטע את הפרשה.

אם נקרא מתחילת הפרשה (ויצא יעקב... בראשית כ"ח י) עד סוף ההתגלות הפותחת ב-"אני ה'" (= עד סוף פס' יד : "ונברכו בך כל-משפחות האדמה ובזרעך"), אנו מבחינים בנימת ההרגעה הבוטחת, הוודאית, שמאפיינת את הביטוי 'אני', ובמיוחד את "אני ה'", בלשון המקרא.

מפסוק טו - "והנה אנכי עמך" - מופיעה נימת המתח והחרדה של יעקב, שהבטחת 'אנכי' באה לחזקו, והיא

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

1. ראה בספרי: יואל בן-נון, פרקי האבות בספר בראשית, אלון-שבועת תשס"ג, עם 48-54.
 2. רק באוגריתית, בפניקית ובארמית עתיקה (הכתובות מספריה), אפשר למצוא את שני הכינויים, אבל בלי גיוון משמעות. ראה במילון של קהר-באומגרטנר, L. Köhler, W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament I, Leiden 1994, pp. 69-70.
 3. ראה ראב"ע בפירושו הארוך לשמות כ', א.

"אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", הוא לשון מחייב, ותובע זכירה ושמירה בכל חלקי הנפש, כמו: "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך, אלהים אלהיך אנכי" (תהילים נ', ו).

פתיח להמשך, וההמשך הוא העיקר: "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה".

'אני' הוא חייוי פשוט, ו'אנכי' תמיד טעון מתח. אילו נפתחו הדיברות בלשון 'אני', לא היה נקבע בתודעת האומה דיבור "אנכי ...", כדיבור תובע ומחייב.

לשון 'אנכי מדבר' בדיבורים הראשונים לשון נסתר בהמשך הדברים

בדיברות הראשונים אנו מוצאים בתורה לשון גוף ראשון מדבר -

"אנכי ... אשר הוצאתיך ... לא יהיה לך ... על פני ... לא תעשה לך ... כי אנכי ה' אלהיך ... לשנאי ... לאהבי ולשמרי מצותי" -

אבל בהמשך הדברים עובר הכתוב ללשון גוף שלישי, נסתר -

"לא תשא את שם ה' אלהיך, לשוא, כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא".

"... ויום השביעי שבת לה' אלהיך ... כי ששת ימים עָשָׂה ה' ... וַיִּנַּח ביום השביעי ... בַּיּוֹם הַזֶּה את יום השבת, וַיְקַדְּשֶׁהוּ".

"... על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך".

תופעה לשונית זו היא מרכזית בהבנת הדיבור מפי ה' לישראל, וכך פירש אותה הרמב"ן (בסוף הדיבור השלישי) בעקבות חז"ל -

"לשון הכתוב הזה (= 'לא תשא את שם ה' אלהיך ... כאילו משה ידבר, וכן בכל הדיברות אחרי כן, ובשניים הראשונים - ה' ידבר ... ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל - 'אנכי ולא יהיה לך, מפי הגבורה שמענום' (בבלי מכות כד ע"א, וראה לעיל במדרשים ובהסברו של הרב ברויאר), שהם עיקר הכל. ור' אברהם [אבן עזרא] הקשה (בפירושו הארוך לפסוק א), כי הכתוב אמר 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', ומפורש מזה 'את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם ...' (דברים ה' יח) ... ואני אפרש לך קבלת רבותינו -

בוודאי, שכל עשרת הדיברות שמעו כל ישראל מפי אלהים, כפשוטו של כתוב, אבל בשני הדיברות הראשונים היו שומעים הדיבור ובינים אותו ממנו, כאשר יבין אותם משה ... ומכאן ואילך, בשאר הדיברות, ישמעו קול הדיבור ולא יבינו אותו, ויצטרך משה לתרגם להם כל דיבור ודיבור עד שיבינו אותו ממשה ... והכוונה היתה בזה (=בדיבור הישיר בתחילה), כדי שיהיו כולם נביאים באמונת ה' ובאיסור עבודת אלילים ... לפי שהם העיקר לכל התורה והמצוות ... אבל בשאר הדיברות יקבלו מפי משה ביאורן עם שמיעתם קול הדברים, ובשאר המצוות יאמינו במשה בכל".

הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ב'-לה) סבר, שכל עם ישראל רק שמעו את קול ה', והבינו את המשמעות של דיבורו הישיר באזניהם, אך לא היו מסוגלים להבין את המילים, ומשה הסביר להם כל דיבור ודיבור. לפיכך, הרמב"ם לא ראה כעיקר את שינוי הלשון מגוף ראשון מדבר לגוף שלישי נסתר בדיבור השלישי. כך גם ראב"ע (בפירושו הארוך לפסוק א), שסבר כי כל ישראל שמעו והבינו כל עשרת הדברים, אלא שה' בעצמו שינה לשונו מגוף ראשון מדבר לגוף שלישי נסתר, ורק בספר דברים, מדיבור השבת (שבו שינויים רבים לעומת דיבור השבת בשמות, וגם אחריו הבדלים ניכרים), מופיע דיבורו של משה.

לעומת הרמב"ם מכאן, וראב"ע מכאן, עומד פירושו של רמב"ן במדויק על שינוי הלשון, והולם בדיוק את הבנת חז"ל - "אנכי ולא יהיה לך [עד 'מצותי']", מפי הגבורה שמענום".

'אַל תַּעֲשֵׂה' מול 'לא תעשה'

קטעים ערוכים ממאמרו של אלישע קימרון על מילת השלילה 'אַל'²

המיליות 'אַל' / 'לא'

המיליות 'אַל' ו'לא' היו מלכתחילה שונות בשימושן, אולם כבר במקרא הגבולות שביניהן מטושטשים במקצת [ואחר כך כבר מתחלפות הרבה].

ייחודה הסמנטי והסגנוני של 'אַל' מודגם יפה בדיבורים דומים שההבדל העיקרי ביניהם הוא במילת השלילה ('אַל' כנגד 'לא'). למשל:

1. "כי תדר נדר לה' אלהיך, לא תאחר לשלמו..." (דברים כ"ג, כב).
2. "כאשר תדר נדר לאלהים, אַל תאחר לשלמו..." (קהלת ה', ג).
3. "לא תסיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים..." (דברים י"ט, יד).
4. "אַל תִּסַּג גבול עולם אשר עשו אבותיך" (משלי כ"ב, כח; וגם כ"ג, י).

מן הבחינה התחבירית אין שום הבדל בין הדיבורים האלה, מלבד ההבדל שבמילת השלילה. הבדל זה אינו מקרי: בשתי הדוגמאות השלילה ב-'לא' היא בתורה, והשלילה ב-'אַל' בספרות החכמה. חוקי התורה הם צווים מוחלטים, ואילו דברי החכמה אינם אלא עצות [מוסר] טובות. וכבר עמדו ראשונים³ ואחרונים⁴ על כך, כי איסורים מוחלטים נשללים ב-'לא', ולא ב-'אַל'. לפיכך מנוסחים איסורי התורה רובם ככולם בלשון 'לא תעשה',⁵ ואילו משלי החכמה מנוסחים בלשון 'אַל תעשה/ה'.

בדומה לחוקי התורה אף דיבורים הנאמרים מפי גבוה אל הכפופים לו⁶ מנוסחים בלשון 'לא', בניגוד לדיבורים של מי שאין לו סמכות לצוות המנוסחים בלשון 'אַל': "ותאמר האשה... תנו לה את הילוד החי והמת אַל תמיתנה... ויען המלך ויאמר תנו לה את הילוד החי והמת לא תמיתהו" (מלכים א-ג, כו-כז).

לפיכך נוקט המקרא לשון 'לא' בסיטואציות שונות [של ציווי], כגון:

1. בברית שה' כורת עם בני אדם: "ויזכרת ה' אתם ברית וַיִּצְוֶם לאמר: לא תיראו אלהים אחרים, ולא תשתחוו להם, ולא תעבדום ולא תזבחו להם..." (מלכים ב' י"ז, לה-מ).
2. במצוות אב לבניו: "... כי יונדב בן רַכַּב אבינו צוה עלינו לאמר לא תשתו יין אתם ובניכם עד עולם. ובית לא תבנו, וזרע לא תזרעו, וכרם לא תטעו, ולא יהיה לכם, כי באהלים תשבו כל ימיכם" (ירמיהו ל"ה, ו-ז).
3. בהשבעת אדון את עבדו: "ואשביעך בה'... אשר לא תִּקַּח אשה לבני מבנות הכנעני... כי אל ארצי ואל מולדתי תלך... רק את בני לא תשב שמה" (בראשית כ"ד, ג-ח).
4. ובעל הבית אל פועליו: "ויצו בַּעַז את נעריו לאמר: גם בין העמרים תלקט ולא תכלימוה... ולא תגערו בה" (רות ב', טו-טז).

