

דרישה בתורה

שאל ברוכי

מה שמועה שמע יתרו?

"וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כִּהְיוּ חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל־אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ כִּי־הוֹצִיא ה' אֶת־יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרָיִם."

למבול ישב וישב ה' מלך לעולם' (שם שם, י) אמר להם: שוטים שבעולם, כבר נשבע הקב"ה לנח שאינו מביא מבול לעולם, שנאמר: 'כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי מעבור מי נח עוד על הארץ' (ישעיה נד, ט). אמרו לו: שמה מבול של מים אינו מביא, מבול של אש מביא? אמר להם: אינו מביא לא מבול של אש ולא מבול של מים, אלא תורה נותן הקב"ה לעמו ולידידיו, שנאמר: 'ה' עוז לעמו יתן' (שם שם, יא). כיון ששמעו כולם מפיו הדבר הזה, ענו כולם ואמרו אחר כך: 'ה' יברך את עמו בשלום' (שם), ופנו והלכו איש למקומו.

רבי אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא, שבשעה שנקרע ים סוף נשמע מסוף העולם ועד סופו, שנאמר: 'ויהי כשמוע כל מלכי האמורי' (יהושע ה, א).

דעותיהם של ר' אליעזר ור' יהושע, הסוברים שיתרו שמע על קריעת ים סוף או מלחמת עמלק, משאירות את הסיפור במסגרת הפשוטה של סדר הארועים המתואר בספר שמות. דעת ר' אלעזר המודעי, הסובר שיתרו שמע על מתן תורה, מחייבת לומר שהדברים אינם מובאים בתורה על פי הסדר הכרונולוגי - "אין מוקדם ומאוחר בתורה", כיוון שפרשת מתן תורה מובאת בתורה אחרי סיפור הגעתו של יתרו. ואכן, שני התלמודים קושרים בין המחלוקת מה שמע יתרו לבין השאלה מתי בא יתרו, וכך מובא בתלמוד הבבלי:¹

בבלי זבחים

קטז ע"א

דאיתמר: ר' אלעזר ור' יוסי בר חנינא, חד אמר: קרבו שלמים בני נח, וחד אמר: לא קרבו...

והא כתיב: 'ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים' (שמות יח, יב)? ההוא לאחר מתן תורה הוא דכתיב. הניחא למאן דאמר: יתרו אחר מתן תורה היה, אלא למאן דאמר: יתרו קודם מתן תורה היה, מאי איכא למימר?

דאיתמר: בני ר' חייא ור' יהושע בן לוי, חד אמר: יתרו קודם מתן תורה היה, וחד אמר: יתרו אחר מתן תורה היה. למאן דאמר: יתרו קודם מתן תורה היה, קסבר: שלמים הקריבו בני נח.

"מה שמועה שמע ובא?" - שאלה זו, שהעסיקה את התנאים, האמוראים ופרשני המקרא לדורותיהם, לכאורה פשוטה, ותשובתה מפורשת - "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים". השאלה קשורה קשר אמיץ לשאלת זמנה של הפרשה - האם יתרו בא לפני מתן תורה או אחרי, שאלה הנוגעת בשאלה היסודית, אם יש סדר מוקדם ומאוחר בתורה, ועד כמה יש סדר. וכך נאמר במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דעמלק פרשה ג (עמ' 188) [לשמות יח, א]

'וישמע'. מה שמועה שמע ובא? מלחמת עמלק שמע ובא, שהיא כתובה בצדו, דברי ר' יהושע. ר' אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא... רבי אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא...

כאמור, עצם השאלה "מה שמועה שמע" מעוררת תמיהה, אך נראה שיש לדרשות בסיס בכתוב האומר "את כל אשר עשה אלהים", ומכאן שיתרו שמע דברים נוספים על "כי הוציא ה' את ישראל ממצרים", הכתוב בהמשך הפסוק. ואמנם, בין שלוש הדעות אין מי שאומר שיתרו שמע על יציאת מצרים, אלא כולם מחפשים תשובה נוספת. ר' יהושע ור' אלעזר המודעי מחפשים את הדבר הנוסף על יציאת מצרים, אותו שמע יתרו - מתן תורה או מלחמת עמלק, ואף ר' אליעזר, המשאיר את הדברים במסגרת של יציאת מצרים, מציין דבר שלא מוזכר בפירוש בפסוק - קריעת ים סוף.

ניתן גם לבאר שהשאלה איננה מה שמע יתרו, אלא, כלשון המדרש - "מה שמועה שמע ובא?", כלומר, מה מכל אשר עשה אלהים גרם לו להחליט לבוא. התנאים החולקים, מבארים בקטעים שדילגנו עליהם למעלה, איך דווקא ארוע מסויים גרם ליתרו להחליט לבוא:

ר' אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא. שבשעה שנתנה תורה לישראל זעו כל מלכי האדמה בהיכליהם, שנאמר: 'ובהיכלו כלו אומר כבוד' (תהלים כט, ט). באותה שעה נתקבצו כל מלכי אומות העולם אצל בלעם הרשע. אמרו לו: בלעם שמה המקום עושה לנו כמו שעשה לדור המבול, שנאמר: 'ה'

1. הסוגיה המקבילה בירושלמי היא במסכת מגילה פ"א ה"א, עב ע"ב. הסוגיות בשני התלמודים עוסקות במחלוקת אם בני נח הקריבו שלמים, ובהקשר זה נידון הפסוק 'ויקח יתרו חתן משה עלה וזבחים לאלהים' (שם יח, יב) - מה הם הזבחים, ומתי קרבו, וכן מובאת המחלוקת מה שמע יתרו. בבראשית רבה פר' לד (עמ' 318) ובויקרא רבה פר' ט (עמ' קפג) נידון עניין הקרבן בלי העיסוק בשאלה "מה שמועה שמע", וראה עוד להלן.

לא להביא את הדברים כדעות שונות, אלא לשלב ביניהם בדרשה אחת. משה סיפר לחותנו גם על הנסים שבים, גם על מלחמת עמלק וגם על מתן תורה. כמובן, היחיד שיכול להסכים עם דרשה זו במלואה הוא מי שסובר שיתרו בא לאחר מתן תורה, אך לא נראה שצריך לומר שהדרשן סובר כמותו, אלא, כאמור, שהוא בחר לשלב כאן בין כל הדעות. בהמשך המדרש, מובאת שוב מחלוקת משולשת בין אותם תנאים, בשאלה מהי הטובה עליה הודה יתרו לקב"ה. אך לא נראה שהמחלוקת קשורה למחלוקתם למעלה:

מכילתא דרבי ישמעאל

שם (עמ' 194) [לשמות יח, ט]

'ויחד יתרו על כל הטובה וגו'. ר' יהושע אומר: בטובת המן הכתוב מדבר, אמרו לו: המן הזה שנתן לנו המקום, אנו טועמין בו טעם הפת, טעם בשר, טעם דגים טעם חגבים, טעם כל המטעמים שבעולם, שנאמר 'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה'.

ר' אלעזר המודעי אומר: בטובת הבאר הכתוב מדבר; אמרו לו: הבאר הזה שנתן לנו המקום, אנו טועמין בו טעם יין ישן, טעם יין חדש, טעם חלב, טעם דבש, טעם כל הממתקים שבעולם, שנאמר 'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה'.

ר' אליעזר אומר: בטובת ארץ ישראל הכתוב מדבר, אמרו לו: עתיד המקום ליתן לנו שש מדות טובות, ארץ ישראל, והעולם הבא, ומלכות בית דוד, ועולם חדש, וכהונה ולויה. לכך נאמר 'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה'.

'טובה' 'הטובה' 'כל הטובה' 'על כל הטובה' - מייטור זה לומדים ר' יהושע ור' אלעזר המודעי על ארבעה טעמים. הלימוד של ר' אליעזר על שש טובות כנראה איננו קשור ישירות לפסוק זה, ונמצא גם בדרשה בענין אחר.³ כאן אין מי שדורש את הפסוק בהקשר של מתן תורה.

התרגום הירושלמי (המיוחס ליונתן) לפסוק זה, משלב בפסוק שתיים מתוך שלוש הדעות שבמדרש:

תרגום ירושלמי

שמות יח, ט

ובדה יתרו על כל טבתא דעבד ה' לישראל דיהב להון מנא ובירא ודי שיזבנין מן ידא דמצראי.

תרגום: וישמו יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל, שנתן להם מן ובאר, ואשר הצילם מיד המצרים.

כתנאי: 'וישמע יתרו כהן מדין' (שם שם, א) - מה שמועה שמע ובא ונתגייר? ר' יהושע אומר: מלחמת עמלק שמע, שהרי כתיב בצדו: 'ויחלש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב' (שם יז, יג). ר' אלעזר המודעי אומר: מתן תורה שמע ובא... ר' אליעזר אומר: קריעת ים סוף שמע ובא...

הערנו קודם, ביחס למכילתא, שייטכן שהשאלה של המדרש היא "מה שמועה שמע ובא" - איזה דבר מהדברים ששמע גרם לו לבוא. בבבלי לפנינו השאלה היא "מה שמועה שמע ובא ונתגייר", כך הנוסח בדפוסים הבבלי ובכת"י קולומביה, אך בשאר כתבי היד חסר "ובא ונתגייר". על פי נוסח הדפוס, השאלה היא גם מה השפיע על יתרו על החלטתו להתגייר.²

ויקרא רבה

פרשה ט (עמ' קפג)

ר' הונא אומר: איתפלגון ר' חייא רבא ור' ינאי, חד אמר לאחר מתן תורה נתגייר יתרו, וחד אמר קודם מתן תורה נתגייר יתרו. מן דאמר קודם מתן תורה נתגייר יתרו - כמן דאמר שלמים הקריבו בני נח, מאן דאמר לאחר מתן תורה נתגייר יתרו - כמן דאמר עולות הקריבו בני נח.

* איתפלגון - נחלקו.

במדרש זה, שלא עוסק בשאלה מה שמועה שמע יתרו, נכנס עניין גיורו של יתרו בתוך הדיון בשאלה מתי התרחשה פרשת יתרו. המחלוקת לא מנוסחת כשאלה מתי בא יתרו, אלא מתי נתגייר יתרו. אפשר שהמחלוקת היא אותה מחלוקת רק בניסוח אחר, אך להלן נראה שהרמב"ן מציע פירוש המבדיל בין השאלה מתי בא יתרו לבין השאלה מתי התגייר.

המדרש במכילתא דר"י, שבו פתחנו, מתייחס באופן עקיף לכל הנושא גם בדרשות בהמשך:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דעמלק פרשה ג (עמ' 193) [לשמות יח, ח]

'ויספר משה לחותנו' - למושכו לקרבו לתורה. 'את כל אשר עשה ה' - שנתן תורה לעמו ישראל. 'את כל התלאה' - במצרים. 'אשר מצאתם' - על הים. 'בדרך' - זו מלחמת עמלק. 'ויצילם ה' - הצילם המקום מן הכל.

מה סיפר משה לחותנו? התשובה בוודאי קשורה לשאלה הקודמת - מתי ובעקבות מה בא יתרו. המדרש יכול היה להביא גם כאן מחלוקת של שלושת התנאים, אך הוא בחר

2. כת"י מינכן: "מה שמועה שמע", כת"י וטיקן 121 ופריז: "מה שמע".

3. מכילתא דר"י מסכתא דויסע פרשה ד (עמ' 169).

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

מפרשי התורה עסקו גם הם בשאלה מתי בא יתרו, ומהו זמנה ומקומה של פרשה זו. בניגוד לדרשות חז"ל, הם עסוקים יותר בראיות ובקושיות מהפסוקים לכל אחת השיטות. ראב"ע מפרש שיתרו בא לאחר מתן תורה, ומביא לכך מספר ראיות, מתוך הפרשה, וכן מדברי משה וחובב במדבר י ומנאמו של משה לפני מותו בדברים א.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יח, א

וישמע יתרו. הזכיר למעלה דבר עמלק, כי לרפידים בא (יז, ח). והיתה ראוי פרשת בחדש השלישי להיותה כתובה אחר דבר עמלק, כי שם כתוב 'ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני' (יט, א), א"כ למה נכנס דברי יתרו בין שתי הפרשיות? והגאון אמר: כי יתרו בא אל מדבר סיני לפני מתן תורה. ולפי דעתי, שלא בא רק בשנה השנית אחר שהוקם המשכן, כי כתוב בפרשה 'עולה וזבחים לאלהים' (פס' יב), ולא הזכיר שבנה מזבח חדש. ועוד, כתיב 'והודעתי את חקי האלהים ואת תורותי' (פס' טז), והנה זה אחר מתן תורה. והעד הנאמן על דברי, כי כן כתיב, 'אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים' (פס' ה). ואמר משה לחובב, שהוא יתרו, כאשר פירשתי בפרשת ואלה שמות, כי חתן משה לא שב אל רעואל הקרוב אליו כי אם לחבב, כי כן כתוב 'מבני חבב חתן משה' (שופטים ד, יא). ומשה אמר לו, 'כי על כן ידעת חתנתו במדבר' (במדבר י, לא). וידענו כי ישראל עמדו במדבר סיני כמו שנה. והנה דברי משה יוכיחו, שאמר בפרשת אלה הדברים: 'ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר, רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם' (דברים א, ו-ז), והנה זה הזמן היה קרוב למסעם, והוא אמר, 'ואמר אליכם בעת ההיא לאמר, לא אוכל לבדי שאת אתכם' (שם שם, ט), כי השם 'הרבה אתכם והנכם היום ככוכבי השמים לרוב' (שם שם, י) ... ובעבור שאתם רבים לא יכולתי לבדי שאת אתכם, והוצרכתי לתת עליכם שרי אלפים ושרי מאות. זאת היתה עצת יתרו שנתן לו ממחרת בואו למדבר סיני. על כן אמר משה לחבב, שהוא יתרו, כמו שפירשנו, 'נוסעים אנחנו' (במדבר י, כט). והוא השיב, 'לא אלך, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך' (שם שם, ל). וזהו 'וישלח משה את חותנו ויילך לו אל ארצו' (פס' כז).

ועתה אפרש למה נכנסה פרשת יתרו במקום הזה, בעבור שהזכיר למעלה הרעה שעשה עמלק לישראל, הזכיר כנגדו הטובה שעשה יתרו לישראל. וכתוב 'ויחד יתרו על כל הטובה' (פס' ט), ונתן להם עצה טובה ונכונה למשה ולישראל, ומשה אמר לו, 'והיית לנו לעינים' (במדבר י, לא), והטעם שהאיר

עיניהם. ושאלו אמר, 'ואתה עשית חסד עם כל בני ישראל' (שם"א טו, ו). ובעבור שכתוב למעלה 'מלחמה לה' בעמלק' (יז, טז), שישאל חייבים להלחם בו, כאשר יניח השם להם, הזכיר דבר יתרו, כי הם היו עם גוי עמלק, שיזכרו ישראל חסד אביהם, ולא יגעו בזרעו. והנה ראינו הרכבים, שהם בני יתרו, היו עם בני ישראל בירושלים ובימי ירמיה, יונדב בן רכב (ירמיה לה, יט). ויש פרשה אחרת דומה לזאת.⁴

לאחר שקבע ראב"ע שיתרו בא לאחר מתן תורה, הוא צריך להסביר מדוע בכל זאת נכתבה הפרשה כאן. הוא עומד על הקשר בין יתרו לעמלק. המדינים והעמלקים היו עמים שכנים, והבאת סיפורו של יתרו בסמוך למלחמת עמלק מבליט את הניגוד ביניהם - האחד נלחם עם ישראל, והשני דבק בהם ועושה איתם חסד.

הרשב"ם, שנוטה לפרש כמו ראב"ע, מסביר בדרך אחרת את שינוי הסדר. התורה איננה רוצה לקטוע פרשיות של מצוות, ולכן צרפה את סיפור יתרו לחלק הסיפורי של ספר שמות.

רשב"ם

שמות יח, יג

לשפוט את העם - אפילו אם בא יתרו קודם מתן תורה, דיני ממונות היה להם מעולם, אף כי אמרו רבותינו כי במרה ניתנו להם דינים, כדכת' 'שם שם לו חק ומשפט' (טו, כה). ונראין הדברים שאחר מתן תורה בא. כת' כאן 'אשר הוא חונה שם הר האלהים' (פס' ה), ולפינו הוא אומר 'בחדש השלישי לצאת בני ישראל מ[ארץ] מצרים ביום הזה באו מדבר סיני ויסעו מרפידים ויבאו מדבר סיני [וגו'] ויחן שם ישראל נגד ההר'. נמצאת פרשת רפידים וחניית ההר קדמה לפרשה זו, אבל שלא להפסיק פרשיות של מצוות הקדים לפרשת יתרו.

הרמב"ן פורס יריעה רחבה של ראיות וקושיות לכל אחת מהשיטות. גישתו הבסיסית שהתורה נכתבה על פי סדר הזמנים,⁵ אלא אם כן מפורש בכתובים שאין זה הסדר, אך כיוון שחז"ל כאן נחלקו בדבר אין הוא דוחה את הפירוש השני. תחילה הוא מיישב את הכתובים על פי הדעה שיתרו בא לאחר מתן תורה, ורק לאחר מכן הוא מאמץ את הפירוש השני, ומבאר על פיו את הכתובים.

רמב"ן

שמות יח, א

כבר נחלקו רבותינו בפרשה הזאת. יש מהם אומרים כי קודם

4. כאן רומז הראב"ע לבראשית לח, פרשת נישואי יהודה לבת שוע ופרשת יהודה תומר. בפירושו לפרשה (פס' א) מראה הראב"ע שהפרשה נמצאת שלא במקומה מבחינת סדר הזמנים, ומפרש שם, בדומה לפירושו כאן, שנכתבה במקום זה כדי "להפריש בין מעשה יוסף בדבר אשת אדוניו, למעשה אחיו".