לעתים דיבור של גבוה המנוסח בלשון 'לא' כדין, מתנסח לאחר מכן בלשון 'אַל' [כמו בדברי אלישע]:

"ויאמרו אליו: הנה נא יש את עבדיך חמשים אנשים בני חיל, ילכו נא ויבקשו את אדניך (=אליהו)... ויאמר לא תִּשְׁלַחוּ. ויפצרו בו עד בש ויאמר שְׁלַחוּ... ויבקשו שלשה ימים ולא מצָאָהוּ... ויאמר אֵלֵהֶם הלוא אמרתי אליכם אַל תִּלְכְּבוּ" (מלכים ב' ב', טז-יח).

מה ראה אלישע לסטות מנוסח פקודתו המקורית בצטטו את עצמו, ולהשתמש בלשון 'אַל' במקום בלשון 'לא'? דומני שלא הרצון לגיוון גרם, אלא שינוי המציאות הוא שגרם. כשאלישע פקד על בני הנביאים הוא נקט לשון בעל סמכות שחייבים לקיים את דבריו. אולם לאחר

1. לאחרונה נמצא אוסטרקון עברי קדום בעמק האלה, והוא נפתח (לכל הדעות) במילים 'אל תעש'; ראה ספרם של י' גרפינקל, ס' גנור ומ' הייזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב תשע"ב (2012) עמ' 123-132.

2. א' קימרון, 'מילת השלילה אַל במקורותינו הקדומים', בתוך (מ' בר-אשר וא' דותן ועוד, עורכים): מחקרי לשון (לואב בן חיים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 473-482. (ההערות הבאות מקוצרות מתוך המאמר).

3. כבר חז"ל הכירו בזרותה של 'אַל' למצוות התורה, כפי שיוצא מן המחלוקת אם לוקים על לאו שב'אַל', ראה ירושלמי עירובין פ"ג ה"ד; פסחים פ"ו ה"א; גיטין פ"ב ה"ו.

4. גזניוס סעיף 107O; ברגשטרסר עמ' 393 סעיף a10; וכן (בשים לב לסיבות): י' קוטשר, תולדות הארמית, ירושלים תשל"ב, עמ' 83-84.

5. רק 13 איסורים בתורה מנוסחים בלשון 'אַל תעשה': שמות י"ב, ט; כ"ג, א; ז; ויקרא י', ו; י; ט; ו'א, מג; י"ח, כד; י"ט, ד; י"ט, לא (פעמיים); כ"ה, יד; כ"ה, לו.

6. גם בתעודות חוץ-מקראיות כמו הכתובות הארמיות מספירה, האיסורים החלים על הוואסאל (הכפוף) מנוסחים בלשון 'לא', ואילו דברים המופנים לעריקים מנוסחים בלשון 'אַל', בדיוק כמו במקרא.

שפקודתו לא קוימה [ובמבט לאחור], הוא מסכם את דבריו (שהוכחו כנכונים) בלשון 'אל'.

כיוצא בדבר בסיפור על איש האלהים שנשלח אל ירבעם (מלכים-א י"ג). בסיפור זה נאמר שלוש פעמים שה' ציווה על איש האלהים לא לאכול ולא לשתות בבית אל. בפסוקים ט, יז כתוב, "לא תאכל לחם ולא תשתה מים", ואילו בפסוק כב [לקראת העונש], "אל תאכל לחם ואל תשתה מים".

מה נשתנו הכתובים הראשונים מן הכתוב האחרון? כאן - בהדגשת הציווי - עד שלא עבר על דבר ה'; כאן - בתיאור המרי - אחר שחטא.

החילוף הבא הוא מסוג שונה, משום שהדוברת (השונמית) נחותה במעלה מן האיש שדבריה מכוונים אליו (אלישע): "ותאמר: אל אדני איש האלהים, אל תכזב בשפחתך" (מלכים-ב ד', טז).

אבל כשהשונמית סברה שאלישע כיזב בה [אחרי שמת הילד], היא מצטטת את עצמה: "הלא אמרתי, לא תשלה אתי?" (שם, כח).

החילוף במילת השלילה, אם אינו עניין לסגנון בלבד, נובע מתוך הסיטואציה המיוחדת שלאחד מות הילד. השונמית, הנחושה בדעתה לאלץ את אלישע לעזור לה, ציטטה לבסוף את דבריה כאילו נאמרו מלכתחילה בלשון ברית (=ציווי), ולא בלשון בקשה. ניסוח כזה היה נחשב לעזות פנים, כשאמרה לראשונה את הדברים, בעת שאלישע הבטיח לה בן. אז הדגישה את תוקף ההתחייבות בחזרה על מילת השלילה לבקשה, 'אל'.

לעתים משמשות שתי המיליות זו על יד זו (או בהקשרים קרובים), כנראה לשם גיוון:

1. תשובת הזקנים והעם אל המלך אחאב, על דרישת בן הדד מלך ארם: "אל תשמע ולוא תאבה" (מלכים-א כ', ח). ואולי התשובה אל המלך פותחת בזהירות ובכבוד בלשון של כפופים, ורק אחר כך עוברת ללשון תקיפה.
2. והשווה: "לא תאבה לו ולא תשמע אליו" (=לנביא מסית לעבודת אלילים, דברים י"ג, ט).
3. בלוחות השניים בהר סיני: "ואיש לא יעלה עמך, וגם איש אל יקרא בכל ההר, גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא" (שמות ל"ד, ג).
4. בדברי בעז אל רות: "אל תלכי ללקט בשדה אחר, וגם

לא תעבורי מזה" (רות ב', ח). ואולי פתח בעז בלשון שאין בה תוקף ציווי, כדי שלא להרתיעה.

5. במאמר ה' ליהושע: "רק חזק ואמץ מאד לשמור לעשות ככל התורה... אל תסור ממנו ימין ושמאל... לא ימוש ספר התורה הזה מפין" (יהושע א', ו-ח). ואולי פתח ה' ליהושע בלשון שאיננה מצווה, כדי שלא להרתיעו.

6. כיוצא בדבר בסיפור על אשת מנוח ומלאך ה': "ועתה השמרי נא ואל תשתי יין ושכר, ואל תאכלי כל טמא... ומורה לא יעלה על ראשו" (שופטים י"ג, ד-ה);

7. וכן בפסוק ז כשהאשה מספרת את הדבר למנוח בעלה: "ועתה אל תשתי יין ושכר, ואל תאכלי כל טמאה". אבל בדברי המלאך אל מנוח: "מכל אשר יצא מגופן היין לא תאכל, ויין ושכר אל תשת, וכל טמאה אל תאכל" (שם ד). ואולי האמירה למנוח תקיפה יותר מהאמירה לאשה.

8. בפרשת האיש ופילגשו, בגבעה: "אל נא אחי אל תרעו נא... אל תעשו את הנבלה הזאת". אך בהמשך: "ולאיש הזה לא תעשו דבר הנבלה הזאת" (שופטים י"ט כב, כד).

9. בתוכחות הנביא: "ואל תדרשו בית אל, והגלגל לא תבאו, ובאר שבע לא תעברו" (עמוס ה', ה).

10. בהוראת עזרא מתוך תפילתו: "ועתה בנותיכם אל תתנו לבניהם, ובנותיהם אל תשאו לבניכם, ולא תדרשו שלמים וטובתם עד עולם" (עזרא ט', יב). ואולי לשון הפצרה מתאימה יותר לעזרא, בפרט מתוך תפילתו ותחנוניו.

11. כך גם בחוקים ובמצוות, כגון:

"לא תשא שמע שוא, אל תשת ירך עם רשע להיות עד חמס" (שמות כ"ג, א) - צו מוחלט ואחריו לשון מפצירה. "מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק אל תהרג, כי לא אצדיק רשע" (שמות כ"ג, ז) - הפצרה, ואחריה קביעה החלטית.

"ראשיכם אל תפרעו, ובגדיכם לא תפרמו, ולא תמתו" (ויקרא י', ו).

"אל תפנו אל האילים, ואלהי מסכה לא תעשו לכם" (ויקרא י"ט, ד).

"אל תוננו איש את אחיו... ולא תוננו איש את עמיתו, וקראת מא-להיך" (ויקרא כ"ה, יד-יז).

"וכי ימור אחיך... אל תקח מאתו נשך ותרביית (=ריבית), וקראת מא-להיך... את כספך לא תתן לו בנשך, ובמרבית לא תתן אכלך" (ויקרא כ"ה, לה-לז).

7. ראה פירוש רד"ק לפסוק טז - "אמרה שתי פעמים 'אל', לחזק הדבר, לבקש ממנו, שלא יכזב בה, שיהיה הדבר על כל פנים... ושיהיה בן של קיימא, כי מה יועיל לה אם לא יהיה בן של קיימא".

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

5. נעמי לכלותיה: "... אֵל בנתי כי מר לי מאד מכם, כי יצאה בי יד ה'... ותאמר רות אֵל תפנני בי לעזבך, לשוב מאחריך..." (רות א', יג, טז).
6. בקינת דוד על שאול ויהונתן: "... אֵל תגידו בגת! אֵל תבשרו בחוצות אשקלון!... הרי בגלבע, אֵל טל ואֵל מטר עליכם, וּשְׁדֵי תרומות... קשת יהונתן לא נְשׁוּג אָחור, וחרב שאול לא תשוב ריקם..." (שמואל-ב א', כ-כב). ארבע פעמים זעקת קינה, ואחריהן שתי קביעות נחרצות.
7. "... המְזַכְּרִים את ה' - אֵל דָּמִי לָכֵם! וְאֵל תתנו דָּמִי לוֹ, עד יכונן ועד ישים את ירושלם תהלה בארץ" (ישעיהו ס"ב, ו-ז). קריאת הפצרה ותחנונים לזועקים אל ה', שלא יפסיקו.
8. "א-להים אֵל דָּמִי לך, אֵל תחרש וְאֵל תשקט א-ל..." (תהילים פ"ג, ב). שלוש זעקות תפילה רצופות (והדמיון לישעיהו ניכר היטב).
9. יהורם מלך ישראל אל אלישע הנביא: "... אֵל! כי קרא ה' לשלשת המלכים האלה, לתת אותם ביד מואב?!..." (מלכים-ב ג', ג). קריאת הזעקה של המלך אל ה', ברורה.
10. מלך ישראל אל האשה שזעקה אליו: "אֵל! יושיעך ה'! מֵאִין אושיעך? הֲמֵן הגרן או מן היקב?" (מלכים-ב ו', כז).

מעמד הר סיני

גם בחוקים ובמצוות לעתים מופיעה לשון 'אֵל' במקומות שהאזהרה מרחיקה לכת, ומפצירה: "אֵל תפנו אל האלים / אֵל תפנו אל האֲבֹת ואל הַדְּעֹנִים, אֵל תבקשו לְטָמְאָהּ בָּהֶם" (ויקרא י"ט, ד / לא); "אֵל תשקצו את נַפְשׁוֹתֵיכֶם בכל השרץ הַשְּׂרָץ" (ויקרא י"א, מג); "אֵל תִּטְמְאוּ בכל אלה, כי בכל אלה נִטְמְאוּ הגוים" (ויקרא י"ח, כד); וכן אולי גם בהרחקת כל איש גם מלהראות בכל הר סיני, ואפילו "הצאן והבקר אֵל יָרְעוּ אל מול ההר ההוא" (שמות ל"ד, ג).

ההסבר הרגשי של נימת ההפצרה מפרש היטב את הפסוקים שנותרו בלי הסבר במאמרו של קימרון. לשון הפצרה מתאימה יותר גם לסיכום דברי התוכחה של הנביאים ירמיהו (מ"ד, ד), ויחזקאל (כ', יח), ואולי דווקא מפני המבט לאחור, זמן רב אחרי שהדברים התרחשו.

עשרת הדברות

גם בחוקים ובמצוות לעתים מופיעה לשון 'אֵל' במקומות שהאזהרה מרחיקה לכת, ומפצירה: "אֵל תפנו אל האלים / אֵל תפנו אל האֲבֹת ואל הַדְּעֹנִים, אֵל תבקשו לְטָמְאָהּ בָּהֶם" (ויקרא י"ט, ד / לא); "אֵל תשקצו את נַפְשׁוֹתֵיכֶם בכל השרץ הַשְּׂרָץ" (ויקרא י"א, מג); "אֵל תִּטְמְאוּ בכל אלה, כי בכל אלה נִטְמְאוּ הגוים" (ויקרא י"ח, כד); וכן אולי גם בהרחקת כל איש גם מלהראות בכל הר סיני, ואפילו "הצאן והבקר אֵל יָרְעוּ אל מול ההר ההוא" (שמות ל"ד, ג).

חוקי גוי קדוש

כללו של דבר, ההבדל בין 'אֵל' לבין 'לא' (לציון פקודה) הוא ברור. השימוש בכל אחת מן המיליות מותנה בסוג הדיבור ובמעמד של הצדדים ויחסם זה לזה בסיטואציות השונות. אולם לעתים מתחלפות המיליות האלה באותם הקשרים [כנראה] לשם גיוון, מה שמוכיח שכבר במקרא לא היה ההבדל בין המיליות האלה מוחלט. אף יש לכאורה לא מעט כתובים במקרא שבאה בהם דווקא המילית שאינה מתאימה לכלל שקבענו (כגון: ירמיהו מ"ד, ד; יחזקאל כ', יח). ואולי יהיה אפשר להגיע להבחנות דקות יותר לאחר בדיקה תחבירית מקיפה.

- באותו עניין - סיכום דבריו של ד"ר יחיאל בן-נון⁸, על ההבדל הרגשי בין 'אֵל' לבין 'לא' בלשון המקרא:
- "... 'לא' הוא השלילה המקורית, הטהורה, המוחלטת - ואילו 'אֵל' ניתן לשיעורין, פונה אל רגשותיו של האדם..." - להלן דוגמות אחדות לשימוש ב'אֵל' להבעה רגשית חזקה של בקשה, תחינה, זעקה, הפצרה, ואפילו זעקת קינה:
1. "ויאמר [לוט, לאנשי סדום שצרו על ביתו] - אֵל נא אחי תָּרַעו...⁹ רק לאנשים האל אֵל תעשו דבר, כי על כן באו בצל קִרְתִּי" (בראשית י"ט, ז-ח).
 2. עלי הכהן לבניו: "למה תעשו כדברים האלה אשר אנכי שִׁמְעָה... אֵל בְּנֵי, כי לוא טובה השְׁמָעָה..." (שמואל-א ב', כג-כד). מילת השלילה המוחלטת נאמרה על השמועה, וההפצרה הנואשת בלשון 'אֵל'.
 3. תמר לאבשלום: "אֵל אחי, אֵל תִּעַנְנִי, כי לא יַעֲשֶׂה כֵן בישראל, אֵל תעשה את הנבלה הזאת... ועתה דבר נא אֵל המלך, כי לא יִמְנַעֲנִי מִמֶּךָ" (שמואל-ב י"ג יב-יג). שוב, מילת השלילה המוחלטת נאמרה על האיסור החמור אשר "לא יַעֲשֶׂה כֵן בישראל" (=האונס), וגם על הביטחון שהמלך יאשר נישואין, אבל זעקת ההפצרה נשמעת היטב ב'אֵל', שלוש פעמים!
 4. דוד לאבשלום: "אֵל בני, אֵל נא נלך כָּלְנוּ, ולא נִכְבַּד עליך, ויפרץ בו, ולא אבה ללכת" (שמואל-ב י"ג, כה). שני ביטויי סירוב בלשון רגשית רכה ומסבירה, שטמון בה חשש עמוק, ואחריהם שני ביטויי סירוב מוחלטים: אחד בלשון דוד, ואחד בלשון הסיפור.

8. בספרו, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 253-260.