5. ראה למשל מחלוקתו עם רש"י בויקרא ח, ב - "ולמה נהפוך דברי אלהים חיים".

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

והקרוב אלי לתפוש סדר התורה, שבא קודם מתן תורה בהיותם ברפידים, כמו שאמרו במכילתא 'רבי יהושע אומר מלחמת עמלק שמע ובא, שהיא כתובה בצדו', ונסע עמהם מרפידים אל הר סיני. והכתוב שאמר 'אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים' (פס' ה), ענינו כי היה הר סיני בדרך מדין קרוב משם, שהרי משה הלך שם לרעות צאן מדין (ג, א), ובאהרן אמר 'ויפגשוהו בהר האלהים' (ד, כז). והנה יתרו יצא עם בתו והבנים ממדין ובאו אל הר סיני, ומשה היה ברפידים שהוא מקום אחד במדבר סין, שהכתוב אמר 'ויסעו מאלים ויבואו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אלים ובין סיני' (טז, א), לומר כי מדבר סין מגיע עד הר סיני, ויכלול דפקה אלוש ורפידים. ואף על פי שאמר 'ויסעו ממדבר סין ויחנו ברפידים' (יז, א), כך אמר 'ויסעו ממדבר סין ויחנו בדפקה' ו'אלוש' (במדבר לג, יב-יג), והם ממדבר סין עצמו, כי המדבר כלו יקרא מדבר סין, והמקום שלפני הר סיני יקרא מדבר סין, וכמוהו 'וישובו אל ארץ פלשתים' (בראשית כא, לב).

מעמד הר סיני

והנה יהיה פירוש הכתוב - 'ויבא יתרו חותן משה ובניו ואשתו אל משה אל המדבר אשר הוא חונה שם ויבא אל הר האלהים', כי אל ההר בא ושם עמד, והוא כמו שאמר 'ויבא אל הר האלהים חורבה' (ג, א), וכן 'ויפגשוהו בהר האלהים' (ד, כז), וכן רב לכם שבת בהר הזה (שם ד כז). ומן ההר שלח אליו 'אני חותנך יתרו בא אליך' (פס' ו), ויצא אליו משה. ולא נצטרך לומר כי 'ויאמר' יהיה מוקדם. ואפילו אם לא יהיה רפידים במדבר סין, על כל פנים במדבר הוא, כי לא באו ישראל בארץ נושבת כל ארבעים שנה, וקרוב מהר סיני היה, שבאו משם אל ההר ביום אחד מחנה קהל גדול כמוהו, וכמו שנתבאר בענין הצור ששתו ממנו ברפידים כאשר פירשתי (לעיל יז, א). והנה יהיה הפירוש שאמרתי נכון...

עשרת הדברות

ראב"ע פירש שיתרו בא לאחר מתן תורה, והרמב"ן מעדיף את הפירוש שאומר שיתרו בא לפני מתן תורה. רש"י נוקט בגישה שונה משניהם. נראה תחילה את פירושו לפסוק א.

רש"י
שמות יח, א

וישמע יתרו - מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק...
את כל אשר עשה - להם בירידת המן ובבאר ובעמלק.

חוקי גוי קדוש

המקור לדברי רש"י הוא מחלוקת התנאים במכילתא. דרכו של רש"י לצרף בפירושו דרשות שונות כאשר אין סתירה ביניהן. על כן, הוא יכול לצרף כאן את דעת ר' אליעזר - קריעת ים סוף, עם דעת ר' יהושע - מלחמת עמלק. עם זאת, רש"י לא הביא את דעת ר' אלעזר המודעי, שיתרו שמע על מתן תורה. רש"י, אם כן, מכריע כאן שיתרו בא

מתן תורה בא יתרו כסדר הפרשיות, ויש מהן שאמרו שאחר מתן תורה בא. וזה ודאי יסתייע מן הכתוב (פס' ה) שאמר 'ויבא יתרו חתן משה ובניו ואשתו אל משה אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים'. הנה אמר שבא אליו בחנותו לפני הר סיני שחנן שם שנה אחת, וזה טעם 'אשר הוא חונה שם'. ועוד, שאמר 'והודעתי את חוקי האלהים ואת תורותיו' (פס' טז), שהם הנתונים לו בהר סיני. ועוד, כי כאן (פס' כז) אמר 'וישלח משה את חותנו וילך לו אל ארצו', והיה זה בשנה השניה בנסעם מהר סיני, כמו שאמר בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט) 'ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חותן משה נוסעים אנחנו', ושם כתוב 'ויאמר אליו לא אלך כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלך' (שם שם, ל), והיא ההליכה הכתובה בכאן 'וילך לו אל ארצו' (פס' כז). ועוד הביאו ראייה ממה שאמר הכתוב 'ה' אלהינו דבר אלינו בחורב לאמר רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם' (דברים א, ו-ז), ושם נאמר 'ואומר אליכם בעת ההיא לאמר לא אוכל לבדי שאת אתכם... ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים וגו' (שם שם, ט, טו), וזו עצת יתרו, ושם (פס' יט) כתוב 'ונסע מחורב', כי נסעו מיד. ואם כן נצטרך טעם למה מקדים הפרשה הזאת לכותבה בכאן. ואמר ר"א (אבן עזרא) כי היה זה בעבור דבר עמלק, כי כאשר הזכיר הרעה שעשה עמנו עמלק וצוה שנגמלהו כרעתו, הזכיר שעשה לנו יתרו טובה, להורותינו שנשלם לו גמול טוב, וכשבא להכרית את עמלק כמצוה עלינו שנוזהר בבני הקיני העומדים עמהם ולא נוספים עמם. הוא דבר שאלו שאמר להם כן (שמ"א טו, ו).

ועם כל זה אני שואל על הדעת הזו, כשאמר הכתוב 'וישמע יתרו... כל אשר עשה ה' למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים' (פס' א), ולמה לא אמר ששמע מה שעשה למשה ולישראל במתן התורה שהוא מהנפלאות הגדולות שנעשו להם, כמו שאמר 'כי שאל נא לימים ראשונים אשר היו לפניך למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ ולמקצה השמים ועד קצה השמים הנהיה כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו, השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש כאשר שמעת אתה ויחי' (דברים ד, לב-לג). וכשאמר 'ויספר משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל את כל התלאה אשר מצאתם בדרך' (פס' ח), ואמר יתרו מזה 'עתה ידעתי כי גדול ה'" (פס' יא), למה לא ספר לו מעמד הר סיני, וממנו יודע כי השם אמת ותורתו אמת ואין עוד מלבדו, כמו שאמר (דברים ד, לה-לו) 'אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו, מן השמים השמייעך את קולו' וגו'.

ואולי נאמר ששמע יתרו בארצו מיד כי הוציא ה' את ישראל ממצרים, ונסע מארצו והגיע אל משה אחרי היותו חונה בהר סיני אחר מתן תורה. ולא סיפר שהזכיר לו ענין המעמד ההוא, כי הדבר עודנו קרוב ועודם שם, ובידוע כי סופר לו.

לפני מתן תורה.⁶ אך רש"י מוסיף נדבך נוסף ומפתיע לפירושו לסדר הזמנים בפרשה בפסוק יג.

רש"י

שמות יח, יג

ויהי ממחרת - מוצאי יום הכיפורים היה, כך שנינו בספרי,⁷ ומהו 'ממחרת', למחרת רדתו מן ההר. ועל כרחך אי אפשר לומר אלא ממחרת יום הכיפורים, שהרי קודם מתן תורה אי אפשר לומר 'והודעתי את חקי וגו' (פס' טז), ומשנתנה תורה עד יום הכיפורים לא ישב משה לשפוט את העם, שהרי בשבעה עשר בתמוז ירד ושבר את הלוחות, ולמחר עלה בהשכמה ושהה שמונים יום וירד ביום הכיפורים. ואין פרשה זו כתובה כסדר, שלא נאמר 'ויהי ממחרת' עד שנה שניה, אף לדברי האומר יתרו קודם מתן תורה בא, שילוחו אל ארצו לא היה אלא עד שנה שניה, שהרי נאמר כאן 'וישלח משה את חותנו' (פס' כז), ומצינו במסע הדגלים שאמר לו משה 'נוסעים אנחנו אל המקום וגו'... אל נא תעזוב אותנו' (במדבר י, כט-לב), ואם זו קודם מתן תורה, מששלחו והלך היכן מצינו שחזר, ואם תאמר שם לא נאמר יתרו אלא חובב, ובנו של יתרו היה, הוא חובב הוא יתרו, שהרי כתיב 'מבני חובב חותן משה' (שופטים ד, יא).

לדעת רש"י, לא כל הפרשה נאמרה לפני מתן תורה, אלא רק חלקה הראשון. זמנה של פרשת מינוי הדיינים, לדעתו, היא לאחר מתן תורה.

הרמב"ן, שמפרש כאמור שכל הפרשה נאמרה על הסדר, מצינו בפירושו לפסוק יב בצד פירוש זה גם הצעה אחרת, דומה לזו של רש"י. אך בניגוד לרש"י, המפריד בין פסוק

יב לפסוק יג, פירושו השני של רמב"ן קוטע את הפרשה לפני פסוק יב.

רמב"ן

שמות יח, יב

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים - היה כל זה טרם בואם אל הר סיני. גם יתכן לפרש שסידר הכתוב כל ענין יתרו, אבל היה זה אחר שעמד עמהם ימים רבים, ונתגייר במילה וטבילה והרצאת דמים כמשפט. ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם. עמו ביום חתונתו, כי חתן דמים הוא.

הרמב"ן מעדיף תמיד לפרש את התורה על פי סדר הזמנים, אך פותח פתח לשינוי, במלים "סידר הכתוב כל ענין יתרו". לדעת הרמב"ן, בתוך פרשות שנכתבו על הסדר יכולים לבוא גם פרטים מאוחרים, כיוון שהתורה משלימה את העניין שפתחה בו.⁸ כאן מציע הרמב"ן לפרש שבואו של יתרו אל משה התרחש לפני מתן תורה,⁹ אך הקרבנות שהוא מביא והסעודה המתלווה אליהם הם לאחר ימים רבים, וממילא יכולים להיות גם לאחר מתן תורה. פירוש זה הוא בניגוד לדברי הסוגיות בשני התלמודים, התולות את המחלוקת בשאלה מתי בא יתרו עם המחלוקת בשאלה מתי הוקרבו הקרבנות. ברור שהרמב"ן מודע לכך, ובפירושו הראשון לפסוק הוא הולך בעקבות התלמודים. הפירוש השני, בו נוקט הרמב"ן בגישה עצמאית, מתאים לניסוח השונה במדרשים (ויקרא רבה ובראשית רבה), התולה את שאלת הקרבנות בשאלת הגיור, ולא בזמן בואו של יתרו.

6. בפירושו לפסוק ט, למלים "ויחד יתרו על כל הטובה", מפרש רש"י: "טובת המן והבאר והתורה". וקשה, מדוע הוסיף כאן רש"י "והתורה", בניגוד לפירושו לפסוק א. זאת ועוד, במקור במכילתא, שהובא לעיל, לא נזכר 'תורה', אלא מן, באר וארץ ישראל. וצ"ע.

7. המקור לכך איננו בספרי, אלא במכילתא דר"י, יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה ב.

8. ראה למשל פירושו לבמדבר כא, א, בפיסקה הפותחת במלים "והשלים עוד בכאן לספר".

9. על עניינה של הסעודה לפי הפירושים השונים נעמוד בעיונו הבא.

פשר הסעודה

שמות יח, יב: וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֵתָן מֹשֶׁה עֲלָה וּזְבָחִים לֵאלֹהִים וַיָּבֵא אֶהָרֹן וְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל לֶחֶם עִם חֵתָן מֹשֶׁה לְפָנָי הָאֵל־לֵהִים:

מה מטרתם של הקרבנות שמביא יתרו, ומהי הסעודה שנלוות אליהם? אם התורה טורחת לספר לנו על הסעודה, ודאי שהיא בעלת משמעות. נראה שהשמחה והסעודה קשורים למה שנאמר למעלה. יתרו שומע ממושה על כל הטובה שעשה איתם הקב"ה, והוא מודה ומברך את ה' ואומר: שמות יח, י: **בְרוּךְ ה' אֲשֶׁר הֲצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד פְּרַעֲה אֲשֶׁר הֲצִיל אֶת הָעָם מִתַּחַת יַד מִצְרַיִם:** זוהי תגובה ספונטנית של יתרו, של הודאה לקב"ה, שחז"ל מוצאים בה מקור של חובת הודאה על הנס:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דעמלק פרשה ב (עמ' 200) [לשמות יח, כז] **"ויקוד העם"** (שמות יב, כז). **ללמדך שכל מי שרואה ושומע הנסים האלו שעשה הב"ה לישראל במצרים צריך לשבת. וכן הוא אומר: "ויספר משה לחתנו וגו' ויחד יתרו ויאמר יתרו ברוך ה'"** (שם יח, ח - י).

וכך נאמר גם על ידי רב אחאי גאון בשאילתא, שעניינה מצוות החנוכה:

שאלות דרב אחאי

פרשת וישלח שאילתא כו
שאלתא דמחייבין דבית ישראל לאודווי ולשבוחי קמי שמיא בעידנא דמתרחיש להו ניסא... וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים, מחייב לברוכי 'ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה', בחנוכה על שרגא, בפורים על מקרא מגלה, שנאמר: "ויאמר יתרו ברוך יי" (שם). תרגום: שאלה, שחייבים בית ישראל להודות ולשבח לפני הקב"ה בזמן שמתרחש להם נס... וכשמגיע היום שהתרחש להם נס לישראל, כגון חנוכה ופורים, חייב לברך 'ברוך אשר עשה ניסים לאבותינו בזמן הזה, בחנוכה על הנר, בפורים על מקרא מגילה, שנאמר: "ויאמר יתרו ברוך ה'" שמחת הלב של יתרו פורצת בדברי השבח וההודאה שלו, שמלווים אחריהם גם במעשים - הבאת קרבן, מעין קרבן תודה, וסעודה משותפת של יתרו וראשי העדה לפני האלהים. האם אפשר למצוא סיבה אחרת לסעודה זו? שמא היא

קשורה לגיורו של יתרו וכניסתו תחת כנפי השכינה?! ראשית יש לומר, שעובדת גיורו של יתרו איננה כתובה בתורה. אך המדרש סובר שיתרו נתגייר, ואף מרחיב זאת לגיור של כל משפחתו של יתרו:

מכילתא דרבי ישמעאל

יתרו - מסכתא דעמלק פרשה ב
הרני הולך לארצי ואגייר לכל בני מדינתי ואביאם לתלמוד תורה ואקרבם תחת כנפי השכינה. כידוע, תהליך הגיור כולל גם הבאת קרבן, כפי שנפסק ברמב"ם:

רמב"ם

הל' איסורי ביאה יג, הלכה א-ד
בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן... וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן.

אף על פי כן, מדרשי חז"ל אינם קושרים בדרך כלל את הקרבן והסעודה של יתרו לתהליך גיורו. להיפך, הסוגיה במסכת עבודה זרה (כד סוף ע"א) מתייחסת לקרבנו של יתרו כקרבן של גוי. לעומת זאת, על פי מדרש החפ"ן⁸, וכן על פי האמור בזוהר, קרבנו של יתרו הוא קרבן גרות.

מדרש החפ"ן

עולה וזבחים לאלהים - זה קרבן גירות.

זוהר פרשת ויקרא

מה כתיב ביה ביתרו? "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחים לאלהים" (שם), **דהוא אקריב קרבנא לקודשא בריך הוא ואתא לאתגיירא...**

תרגום: מה כתוב בו ביתרו? "ויקח יתרו חותן משה עולה וזבחין לאלהים", שהוא הקריב קרבן לקב"ה, ובא להתגייר... אמנם אין הזוהר אומר במפורש שהקרבן הוא קרבן גרות, אך מסמיכות העניינים נראה שזו כוונתו. תפיסת הקרבן והסעודה כקרבן גרות, שכאמור, כמעט ואיננה נמצאת במדרש, מתחזקת יותר בדברי הפרשנים, קדומים ומאוחרים. הרמב"ן עוסק בכך אגב עיסוקו בשאלה

8. ראה תורה שלמה, פרשת יתרו, עמ' כג, אות פד*.

שנידונה למעלה, מתי בא יתרו, שממנה נגזרת השאלה היכן ומתי הוקרב הקרבן, לפני הקמת המשכן או אחריו.

רמב"ן

שמות יח, יב

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים. היה כל זה טרם בואם אל הר סיני. גם יתכן לפרש שסידר הכתוב כל ענין יתרו, אבל היה זה אחר שעמד עמהם ימים רבים, ונתגייר במילה וטבילה והרצאת דמים כמשפט. ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם. עמו ביום חתונתו כי חתן דמים הוא.

הרמב"ן מציע כאן שני פירושים, שעסקנו בהם בעיונו הקודם. על פי הפירוש הראשון, הסעודה צמודה להגעתו של יתרו למחנה ישראל, ואף שאין הרמב"ן מביא את מטרת הקרבן והסעודה, נראה שהוא רואה בהם חלק מההודאה על הנס. על פי הפירוש השני, הקרבן והסעודה הם חלק מתהליך הגיור של יתרו.

בדרך דומה הולך גם בעל המשך חכמה, שמציע שתי אפשרויות למקומם של קרבן והסעודה, ונכנס גם להגדרות ההלכתיות של קרבנות אלו.

משך חכמה

שמות יח, יב

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלהים ויבא אהרן וכל

זקני ישראל לאכול לחם עם חותן משה לפני האלהים. "מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובים בה כאילו הנהנה מזיו השכינה" - רש"י. לדעתי יתכן לומר זבחים שהקריב יתרו היו זבחי תודה, ולכך אכלו לחמי תודה לפני האלהים... או יתכן שהיה קרבן שמביא גר, ואעפ"י שאינו צריך להביא רק עוף, כמבואר ריש פרק ד מחוסרי כפרה - זה לדורות, אבל יתרו היה דינו כמו ישראל בשעת מתן תורה שהקריבו עולה וזבחים, יעוין שם.

בפירושו הראשון מפרש המשך חכמה שהקרבן הוא קרבן תודה. הוא נאחז במלה "לחם" המוזכרת בפסוק. אמנם ניתן לפרש ש"לאכול לחם" פירושו 'לאכול סעודה', אך המשך חכמה מחבר זאת לקרבן התודה, שבניגוד לרוב הקרבנות כולל גם מרכיב של לחם. על פי הפירוש השני, שהקרבן הוא קרבן גירות, הוא נאלץ להתמודד עם קושי הלכתי - קרבנו של גר הוא עוף לעולה, ואין הוא מחוייב להביא "זבחים" - שלמים. כאן נעזר המשך חכמה בקרבנם של ישראל בשעת מתן תורה, כשנכנסו בברית, שם נאמר:

שמות כד, ה

ויעלו עלת ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים.

כמו ישראל, הנכנסים בברית עם עולה וזבחים, כך גם יתרו מביא עולה וזבחים.

מינוי הדיינים - השוואה בין שמות לדברים

פרשת מינוי הדיינים נאמרה כאן, ונשנתה בראש נאוומו של משה בדברים א, ט-יח. יש מספר הבדלים בין שתי הפרשות וכאן נעמוד על שניים מהם: זמנה של הפרשה, והתכונות הנדרשות מהדיינים.

מתי התרחשה הפרשה? הדברים קשורים לשאלה שנידונה למעלה, אם יתרו בא לפני מתן תורה או אחריו, כאן ניגע בקצרה בשאלת זמנה של פרשת מינוי הדיינים מתוך השוואה לספר דברים.

בספר דברים יש ציון זמן די ברור:

דברים א, ט, יג: וְאָמַר אֲלֵכֶם בְּעַת הַהוּא לֵאמֹר לֹא אוֹכַל לְבַדֵּי שְׂאֵת אֶתְכֶם... הֲבֵן לְכֶם אֲנָשִׁים חֲקָמִים וְנֹבְנִים וְיִדְעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימָם בְּרֹאשֵׁיכֶם...

מהו "בעת ההיא"? - כל הפסקה של מינוי הדיינים היא מאמר מוסגר, שנכנס לתאור תחילת המסע לארץ כנען:

דברים א, ו-יט

(ו) ה' א-להינו דבר אלינו בחרב לאמר רב לכם שבת בהר הזה.

(ז) פנו וסעו לכם...

(ח) **רְאֵה נָתַתִּי לְפָנֶיכֶם אֶת הָאָרֶץ...**

(ט) **וְאָמַר אֲלֵכֶם בְּעַת הַהוּא...**

(יח) **וְאֶצְוֶה אֶתְכֶם בְּעַת הַהוּא אֵת**

כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ.

(יט) **וְנִסַּע מִחֹרֵב וְנִלְךְ אֵת כָּל הַמִּדְבָּר הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא הַהוּא...**

"ה' אלהינו דבר אלינו בחורב... פנו וסעו... ונסע מחורב." את המהלך קוטעת הפסקה הפותחת במלים "בעת ההיא", ופירוש הביטוי הוא, אם כן, בעת ההיא, בסמוך ליציאה מחורב, שהיתה בכ' באייר בשנה השנייה. ואכן, ראב"ע מביא מכאן ראיה לשיטתו שיתרו בא לאחר מתן תורה:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יח, א

והנה דברי משה יוכיחו, שאמר בפרשת אלה הדברים: "ה' אלהינו דבר אלינו בחרב לאמר, רב לכם שבת בהר הזה פנו וסעו לכם" (דברים א, ו-ז), והנה זה הזמן היה קרוב למסעם,

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

הָבּוּ לָכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וְנִבְנִים וַיְדַעִים לְשִׁבְטֵיכֶם וְאֲשִׁימֶם בְּרָאשֵׁיכֶם (דברים א, יג).

וכך עשה:

וְאָקַח אֶת רֵאשֵׁי שִׁבְטֵיכֶם אֲנָשִׁים חֲכָמִים וַיְדַעִים וְאֶתֵן אֹתָם רֵאשִׁים עֲלֵיכֶם (שם, טו).

התכונות המוזכרות בשמות שונות מאלו שבדברים, ובשני המקומות יש קשר, אך אין זהות מלאה בין הדרישה לביצוע. רש"י מחד, וראב"ע ורמב"ן מאידך, מציגים שתי גישות ליישוב הבעיה.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

רש"י

דברים א, טו

אנשים חכמים וידועים. אבל נבונים לא מצאתי. זו אחת משבע מדות שאמר יתרו למשה ולא מצא אלא שלש, אנשים צדיקים, חכמים וידועים.

כיצד הגיע רש"י לשבע מידות? רש"י סובר שיש לצרף את הנאמר בשמות לנאמר בדברים, כדברי המדרש:

דברים רבה

פרשה א

אמר רבי ברכיה בשם רבי חנינא: צריכין הדיינין שיהא בהן שבע מדות, ואלו הן חכמים ונבונים וידועים, וארבע כמה שכתב להלן "ואתה תחזה מכל העם וגו'" (שמות יח, כא), הרי שבע, ולמה לא נכתבו שבע כאחת?! שאם לא נמצאו משבע מביא מארבע, ואם לא נמצאו מארבע מביא מאחד.

את הפער בין דברי משה לביצוע מסביר רש"י כפער בין הרצוי למצוי, משה ביקש למצוא אנשים בעלי שבע מידות, ומצא רק שלוש. לעומת דרכו של רש"י, המצרף את הנאמר בשתי הפרשות יחד, ראב"ע ורמב"ן מיישבים בין שתי הרשימות.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יח, כא, כה

ואתה תחזה. כבר הודעתך, כי אנשי לשון הקדש אינם שומרים המלות רק הטעמים, על כן לא נחפש על חסר ומלא כאשר אפרש עוד.

ראב"ע פותח ואומר שאין צורך למצוא הקבלה מלאה במלים, ויש שהתורה מגוונת בלשונה, העיקר הוא שהתוכן נשאר זהה. בדרך זו הוא הולך להסביר שאין הבדל בין ארבעת הפסוקים שהבאנו. אם בספר דברים נזכרות

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

והוא אמר, "ואמר אליכם בעת ההיא לאמר, לא אוכל לבדי שאת אתכם" (שם, ט).

לשיטתו של ראב"ע, המשפטים שנערכים על ידי משה והתורה והמצוות שהוא מודיע לישראל, הם התורה שכבר ניתנה. מי שמפרש שהפרשה נאמרה לפני מתן תורה צריך לפרש שמדובר במצוות שהיו נהוגות בעם ישראל עוד לפני כן, וכך מפרש הרשב"ם:

רשב"ם

שמות יח, יג

לשפוט את העם. אפילו אם בא יתרו קודם מתן תורה, דיני ממונות היה להם מעולם, אף כי אמרו רבותינו כי במרה ניתנו להם דינים כדכתיב "שם שם לו חק ומשפט" (שמות טו, כה).

הרשב"ם עצמו סובר שיתרו בא לאחר מתן תורה, אך הוא מפרש שלדעת החולקים, משה עוסק כאן בדיני ממונות שכבר נהגו בעם ישראל, כי אין חברה שאין בה חוקים, או שמדובר במצוות שניתנו במרה.

לכאורה, הראיה של ראב"ע חזקה. אם זמנה של פרשת יתרו איננו ברור, ובפרשת דברים יש ציון זמן ברור, בא הוודאי ומלמד על הספק. אך ניתן לומר, דווקא בשל אופיה של הפרשה בדברים כמאמר מוסגר, שאין זה בהכרח מקומה הכרונולוגי המדויק, אלא זוהי פיסקה שמכניס משה לתוך נאומו מסיבות אחרות.

מעבר לשאלה הכרונולוגית, אפשר לראות ששתי פרשיות מינוי הדיינים נמצאות, לפחות מהבחינה הספרותית, בשני צמתים חשובים של עם ישראל. פרשת מינוי הדיינים בשמות נמצאת לפני מתן תורה, אולי כדי ללמדנו שדרך ארץ קדמה לתורה. הפרשה בדברים נמצאת בסמוך לתחילת המסע לארץ ישראל, ללמדנו שאין משמעות לירושת הארץ ללא קיומה של מערכת צדק ומשפט.⁹

מה הם התכונות שצריכות לאפיין דיינים? האם יש הבדל בין הצעתו של יתרו בספר שמות לבין דבריו של משה בספר דברים? והאם יש הבדל בין הרצוי למצוי - בין הדרישה הראשונית לביצוע בפועל? כך יעץ יתרו:

וְאֵתָהּ תַחְזֶה מִכָּל הָעָם אֲנָשִׁי חֵיל יְרָאִי אֶ-לֵהִים אֲנָשִׁי אָמֵת שֹׁנְאֵי בָצַע (שמות יח, כא).

וכך נאמר שם שעשה משה:

וַיִּבְחַר מֹשֶׁה אֲנָשִׁי חֵיל מִכָּל יִשְׂרָאֵל (שם, כה).

כך אמר משה לישראל:

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

9. כך נאמר גם בהפטרה של ספר דברים מישעיהו פרק א, הנקראת לפני תשעה באב, ואכמ"ל.

העם הגדול במשפטים, ופרט, שיהו יראי אלהים אנשי אמת ושונאי בצע, כי לא יהיו אנשי חיל במשפט בלי מדות הללו. ולא הוצרך להזכיר חכמתם ובינתם, כי הדבר ברור שהוא בכלל אנשי חיל. וכאשר נאמר למטה "ויבחר משה אנשי חיל" (פס' כה), הנה הכל בכלל, שהיו יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע וחכמים ונבונים. ועוד, שאמר מכל ישראל, וטעמו המובחר מכל ישראל, והם שיש בהם כל המדות הללו, כי כיון שאמר מכל ישראל, אמר שהיו המובחרים מכלם, בידוע כי הטובים שבישראל כל מדות טובות בהם, אבל יתרו מפני שלא היה רגיל בעם הוצרך לפרש:

"אנשי חיל" מתפרש בכל מקום לפי עניינו. איש חיל במלחמה הוא גיבור הבקיא בדרכי המלחמה, אשת חיל היא אשה זריזה היודעת בהנהגת הבית, ו"אנשי חיל" בהקשר של שופטים פירושו אנשים הראויים להנהיג ולשפוט עם גדול. בתואר זה כלולות כבר כל התכונות האחרות, איש חיל במשפט צריך להיות ירא אלהים, חכם, וכו'. ממילא, אין שאלה על חסרונם בספר שמות של תכונות המוזכרות בספר דברים, כיוון שבשני המקומות בשמות נאמר "אנשי חיל". וכן, בדרך זו נפתרה השאלה על ההבדל בין התכנית לביצוע בשמות. אף על פי כן, הרמב"ן מציע הסבר נוסף להבדל בין התכנית לביצוע. יתרו, שאיננו מכיר את אנשי ישראל, הוצרך לפרט את כל התכונות, ואצל משה נאמר "אנשי חיל מכל ישראל", מכל ישראל - המובחר שבישראל, שכולל כמוכן יראי אלהים, אנשי אמת ושונאי בצע. מה שנשאר לא פתור בדברי הרמב"ן הן חסרונם של התכונות שבספר שמות מהפרשה בדברים. על כך עונה הרמב"ן בפירושו שם:

רמב"ן

דברים א, יג

ועל דעתי, טעם "יודעים" שהם ידועים לשופטים, כלומר שמעלתם ידועה ונכרת למנותם בה שופטים. וכלל מעלות השופטים במלת "יודעים", כי השופטים צריכין להיות אנשי חיל יראי אלהים אנשי אמת שונאי בצע כאשר אמר יתרו, ואלה היו ידועים לשופטים מתחלה כי היו הכל אומרים ראוי זה להיות שופט.

כפי שפירש הרמב"ן בשמות, ש"אנשי חיל" כולל את כל התכונות, כך גם "יודעים" שבספר דברים, פירושו ידועים כמתאימים להיות שופטים, וכולל בתוכו את כל התכונות הנדרשות משופט.

נמצא שלפירושו של ראב"ע ורמב"ן, כל אחד בדרכו, אין הבדל בין הנאמר בשמות לנאמר בדברים, ואין הבדל בשני המקומות בין התכונות לביצוע.

תכונות בעלי שם שונה, אין זה אומר שהתכונה עצמה שונה, ואם במקום אחד חסרות תכונות, אין זה מלמד שמשה לא מצא תכונה זו.

והנה הזכיר יתרו אנשי חיל שיש להם כח לסבול טורח, ולא יפתדו מהם. והנה כנגד אנשי חיל אמר משה, כשהוא מספר הדבר, "הבו לכם אנשים" (דברים א, יג), כמו "בחר לנו אנשים" (שמות יז, ט), "כלם אנשים" (במדבר יג ג). ואמר "יראי אלהים", שאין להם יראה מאדם רק מהשם לבדו. וכנגדם אמר משה, "חכמים ונבונים" (דברים א, יג), כי לא יתכן להיות ירא שמים כראוי רק מי שהוא חכם. ואמר יתרו "אנשי אמת", שאינם כזבנים, "שונאי בצע" - ממוון, והם נודעים ככה למראה עיני אדם. וכנגדם אמר משה, וידועים (דברים א, יג).

יתרו הזכיר ארבע תכונות, שכולם נמצאות בדברי משה: אנשי חיל הם מה שמשה קורא "אנשים", יראי אלהים הם בהכרח גם חכמים ונבונים, ואנשי אמת ושונאי בצע הם אנשים שידועים בתכונות אלו לכל. ועוד מוסיף ראב"ע בפירושו לפסוק כה, על ההבדל לכאורה בין התכונות לביצוע: ויבחר משה אנשי חיל, שהיה דבר ברור, ולא הזכיר "יראי אלהים", כי הוא לבדו ידע לבב אנוש, ומשה אמר כי בחר לנו "אנשים חכמים", כי יוכל לדעת זה, רק יש חכם שאיננו ירא שמים. והזכיר "ידועים", שהם למראה העין, ולא הזכירם עתה, כי אחז דרך קצרה:

בשתי דרכים מיישב ראב"ע את ההבדל. האחת, בביצוע מוזכרות רק התכונות הנראות לעיניים, כאנשי חיל וחכמים, ולא התכונות המסורות רק ללב, כמו יראי אלהים. השניה, הכתוב אחז דרך קצרה, ואין צורך לחזור על כל הפרטים שכבר הוזכרו למעלה.

בדרך דומה באופן עקרוני, אך שונה בפרטים, הולך הרמב"ן:

רמב"ן

שמות יח, כא

וטעם אנשי חיל - אנשים ראויים להנהיג עם גדול, כי כל קבוץ ואוסף יקרא חיל, ואיננו ביוצאי צבא המלחמה בלבד, וכן "חיל גדול מאד" (יחזקאל לז, י), ובארבה, "חילי הגדול" (יואל ב, כה), ובממוון, "כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים ה, יז), "ישאו על כתף עירים חיליהם" (ישעיה ל, ו), ובפירות, "תאנה וגפן נתנו חילם" (יואל ב, כב). והנה יקרא איש חיל במשפטים, החכם הזריז והישר. ובמלחמה, הגבור הזריז היודע מערכות המלחמה, ותקרא גם כן האשה "אשת חיל" (משלי לא, י) בהיותה זריזה ויודעת בהנהגת הבית:

והנה יתרו דבר בכלל ופרט, אמר שיחזה אנשים ראויים להנהיג

דרישה בתורה

שאל ברוכי

תאריכים וזמנים במדרשי החודש השלישי

"בששה בחודש ניתנה תורה לישראל" (בבלי יומא ד ע"ב). התאריך ו' בסיון כיום מתן תורה שגור בפי כל, אף על פי שהתורה איננה מציינת את התאריך בפירושו, וייתכן שהתורה אף מנסה במכוון להעלות את יום מתן תורה מעבר לתאריך, אל נצחיות התורה בכל הזמנים. יושם לב שיש פירוט מדוקדק של ההכנות למתן תורה, ובחלק מהשלב התורה מציינת את מספר הימים, ואף על פי כן הדברים סתומים, ונראה שלא ניתן להגיע מתוך פשוטו של מקרא לתשובה מדוייקת מתי ניתנה תורה. זאת ועוד, הפרק מתחיל בציון תאריך - "בחדש השלישי... ביום הזה...", אך גם הוא איננו חד-משמעי. אמנם מסתבר ש"בחודש" כאן פירושו 'בראש חודש', כמו במקומות אחרים במקרא, אך מדוע התורה לא כתבה זאת בפירושו, כמו למשל בשמות מ, ב: "ביום החדש הראשון באָהָד לחדש"?

המדרש במכילתא מכניס סדר לאירועים, ומציין, בקטעים שונים של המדרש, תאריכים מדוייקים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה א-ג (עמ' 204, 207, 211)

"ביום הזה באו מדבר סיני" (יט, א) - ראש חדש היה, לכך נאמר "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים"... (פרשה א) "ומשה עלה אל האלהים" (שם, ג) - זה יום שני... (פרשה ב) "ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום" (שם, ו) - זה יום רביעי, "ומחר" (שם) - זה יום חמישי, "והיו נכונים ליום השלישי" (שם, יא) - זה יום ששי, שבו נתנה תורה. (פרשה ג) הדרשן קובע שהמאורעות השונים, ההגעה למדבר סיני והעליות אל ההר, התרחשו כל אחד ביום אחר. עוד נשים לב לכך שהמדרש 'מדלג' על יום ג' בחודש, ואיננו מספר על אירוע שהתרחש בו. כאמור, אין לדברים ביסוס מחייב בפסוקים, ונראה שהדרשן יוצא מתוך הנחה שבו' בסיון נתנה התורה, ולכן הציווי "והיו נכונים ליום השלישי" צריך להאמר בד' בחודש. ונחלקו בכך התנאים:

בבלי שבת

פו ע"ב

תנו רבנן: בששי בחדש ניתנו עשרת הדברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה בו.