9. ודומה לזה בדברי בעל הבית אל אנשי הגבעה בפרשת הפילגש (שופטים י"ט כג), דוגמה שהוזכרה לעיל (6) ברשימת א' קימרון, אך בהדגשת ההבעה הרגשית (וראה גם דוגמות 3 ו-8 לעיל).

10. ד"ר יחיאל בן-נון פירש את המקף של המסורה כאן ('אֵל-יושיעך ה'"), כשריד של נקודת הפסק קדומה - 'אל יושיעך ה'! וכך גם בתהילים נ"ט, יב; המענה הזה של מלך ישראל, דומה מאד למענה של יהורם אל אלישע (שזכר לפני כן).

ולא תַעֲבֹדִם

לפי כללי הלשון, צורת הנוכח של הפועל יַעֲבֹד (בבניין קל) היא תַעֲבֹד, ובתוספת כינוי המושא צפויה הצורה תַעֲבֹדִם. אך בשלושה מקומות שבהם מזהירה התורה על עבודה זרה מופיעה צורה אחרת - תַעֲבָדִם - בקמץ קטן במקום בפתח (שמות כ', ה; כ"ג, כד; דברים ה', ט). שני כיוונים עיקריים הוצעו להסבר הצורה המוזרה.

א. ציווי בבניין הופעל

ר' ברוך הלוי אפשטיין בעל "תורה תמימה" הציע לפרש שיש כאן צורה בבניין הפעל (לא תהיה מַעֲבָד אותם).¹ ואלה דבריו:

הלשון "לא תעבדום" דכתיב בסתמא מורה שלא לעבוד בכל אופן, בין באונס בין ברצון [ואולי הדיוק הוא מדכתיב תַעֲבֹדִם (ולא - תַעֲבָדִם) בתמונת הפעל שהוראת הבנין הזה בכלל הוא ע"י אחר - והוא באונס, והכונה להיות מַעֲבָד (כלומר להיות עבד ונכנע) לאלהים אחרים, אף שהוא זר בבואו עם כנוי הפעול].

(תורה תמימה שמות כ', ה, הערה לד)

בעל 'תורה תמימה' הרגיש שיש קושי תחבירי בהצעתו. בעברית אי אפשר לקצר את המשפט 'ראובן גרם לשמעון להחביא את הילד' ולומר: 'ראובן החביא את שמעון את הילד'. האם אפשר לומר 'ראובן העביד את שמעון את הפסלים' ואפשר לומר 'לא תועבד את הפסלים' או 'לא תַעֲבָדִם'?

יאן יוסטן הביא שתי ראיות לחיזוק הטענה שמדובר בבניין הפַעֵל.² מן הפסוק בדברי הימים ב לד, לג "וַיַּעֲבֹד אֶת כָּל הַנְּמֻצָא בְּיִשְׂרָאֵל לְעִבּוֹד אֶת ה'" הוכיח יוסטן שהמשפטים 'ראובן העביד את שמעון את הפסלים' הוא משפט תקין בעברית, וכמוהו גם 'לא תועבד אותם' או 'לא תַעֲבָדִם'. ראיה נוספת הביא יוסטן מקטע בניקוד בבלי, שבו מופיע הניקוד תַעֲבָדִם - בבניין נפעל (=תַעֲבָד [תהיה

חנן אריאל

נעבד] אותם). הניקוד בבניין נפעל מלמד שבבבל פירשו את הפועל במשמעות סבילה, המקבילה לבניין הסביל הפַעֵל שבמסורת טבריה.

לפי ההסבר הזה, הניקוד בפסוק "וְלֹא תַעֲבָדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתֶם וְנִעֲבָדֶם" (דברים י"ג, ג) שאי אפשר לפרשו על עבודה זרה באונס ובכל זאת יש בו קמץ קטן במקום פתח, נגרר אחרי הניקוד של "תַעֲבָדִם" בעשרת הדיברות.

ב. צורה מיוחדת של בניין קל

לאחר גילוי מגילות קומראן, הציע חנוך ילון פתרון אחר.³ לדעתו, הצורה תַעֲבָדִם היא צורה מוזרה בבניין קל, חלופה של תַעֲבָדִם. במגילות קומראן אנחנו מוצאים צורות כמו ידורשהו, יכותבם וכדומה, שבהן יש תנועה (o או u) בין פ"א הפועל לעי"ן הפועל. יש בתנ"ך כמה דוגמות לתופעה זו, כגון יִתְאַרְהוּ (ישעיהו מ"ד, יג); הִיִּחַבְּרָד פִּסָּא הָוֹת (תהלים צד, כ); תִּאֲכַלְהוּ אֵשׁ לֹא־נִפַח (איוב כ', כו); וַיִּחַלְקֵם דְּוִיד מַחְלָקוֹת (דה"א כ"ג, ו) ועוד. ואכן לאחר פרסום דבריו של ילון נתגלתה בקומראן מגילת ספר דברים 4Q Deut¹ - 4Q41 ובה נאמר בעשרת הדיברות "לוא תשתחוה להם ולוא תעובדום".

לפי הסברו של ילון, צריך לשאול מדוע הצורה המוזרה נשמרה דווקא במקום הזה.

ייתכן שאפשר לשלב בין שני ההסברים שהובאו למעלה. אולי הצורה "תַעֲבָדִם" באמת מקורה במסורת קריאה מיוחדת ששימשה בארץ ישראל בימי הבית השני, ונשמרה במגילות קומראן. אבל המסורת הזאת, ששרידיה במסורת הקריאה של טבריה ממועטים ביותר שרדה דווקא בציווי על עבודה זרה, מפני שלומדי התורה פירשו אותה בבניין הופעל, וביארו אותה כאיסור על עבודה זרה אפילו באונס - ייהרג ואל יעבור.⁴

1. כך הציע לפרש את דברי רבא (בבלי, עבודה זרה נד ע"א) "הכל היו בכלל 'לא תעבדום' שמשמעם שאיסור עבודה זרה קיים גם במצב של אונס.
2. יאן יוסטן, "על ניקוד הצורה תעבדום בעשרת הדיברות", ישראל: מחקרים בלשון לזכרו של ישראל ייבין, ירושלים תשע"א, עמ' 335-340; יאן יוסטן מבלגיה הוא חוקר ומרצה לתנ"ך, דובר עברית ואוהב תורה וישראל.
3. חנוך ילון, מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ז, עמ' 42. לדיון בתופעה והשוואתה למסורת בבל ראו אלישע קימרון, דקדוק הלשון העברית של מגילות מדבר יהודה, עבודת דוקטור באוניברסיטה העברית בירושלים, תשל"ו, עמ' 163-168.
4. לדוגמה נוספת לשמירת צורה מיוחדת של פועל בגלל האפשרות לפרש אותו בדרך אחרת ראו דבריו של גזניוס על הצורות "שקמתי" (שופטים ה', ז); "שברתי... נתקתי" (ירמיהו ב', כ), "והחרמתי" (מכה ד', יג); E. Kautzsch, Gesenius' Hebrew Grammar, trans. A. E. Cowley, Oxford 1910, p. 121; http://en.wikisource.org/wiki/Gesenius%27_Hebrew_Grammar

"זְכוֹר וּשְׁמוֹר" - על גישתו הלשונית של רש"י

חנוך גמליאל

פתיחה¹

הדיבר העוסק במצוות השבת פותח במילים 'זְכוֹר את יום השבת לקדשו'. פסוק זה ידוע ומורגל בפי כול, בין השאר בזכות שיבוצו בקידוש היום. ברם, פירוש רש"י לפסוק מעורר שאלות ותמיהות.

הפירוש של רש"י לפסוק

רש"י בפירושו כתב כך:

זְכוֹר - זְכוֹר וּשְׁמוֹר בדבור אחד נאמרו - וכן מחלליה מות יומת (שמות ל"א, יד), וביום השבת שני כבשים (במדבר כ"ח, ט) - וכן לא תלבש שעטנז (דברים כ"ב, יא), גדלים תעשה לך (שם יב) - וכן ערות אשת אחיך (ויקרא י"ח, טז), יבמה יבא עליה (דברים כ"ה, ה) - הוא שנאמר אחת דבר א-להים, שתיים זו שמעתי. (תהלים ס"ב, יב).