כיוון שהפסוקים מעט עמומים, כאמור, ניתן להסביר בדרכים שונות במה נחלקו ר' יוסי וחכמים: האם אמנם

הגיעו ישראל לסיני בראש חודש? מתי עלה משה לראשונה אל ההר? כמה פעמים עלה משה אל ההר? כמה זמן עבר בין עליה לעליה? על פי הבבלי, בכל השאלות הללו אין מחלוקת בין התנאים, אלא הם נחלקו בשאלה מה פירוש הציווי שמצווה משה את ישראל "היו נכונים לשלשת ימים" (פס' טו), ואם הוא זהה למה שנצטווה הוא - "והיו נכונים ליום השלישי" (פס' יא):

בבלי שבת

פו ע"ב - פז ע"א

אמר רבא: זכולי עלמא - בראש חדש אתו למדבר סיני, כתיב הכא "ביום הזה באו מדבר סיני" (שמות יט, א), וכתיב התם "החדש הזה לכם ראש חדשים" (שם יב, ב), מה להלן - ראש חדש, אף כאן - ראש חדש. וזכולי עלמא - בשבת ניתנה תורה לישראל, כתיב הכא "זכור את יום השבת לקדשו" (שם כ, ז), וכתיב התם "ויאמר משה אל העם זכור את היום הזה" (שם יג, א), מה להלן - בעצומו של יום, אף כאן - בעצומו של יום. כי פליגי - בקביעת דירחא; רבי יוסי סבר: בחד בשבא איקבע ירחא, ובחד בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא. בתרי בשבא אמר להו "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" (שם יט, ו), בתלתא אמר להו מצות הגבלה, בארבעה עבוד פרישה. ורבנן סברי: בתרי בשבא איקבע ירחא, בתרי בשבא לא אמר להו ולא מידי - משום חולשא דאורחא, בתלתא אמר להו "ואתם תהיו לי". בארבעה אמר להו מצות הגבלה, בחמישה עבוד פרישה. מיתיבי: "וקדשתם היום ומחר" (שם, ו), קשיא לרבי יוסי! - אמר לך רבי יוסי: יום אחד הוסיף משה מדעתו, דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו והסכים הקדוש ברוך הוא עמו: הוסיף יום אחד מדעתו, ופירש מן האשה, ושבר את הלוחות.

אין מחלוקת, על פי רבא, שיום בואם של ישראל לסיני הוא ראש חודש. וכן מוסכם שעלייתו הראשונה של משה ("ומשה עלה אל האלהים", פס' ג) היא למחרת, בב' בסיון, ושהציווי "והיו נכונים ליום השלישי" (פס' יא) נאמר ביום הרביעי, מתוך כוונה שהתורה תינתן בו' בסיון. המחלוקת היא אם כך אכן קרה בפועל, כדעת חכמים, או שמשה הוסיף יום אחד מדעתו והתורה ניתנה בז' בסיון.

במהלך הימים, עד ד' בסיון, יש מעין משא ומתן בין הקב"ה לישראל בתיווכו של משה. כיצד, על פי רבא - או על פי ביאור התלמוד לדברי - התנהלו הדברים?

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

פי שיטת ר' יוסי בר יהודה, והוא (=רבא) זה שאמר שבים השלישי נאמרה מצוות ההגבלה, כיוון ש"כל עליותיו בהשכמה". אפשר שר' יוסי בר יהודה לא יסכים עם רבא, ויגיד שהעליה הנוספת היתה גם היא ביום השני (עליה שניה באותו יום)¹.

רש"י בפירושו לתורה הולך בעקבות הגמרא והמדרשים. נביא כאן את פירושו הנוגעים לסדר הזמנים:

רש"י

שמות יט

(א) **ביום הזה - בראש חודש...**

(ג) **ומשה עלה - ביום השני. וכל עליותיו בהשכמה היו, שנאמר "וישכם משה בבקר" (שמות לד, ט)...**

(ח) **וישב משה את דברי העם וגו' - ביום המחרת, שהוא יום שלישי, שהרי בהשכמה עלה...**

(ט) **... ויגד משה וגו' - ביום המחרת שהוא רביעי לחודש:**

את דברי העם וגו' - תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך אינו דומה לשומע מפי השליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו...

(יא) **... ליום השלישי - שהוא ששה בחדש. ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה, כל הענין האמור בפרשת ואלה המשפטים (שמות כד, ט), ואין מוקדם ומאוחר בתורה...**

(יד) **מן ההר אל העם - מלמד שלא היה משה פונה לעסקי אלא מן ההר אל העם:**

(טו) **היו נכנים לשלשת ימים - לסוף שלושה ימים, הוא יום רביעי שהוסיף משה יום אחד מדעתו, כדברי רבי יוסי, ולדברי האומר בששה בחדש ניתנו עשרת הדברות לא הוסיף משה כלום. "לשלשת ימים", כמו "ליום השלישי" (פס' יא)...**

כמה הערות על פירוש רש"י:

א. במספר הערות מדגיש רש"י את הנחות שעמדו עליו בדברי רבא - כל העליות בהשכמה, ובכל יום יש עלייה אחת, לא פחות ולא יותר. לולי הנחות אלו אפשר היה להציע סדר זמנים אחר. "כל עליותיו בהשכמה" - ולכן העלייה הראשונה איננה ביום בואם לסיני אלא למחרת, וכן התשובה של העם היא למחרת "שהרי בהשכמה עלה". עוד מוסיף רש"י בפסוק יד "שלא היה משה פונה לעסקי, אלא מן ההר אל העם", ללמדנו שאי אפשר לומר שהיו שתי עליות בלבד, וביום ג' בסיון היה משה פנוי.

ב. רש"י איננו רואה צורך להכריע במחלוקת חכמים ור' יוסי, ומביא בפסוק טו את שתי הדעות. שתיהן יכולות לדעתו להתיישב עם לשון הכתוב.

הנחה סמויה בדברי רבא היא שכל עלייה להר מתרחשת ביום שלאחר העלייה הקודמת (כדברי הגמרא לעיל, פו ע"א, שכל העליות היו בהשכמה), אין שתי עליות ביום אחד ואין יום ללא עלייה. התורה מתארת שמשה עולה אל האלהים (פס' ג), יורד אל העם (פס' ז), חוזר אל ה' (פס' ח), ושוב יורד אל העם (פס' יד). לכאורה, שתי עליות יש כאן, האחת בב' בסיון והשניה בד'. מה, אם כן, קרה בג' בסיון? רבא אומר שביום זה ניתנה לעם מצוות ההגבלה. כלומר: אף על פי שמצוות ההגבלה וההתקדשות כתובות כדיבור אחד (פס' י-ג), ומצוות ההתקדשות (פס' י) אף קודמת בכתוב למצוות ההגבלה (פס' יב), לדעת רבא מצוות ההגבלה נאמרה יום קודם. דברי רבא מסתמכים, כפי שפירש רש"י על הסוגיה את דבריו, וכפי שמובא בברייתא בהמשך, על פער שבין פסוק ח לפסוק ט:

בבלי שבת

פז ע"א

לכדתניא "וישב משה את דברי העם אל ה'" (שמות יט, ח), וכתבי, "ויגד משה את דברי העם אל ה'" (שם, ט). מה אמר לו הקדוש ברוך הוא למשה, ומה אמר להם משה לישראל, ומה אמרו ישראל למשה, ומה השיב משה לפני הגבורה? זו מצות הגבלה, דברי רבי יוסי בר יהודה. רבי אומר: בתחילה פירש עונשה, דכתיב "וישב משה" - דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש מתן שכרה, דכתיב "ויגד משה" - דברים שמושכין לבו של אדם כאגדה. ואיכא דאמרי: בתחילה פירש מתן שכרה, דכתיב "וישב משה" - דברים שמשבבין דעתו של אדם, ולבסוף פירש עונשה, דכתיב "ויגד משה" - דברים שקשין לאדם כגידין.

פסוק ח מסתיים ב-"וישב משה את דברי העם אל ה'", ומיד אחר דברי ה' בפסוק ט נאמר שוב - "ויגד משה את דברי העם אל ה'". וכי מה יש למשה להוסיף בעומדו על ההר לאחר שכבר השיב את דברי העם?! מכח קושיה זו אומרים התנאים שיש להוסיף שלב נוסף באמצע פסוק ט. לאחר שאמר ה' למשה "הנה אנכי בא אליך וכו'" ירד משה מן ההר, אמר מה שאמר, ואז חזר ועלה פעם נוספת - "ויגד משה את דברי העם אל ה'". מה אמר משה באותה ירידה? בכך נחלקו כאן התנאים. לדעת ר' יוסי ברבי יהודה, משה ציווה אותם תחילה על ההגבלה, ובירידה נוספת על ההתקדשות. לדעת רבי, בשתי הירידות נאמרה מצוות ההגבלה: באחת מהם - מתן שכרה, ובשניה - עונשה. נשים לב שר' יוסי בר יהודה ורבי אינם מזכירים תאריכים בדבריהם. רבא פירש את מחלוקת ר' יוסי וחכמים על

1. גם במכילתא אין אמירה מפורשת שהעליה הנוספת היא ביום השלישי. כפי שהבאנו למעלה, המכילתא מבארת במדויק מה אירע בימים א, ב, ד, ה ו-ו בסיון. בנוסף, כפי שיובא להלן, מתוארת במכילתא העליה הנוספת, אך לא נאמר שהיא ביום השלישי.

פירוש זה מיישב את דברי האגדה - הירידה והעליה שאינן מוזכרות בכתוב - עם דברי המקרא "דבר דבור על אפניו". מעניין להשוות את פירושו של רש"י לפירושו של ראב"ע לסדר הזמנים בפרק:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יט, א

בחדש השלישי - לא ידענו טעם "ביום הזה", אם לא היה פי' ר' משה נכון, שהוא ראש חדש, כמו "מחר חדש" (ש"מ"א כ, יח).
 והזכיר הכתוב זה, כי אחר ימים מועטים ליום חנותם היה מתן תורה. **אולי יום אחד עלה אל השם וירד ודבר עם ישראל, וביום השלישי לחדש עלה פעם אחרת להשיב אל השם דברי העם, ושם נאמר לו כי ביום השלישי יהיה מתן תורה.** וכל זה מדרך הסברא, כי על הקבלה נסמוך שבששה בסיון נתנה התורה, ועל דרך העבור, יום ששי בשבוע היה אם לא היה חדש אייר מעובר. **אולי טעם "ביום הזה", כי רחוק מרפידים ובין הר סיני היה רב יותר ממרחק כל מסע.**

בנסיונו לברר את לוח הזמנים "מדרך הסברא" מגשש ראב"ע כעיוור באפילה. מתי הגיע עם ישראל למדבר סיני? - הראב"ע נוטה לפירוש ר' משה שבראש חודש, שאם לא כן מה פירוש "ביום הזה". אך אין זה מוכרח, הרי בסוף הפירוש מציע ראב"ע פירוש אחר לביטוי. ומתי עלה משה אל ההר? - **"אולי יום אחד"** (ב' בסיון) הוא עלה בפעם הראשונה, וביום השלישי לחודש עלה פעם נוספת, ואז נאמר לו שביום השלישי יהיה מתן תורה (ראב"ע איננו מפרש כרש"י, שיש עלייה שלא מוזכרת בכתוב). ומתי היה מתן תורה? ראב"ע לא אומר בפירוש, אך על פי דרכו אנחנו מגיעים לתאריך ה' בסיון. כפי שראינו למעלה, אין בכתובים אמירה ברורה על התאריכים השונים, ולכן אומר הראב"ע שלולי המסורת שמתן תורה היה בו' בסיון, היינו מגיעים מדרך הסברא לאיזשהו יום בתחילת סיון.

ג. כמו רבא והברייתא שבבבלי, סובר רש"י שצריך להוסיף באמצע פסוק ט ירידה ועלייה נוספות של משה.
 ד. מה נאמר ביום השלישי? כאן מפרש רש"י בשונה מרבא ומהתנאים בברייתא שבבבלי. המקור לדברי רש"י הוא דעה נוספת המובאת במכילתא. המכילתא מביאה שתי דעות המקבילות לאלו שבבבלי, בפי תנאים אחרים, ומוסיפה עליהם את דעת רבי (השונה מדעתו בברייתא שבבבלי):

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 210) [לשמות יט, ט]

"ויגד משה את דברי העם אל ה' (יט, ט). וכי מה אמר המקום למשה לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למשה לאמר למקום? ... רבי אומר: וכי מה אמר המקום למשה לאמר לישראל, או מה אמרו ישראל למשה לאמר למקום? אלא אמרו, רצוננו לשמוע מפי מלכנו, לא דומה שומע מפי פרגוד לשומע מפי המלך. אמר המקום תן להם מה שבקשו, "בעבור ישמע העם בדברי עמך" (שם). - ד"א, אמרו רצוננו לראות את מלכנו לא דומה שומע לרואה, [א"ל המקום תן להם מה שבקשו] "כי ביום השלישי ירד ה' לעיני כל העם על הר סיני" (שם, יא).

מדוע מעדיף רש"י פירוש זה על פני הפירושים שבבבלי? נראה שלדעת רש"י פירוש זה משתלב יותר עם לשון הכתוב. לדעת ר' יוסי בר' יהודה יש לעקור את פסוק יב (מצוות ההגבלה) ממקומו, ולהעבירו לאמצע פסוק ט. רש"י מעדיף להימנע מסירוס הכתוב, ומבכר פירוש המשתלב עם מהלך הכתוב. משה מצטווה בעלייתו ביום השני לומר לישראל "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (פס' ט), הוא יורד ואומר זאת לישראל, שעונים לו: איננו רוצים בהתגלות שבה אתה משה המתווך, "רצוננו לראות את מלכנו". משה עולה למחרת - "ויגד משה את דברי העם אל ה'" (שם).

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

”ואשא אתכם על כנפי נשרים”

ט, ד: אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כְּנָפֵי נְשָׁרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי.

המדריך שבתרגום מרחף על כנפי נשרים מעל מושגי המקום והזמן, ונראה שרוצה לומר שישראל חשים בעת גאולתם ובזמן אכילת הפסח התעלות רוחנית, כאילו הם אוכלים את הפסח בחצרות בית ה'.² ר' אליעזר ור' עקיבא, החולקים למעלה בזיהוי המאורעות שבפסוק, יפרשו בצורה שונה את הדימוי לנשר. לפי ר' אליעזר הנשר מסמל את המהירות בה התרחשה גאולת מצרים, כפי שאפשר לראות גם במכילתא לפרשת בא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דפסחא פרשה יד (עמ' 48) [לשמות יב, לז] כהרף עין נסעו בני ישראל מרעמסס לסוכות, לקיים מה שנאמר 'ואשא אתכם על כנפי נשרים וגו' (שמות יט, ד). ר' עקיבא, אולי בהשפעת הפסוק מדברים, רואה בנשר משל לחמלתו והגנתו של הקב"ה על ישראל. דימוי מעין זה אפשר לראות בספרי דברים:

ספרי דברים

פיסקא שיד (עמ' 356) [לדברים לב, יא] 'כנשר יעיר קנו' (דברים לב, יא) - מה נשר זה אין נכנס לקינו מיד עד שהוא מטרף את בניו בכנפיו בין אילן לחבירו בין סוכה לחבירתה בשביל שיתעוררו, כדי שיהא בהם כח לקבלו, כך כשנגלה הקדוש ברוך הוא ליתן תורה לישראל לא נגלה עליהם מרוח אחת אלא מארבע רוחות, שנאמר 'ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו [הופיע מהר פארן] (שם לג, ב), איזו היא רוח רביעית 'אלוה מתמן יבוא' (חבוק ג, ג). 'פרוש כנפיו יקחהו', כענין שנאמר 'ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך' (דברים א, לא). 'ישאאו על אברתו' - כענין שנאמר 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' (שמות יט, ד).

בסמוך למחלוקתם של ר' אליעזר ור' עקיבא, במכילתא לפרשת יתרו, נמצא דווקא דימוי שאיננו מתאים לא לזה ולא לזה, הנשר מסמל עוף שמגן על גוזליו, כר' עקיבא, אך בהקשר של יציאת מצרים, כר' אליעזר:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 207) [לשמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים', מה נשתנה נשר זה מכל העופות כולם, שכל העופות כולן נותנין את בניהם בין רגליהם מפני שהן מתייראין מעוף אחר שהוא פורח על גביהם, אבל

הפסוק מדמה את הנהגתו של הקב"ה את ישראל לנשר הנושא את גוזליו. דימוי דומה יש גם בשירת האזינו: דברים לב, יא: כְּנֹשֶׁר יַעִיר קִנּוֹ עַל גּוֹזְלָיו יִרְחֹף יִפְרֹשׁ כְּנָפָיו יִקְחֵהוּ יִשְׂאֵהוּ עַל אַבְרָתוֹ. הפסוק בשמות מתאר אירוע בעבר, בו נשא הקב"ה את ישראל 'על כנפי נשרים'. התנאים במכילתא חולקים בזיהוי המאורעות שבפסוק:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 207) [לשמות יט, ד] 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' - ר' אליעזר אומר: זה יום רעמסס, לפי שנתקבצו כולם ובאו רעמסס לשעה קלה, ואביא אתכם אלי' - לפני הר סיני. ר' עקיבא אומר: זה יום מתן תורה, לפי שהיו ישראל נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל וחוזרין לפניהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מילין על כל דיבור ודיבור. 'ואביא אתכם אלי' - לבית הבחירה.