זְכוֹר לשון פְּעוּל הוא, כמו אָכַל וּשְׁתוּ (ישעיה כ"ב, ג), הַלֹּךְ וּבָכָה (שם"ג ג', טז), וכן פתרונו תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת. (רש"י לשמות כ', ח)

שני חלקים בפירוש הזה של רש"י. החלק הראשון מתמודד עם הבעיה של שני צווים סותרים שנאמרו בתורה, ולא נעסוק בו כאן. החלק השני מסביר את לשון הפסוק. רש"י מסביר את הצורה זכור בעזרת המונח לשון פעול והוא נותן שתי דוגמאות אחרות מן המקרא להדגים את השימוש של הצורה הזאת במקומות נוספים. בסוף דבריו רש"י נותן הסבר תוכני לצורה: צריך להיות במודעות של השבת כל ימי השבוע, וזה מתבטא בכך שאדם לוקח לכבוד שבת כל חפץ מתאים שימצא במהלך ששת ימי המעשה.

השאלות שהפירוש מעורר

כידוע, פירוש רש"י אמור להיות מובן לקטן ולגדול², ובכל זאת יש כאן כמה דברים קשים. ראשית, הביטוי לשון פְּעוּל אינו מוכר לפני רש"י ועלינו להבין מה רצה

רש"י לומר בהשתמשו בו. שנית, מה כוונת רש"י בהביאו דוגמאות אחרות להסביר את הצורה זְכוֹר, והלא הצורה הזו פשוטה מובנת וידועה לכול? ומה מועילים פסוקי ההסבר מישיעיהו או משמואל, הרי הם פחות מוכרים לקורא הממוצע? והעיקר - התוכן של הפירוש. האם כוונת הפסוק רק לומר שצריך לחפש במהלך השבוע חפץ לשבת? ומה עם הפירוש המקובל - המופיע כבר בתלמוד הבבלי - שהפסוק הזה מלמד על חובת הקידוש, או על חובת זכירת השבת בכניסתה?

דעת הרמב"ן והרמב"ם

אכן דברי רש"י התמיהו מאוד גם את רמב"ן. להלן דבריו המדברים בעד עצמם:

וכתב רש"י בפירושו: "זכור - תנו לב לזכור תמיד את יום השבת שאם נזדמן לו חלק יפה יהא מזמינו לשבת". וזו ברייתא היא ששנויה במכילתא (כאן) כך, רבי אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן גרון אומר זְכוֹר את יום השבת לקדשו, תהא זוכרו מאחד בשבת שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מתקיניו לשבת. אבל בלשון יחיד שנויה, ואינה כהלכה, שהרי בגמרא (ביצה טז ע"א) אמרו תניא אמרו עליו על שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא בהמה נאה אומר תהא זו לכבוד שבת, למחר מצא אחרת נאה הימנה מניח השנייה ואוכל את הראשונה, אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו, כל מעשיו היו לשם שמים, שנאמר (תהלים ס"ח, כ) ברוך ה' יום יום יעמס לנו. תניא נמי הכי, בית שמאי אומרים בחד בשביך לשבתך, וב"ה אומרים ברוך ה' יום יום יעמס לנו.

ובמכילתא אחרת (מכילתא דרשב"י) שמאי הזקן אומר זכירה עד שלא תבא, שמירה משתבא, ומעשה בשמאי הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפיו, לקח חפץ טוב אומר זה לשבת, כלי חדש אומר זה לשבת. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה בו שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמים. והלכה היא כדברי ב"ה.

1. יסודו של המאמר כאן במאמר (באותו שם) במגדים מ"א (תשס"ה). הערות הפירוש באות בגופן שונה. בהערות הפירוש באות המלים מן המקרא באותיות מובלטות. פירושי רש"י בבראשית צוטטו לפי מהדורת מקראות גדולות הכתר, בעריכת מ' כהן, רמת גן תשנ"ז; בשאר התורה לפי א' ברלינר, רש"י על התורה, פרנקפורט תרס"ה; בנביאים לפי מקראות גדולות הכתר. פירושים אחרים הובאו לפי התקליטור של פרויקט השו"ת של בר אילן, מס' 8. תרגום רס"ג הובא לפי מהדורת חסיד, ירושלים תשמ"ב (התפסיר הוגה על ידי הר"י קאפח).
 2. ובפרט כדאי להזכיר כאן את שיטתו של הרבי מלובלין² זצ"ל שהפליא לעשות בביאורי פירושי רש"י, וקבע כהנחת יסוד שהפירוש אמור להיות מובן לרמתו של הלומד המתחיל בן חמש, עיין ט' בלוי, כללי רש"י ניו יורק תשנ"א. ובפרט עמ' 24, 81 - 86.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה
סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

הרמב"ן הוטרד מכך שפירוש רש"י מבוסס על דעה דחוייה בדברי חז"ל, היא דעתו של שמאי הזקן, והרי "בית שמאי במקום בית הלל אינה משנה" (בבלי ברכות דף לו ע"ב). רמב"ן עצמו מאריך מאוד בהסבר הפסוק, וסבור שפשטו הוא בזכירה בשבת עצמה, אלא שיש מדרשים שמתייחסים להיבטים נוספים. הרמב"ן אינו בודד בהצעתו שפירוש הפסוק הוא לזכור את השבת בכניסתה. כך מביא להלכה גם הרמב"ם בהל"ש שבת פרק כט הלכה א:

מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים שנאמר זָכֹר את יום השבת לקדשו (שמות כ', ח), כלומר זכרהו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה.

פסיקתו זו של הרמב"ם מעוגנת בתלמוד הבבלי. במסכת פסחים דף קו עמוד א' לומדת הגמרא את חובת הקידוש בשבת מן הפסוק הזה. רש"י בפירושו שם מפרש את הסוגיה כפשטה - שמן הפסוק הזה לומדים את חובת הקידוש. ואילו כאן בפירושו לתורה התעלם כביכול מן הדברים האלה!

לאמיתו של דבר, כבר רס"ג בתרגומו לתורה הבין כמו הרמב"ם בהלכותיו, ותרגם כאן לשון ציווי: "אֲדַכֵּר יום אלֶסַבֵּת וקִדְשָׁהּ". מילולית: 'זָכֹר (זי"ן בשווא) את יום השבת וקדשהו'. (ובאופן הזה מתרגם רס"ג גם מקומות שבהם באה הצורה הברורה של הציווי - זכור בשווא - כך בשמות ל"ג, יג, ובדברים ט', ז; ט', כז; ל"ב, ז). הרשב"ם - פרשן פשוט מובהק מצרפת הצפונית - אף הוא מפרש שיש כאן צורה שמשמעותה ציווי.

פירושו של רש"י כאן עומד בניגוד לפירושם של רוב גדולי המפרשים, ואף זו תמיהה גדולה. אולם התמיהה העיקרית שעורר פירוש רש"י היא מה טעם בחר את הדעה של שמאי, והתעלם מהאפשרות הפשוטה לפרש בעקבות התלמוד הבבלי כדרך שפירשו רמב"ם, רמב"ן ואחרים שיש כאן ציווי על זכירת השבת בשבת עצמה? אכן יש כאן תימה גדול, וכלשונו של הרמב"ן על רש"י במקום אחר: והנה הרב מפני בקיאותו בתלמוד והכל לפניו כשולחן ערוך, אינו חושש וסותם הברייתות, והן מטעות לשאר בני אדם. (רמב"ן לויקרא כ"ה, ט).

הצעת הפתרון - מה חשב רש"י

אם רצוננו להבין את דברי רש"י, נצטרך לעיין היטב בדבריו שלו, ומתוכם נוכל להגיע לפתרון שיענה על כל השאלות ששאלנו, הן השאלות מצד הלשון והן מצד התוכן. רש"י השתמש כאן במונח **לשון פְּעוּל**, שהוא מונח שלא ידוע טרם זמנו. בפירושו לתורה המונח הזה מופיע עוד פעם אחת:

הַכִּבֵּד אֶת לַבּוֹ - לִשׁוֹן פְּעוּל הוּא, כְּמוֹ הַלֹּחַ וְנִסּוּעַ (בראשית י"ב, ט), וכן **והכֹּחַ אֶת מוֹאֵב** (מל"ב ג', כד), **וּשְׂאוֹל לוֹ בַּאֲ-לֵהִים** (ש"מ"א כ"ב, יג), **הִפֵּה וּפְצַע** (מל"א כ', לז). (רש"י לשמות ח', יא)

ראשית, יש לשים לב לכך שהמונח **לשון פְּעוּל** משמש כאן מונח דקדוקי שמתייחס לצורות שונות - גם הצורות הַלֹּחַ, שְׂאוֹל, פְּצַע, שנגזרות מבניין קל וגם הצורות הַכִּבֵּד, הַכֹּחַ שנגזרות מבניין הפעיל. כמו כן בפסוקים אחרים הוא משתמש במונח הזה לגבי צורות "מקור" מבניין פיעל. בלשונו היינו אולי משתמשים במונח **צורות מקור**, אבל רש"י לא הכיר מונח זה ולא השתמש בו. מסתבר שרש"י זיהה את הצורה **זכור** כצורה של מקור (ולא של ציווי), ויש לו דעה מקורית לגבי תפקידה ומשמעותה.

המילה **זָכֹר** שמתפרשת כאן הופכת להיות דוגמת מפתח לשימוש זה של המקור. לדוגמה:

שָׁמַע [בין אחיכם ושפטתם צדק, דברים א', טז] - לשון הווה אודנ"ט בלעז, כמו **זָכֹר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב).

רָגַם [במדבר ט"ו, לה] - עָשָׂה, פיישנ"ט, וכן הַלֹּחַ - אלנ"ט וכן **זָכֹר** (שמות כ', ח) ו**שָׁמַר** (דברים ה', יב).

בדוגמה הראשונה מבין השתיים הוא כותב שזו **לשון הווה**, ומכאן שמשמעה הוא לציין הווה תמידי. בדוגמה השנייה הוא מביא פועל כללי - הפועל **עָשָׂה** - כדי להדגים שמדובר בצורה דקדוקית, ומשווה אותה עם **זָכֹר** ו**שָׁמַר**. יש לרש"י תפיסה כוללת ומגובשת של מערכת הזמנים במקרא (וזאת בניגוד לפרשנים אחרים כגון אבן עזרא והרמב"ן)³ ובמסגרת זאת הוא סבור שאת ההווה התמידי, המשתרע מן העבר אל העתיד, אפשר לציין במגוון צורות לשוניות, ואחת מהן היא הצורה המכונה בפירו 'מקור'. דבריו בפסוקים האחרים מלמדים שהוא חושב שהצורה מציינת משהו ממושך ולכן היא מביעה את ההווה התמידי או ההרגלי.

3. דיון מפורט בכך אצל ח' גמליאל, רש"י כפרשן וכבלשן, ירושלים תש"ע, עמ' 82-120.

סדר	יתרו
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	מעמד הר סיני
סדר	
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	עשרת הדברות
בינה	
סדר	
דרישה	
טעמים	
לשון	חוקי גוי קדוש
מדע	
בינה	
סדר	
דרישה	
טעמים	
לשון	
מדע	
בינה	

כעת נחזור לפסוק שלנו: רש"י החזיק בדעה שיש לפרש את המקרא כפשוטו, וזה אומר גם לפרש לפי כללי הדקדוק של המקרא עצמו. כיוון שהוא הבין שהצורה הזאת מציינת הווה, ואינה מביעה ציווי, פירש אותה באופן הזה. לפיכך נאלץ לבחור מן המקורות מדרש הלכה שמביע את התמידיות, ההרגליות. דווקא הדעה של שמאי הזקן, שקובע שיש להכין את השבת מיום ראשון במשך כל השבוע, היא המתאימה לציון הווה מתמשך או פעולה הרגלית, ועל כן בחר בה.

נוכל אפוא לענות לתמיהת הרמב"ן: אכן רש"י הכיר היטב את מקורות חז"ל, אולם בפירושו לתורה הוא התחשב בשיקול הלשוני ועל כן מעדיף מדרש הלכה שיתאים לו, על אף שידע ששיטה זו איננה 'דרך המלך' בספרות חז"ל, כדבריו של הרמב"ן שהובאו לעיל.

אגב כך למדנו דבר מעניין על דרך העבודה של רש"י בפירושו לתורה: הוא לוקח דוגמה בולטת והופך אותה לדוגמת מפתח. במקום מונחים דקדוקיים מסודרים הוא מעדיף דוגמאות מוכרות וחוזר עליהן כדי שהלומד יזהה בקלות את התופעה באמצעות פסוק הדוגמה.

לסיכום, רש"י ויתר על האפשרות לפרש את הפסוק באופן שממשיך בצורה ברורה את הדעה המקובלת בחז"ל, ועובדה זו עוררה תמיהות אצל פרשנים אחרים. נראה שהשקפתו הדקדוקית הייתה הגורם המכריע בעד העדפת הפירוש הזה. מכך אנו למדים שהשיקול הדקדוקי הוא אחד המרכיבים בתפיסתו של רש"י את פשט הכתוב, וממילא אחד המרכיבים בגישתו הפרשנית.

גישה דקדוקית זו חוזרת בעוד מקומות בתורה, אחד מהם אף הוא בפרשת יתרו:

והקל מעליך (שמות י"ח, כב) - דבר זה להקל מעליך. **והקל כמו: והכבד את לבו** (שמות ח', יא), **והנחת את מואב** (מל"ב ג', כד), **לשון הווה**. (רש"י לשמות י"ח, כב)

אף בפסוק הזה לא מדובר בציווי - שיש להקל מעל משה רבנו, אלא בציון הווה תמידי. אם משה יאמץ את עצת יתרו ויקים מערכת משפט מסודרת, תהיה הקלה מתמדת בפעילותו. וכך גם בפסוקים אחרים בתורה:

אָמַר להם - כמו **זָכַר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב). **בלעז דיישנט**. (רש"י לבמדבר ו', כג)

צָרַר - כמו **זָכַר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב) **לשון הווה**. **עליכם לאייב אותם**. (רש"י לבמדבר כ"ה, יז)

לָקַח - כמו **זָכַר** (שמות כ', ח), **שָׁמַר** (דברים ה', יב), **הָלַךְ** (שמ"ב ג', כד). (רש"י לדברים ל"א, כו)

ואף בנ"ך מצאנו דוגמות רבות לכך, ונביא כאן רק אחת מהן:

הַשְׁמַן לַב העם הזה - כמו **והכבד את לבו** (שמות ח', יא) **לשון הָלַךְ, לשון פְּעוּל, לַבם הוֹלֵךְ הָלַךְ והשָׁמַן, אנגריישנט בלעז, ואֲזַנְיו הוֹלְכִים הָלַךְ והכָּבֵד משמוע**. (רש"י לישעיהו ה', י)⁴

בכל הפסוקים האלה, וכן ברבים אחרים, רש"י מבין שהצורה הדקדוקית שאנו מכנים בשם **מקור**, ושהוא קורא לה **לשון פְּעוּל** [כי זה המשקל הדקדוקי בבניין קל - **פְּעוּל**] מציינת הווה מתמשך או הרגלי.

4. ובפסוק שלפניו "שמעו שמוע ואל תבינו, וְרָאוּ רָאוּ ואל תדעו" (ישעיהו ו', ט).

לשון התורה

ד"ר יחיאל בן-נון (ז"ל)

יידוע חלקי במקרא¹

"בכל המקום אשר אזכיר את שמי"

כל-המקום - הוא לא היה אומר זה בכל מקום, ולא ראינו זה אלא בשני מקומות, אלא אמר לה הוא: אל כל מקום שנצטרך לומר דבר זה, שנשמע שיהיה אנשיה רעים ונעבור שם דרך ארעי, כי במקום שהיה גר שם דרך קבע היו מכירים אותו ומכבדים אותו מאד...".

עוד פסוק מפורש בדברים (י"א כד): "כל-המקום, אשר תדרך כף-רגלכם בו, לכם יהיה", כלומר - כל אחד מאותם מקומות מסוימים אשר תחליטו ותכבשו בעת הראויה - לכם יהיה. ובכן, לא 'המקום' (הידוע), ולא 'כל-מקום אשר תדרוך כף רגלכם בו' אלא: "כל המקום" - כל אותם מקומות שתכבשו³, בהיותכם שומרים "את-כל-המצוה הזאת" (שם כב).