ר' אליעזר מפרש את הפסוק כולו כפשוטו: הפסוק נאמר עוד לפני מתן תורה, ולפני שנרתעו לאחוריהם, ומתאר את חסדיו של הקב"ה עד שהגיעו אל הר סיני, 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' - בעבר, 'ואביא אתכם אלי' - מתייחס להווה. ר' עקיבא דורש את המשך הפסוק (מ"כנפי נשרים") על מאורעות העתיד, 'ואשא אתכם על כנפי נשרים' - העתיד הקרוב, מתן תורה, 'ואביא אתכם אלי' - העתיד הרחוק, בבית המקדש. התרגום הירושלמי המיוחס ליונתן משלב את המוטיב של בית המקדש, מדברי ר' עקיבא, עם דעת ר' אליעזר המתייחסת לאירועי העבר ביציאת מצרים.

תרגום ירושלמי

שמות יט, ד

וְטַעֲנִית יִתְכּוֹן עַל עֲנָנִין הִי כְּעַל גְּזָפֵי נְשָׁרִין מִן פִּילוֹסִין וְאוֹבִילִית יִתְכּוֹן לְאֵתֵר בֵּית מוֹקְדָּשָׁא לְמַעַבְדַּ תַּמָּן פְּסָחָא וְבַהּוּוּא לִילְיָא אֶתִּיבִית יִתְכּוֹן לְפִילוֹסִין וּמִתְמָן קְרִיבִית יִתְכּוֹן לְאוּלְפָן אוֹרִיִּיתִי.

תרגום: נשאתי אתכם על עננים כעל כנפי נשרים מרעמסס, והובלתי אתכם למקום בית המקדש לעשות שם את הפסח, ובאותו לילה השבתי אתכם לרעמסס, ומשם קרבתי אתכם ללמוד תורתִי.

2. ר' מאיר איש שלום במהדורותו למכילתא מציע שיש בדברי התרגום התנגדות לאכילת גדיים מקולסים בליל הפסח לאחר החורבן. לאמור, אפילו בשעת יציאת מצרים ישראל אכלו את הפסח במקום המקדש בלבד.

ספרי דברים

פיסקא שיד (עמ' 357) [לדברים לב, יא]

'כנשר יעיר קנו' - זה לעתיד לבוא שנאמר 'קול דודי הנה זה בא' (שיר השירים ב, ח). 'פרוש כנפיו' - כענין שנאמר 'אומר לצפון תני ולתימן אל תכלאי' (ישעיהו מג, ו). 'ישאחו על אברתו' - כענין שנאמר 'והביאו בניך בחצן' (שם מט, כב).

הנשר הזה אינו מתיירא אלא מאדם זה בלבד שלא יזרוק בו חץ, אמר מוטב שיכנס בו ולא בבנו. משל לאחד שהיה מהלך בדרך, והיה בנו מנהיג לפניו, ובאו לסטים לשבותו מלפניו, נטלו מלפניו ונתנו מלאחריו. בא הזאב לטרפו מאחוריו, ונטלו מאחריו ונתנו לפניו, לסטים מלפניו וזאב מלאחריו נטלו ונתנו על כתיפו, שנאמר 'ובמדבר אשר ראית אשר נשאך ה' אלהיך וגו'" (דברים א, לא).

וכשם שהגן הקב"ה על ישראל כנשר במצרים ובהר סיני, כן יהיה לעתיד לבוא:

משה משיב לקב"ה - לימדה תורה דרך ארץ

התורה מתארת בפרקים יט-כ, לפני מתן תורה ואחריו, מעין משא ומתן בין הקב"ה לישראל. משה משמש כמתווך המעביר את הדברים מהקב"ה לישראל ומישראל לקב"ה:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ג (עמ' 213) [לשמות יט, יד]

'וירד משה מן ההר אל העם' - מלמד שלא היה משה פונה לעסקיו ולא היה יורד לביתו, אלא מן ההר אל העם.

מתיאור זה עולה שאלה, האמנם זקוק הקב"ה לשליחותו של משה?! משה הוא הנביא, המעביר את דבר ה' אל העם, אך לשם מה צריך משה להביא את תשובת העם לקב"ה, האם אין הקב"ה יודע את תשובת העם? המדרש שואל זאת במקום הראשון בו עולה השאלה:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 209) [לשמות יט, ח]

'וישב משה את דברי העם אל ה'" - וכי צריך היה משה להשיב?! אלא לימדה תורה דרך ארץ, בא משה והשיב תשובה לשולחו, שכן אמר משה, אף על פי שהוא יודע ועד, אשיב תשובה לשולחני. דבר אחר: כדי ליתן שכר למשה על כל עליה ועליה ועל כל ירידה וירידה.

אכן, אין הקב"ה זקוק לתשובתו של משה, אך משה מצידו צריך להשיב, כיוון שקיבל שליחות להעביר את דבר ה' לעם הוא מחויב להחזיר את התשובה. ומכאן מלמדת התורה דרך ארץ לכל אדם, שצריך למלאות את שליחותו בעצמו, אף שהוא חושב שאין בכך כבר צורך.

גם מדרשים נוספים על המלה "לאמר", בפרשיות אחרות, מזכירים את הצורך בתשובה על האמירה: "וידבר ה' אל משה לאמר" - ה' מצווה את משה שידבר אל ישראל, 'לאמר' - על מנת שיחזיר את תשובתם. נביא כאן אחד המדרשים, על שמות יב, א: "ויאמר ה' אל משה ואל אהרן

בארץ מצרים לאמר". גם מדרש זה מדגיש, ומרחיב בעזרת דוגמות נוספות, שמשה מצווה להחזיר את תשובת העם, אף שלקב"ה אין צורך בתיווך של משה:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דפסחא פרשה א (עמ' 4) [לשמות יב, א]

'לאמר' - צא ואמור אליהם מיד, דברי רבי ישמעאל, שנאמר 'ויצא ודבר [אל בני ישראל את אשר יצוה]' (שמות לד, לד).

רבי אליעזר אומר: צא ואמור אליהם והשיבני דבר, שנאמר 'וישב משה את דברי העם אל ה' (שם יט, ח), ואומר: 'והנה האיש

לבוש הבדים [אשר הקסת במתנין] משיב דבר' (יחזקאל ט, יא), ואומר: 'התשלח ברכים וילכו ויאמרו לך הננו' (איוב לח, לה).

שלוחי הקב"ה לא כשלוחי בשר ודם, ששלוחי בשר ודם צריכין לחזור אצל שולחיהם, אבל לפניך אינו כן, אלא: 'התשלח ברכים וילכו וישבו' - לא נאמר כן, אלא 'וילכו ויאמרו' הא בכל מקום שהן מהלכין נמצאים לפניך, ואומרים עשינו שליחותך, לקיים מה שנאמר 'הלא את השמים ואת הארץ אני מלא נאם

ה'" (ירמיה כג, כד).

משה, המלאך, ואף כוחות הטבע, העושים את שליחותו של הקב"ה, מתייצבים לפני הקב"ה ומדווחים על מילוי השליחות, אף שהקב"ה, המלא את כל הארץ, איננו זקוק לדיווח זה.

תיאור שליחותו של משה במדרש חוזר גם בהמשך הפרשה, על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר" (כ, א):

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 219) [לשמות כ, א]

ד"א 'לאמר' - צא ואמור אליהם והשיבני את דבריהם. ומנין שהיה משה משיב דברים לפני הגבורה? שנאמר: 'וישב משה את דברי העם אל ה', ומה היו דברי העם? 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז), ומנין שהודה המקום לדבריהם?

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 219) [לשמות כ, א]

ד"א 'לאמר' - צא ואמור אליהם והשיבני את דבריהם. ומנין שהיה משה משיב דברים לפני הגבורה? שנאמר: 'וישב משה את דברי העם אל ה', ומה היו דברי העם? 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז), ומנין שהודה המקום לדבריהם?

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

שנאמר 'ויאמר ה' אלי - הטיבו כל אשר דברו' (דברים ה, כד).

מדרש זה משלב פסוקים משלוש פרשות שונות העוסקות במעמד הר סיני, התיאור הכפול בספר שמות, בפרקים יט ו-כד, והתיאור הנוסף לדור הנכנסים לארץ בדברים ה. בשלוש פרשות אלו, על אף הפרוט המורחב של דברי ה' לישראל ודברי ישראל אליו, חסרה אמירה מפורשת

כפה (=הפך) עליהם הר כגיגית

האגדה המתארת את ישראל שעומדים מתחת להר סיני, מתחת - כפשוטו, בשעת קבלת התורה, מוכרת בדרך כלל על פי נוסחה בתלמוד הבבלי:

בבלי שבת

פח ע"א

'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות יט, ז), **אמר רב אבדימי בר חמא בר חסא: מלמד שכפה הקדוש ברוך הוא עליהם את ההר כגיגית, ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם תהא קבורתכם. אמר רב אחא בר יעקב: מכאן מודעא רבה לאוריינא. אמר רבא: אף על פי כן, הדור קבלוה בימי אחשוורוש. דכתיב 'קימו וקבלו היהודים'** (אסתר ט, כז), **קיימו מה שקיבלו כבר.**

האגדה מתארת את מעמד הר סיני כמעמד בעל אופי מאיים, קבלת התורה נכפת על עם ישראל, ולמעשה אין אפשרות אחרת - הבחירה היא בין קבלת התורה לבין כליה של עם ישראל. הייעוד של עם ישראל הוא קיום התורה, וללא התורה אין קיום לעם ישראל. התלמוד הבבלי ממשיך ואומר שכל הבריאה כולה תלויה בקבלת התורה על ידי עם ישראל:

מאי דכתיב 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי' (בראשית א, לא), ה"א יתירה למה לי? - מלמד שהתנה הקדוש ברוך הוא עם מעשה בראשית, ואמר להם: אם ישראל מקבלים התורה - אתם מתקיימין, ואם לאו - אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו.

אגדה זו נמצאת כבר בדברי התנאים במכילתא, אך נראה שמקור זה חסר את האופי המאיים של כפיית ההר כגיגית:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ג (עמ' 214) [לשמות יט, יז]

'בתחתית ההר' - מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר, שנאמר 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר' (דברים ד, יא). עליהם מפורש בקבלה 'ונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה

של קבלת עשרת הדברות לאחר שמיעתם. הדבור "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שמות כד, ז) נאמר כתגובה לקריאת ספר הברית, ולא כתגובה לעשרת הדברות. באמצעות השילוב בין שלושת הפרשות יוצר המדרש דו שיח. הקב"ה, בצוותו את משה בתחילת הדברות "לאמר", מבקש את תשובת העם, העם אכן עונה - "נעשה ונשמע", והקב"ה מגיב "הטיבו כל אשר דברו".

הראיני את מראיך השמיעיני את קולך כי קולך ערב ומראיך נאוה' (שיר השירים ב, יד). **'הראיני את מראיך' - אלו שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל, 'השמיעיני את קולך' - אלו עשרת הדברות, 'כי קולך ערב' - לאחר הדברות, 'ומראך נאוה' - 'ויקרבו כל העדה ויעמדו לפני ה' (ויקרא ט, ה).**

גם כאן מתוארים ישראל כעומדים תחת ההר, אך לא מוזכר כלל עניין הכפיה בקבלת התורה. ההר אינו מאיים על ישראל ומבקש לקברם, אלא מגן עליהם ומסוכך עליהם (מפני הרעמים והברקים, המתוארים במדרש כמפחידים את ישראל). נראה שהמדרש בא לדבר בשבחם של ישראל, הזוכים לחסות תחת כנפיו של הקב"ה, ונראים בעמדם תחת ההר כינוה המציצה מחגווי הסלע. באופן דומה מתוארת העמידה תחת ההר במדרש שיר השירים רבה:

שיר השירים רבה

פרשה ב, א

'אני חבצלת השרון' (שיר השירים ב, א), **אני היא וחביבה אני, אני היא שהייתי חבויה בצלו של סיני, ולשעה קלה הרטבתי* מעשים טובים כשושנה בידי ולבי, ואמרתי לפניו 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע'** (שמות כד, ז).

* הרטבתי - הצמחתי במהירות, כצמח רטוב ורענן.

באמצעות משחק מלים כפול: חבצלת = חביבה, חבצלת = חבויה בצל, מתאר המדרש את חיבתם של ישראל החוסים בצילו של הקב"ה. החביבות באה לידי ביטוי, מצידם של ישראל, בכך שישראל קבלו על עצמם את דברי ה', ואמרו "נעשה ונשמע".³

במקורות אחרים אפשר למצוא תיאור של ישראל העומדים תחת ההר, שמשולב בו תיאור חיבתם של ישראל בצד תיאור האיום והכפיה. כך במכילתא דרשב"י:

3. במקבילה במדרש תהלים, מזמור א, נמצא בחלק מכת"י: "אני הוא וחביבה אני שהייתי חבויה בסיני, שכפה עלי ההר כגיגית, שנאמר ויתיצבו בתחתית ההר, ובשעה קלה הרטבתי מעשי כשושנה, ואמרתי כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע". אם כן, לתוך המדרש שבא להביע את חיבתם של ישראל חדר גם מוטיב האיום, אך בכת"י אחרים המשפט "שכפה... בתחתית ההר" חסר.

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

כך גם אתה, הסתכנת ויצאת בשלום, ועכשו אתה כמו בריה חדשה.

נראה שמדרש זה משלב בדרשה אחת את שני המוטיבים שראינו, בלי להתייחס למתח שביניהם. תיאור ההר שנתלש בהקשר של "תחת התפוח עוררתך" מדגיש את חיבתם של ישראל, והתיאור בהקשר להמשכו של הפסוק "שמה חבלתך אמך" מדגיש את הסכנה בה היו נתונים ישראל.⁴

הדרשה המתארת את מעמד הר סיני כמעמד של כפיה עומדת, לכאורה, בסתירה לדרשות על הקדמת נעשה לנשמע, המתארות את ההסכמה המוחלטת של ישראל לכל מה שיאמר הקב"ה, שהרי, אם יש הסכמה, לשם מה יש צורך בכפיה? קושיה זו שואלים התוספות, ונידונה רבות בדברי ראשונים ואחרונים,⁵ אך כיצד מתייחסים אליה המדרשים שראינו?

קושי זה איננו עומד, כמובן, בדרשות המתייחסות לעקירת ההר במשמעות של חיבה. ואמנם, במדרש שיהש"ר פר' ב המובא למעלה, מקשר הדרשן בין שני העניינים, הקב"ה מגלה את חיבתו לישראל בכך שהם חוסים בצילו של ההר, וישראל מגלים את חיבתם בהקדמת נעשה לנשמע. הדרשן במכילתא דרשב"י (או: מדרש הגדול) פותר את הסתירה באומרו שהקדמת נעשה לנשמע היא תוצאה של כפיית ההר. דרך אחרת ליישוב הסתירה אפשר למצוא במדרש תנחומא:

מדרש תנחומא

(ורשא) פרשת נח סימן ג

... ולא קבלו ישראל את התורה עד שכפה עליהם הקב"ה את ההר כגיגית שנאמר 'ויתיצבו בתחתית ההר' (שמות יט, יז) ואמר רב דימי בר חמא: אמר להם הקב"ה לישראל, אם מקבלים אתם את התורה מוטב, ואם לאו שם תהא קבורתכם. ואם תאמר על התורה שבכתב כפה עליהם את ההר, והלא משעה שאמר להן מקבלין אתם את התורה, ענו כלם ואמרו 'נעשה ונשמע' (שמות כד, ז), מפני שאין בה יגיעה וצער והיא מעט, אלא אמר להן על התורה שבעל פה שיש בה דקדוקי מצות קלות וחמורות והיא עזה כמות וקשה כשאל קנאתה, לפי שאין לומד אותה אלא מי שאוהב הקב"ה בכל לבו ובכל נפשו ובכל מאודו...

על פי הדרשן, על תורה שבכתב אמרו ישראל "נעשה ונשמע", וקיבלוה ברצון, ואילו לקבלת תורה שבעל פה היה צורך לכפות הר כגיגית. דרשה זו מקורה בפרקוי בן

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי

שמות יט, יז (עמ' 143)

'ויתיצבו בתחתית ההר' - נצפפו. ועליהם מפורש בקבלה 'יונתי בחגוי הסלע בסתר המדרגה' (שיר השירים ב, יד)...
 ד"א 'ויתיצבו בתחתית ההר' - מלמד שכפה הקב"ה עליהם את ההר כגיגית, ואמר: אם מקבלין אתם עליכם את התורה - מוטב, ואם לאו - כאן תהא קבורתכם. באותה שעה געו כולם ושפכו לבם כמים בתשובה, ואמרו: 'כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע' (שמות כד, ז).

המדרש מביא תחילה דרשה מקבילה לזו שבמכילתא, המדמה את ישראל ליונה בחגוי הסלע (אך ללא המשפט "מלמד שנתלש ההר ממקומו וקרבו ועמדו תחת ההר"). בצד זה, מובאת גם הדרשה על כפיית הר כגיגית, המקבילה לדרשה שבבבלי. חשוב להדגיש שאין זה בהכרח מקור תנאי. שני הקטעים מובאים במהדורת אפשטיין-מלמד ממדרש הגדול, ועל הקטע השני נכתב בהערה: "ספק אם הוא ממדרשב"י". אם כן, נראה שבמקורות תנאיים מצאנו רק את מוטיב החיבה, ובמדרש מאוחר מצאנו ליקוט של המוטיב שבמכילתא בצד המוטיב שבבבלי:

שיר השירים רבה

פרשה ח, א

'תחת התפוח עוררתך' (שיר השירים ת, ה), דרש פלטיין איש רומי ואמר: נתלש הר סיני ונצב בשמי מרום, והיו ישראל נתונים תחתיו שנאמר 'ותקרבון ותעמדון תחת ההר' (דברים ד, יא).

ד"א 'תחת התפוח עוררתך', זה סיני, ולמה נמשל בתפוח, אלא מה תפוח זה עושה פירות בחדש סיון, כך התורה נתנה בסיון. ד"א 'תחת התפוח עוררתך', למה לא באגוז ואילן אחר, אלא כל אילן דרכו מוציא עליו תחלה ואחר כך פירותיו, ותפוח זה מוציא פירותיו תחלה ואח"כ מוציא עליו, כך הקדימו ישראל עשייה לשמיעה שנאמר (שמות כד, ז) 'נעשה ונשמע'. אמר הקב"ה: אם אתם מקבלים עליכם תורת מוטב ואם לאו הריני כובש עליכם ההר הזה והורג אתכם, 'שמה חבלתך אמך', וכי שמה חבלה, אמר ר' ברכיה לאחד שהלך במקום סכנה וניצל, פגע ביה חברה אמר לו: בהוא אתרא דסכנתא עברת, כמה סכנתא עברת, כדון ילדך אמך, כמה צערה עברה עליך, וכדין איתברית ברייה חדתא.

תרגום ופירושו: משל לאחד שהלך במקום סכנה וניצל. פגע בו חברו, אמר לו: במקום סכנה עברת?! כבר עברת כמה סכנות. כמו שאמך, כאשר ילדה אותך, עברו עליה צער וייסורים,

4. גם בבבלי, בסמוך לדרשה על כפיית הר כגיגית מופיעה דרשה הממשילה את ישראל לתפוח, אך הדרשה איננה קשורה לעניין עקירת ההר.
 5. תוספות שבת פח ע"א ד"ה כפה עליהן, וראה תורה שלמה, פרשת יתרו, עמ' קג, אות רכז. על הפער שבין הכפיה והרצון במעמד הר סיני ראה את דברי הרב סולובייצ'ק, איש האמונה, ירושלים תשכ"ח, עמ' 28-29, וראה גם עמנואל לוינס, תשע קריאות תלמודיות, תל אביב וירושלים תשס"א, עמ' 35-63.

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

לדברי פרקוי, עמלים בשתי הישיבות (סורא ופומבדיתא) בבבל, מאז גלות החרש והמסגר, הם תלמידי החכמים, בימי יהויכין מלך יהודה, ומשתי ישיבות אלה צריכה לצאת הוראה לכלל ישראל, וכן לשונו שם:

ולפיכך קבע הקב"ה שתי ישיבות לישראל שיהיו הוגין בתורה יומם ולילה ומתקבצין שתי פעמים בשנה באדר ובאלול מכל המקומות ונושאים ונותנים במלחמתה של תורה עד שמעמידין דבר על בוריו והלכה לאמתה ומביאים ראיה ומן המקרא ומן המשנה ומן התלמיד כדי שלא יכשלו ישראל בדברי תורה.

באבוי⁶ תלמיד תלמידו של רב יהודאי גאון, באגרת לבני ארץ ישראל, בה הוא רוצה להוכיח להם את מעלתה וסמכותה ההלכתית של תורת בבל על תורת ארץ ישראל. פרקוי משתמש בסתירה בין "נעשה ונשמע" לכפיית ההר כדי ליצור דרוג בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. את התורה שבכתב, שהיא מועטת ואין בה צער, יכלו ישראל לקבל באומרם "נעשה ונשמע", אך התורה שבעל פה, שמלאה בפרטים ודקדוקים, ונקנת בעמל ויגיעה רבים, אין ישראל יכולים לקבל אלא בכפיה. בתורה שבעל פה,

דבר ה' - מהר סיני או מן השמים? האם יתכן חיבור בין עליונים לתחתונים?

שהתגלותו של הקב"ה יכולה להופיע בשני מקומות, קולו של הקב"ה נשמע מן השמים, והתגלותו במראה האש היתה בארץ. ר' עקיבא מתמודד עם אותה סתירה, אך היישוב שלו לסתירה שונה:

רבי עקיבא אומר כתוב אחד אומר, 'כי מן השמים', וכתוב אחד אומר, 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר', מלמד שהרכין הקב"ה שמים העליונים על ראש ההר ודבר עמהן מן השמים. וכן הכתוב אומר: 'ויט שמים וירד וערפל תחת רגליו' (תהלים יח, י).

ר' עקיבא מדבר על התגלות אחת בה מתקיימים שני הכתובים. הקב"ה מביא את השמים ומניחם סמוך לראש ההר, ומדבר מן השמים. לדעת ר' עקיבא משתנים כאן סדרי בראשית, והשמים מגיעים אל הארץ, אך הקב"ה לא מגיע אל הארץ, אלא נשאר בשמים.

ר' עקיבא, במדרש זה, לא נזקק לפסוק השלישי המכריע. במקורות מקבילים מובאת דעתו (אם כי לא בשמו) בצורה מעט שונה. לשם השוואה, נציג כאן שנית את דברי ר' ישמעאל ור' עקיבא במקביל למקורות נוספים:

מעמד הר סיני הוא אירוע חד פעמי בו מתגלה הקב"ה לעם ישראל. פרק יט בספר שמות עשיר בתיאורים של מפגש בלתי אמצעי זה: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן... ירד ה' לעיני כל העם... וירד ה' על הר סיני... ועוד. המדרש דן בשאלה כיצד אפשרי מפגש זה, הפורץ את כל המסגרות של עליונים ותחתונים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 238) [לשמות כ, יח]
'כי מן השמים דברתי עמכם' - כתוב אחד אומר 'כי מן השמים', וכתוב אחד אומר 'וירד ה' על הר סיני' (שמות יט, כ), כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? הכריע השלישי 'מן השמים' השמיעך את קולו ליסרך [ועל הארץ הראך את אשו הגדולה]' (דברים ז, לו), **דברי רבי ישמעאל.**

רבי ישמעאל לא שואל את השאלה התיאולוגית, אותה נראה בחלק מהמדרשים, כיצד יתכן שהקב"ה, שמקומו בשמים, יורד אל הארץ, אלא מעמת בין פסוקים סותרים. לדעת ר' ישמעאל, הפסוק השלישי המכריע מלמד

6. ראה תורתן של גאונים, כרך ז, בעריכת י' יודלוב ו"ז הבלין, ירושלים תשנ"ב, עמ' 735-734.

לדעת ר' יוסי אין, ולא יכול להיות, מפגש בין שמים לארץ. את התיאורים של משה ואליהו כעולים אל ה' אין להבין כפשוטם.

דעה שונה מדעת כל התנאים שראינו עד כה נמצאת בתנחומא:

תנחומא (בובר)

פרשת וארא סימן יט

'ויאמר ה' אל משה נטה ירך על השמים וגו'' (שמות ט, כב). זהו שאמר הכתוב: "כל אשר חפץ ה' עשה וגו'' (תהלים קטו, ג), אמר הקב"ה: 'השמים שמים לה' וגו'' (שם שם, טז), למה הדבר דומה, למלך שאמר וגזר על בני רומי שלא ירדו לסוריא, ובני סוריא לא יעלו לרומי, כך הקב"ה בשעה שברא העליונים אמר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם', וכשביקש הקב"ה ליתן תורה לישראל, ביטל את הגזירה הראשונה, ואמר התחתונים יעלו לעליונים, והעליונים ירדו לתחתונים, ואני הוא המתחיל, שנאמר 'וירד ה' על הר סיני' (שמות יט, כ), וכתוב 'ואל משה אמר עלה אל ה' וגו'' (שם כד, א), הוי - 'כל אשר חפץ ה' עשה בשמים ובארץ'.

מהפסוק "השמים שמים לה' וכו'" הביא ר' יוסי ראייה לכך שאין ערבוב בין עליונים ותחתונים, הדרשן בתנחומא, לעומת זאת, משתמש באותו פסוק כדי לומר את ההיפך. כשם שקבע הקב"ה שהשמים לה' והארץ לאדם, כך יכול הקב"ה לשנות את גזרתו. על פי מדרש זה, לא רק השמים והארץ מתערבבים, אלא אף הקב"ה בכבודו ובעצמו יורד אל הארץ, והאדם יכול לעלות אל ה'.

העם, ושומע את דבריהם (שם כ, טו). היכן נמצא משה ברגע השיא של המעמד, בשעת שמיעת עשרת הדברות, האם הוא בראש ההר עם ה', או בתחתיתו עם ישראל, או שמה במקום אחר?
נענין תחילה בדברי ר' ברכיה במדרש שיר השירים רבה:

שיר השירים רבה

פרשה א, יב

ר' אליעזר ור' עקיבא ור' ברכיה. ר' אליעזר אומר: "עד שהמלך במסבנו" (שה"ש א, יב), עד שמלך מלכי המלכים הקב"ה במסבנו ברקיע כבר הר סיני מתמר באור, שנאמר "וההר בוער באש" (דברים ד, יא). ר' עקיבא אומר: עד שמלך מלכי המלכים הקב"ה

בשני המקורות ממכילתא דר"י מובאות בצד דברי ר' עקיבא ור' ישמעאל שהבאנו למעלה גם דברי תנאים מאוחרים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 238) [לשמות כ, יח]

רבי אומר, 'וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה', שומע אני כְּשִׁמוּעוֹ? אמרת, ומה אחד מְשִׁמֵשׁ שְׁמִשִּׁין, הרי הוא בא במקומו ושלא במקומו, קל וחומר לכבודו של מי שאמר והיה העולם.
* כשמועו - כמו שמשמע מפשט הכתוב.

רבי לא מתמודד עם סתירה בין פסוקים, אלא מתייחס לבעיה התיאולוגית, האמנם יורד הקב"ה אל הארץ? רבי משתמש במשל, בו מבוארת הן שאלתו והן תשובתו. השמש, שהיא רק אחת מתוך השמשות שלפני הקב"ה איננה יורדת להאיר לארץ, אלא נמצאת בשמים ומאירה בארץ, כך גם הקב"ה, נמצא במרומים, אך מראה את עצמו בארץ. "וירד ה'" - ה' לא ירד לארץ כפשוטו, אלא רק התגלותו היא בארץ. נראה שדעת רבי קרובה לדעתו של ר' ישמעאל.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 216) [לשמות יט, כ]

רבי יוסי אומר: הרי הוא אומר 'השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם' (תהלים קטו, טז), לא עלה משה ואליהו למעלה ולא ירד הכבוד למטה. אלא, מלמד שאמר המקום למשה 'הריני קורא לך מראש ההר ואתה עולה, שנאמר 'ויקרא ה' למשה'.

היכן היה משה בשעת הדברות?

התאורים השונים של מעמד הר סיני, בפרשת יתרו - לפני מתן תורה ואחריו, בשמות כד ובדברים ה, מתייחסים לשלושה גורמים השותפים במעמד: הקב"ה, העם ומשה. אלהים יורד על הר סיני, ומשמיע את דברו מתוך האש. העם איננו רשאי לעלות אל ההר, והוא חווה את ההתגלות למרגלותיו. הוא מזהר, מצד אחד, שלא לפרוץ ולעלות בהר, ומצד שני, הוא נרתע בעצמו מעצמת המעמד ונעמד מרחוק. ובתווך עומד משה, העולה אל ה' ויורד אל העם, ומשמש כמתווך ביניהם - "אנכי עמד בין ה' וביניכם" (דברים ה, ה). הוא מצווה לעלות אל ההר שירד עליו ה' (שמות יט, כ), וזוכה להתגלות שונה מזו שחווה העם - "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (שם ט), אך הוא נמצא גם בקרב

הדברות מלמטה? התשובה של הדרשן בפרקי דר"א היא שיש כאן וויכוח בין הקב"ה למשה. הקב"ה רוצה את משה למטה, ואילו משה רוצה להישאר למעלה, ולכן כביכול צריך הקב"ה למצוא תואנה על מנת לשלוח את משה למטה. מדוע אין משה יכול להישאר בהר? על כך עונה מדרש מקביל בשמות רבה:

שמות רבה

פרשה כה, ג

"וישב משה את דברי העם אל ה'" (שמות יט, ח). אותה שעה בקש הקב"ה ליתן להם את התורה ולדבר עמהם, והיה משה עומד. אמר הקב"ה: מה אעשה מפני משה?

א"ר לוי: משל למלך שבקש לעשות אופימטטאטא חוץ מדעתו של אפרכוס, אמר לו, עשה דבר פלוני, אמר לו, כבר נעשית, ושוב אמר לו, לך קרא לפלוני סינקליטקוס ויבא עמך, עד שהוא הולך עשה המלך מה שביקש. כך ביקש הקב"ה ליתן י' דברות, היה משה עומד מצדו. אמר הקב"ה, אני גולה להם את הרקיע ואומר "אנכי ה' אלהיך" (שם כ, ב), הם אומרים, מי אמר הקב"ה או משה? אלא ירד משה, ואחר כך אני אומר "אנכי ה' אלהיך". כך אמר הקב"ה למשה "לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם" (שם יט, י), אמר לו, כבר הקדשתים, שנאמר "כי אתה העדותה בנו לאמר וגו'" (שם, כג), אמר לו, "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך" (שם, כד), עד שמשה יורד נגלה הקב"ה, שנאמר "וירד משה אל העם" (שם, כה), מי

משה עומד בתווך בין העם לבין הקב"ה. הוא אכן ראוי להישאר בראש ההר, מורם משאר העם, אך, מצד שני, יש צורך ליצור הבדלה בין הקב"ה למשה. אם משה יישאר למעלה, עלול העם לטעות ולחשוב שהקול בא ממנו, ולכן הוא חייב לרדת אל העם, אך האירועים מתוארים כמעין תקלה, כיוון שמשה ראוי לו שיישאר למעלה.

גם המפרשים חלוקים בשאלה היכן נמצא משה בזמן עשרת הדברות.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות יט, כד-כה

ועלית אתה ואהרן עמך, למעלה מעט מהגבול, שלא ירחק מישראל, כי עתידים הם לומר לך, ככלות השם לדבר עשרת הדברים, "דבר אתה עמנו ונשמעה" (שמות כ, טז)... וירד משה אל העם ויאמר אליהם, ובהשלימו לומר להם, ועלה הוא ואהרן לפנים מהגבול אל ההר, מי דבר השם.

במסבו ברקיע כבר "וישכן כבוד ה' על הר סיני" (שמות כד, טז). ר' ברכיה אומר: עד שמשה במסבו ברקיע, שנקרא מלך, שנאמר "ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם" (דברים לג, ה), כבר "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר" (שמות כ, א). לדעת ר' ברכיה, זוכה משה לשמוע את דבר ה' בעומדו למעלה, ברקיע. אם נתבונן בפסוקים נראה שהדברים אינם חד משמעיים.

וירד ה' על הר סיני אל ראש ההר ויקרא ה' למשה אל ראש ההר ויעל משה. (פס' יט).

משה מצטווה לעלות אל ההר, כאשר כבוד ה' כבר שוכן עליו. לכאורה, מטרת העלייה היא שמיעת דבר ה'. אבל בעמדו בהר מקבל משה ציווי אחר, לרדת אל העם ולהזהירם שוב.

ויאמר ה' אל משה רד העד בעם פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב: וגם הכהנים הנגשים אל ה' יתקדשו פן יפרץ בהם ה': ויאמר משה אל ה' לא יוכל העם לעלת אל הר סיני כי אתה העדתה בנני לאמר הגבל את ההר וקדשתו: ויאמר אליו ה' לך רד ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים והעם אל יהרסו לעלת אל ה' פן יפרץ בהם: (פס' כ-כד)

ואכן משה יורד ומזהיר את ישראל:

וירד משה אל העם ויאמר אליהם: (פס' כה)

ומיד אחר כך כתובים עשרת הדברות. האם עשרת הדברות תופסות את משה כשהוא נמצא למטה, עם העם? או שמא משה חזר ועלה, אף שהדבר איננו כתוב בפסוקים? לדעת ר' ברכיה צריך לומר שמשה חוזר ועולה אל ההר, אך המדרש בפרקי דר' אליעזר קורא את הדברים אחרת:

פרקי דרבי אליעזר

פרק מ

אמ' לו הב"ה למשה: רד אל המחנה ואחר כך אני משמיע את תורתך, "רד העד בעם" (שמות יט, כא). משה היה רוצה להיות שם, אמר לו: כבר העידותי בעם. אמר לו: לך וקרא לרבך. ירד משה אל המחנה לקראת אהרן, והב"ה משמיע תורתו לעמו, שנאמר "וירד משה אל העם וכו'" (שם, כה), מה כתיב אחריו? - "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" (שם כ, א).

לדעת הדרשן, משה נמצא למטה בזמן שמיעת הדברות. והדבר צריך עיון, הרושם העולה מהכתובים הוא של מעין 'תאונה', משה נשלח למטה, ומצווה לעלות עם אהרן, אך כאשר הוא למטה נשמעים עשרת הדברות ומשה 'מפספס' אותם. והרי ברור שאין כאן תקלה. אם הוא נמצא שם, זוהי כוונתו של הקב"ה, וזה המקום הראוי לו. אם כן, מדוע הדברים מתוארים בצורה זו? מדוע אין הקב"ה מצווה בפירוש את משה לרדת מהטעם שהוא צריך לשמוע את

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

וכן בפירושו הקצר:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות יט, כה

...ולא הזכיר הכתוב 'ועל משה ואהרן', כי איננו צריך, כי אחר שאמר לו השם שיעלו, ידענו שעלו. וכתוב: "אנכי עומד בין ה' וביניכם" (דברים ה, ה).

לדעת ראב"ע, משה חזר ועלה אל ההר, ואין צורך להזכיר זאת. הראיה לכך היא מהפסוק בדברים - "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא". הארבנאל, לעומתו, הולך בעקבות המדרש בשמות רבה, ומסביר כמו המדרש מדוע אין משה נמצא בהר בזמן הדברות.