אף הפסוק הזה שבספר שמות, אשר מדבר על זבחי קרבנות, עולות ושלמים - "בכל-המקום אשר אזכיר את-שמי", במזבח אדמה או במזבח אבנים, איננו מתיר הקרבה "בכל-מקום אשר תראה" (=אשר תבחר, דברים י"ב ג). אין הפסוק הזה עומד בסתירה לדרישת התורה בספר דברים להקריב לה' רק במקום האחד - "אשר יבחר ה' אלהיך בו". חסרי ההבחנה הדקה בלשון המקרא הפכו פסוק זה להיתר הקרבה קדום 'בכל-מקום', לפני 'ריכוז הפולחן' על-ידי חזקיהו ואחריו יאשיהו מלכי יהודה, אולם הם מתעלמים מן היידוע החלקי.

פירוש הביטוי "בכל המקום" = בכל אותו מקום מסוים שבו יזכיר ה' את שמו, בזמן מסוים. "המקום" - אחד הוא באותה עת, אף כי לא מקום אחד ויחיד נועד להיבחר על-ידי ה', אלא מקום אחד בזמן אחד, וכל אחד מהם ייקרא "המקום". זהו, סוף סוף, העיקר ביסוד 'הריכוז', שבספר דברים, שבכל דור יהיה מקום אחד בלבד נקבע לעבודת ה' (עד שתיכון מלכות קבע לעם כולו, ועמה גם מקום קבע לעבודת ה' - ריכוז סופי ומוחלט).

אמנם אותו מקום מסוים, שבו תזבח בזמן מסוים, יהיה

יש ה"א ידיעה במקרא שאיננה מיידעת את השם במילואו - האחד הידוע! - אלא ביידוע חלקי² - אחד מסוים! - ואני מכנה אותה בשם "ה"א ההגבלה או ה"א הרמיזה", כעין כינוי רומז. נמצא אותה בצורות רבות, גם מאלה שמתפרשות כה"א הידיעה הרגילה, אך במיוחד נמצאנה בצירופים שנראים לנו חריגים.

כנגד "את הכבש האחד" (שמות כ"ט לט), אנו מכירים את הצירוף "את הכבש אחד תעשה בבקר" (במדבר כ"ח ד), שיש לפרשו לשיטתנו: אהד מן השניים ולא חשוב איזה. אבל אחרי שנותר רק אחד, חייב הכתוב לומר - "ואת הכבש השני תעשה בין הערבים".

כך נוכל להבין גם את הלשון הקצר שאינו רגיל: "בכל המקום (=המקודש) אשר אזכיר את-שמי [=עליו], אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ' כ). הצירוף החריג "בכל המקום" שונה מן הביטוי הרגיל 'בכל מקום', העלול להתפרש כריבוי מקומות. "בכל המקום" מובנו: 'בכל אותו מקום' - בכל מקום מסוים וידוע באותה עת, שבו ה' יזכיר את שמו, כלומר, יפקיד את משפטו ואת ברכתו באותו זמן - שם תעשה מזבח לה'.

"כל-המקום"

כך אמר אברהם לשרה בצאתם לנדודיהם המסוכנים במקומות שאין בהן יראת אלהים: "זה חסדך אשר תעשי עמדי - אל כל-המקום אשר נבא שמה אמרי-לי (=עלי) אחי הוא" (בראשית כ' ג). זוהי הדוגמה הברורה ביותר למשמעות הביטוי 'כל-המקום' ביידוע חלקי: אל כל אחד מאותם מקומות מסוימים ומסוכנים, אשר נחליט ללכת אליהם - ובכל פעם יהיה זה מקום מסוים אחד - אמרי עלי אחי הוא. לא בכל מקום נהגו כך, שכן בחברון בוודאי לא היתה סכנה כזאת. גם לא במקום ידוע אחד בלבד, כי רבים היו מקומות הסכנה. על-כן בא כאן יידוע חלקי.

דברים אלה מכוונים עם פירוש רד"ק לפסוק זה: "אל

1. מתוך: ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 27 ו-29, ובהרחבה בעמ' 218-232.

2. כשם שיש במקרא יידוע חלקי, כך יש גם יידוע יתר, ראה ארץ המוריה עמ' 7-216, 4-232.

3. בוודאי בדרך כזו הבינו חז"ל פסוק זה שהרי העמידו תנאים בכיבוש תקף, שיהיה כיבוש רבים, ולא יהיה כיבוש יחיד, ראה עבודה-זרה כא ע"א, ורמב"ם הלכות תרומות פ"א הלכות ב-ג.

המקום אשר יהיה-שם (=אל אותו מקום אשר ישלוט שם, בית מחסנים מלכותי), איש כמשפטו" (מלכים-א ה', ח);

3. "עבדי יִרְדּוּ מִן־הַלְּבָנוֹן יִמָּה, וְאֲנִי אֲשִׁימָם דְּבָרוֹת בָּיִם, **עַד־הַמָּקוֹם** (=עד אותו מקום) אֲשֶׁר־תִּשְׁלַח אֵלַי [אות מן החוץ], וְנִפְצַתִּים שָׁם [אל החוץ] וְאֵתָה תִּשָּׂא (=תקח משם)" (מלכים-א ה', כג);

4. "בִּלְכַתֶּם אֶל־אַרְבַּעַת רְבַעֵיהֶם לֹא יִסְבּוּ בִלְכַתֶּם, כִּי **הַמָּקוֹם** (=אותו מקום) אֲשֶׁר־יִפְנֶה הָרֹאשׁ, אַחֲרָיו יִלְכוּ, לֹא יִסְבּוּ בִלְכַתֶּם" (יחזקאל י', יא).

ה"א רומזת בלשון כללית

גם בבראשית מ"ג, ל: "וַיֵּבֵא הַחֲדָרָה וַיִּבַּח שְׂמָה", נראה לי "החדרה" בנוי לפי אותה מתכונת; עם הביאנו בחשבון ש'חדר' במקרא מציין חדר פנימי ומופרש דווקא, ועומד על סף הפשטות למושג 'פנים', אין להתעלם מהתפיסה שנראית עדיין ביסודו של הביטוי כאן: "אל אותו חדר", כלומר למקום פרישתו הרגיל, או לחדר הראשון שנזדמן לו. הוא הדין בפסוקים כגון: "וַיִּתְחַבְּאוּ הָעַם בְּמַעְרוֹת וּבְחַוְיֹתָיִם וּבְסַלְעִים וּבְצִרְחָיִם וּבְכַרְתֹּם" (שמואל-א י"ג, ו) - כלומר באלה מהם שנזדמנו להם ראשונה, בוודאי לא בכלום, ולא במקומות ידועים;

"וְשָׂאוֹל תִּקַּע בְּשׁוֹפָר" (שם י"ג, ג) - באותו שופר שנזדמן לידו!

"וְאֲנִי שְׁלֹשֶׁת הַחֲצִצִּים צָדָה אֹרְךָ לְשַׁלַּח־לִי לְמַטְרָה" (שם כ', כ) - אותם שלושה חצים שנקבעו כסימן.

כן אפשר גם את מרבית ה"א הידיעה בפרטי הלבוש ובתכשיטים שבפסוקי ישעיהו ג' יח-כב, כלומר, באלה מהם שמזדמנים לבנות ציון מתוך המלחמה, שהרי מן הסתם לא לבשו או ענדו את כולם ביחד: "ביום ההוא יסיר א-ד-נ-י את תפארת העֲכָסִים וְהַשְּׂבִיטִים וְהַשְּׂהֲרִינִים - הַנְּטָפוֹת וְהַשְּׂרֹת וְהַרְעָלוֹת - הַפְּאָרִים וְהַצְּעָדוֹת וְהַקְּשָׁרִים וּבְתֵי הַנֶּפֶשׁ וְהַלְחָשִׁים - הַטְּבַעוֹת וְגַזְמֵי הָאֶף - הַמַּחְלָצוֹת

תמיד 'המקום אשר ה' יזכיר (=יפקיד) את שמו שם', ממש כמו בספר דברים - "המקום אשר-יבחר ה'... לשום את-שמו שם" (י"ב ה).