ארבנאל

שמות יט, כג

ואמנם מה היתה הכונה האלהית בירידת משה? היא לפי שהב"ה כשרצה לזכות את ישראל ולתת להם תורה ומצות היה מעוצם השגחתו עליהם לתת תורתו באופן שלא יסא אצלם ספק בהיות התורה אלהית ונתנה מן השמים, ושלא יעלה על לב אדם שמה רבינו משכלו ודעתו הכינה גם חקרה ושמה לפני בני ישראל לאמר כי כן צוה לו המלך ה' צבאות. ומפני זה לא נתן את התורה למשה בנבואתו העליונה ושהוא יגידה ויערכה לישראל, כדי שלא יספקו בה אם היא האלהית או מופעל משה... וכדי שישראל לא יחשבו בהיות משה בהר בשעת הדברות שהקול ההוא היה קול משה והוא היה המדבר אתם בהשמעת קולו ולא היה קול אלהים, מפני זה רצה הקב"ה שגם משה ירד אל העם ויהיה ה' <צ"ל: הוא> עמם בעת שמיעת הדברות, כדי שיכירו וידעו כל ישראל שלא היה משה המדבר כי אם אלהים חיים מלך עולם... ולפי שראה יתברך שהיה משה מבקש טענות לשלא ירד מן ההר הוצרך לומר לו עוד "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך", רוצה לומר, לך רד לשבת עם העם כלפנים, ואל תאמר בלבבך ואיך אהיה אני שוה לכל אחד מן העם בנתינת התורה ובמעמד קדוש אשר כזה. כי הנני מודיעך שתעלה אתה ואהרן עמך אל ההר, ולא אמר זה לאותה שעה מהשמעת הדברות אלא על מה שיהיה אחר כך כשעלה לקבל הלוחות, שנאמר לו "עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל" (שמות כד, א)... ומזה תדע שגם אדונינו משה היה בתחתית ההר עם כל ישראל בעת ששמעו עשרת הדברות...

רמב"ן

שמות יט, ג

ומשה עלה אל האלהים, מיום בואם אל הר סיני כסה הענן את ההר ושם כבוד ה', וזהו שכתוב "וישכן כבוד ה' על הר סיני וכסהו הענן ששת ימים" (שמות כד, טז), קודם מתן תורה, ולפיכך אמר "ומשה עלה אל האלהים", כי עלה אל קצה ההר להזדמן לפניו, ולא בא אל הערפל אשר שם האלהים.

כבר בעלייה הראשונה של משה מדגיש הרמב"ן, כי רק לאחר מתן תורה זוכה משה לעלות אל הערפל אשר שם האלהים (שמות כ, טז; כד, יח), לפני כן עולה משה רק אל קצה ההר, מרוחק מהעם מצד אחד, אך עדיין לא קרב אל הקודש פנימה.

רמב"ן

שמות יט, יט

אבל ירד השם הנכבד אל ההר ביום השלישי, והוציא משה את העם מן המחנה לקראת הכבוד הנראה להם, ויניצבו הם בתחתית ההר, ומשה עלה למעלה קרוב לראש ההר ששם הכבוד מחיצה לעצמו, ומדבר עם ישראל להורות מה יעשו, וישראל שומעים קול האלהים שעונה אותו ויצונו, והם לא יבינו מה יאמר לו, ויצוה אותו בצוואות האמורות אחר כך בפרשה "רד העד בעם וגו'" (פס' כא), "לך רד ועלית אתה ואהרן עמך וגו'" (פס' כה), והיה זה קודם מתן תורה וגם בשעת הדברות, כי משה לא עלה אל ראש ההר אל הערפל אשר שם האלהים רק לאחר מתן תורה. וכן אמר "אנכי עומד בין ה' וביניכם בעת ההיא להגיד לכם את דבר ה' כי יראתם מפני האש ולא עליתם בהר לאמר" (דברים ה, ה), כאשר עליתי אני.

רמב"ן

שמות כ, יד

...ומשה חזקם ואמר להם "אל תיראו" (פס' טז), ושמעו אליו "ויעמוד העם מרחוק" (פס' יז) במעמדם, כי לא רצו בכל דבריו להתקרב אל הגבול, "ומשה נגש אל הערפל" (שם), לא בא בתוכו, ואז דבר אלהים עשרת הדברות.

"אנכי עומד בין ה' וביניכם" - כפשוטו. משה איננו נמצא בראש ההר עם האלהים, ולא בתחתיתו עם ישראל, אלא במחיצה לעצמו. הוא מדבר עם ישראל, כמו שמתואר בפסוקים שלאחר מתן תורה, וגם שומע את קול ה'. ההבחנה בינו לבין מקום השכינה נשמרת, ישראל שומעים את הקול שמדבר אליו אף שאינם מבינים אותו, ואינם יכולים לטעות בין קול ה' לקולו של משה.

הרמב"ן הולך בדרך ביניים. הוא מסכים עם הראב"ע שמשה חוזר ועולה, אבל הוא איננו נמצא, גם לפני ירידתו, בראש ההר ממש.

מעמד הר סיני - הרצון לקרבה לקב"ה יחד עם הרתיעה והריחוק

כך גם אומר המדרש במכילתא דרשב"י:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ, טו (עמ' 155)

'וינועו' - אין לשון ניעה אלא טירוף, כן הוא אומר: 'נוע תנוע ארץ כשכור' (ישעיהו כד, כ), ואומר: 'וינע לבבו ולבב עמו כנוע עצי יער מפני רוח' (שם ז, ב).

התנועה של הארץ בישיעהו כד, ושל המלך אחז בישיעהו ז, היא תוצאה של פחד עצום, וכך יש להבין גם את "וירא העם וינועו".

גם במדרשים אחרים מתקשרת התנועה של העם להרגשת החרדה. יוצא דופן הוא המדרש בספרי דברים:

ספרי דברים

פיסקא שיג (עמ' 355) [לדברים לב, י]

'ויסובנהו, לפני הר סיני...' 'יצרנהו כאישון עינו', הולכים שנים עשר מיל וחוזרים שנים עשר מיל על כל דיבור ודיבור, ולא היו נרתעים לא מן הקולות ולא מן הלפידים.

מדרש זה מדגיש שהתנועה לאחור איננה תוצאה של רתיעה ופחד, אך לא מבאר מה כן גרם לתנועה.

(המשך המכילתא דר"י)

'ויעמדו מרחוק'. חוץ משנים עשר מיל. מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם שנים עשר מיל, וחוזרין לפניהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מיל על כל דיבור ודיבור, נמצאו מהלכים באותו היום מאתים וארבעים מיל.

המדרשים שמדברים על התנועה של העם לאחור נוקטים בשיעור של שנים עשר מיל, שהוא הרוחב של מחנה ישראל, כמו שמובא במכילתא בהמשך הפרשה:

מכילתא דרבי שמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 237) [לשמות כ, יז]

'ויעמוד העם מרחוק', אלו שנים עשר מיל. מגיד שהיה מחנה של ישראל שנים עשר מיל. ומנין שהיה מחנה ישראל שנים עשר מיל, שנאמר: 'ויחנו על הירדן מבית הישימות עד אבל השטים' (במדבר לג, מט), שנים עשר מיל.

"מרחוק" מתואר בצורה ציורית, לא כרתיעה של כמה צעדים לאחור, אלא כתנועה בה האנשים הקרובים ביותר נעמדו רחוק יותר מכפי שעמדו הרחוקים בתחילה. כאמור, התחושות של העם בזמן מעמד הר סיני הן

מעמד הר סיני הוא מפגש ישיר חד פעמי בין הקב"ה לבין ציבור. מפגש נשגב זה יוצר מחד תחושה של רצון להתקרבות - "רצוננו לראות את מלכנו" (מכילתא דר"י, מס' דבחדש פרשה ב, עמ' 210), המביא גם להגבלות סביב ההר, למנוע עליה והתקרבות מעבר למה שמותר לאדם. אך מאידך, היראה מפני מפגש בלתי אמצעי זה מביאה להתרחקות. תחושות שונות אלו מלוות את תיאור המעמד בתורה ובמדרש.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 236) [לשמות כ, יד]¹⁰

'וירא העם וינועו'. אין נוע בכל מקום אלא זיע, שנאמר 'נוע תנוע ארץ' (ישעיהו כד, כ).

'ויעמדו מרחוק'. חוץ משנים עשר מיל. מגיד שהיו ישראל נרתעים לאחוריהם שנים עשר מיל, וחוזרין לפניהם שנים עשר מיל, הרי עשרים וארבעה מיל על כל דיבור ודיבור, נמצאו מהלכים באותו היום מאתים וארבעים מיל. באותה שעה אמר הקב"ה למלאכי השרת דדו וסייעו את אחיכם, שנאמר: 'מלכי צבאות ידודון ידודון' (תהלים סח, יג) - 'ידודון' בהליכה ו'ידודון' בחזרה. ולא מלאכי השרת בלבד, אלא אף הקב"ה, שנאמר: 'שמאלו תחת לראשי וימינו תחבקני' (שיר השירים ב, ו).

ר' יהודה ברבי אילעאי אומר: לפי שהיו ישראל משולהבין מחמת האש של מעלן, אמר הקב"ה לענני כבוד, הזילו טל חיים על בני, שנאמר: 'ארץ רעשה גם שמים נטפו מפני אלהים וגו'" (תהלים סח, ט), ואומר 'אשם נדבות תניף אלהים' (שם שם, פ). אימתי נעשה כל הכבוד הזה? בשעה שהיתה נאה שבאומות ומכבדת את התורה, שנאמר: 'ונות בית תחלק שלל' (שם שם, יג), ואין שלל אלא תורה, שנאמר: 'שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב' (תהלים קיט, קסב).

'וירא העם וינועו' - אין נוע בכל מקום אלא זיע.

זוהי תנועה כתוצאה של פחד ויראה, מגודל המעמד ומהקולות והמראות המלווים אותו. כך עולה מההקשר של ביטוי זה: "וכל העם ראים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השפר ואת ההר עשן וירא העם וינעו ויעמדו מרחק. ויאמרו אל משה דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (שמות כ, יד-טו). וכך נאמר במפורש בפרק הקודם, בפסוק העוסק אף הוא בתגובה לקולות ולמראות: "ויהי ביום השלישי בהית הבקר ויהי קלת וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד ויחדר כל העם אשר במחנה" (שם יט, טז).

10. בהמשך הדברים נחזור על קטעים ממדרש זה, על מנת לבארו כסדרו.

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

מחמת האש של מעלן, אמר הקב"ה לענני כבוד, הזילו טל חיים על בני, שנאמר: 'ארץ רעשה גם שמים נטפו מפני אלהים וגו' (תהלים סח, ט), ואומר 'גשם נדבות תניף אלהים' (שם שם, י).
* משולהבין - מלשון שלהבת [בהמשך הדברים נוסף לעסוק בפרוש ביטוי זה].

האש המלווה את התגלות ה' על הר סיני, מלהטת את ישראל ומייבשת אותם, והקב"ה שולח טל וגשם נדבות כדי לצנן את ישראל.

בדרשה מקבילה בתוספתא על פסוקים אלו, לא מובאים הדברים כדרשות של תנאים שונים, כמו במכילתא, אלא כהמשך של אותה דרשה:

תוספתא ערכין

פרק א הלכה י

וכן מצינו שהיו ישראל עומדין לפני הר סיני, נמשכין לאחוריהן שנים עשר מיל, באין לפניהם שנים עשר מיל, על כל דבור ודבור ארבעה ועשרים מיל. היה היום ברור* והיו ישראל משתלחין** מפני אש. אמר להן הקב"ה לענני כבוד: רצו טל לפני בני, שנאמר: 'ה' בצאתך משעיר בצעדך משדי אדום' (תהלים סח, י), והקב"ה מרביץ לפניהם טללים וגשמים, שנאמר:

'גשם נדבות תניף אלהים וגו' (שם שם, יג):

* היום ברור - השמים בהירים ונקיים מעננים (בהלכה הקודמת נאמר שאם השמים ברורים ביום טוב של שבועות, כפי שהיה בשעת מתן תורה, זהו סימן יפה לעולם).

** משתלחין - במכילתא: "משתלהבין", מלשון שלהבת. האש מלהטת את ישראל. "משתלחין" משמעו מלשון עייפות. "ואתה עיף ויגע" (דברים כה, יח) מתורגם על ידי אונקלוס - "ואת משלהי ולא", ומשתלחין = משתלהין. כתוצאה מחום האש, ישראל התעייפו, והטל והגשם מצננים אותם.

הגשמים והטל, שמחיים את העולם, והזכרתם בשמונה עשרה היא בברכת תחיית המתים, נקשרים במאמרי חז"ל רבים לתחיית המתים. לכך יש רמזים גם במקרא, למשל בישעיהו:

ישעיהו כו, יט

יחיו מתיה נבלתי יקומוני הקיצו ורננו שכני עפר כי טל אורת טלך.

הנביא, המתפלל לתחיית המתים, שם בפי המתים המתעוררים לתחיה את השירה "כי טל אורת טלך" - אכן, טל של אורות הוא טלך, ה', הטל אשר בו החיית אותנו.¹² במדרש במכילתא ובתוספתא מתוארים הטל והגשם כדבר צונן ולח המרענן את ישראל בשעה שהם עייפים מחום

מעורבות, רצון לקרבה מצד אחד, ורתיעה והתרחקות מאידך. בתורה, ביטויי הקרבה נמצאים בעיקר לפני המעמד, בפרק יט, וביטויי הריחוק אחריו, בסוף פרק כ. אפשר להבין את מהלך הדברים כהתקרבות לקראת המעמד, השיא - בזמן המעמד, ואחריו - רתיעה לאחור. המדרש משלב בין הדברים, ויוצר תחושה של "רצוא ושוב". התחושות המעורבות של רצון לקרבה ורתיעה באות לידי ביטוי באופן שלאחר כל דיבור ודיבור ישראל נרתעים לאחוריהם, אך מיד הם חוזרים ומתקרבים. נמצא שלא הלכו ישראל באותו יום שנים עשר מיל, אלא מאתיים וארבעים מיל.

מרחק גדול כזה הוא מעבר לכוחותיו של אדם. המדרש מביא לעזרתם של ישראל את המלאכים, שנשלחים על ידי הקב"ה לסייע את ישראל:

(המשך המכילתא דר"י)

באותה שעה אמר הקב"ה למלאכי השרת דדו וסייעו את אחיכם, שנאמר: 'מלכי צבאות ידודון ידודון' (תהלים סח, יג) - 'ידודון' בהליכה ו'ידודון' בחזרה.

הפסוק, כמו פסוקים נוספים בהמשך המדרש, מובאים מתהלים סח, מזמור שיש בו התייחסות מפורשת להתגלות אלהים בסיני, ועל פי חז"ל מבואר כולו על מעמד הר סיני.¹¹

תהלים סח, ח - יג

אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בשימון סלה. ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל.

גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה.

חיתך ישבו בה תכין בטובתך לעני אלהים.

אדני יתן אמר המבשרות צבא רב.

מלכי צבאות ידודון ידודון ונות בית תחלק שלל.

"מלכי צבאות ידודון ידודון" - המדרש דורש 'מלכי' = 'מלאכים', מלאכי צבאות מדדים את ישראל ומסייעים אותם בהליכתם ובחזרתם. מכפל הלשון "ידודון ידודון" נדרש שהסיוע הוא גם בהליכה וגם בחזרה. אגב דרשת הכתוב בתהלים מביא המדרש גם את דרשתו של ר' יהודה על פסוקים סמוכים במזמור:

(המשך המכילתא דר"י)

ר' יהודה ברבי אילעאי אומר: לפי שהיו ישראל משולהבין

11. רואה רש"י בסוף פירושו למזמור: "ורבותינו דרשו כל המזמור עד 'ברוך ה' יום יום' על מתן תורה, ו'גשם נדבות' במתן תורה, ו'חיתך ישבו בה', ואני אין לבי מתיישב... וכן 'מלכי צבאות' פירשו כמו 'מלאכי צבאות' ואין זה לשון המקרא".

12. על פי דעת מקרא לפסוק זה.

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	

מעמד הר סיני • דרישה בתורה | 79

'בדיבורו', בדיבור של עשרת הדברים¹³. נשמתם של ישראל פרה¹⁴, כבר לאחר הדיבור הראשון, והטל ששולח הקב"ה מחיה את ישראל ממש. וכן על כל דיבור ודיבור מעשרת הדברים פרה נשמתם של ישראל והקב"ה החיה אותם. הדברים שאומרים ישראל - "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (שמות כ, יד-טו), מקבלים עתה משמעות מחודשת. חששם של ישראל יש לו על מה שיסמוך. המדרש מביע כאן רעיון שאין בכוחו של האדם להכיל את המפגש עם הקב"ה ולהישאר בחיים. בכך מתחדדת המורכבות אותה הצגנו בראש הדברים, והמתח בין הכמיהה של האדם למפגש עם הקב"ה לבין חוסר היכולת שלו לעמוד במפגש זה. מתח, שבא לידי ביטוי גם בדברי העם כפי שהם מובאים בספר דברים:

דברים ה, כ-כא

היום הָזָה רְאִינוּ כִּי־יִדְבֵר אֱלֹהִים אֶת־הָאָדָם וְחַי... אִם־יִסְפִּים אֲנַחְנוּ לִשְׁמֹעַ אֶת־קוֹל ה' אֲלַקִּינוּ עוֹד וְמָתְנוּ.

האש, אך לא כדבר המחיה את ישראל ממיתתם. במקבילה מאוחרת יותר בתלמוד הבבלי, מתאר ר' יהושע בן לוי את הטל כמחיה את ישראל, כמשמעו.

בבלי שבת

פח ע"ב

ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא יצתה נשמתן של ישראל, שנאמר: 'נפשי יצאה בדברו' (שיר השירים ה, ו). ומאחר שמדיבור ראשון יצתה נשמתן, דיבור שני היאך קיבלו? הוריד טל שעתידי להחיות בו מתים, והחיה אותם. שנאמר: 'גשם נדבות תניף אלהים נחלתך ונלאה אתה כוננתה' (תהלים סח, י).