"במקום"

"ויפגע במקום" שבחלום יעקב (בראשית כ"ח, יא), נוח יותר להבינו על-פי דרכנו: 'ויפגע במקום מסוים' או 'באותו מקום', תוך רמיזה למקום, שהוא ידוע ובלתי ידוע כאחד. מקום זה נרמז כידוע מחוויות אחרות בעבר (אברהם אבינו מקדם לבית-אל, בראשית י"ג), או מחשיבותו הנודעת לו בעתיד (לגבי יעקב עצמו, או לגבי בניו), אך כבלתי ידוע עדיין ברגע זה ליעקב עצמו, שנקלע לשם כאילו 'במקרה', וכן אינו ידוע עדיין לקורא לתומו בתורה, אשר חייב לצמצם בתודעתו את מספר המקומות שבזיכרונו ולתת דעתו על אחד מהם, תוך ניחוש ואימוץ הזיכרון, עד שיוודע לו המקום ידיעה ברורה בהמשך הסיפור. כך תפסו את הפסוק, בדרך אינטואיטיבית, כבר המדרש והמפרשים, כאשר דרשו אותו בדרכים שונות.⁴

"אל המקום אשר..." / "עד המקום אשר..." / "המקום אשר..."

בהבנת הכתובים בשמואל-ב י"א, טז ובמלכים-א ה', ח לכאורה אין קושי, אבל הביטוי "אל-המקום" נעשה ברור יותר ושימושו נכון יותר בהנחת ה"א הרמיזה, וכן "עד-המקום" (מלכים-א ה', כג); "המקום" (יחזקאל י', יא). מפאת החשיבות העקרונית של הפירוש בפסוקים שמופיע בהם "המקום", אנו מביאים פסוקים אלה בשלמותם, ויש בהם הוכחה חותכת:⁵

1. "ויהי בשמור יואב אל-העיר, ויתן את-אוריה אל-המקום (=אל אותו מקום מסוים) אשר ידע כי אנשי-חיל שם" (שמואל-ב י"א, טז);
2. "והשְׁעָרִים וְהַתְּבַן לְסוּסִים וְלִרְכָשׁ, יָבֵאוּ [הַנִּיצְבִּים] אֶל־

4. ראה בראשית-רבה פרשה ס"ט ז; חולין דף צ"א ב; רש"י לבראשית כ"ח, יא ויז. מאידך ראה פירושו של רד"ק לבראשית שם, שפירש על-פי הפשט, ש"המקום" הוא מקום לינה במרחק יום מבאר-שבע, והוא ידוע להולכי דרכים. גם פירוש זה קרוב עקרונית לפירושונו על יידוע חלקי, מרומז. מלך צור איננו יודע מראש את מקום הנחתת העצים, עד ששלמה ישלח לו, כנראה על-ידי איתות מן החוץ - לסימון מקום המתאים באותו זמן, לפי מצב הים והרוחות "ביום יפו" (על-פי דברי-הימים-ב ב' טו) - ככל הנראה, בין שפך הירקון (תל-קסילה), לבין נמל יפו; וראה: ב' מזר, חפירות ותגליות, ירושלים תשמ"ז, עמ' 163.

הפסוק ביחזקאל לא בא לומר אלא שהאופנים עצמם אין בהם רוח, והם הולכים אחרי הראש, לכל מקום ומקום שאליו יפנה באותה שעה. יואב שלח את אוריה אל אחד המקומות הקשים והמסוכנים במצור על רבת בני עמון (ולא קיים את ההוראה של דוד, להפקירו, ולכן נהרגו יחד אתו לוחמים נוספים, ראה שם פסוק טו מול הפסוקים יז-כד).

הניצבים יביאו את השעורים והתבן מתוך המיסים שהם יגבו, "אל-המקום" המסוים, אשר שם יש לכל ניצב בית מחסנים, שאותו הוא מנהל באותו הזמן. על בתי המחסנים מתקופת המלוכה, ראה מ' כוכבי, BAR (25-3) 1999, עמ' 44-50.

והמעטפות והמטפחות והחריטים – הגלינים והסדינים והצניפות והרדידים."

"... אל הארץ אשר ארָאך"

בפסוק "לך-לך מארצך... אל-הארץ אשר ארָאך" (בראשית י"ב, א) יגבר המתח ויגדל הניסיון, אם נבין את הרמיזה כמתייחסת לארץ מסוימת, אך בלתי-ידועה עדיין, על-כל-פנים לאברהם, כנגד "ארצך" הידועה היטב. רק באלון-מורה על המזבח, עם ההבהרה שהבטחת "ואעשך לגוי גדול" (פסוק ב) תקיים בזרעו, גם תהפוך "הארץ אשר ארָאך" למיודעת במלואה (!) – "לזרעך אתן אתי-הארץ הזאת". התפישה הרגילה מטשטשת את כוונת המקרא ויוצרת תמונה חיוורת בלשון פרוזאית רהוטה. גם הפסוק "היה דבר ה' אל אברם בַּמחזה" (בראשית ט"ו, א) נשמע דרמתי יותר ברמזו ל'אותו מחזה', שחוויה בלתי רגילה כלולה בו – אחד מרבים, אך מיוחד במשמעותו. אין לוותר על דיוק סגנון כאלה.

בשליחת נח "את-העֶרֶב" ו"את-היונה" (בראשית ח', ז-ח), מסתבר ביותר לראותם כעורב וכיונה מסוימים, שבחרם נח מתוך השניים והשבעה (שהביא לתפקידם), על-פי הנראה לו באותה שעה.

כן נראים "הארי", "הדוב", "העֶדֶר" ו"הצאן", שדוד סיפר עליהם לשאול (שמואל-א י"ז לד-לו). אלה מרמזים בציוריות רבה לאותן תמונות אשר חיות עדיין בזיכרונו מאותם אירועים.

גם "האריה", שהיכה את בן-הנביאים (מלכים-א כ', לו) – ובייחוד השני שבאותו הפסוק – "הנך הולך מאתי והכך האריה, וילך מאצלו וימצאהו האריה ויכהו" – מתפרש יפה כרמז לאריה מסוים, שהופעתו ומעשהו המיוחדים בדבר ה' זיכו אותו ביידוע חלקי מכלל האריות.

הוא הדין לגבי ציור "העיט" בברית בין הבתרים – "וירד העיט על-הפגרים" (בראשית ט"ו, יא).

"הנער" של אברהם אבינו, שהכין את בן-הבקר לאורחים (בראשית י"ח, ז), וכן "הנער" של משה רבנו, שסיפר למשה על אלדד ומידד המתנבאים במחנה (במדבר י"א, כז), ואף "השפחה" המרגלת בפרשת אבשלום (שמואל-ב י"ז, ז), אינם סתם בני אדם אלא נבחרים ויעודים לשליחותם, אם גם לא ידועים הם לנו ידיעה שלמה. בוודאי "הנערה" המושכת אליה "איש ואביו" – "למען חלל את שם-קדשי" (עמוס ב, ז), או "המגיד" לדוד – "היה לב-איש ישראל אחרי אבשלום" (שמואל-ב ט"ו, יג), ו"הפליט", שהודיע לאברהם על נפילת לוט בשבי (בראשית י"ד, ג), נהפכו לשם-דבר אחר שדיברו עליהם ברמזים גלויים כעל תופעות מסוימות, ידועות בלא שם, עד שנעשו לטיפוסים המייצגים את מינם.

בכל ה"א כגון זה אנו נוטים על נקלה, בדרכנו הרגילה, להסתפק בכללי הדקדוק היבשים, הקובעים, כי תופיע ה"א הידיעה בשמות מופשטים, או בשמות סוגים וחמרים (בייחוד כשהם מציינים הכללה, או להפך - ייחוד), ובשמות טיפוסים המייצגים את מינם. אולם הכללים אינם אלא הפשטה שניונית של דרכי הבעה טבעיות, והם עצמם טעונים אפוא הסברה, מתוך הדרכים והשיקולים שבתודעת הלשון. הרי זו גם כוונת הדברים האמורים כאן: הכללים האלה, ליידוע מינים וסוגים וטיפוסים מייצגים, עשויים לנבוע מתוך ה"א הרמיזה המקורית.

אף מטבעות לשון קבועות במקרא, כגון 'ויהי היום', 'הבקר אור', ואף 'אחר הדברים האלה', אינם נראים מכוונים לתופעה ידועה ממש, אלא לתופעה מסוימת בלבד, והם מובנים לי יותר כתוצאה של הכללת תמונה, ציורית בתחילה. ה"א רומזת הפכה לה"א הידיעה מתוך ההכללה.