ואמר רבי יהושע בן לוי: כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא חזרו ישראל לאחוריהן שנים עשר מיל, והיו מלאכי השרת מדדין אותן, שנאמר: 'מלאכי צבאות ידדון ידדון' (שם שם, יג), אל תיקרי 'ידדון' אלא 'ידדון'.

"נפשי יצאה בדברו" - נראה כי על פי המדרש יש לקרוא

13. כך מפורש במקבילה בשהש"ר (ה, א): "נפשי יצאה בדברו" - בדיבורו, מקול דיבורו הראשון שאמר 'אנכי ה' אלהיך'.

14. ברקע המדרש נמצא הפסוק המפורש בדברים (ה, כב): "... אם יספים אנחנו לשמע את קול ה' א-להינו עוד ומתנו", ופירושו: שמענו את קולו בדברו, ועדיין אנו חיים; אבל אם נוסף ונשמע עוד - תצא נפשנו - "נפשי יצאה בדברו"!

דרישה בתורה

שאל ברוכי

"מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן"

על עשרת הדברות. להלן נביא מספר הופעות של ביטוי זה, ונבחן כיצד הוא מתפתח ומקבל משמעויות שונות במדרשים שונים.

הרעיון "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר", מתייחס לדבר ה' האחד, אשר מכיל בתוכו קולות רבים, קולות שונים ולעתים אף סותרים, והוא נמצא במדרשים רבים

א. דרשה על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי (שמות כ, ב (עמ' 146))	מכילתא דרבי ישמעאל ¹ מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 218) [לשמות כ, א]
<p>ד"א וידבר אלהים מלמד שדברים שנאמרו כאן* הן שנאמרו להלן**, שניהם לענין אחד מה שאי אפשר לו לפה לומר ואי אפשר לה לאוזן לשמוע.</p> <p>כאן הוא אומר וידבר אלהים את כל הדברים האלה, ולהלן הוא אומר: אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי' (תהלים סב, יב), ואומר: 'הלא כה דברי כאש נאם ה' (ירמיה כג, כט), מה אש זה נחלק לכמה ניצוצות, כך דבר אחד יוצא לכמה מקראות...</p> <p>ד"א וידבר אלהים מלמד שהיה אומר להם על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.</p> <p>ד"א וידבר אלהים את כל הדברים, יכול באחרונה*** אמרו לו קיבלנו עלינו,</p> <p>תלמוד לומר 'אנכי ה' אלהיך', אנכי היה בכלל ויצא מוצא מן הכלל ללמד על הכלל, מה אנכי היה לו דיבור בפני עצמו וקבלה בפני עצמו, כך כל דיבור ודבר היה לו דיבור בפני עצמו וקבלה בפני עצמו.</p>	<p>את כל הדברים. מלמד שאמר עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, שנאמר וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר.</p> <p>אם כן מה תלמוד לומר 'אנכי ה' אלהיך - לא יהיה לך', אלא מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדיבור אחד, וחזר ופרט דיבור דיבור בפני עצמו.</p>

* כאן - בשמות כ. ** להלן - בדברים ה. *** יכול באחרונה - יכול רק באחרונה.

המדרש במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי² מתייחס להבדלים שבין עשרת הדברות בשמות ובדברים, ועל פיו - הדברים שנאמרו "כאן" - בשמות, והדברים שנאמרו "להלן" - בדברים, נאמרו כאחד. מדרש זה, עדיין איננו מתייחס לסתירות בין כתובים, אלא לעצם היכולת לומר או לשמוע שני דברים כאחד. אף על פי שאין פה אנושי יכול לומר זאת, ואין האוזן יכולה לשמוע, נאמרו הדברים כאחד ונחלקו לכמה מקראות.

המדרש במכילתא דרבי ישמעאל מדגיש את דבר ה' בעשרת הדברות, כהופעה מיוחדת, חד פעמית ובלתי נתפסת של דבר ה'. עשרת הדברות נאמרו כולם בבת אחת, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, אך האדם אינו יכול לומר זאת, ואף איננו מסוגל להבין את הדברים בצורה זו - לכן היה צורך לחזור ולפרט כל דיבור ודיבור בפני עצמו. בהמשך הדרשה, שלא הובאה כאן, מבואר שהופעה זו היא ייחודית לעשרת הדברות, ושאר התורה לא נאמרה בדיבור אחד.

- על עשרת הדברות בדיבור אחד ראה גם מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דשירה פר' ח (עמ' 143), מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי טו, יא (עמ' 93), ספרי במדבר פיס' קב (עמ' 100).
- יש להעיר שדרשה זו, וכן הדרשות הנוספות ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי בפרק זה, מקורם ממדרש הגדול, ואינם מכתב יד של מכילתא דרשב"י, ועל כן יתכן שיש כאן עיבוד מאוחר לדרשה במכילתא דרבי ישמעאל.

ב. דרשה על "זכור ושמור שניהם נאמרו בדיבור אחד" ודוגמאות נוספות³

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ז (עמ' 229) [לשמות כ, ז]	ספרי דברים ⁴ פיסקא רלג (עמ' 265) [לדברים כא, יב]
(1) 'זכור' ו'שמור' שניהם נאמרו בדיבור אחד. (2) 'מחלליה מות יומת' (שמות לא, יד) 'וביום השבת שני כבשים' (במדבר כה, ט) שניהם בדיבור אחד נאמרו. (3) 'ערות אשת אחיך' (ויקרא יח, טז) ו'יבמה יבא עליה' (דברים כה, ה) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (4) 'לא תלבש שעטנז' (שם כב, יא) ו'גדילים תעשה לך' (שם שם, יב) שניהם נאמרו בדיבור אחד.	(4) 'לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך' (דברים כב, יא-יב) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (1) 'זכור' ו'שמור' שניהם נאמרו בדיבור אחד. (2) 'מחלליה מות יומת' (שמות לא, יד) 'וביום השבת שני כבשים בני שנה' (במדבר כה, ט) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (3) 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז) 'יבמה יבא עליה' (דברים כה, ה) שניהם נאמרו בדיבור אחד. (5) 'וכל בת יורשת נחלה' (במדבר לו, ח) 'ולא תסוב נחלה ממטה אל מטה' (שם לו, ט) שניהם נאמרו בדיבור אחד. מה שאי אפשר לבשר ודם לומר שני דברים כאחת, שנאמר: 'אחת זו שמענו' (תהלים סב, יב), ואומר: 'הלא כה דברי כאש נאם ה' (ירמיה כג, כט).

את העניין לכל התורה, ומביאה דוגמאות אחרות של סתירות בין כתובים. ממילא, פירוש הביטוי "מה שאי אפשר לאדם לומר כן" משנה את משמעותו, אין הכוונה ליכולת המעשית לומר או לשמוע שני דברים כאחד, אלא לכך שאין הקב"ה כפוף לחוקי הסתירה המקובלים, ועל כן בכוחו לומר שני דברים הנראים כסותרים אחד את השני.

סדר הדוגמאות במכילתא דרבי ישמעאל הוא על פי סדר הופעת הפסוקים בתורה. בספרי דברים עיקרה של הדרשה הוא הפסוק "לא תלבש שעטנז", ועל כן מועברת דוגמה זו לראש הדרשה. בספרי דברים נוספת עוד דוגמה על אלו שבמכילתא. במקבילות אחרות אפשר למצוא דוגמאות נוספות.

בדומה לדרשה הראשונה ממכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, גם הדרשות הנוספות מתייחסות ליכולת של הקב"ה לומר שני דברים כאחד. הדרשה בוחרת להתמקד בדוגמה הבולטת להבדלים בין שמות לדברים (שאר ההבדלים הם בדרך כלל הבדלים קטנים ולא משמעותיים). ההבדל בין 'זכור' ו'שמור' מפורסם ושגור על הלשון בזכות אזכורו בפיוט 'לכה דודי' - 'שמור וזכור בדבור אחד השמיענו אל המיוחד', אך נראה שבמדרש הכוונה לא רק להבדל בין הפתיחות של הדיבר - 'זכור' ו'שמור', אלא 'זכור' ו'שמור' הם מעין קוד לכלל ההבדלים בדיבר זה, ובהם ההבדל בין הנימוק למצוות השבת בשמות ובדברים. בעוד הדרשות הראשונות שהובאו מהמכילתא דיברו על ייחודם של עשרת הדברות, דרשה זו מרחיבה

ג. חיבור בין הדרשה על "וידבר" לדרשה על "זכור ושמור"

זה מתאפשר על רקע הכיוון שנותנת מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי, כפי שראינו למעלה, לדרשה על "וידבר אלהים". שתי הדרשות עניינם היכולת לומר דברים שונים בבת אחת.

הדרשה הבאה, ממדרש שמות רבה, מרחיבה את הרעיון מהיכולת לומר דברים סותרים כאחד, אל היכולת לבצע פעולות סותרות בו זמנית:

מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי

שמות כ, ח (עמ' 148)

'זכור' ו'שמור' שניהם נאמרו לענין אחד, מה שאי אפשר לפה לדבר ומה שאי אפשר לאוזן לשמוע, כן הוא אומר: 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', ואומר: 'אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי' (תהלים סב, יב).

מדרש זה מחבר בין הדרשה על הפסוק 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה' לבין הדרשה על 'זכור ושמור'. חיבור

3. ראה ע"צ מלמד, "זכור" ו"שמור" בדיבור אחד נאמרו, בתוך: עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 163-147, וראה מקבילות נוספות שם.
4. ראה מהדורת פינקלשטיין בהערה לשורה 13, דרשה זו אינה מעיקר הספרי אלא נוספה מגליון בחלק מכת"י.

בשר חי נהפך למת חזר המת ונהפך לחי, המטה נהפך לנחש, חזר הנחש ונהפך למטה.

הים נהפך ליבשה, חזרה היבשה ונהפכה לים, וכן הכתוב אומר: 'הקורא למי הים [וישפכם על פני הארץ ה' שמון]' (עמוס ה, ח; ט, י).

וכן דבור 'זכור את יום השבת לקדשו...לא תעשה כל מלאכה', ואומר 'וביום השבת שני כבשים בני שנה' (במדבר כה, ט), דבור 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז) 'כי ישבו אחים יחדו' (דברים כה, ה), וכלן אמרן בבת אחת. הוי: 'ידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמרו'.

שמות רבה⁵

פרשה כח, ד

'את כל הדברים האלה לאמר' - שהוא עושה את הכל בבת אחת: ממית ומחיה בבת אחת, מכה ורופא בבת אחת, אשה על המשבר יורדי הים והולכי מדברות וחבושי בבית האסורין, אחד במזרח ואחד במערב ואחד בצפון ואחד בדרום שומע כולן בבת אחת, וכן הוא אומר: 'יוצר אור ובורא חשך' (ישעיה מה, ז). עפר כמו כן נהפך לאדם - חזר נהפך לעפר, שנאמר: 'והופך לבקר צלמות' (עמוס ה, ח), מהו לבקר? תחלתו, בתחלתו מהו אומר: 'ויהפכו כל המים אשר ביאור לדם' (שמות ז, ט), חזר ונהפך הדם למים.

ד. פיתוח של הדרשה - "כולם ניתנו מרועה אחד"

בבלי חגיגה ג ע"ב	תוספתא סוטה פרק ז הלכה יא-יב
ואף הוא פתח ודרש: 'דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים בעלי אספות נתנו מרעה אחד' (קהלת יב, יא)...	ועוד אחרת דרש: "דברי חכמים כדרבנות וכמשמרות נטועים..." 'בעלי אספות' - אילו שנכנסין ויושבין אספות אסופות, ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו.
ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מתירין, הללו פוסלין והללו מכשירין.	שמה יאמר אדם בדעתו, הואיל ובית שמי מטמאין ובית הלל מטהרין, איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתיר, למה אני למד תורה מעתה?
שמה יאמר אדם: [הואיל והללו אוסרין והללו מתירין הללו מטמאין והללו מטהרין הללו פוסלין והללו מכשירין] ⁶ היאך אני למד תורה מעתה?	תלמוד לומר: 'דברים' 'הדברים' 'אלה הדברים' (שמות כ, א) - כל הדברים נתנו מרועה אחד, אל אחד בראן, פרנס אחד נתנו, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו.
תלמוד לומר: כולם 'נתנו מרעה אחד' - אל אחד נתנו, פרנס אחד אמרו, מפי אדון כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'ידבר אלהים את כל הדברים האלה' (שמות כ, א).	אף אתה עשה לבך חזרי חזרים, והכניס בה דברי בית שמי ודברי בית הלל, דברי המטמאין ודברי המטהרין...

בתוכו את הסתירות, לשמוע ולהבין את הדעות השונות, ולמצוא מקום לכולם בחדרי ליבו.

פסיקתא דרב כהנא⁷

פרשה יב (עמ' 224)

אמר רבי יוסי רבבי חנינא: ולפי כוחן של כל אחד ואחד היה הדיבר מדבר עמו.

ואל תתמה על הדבר הזה, שהיה המן יורד לישראל כל אחד ואחד היה טועמו לפי כוחו, התינוקות לפי כוחן, והבחורים לפי כוחן, הזקנים לפי כוחן. התינוקות לפי כוחן, כשם שהתינוק הזה היונק בשדי אמו כך היה טועמו, שנאמר: 'והיה טעמו כטעם לשד השמן' (במדבר יא, ח). והבחורים לפי כוחן, שנאמר:

תיאור יכולתו של הקב"ה לומר דברים סותרים כאחד, מורחב במדרש זה ליכולתה של התורה להכיל בתוכה דברים סותרים ומחלוקות. את הסתירות שהובאו במדרשים הקודמים ניתן ליישב למעשה. יש אמנם סתירה בין איסור אשת אח למצוות ייבום, אך אמירתם כאחד פירושה - אף על פי שאשת אח אסורה בדרך כלל - במקום מצוות ייבום הותר האיסור. אך האם יכולה התורה להכיל מסקנות שונות הלכה למעשה? האם יכולים להתקיים זה לצד זה הכרעת בית שמאי לאיסור והכרעת בית הלל להיתר? תשובתה של התוספתא היא - כן! כשם שאיסור אשת אח ומצוות ייבום ניתנו מרועה אחד, כך גם תורתם של בית שמאי ובית הלל. האדם מצווה להכיל

5. במקבילה במדרש תנחומא (ורשא) יתרו יב נמצא רק חלק הדרשה העוסק בפסוק "את כל הדברים האלה", ללא החיבור לזכור ושמו.

6. התוספתא על פי כל כתבי היד, חסר בדפוס.

7. מקבילה במדרש תנחומא (בובר) שמות כב, ראה גם שם"ר פר' כט, פס"ר פר' כא.

נאמרו אמנם במעמד אחד, בפעם אחת, בנוכחות כל עם ישראל, אך דבר ה' לא נאמר בקול אחד, ברמה אחת, אלא הקב"ה דיבר עם כל אחד ואחד כפי כוחו. בדרך דומה מבאר גם רבי אברהם אבן עזרא את הפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" - "דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם שהם מאמינים בשם הנכבד... והנה הזכיר למשכיל 'אנכי ה'', והוסיף 'אשר הוצאתיך', שיבין המשכיל ושאינו משכיל" (ראב"ע, הפירוש הארוך לשמות, כ, א). יש בלשון הפסוק, לדעת ראב"ע, פניה אחת לחכמים הגדולים, ולאנשים הפשוטים. בדומה לדרישה הקודמת מביאה הדרישה בפסיקתא דרב כהנא גם את הצד השני: אין לראות בריבוי הקולות פגם באחדות, אלא יש לדעת שכל הקולות מקורם בה' אחד.

'ולחמי אשר נתתי לך לחם ושמן ודבש האכלתיך' (יחזקאל טז, יט). והזקנים לפי כוחן, שנאמר: **'וטעמו כצפיחית בדבש'** (שמות טז, לא).
ומה אם המן כל אחד ואחד לפי כוחן היה טועם לפיו, בדיבר כל אחד ואחד שומע לפי כוחן.
אמר דוד: 'קול ה' בכח' (תהלים כט, ד), **קול ה' בכוחו אין כתיב, אלא קול ה' בכח, של כל אחד ואחד.**
אמר להם הקב"ה: לא מפני שאתם שומעים קולות הרבה, אלא היו יודעים שאני הוא, 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ, ב).

דרשה זו, אף על פי שלא מוזכר בה הביטוי "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן", שייכת לכאן, ויש בה פן נוסף לרעיון שהקב"ה אומר דברים שונים בו זמנית. עשרת הדברות

מקומם של עשרת הדברות

למקום והן בין אדם לחברו. המדרש עוסק בשאלה, מדוע, אם כן, אין עשרת הדברות נמצאות בתחילת התורה, מדוע אין התורה, העוסקת במערכת ההתחייבויות בין עם ישראל לקב"ה, פותחת במעמד שנותן תוקף להתחייבות זו, וכולל בתוכו את עיקרי ההתחייבות.

מעמד הר סיני ועשרת הדברות הם היסוד המכונן, עליו מושתתת כל התורה כולה. במעמד זה התחייבו ישראל "כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע" (שם כד, ז), באו בברית עם ה', ושמעו את עשרת הדברות, הכוללות עיקרים בסיסיים הן בתחום של בין אדם

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ו (עמ' 222) [לשמות כ, ב]	מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ה (עמ' 219) [לשמות כ, ב]
<p>'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'. למה נאמר, לפי שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה, אמרו לו עבדיו: גזור עליהם גזרות. אמר להם: לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגזור עליהם גזרות, שאם מלכותי לא יקבלו, גזרותי לא יקבלו.</p> <p>כך אמר המקום לישראל: 'אנכי ה' אלהיך - לא יהיה אלהים אחרים'. אמר להם: אני הוא, שקבלתם מלכותי עליכם במצרים, אמרו לו: כן.</p> <p>וכשם שקבלתם מלכותי עליכם, קבלו גזרותי - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני'.</p>	<p>'אנכי ה' אלהיך', מפני מה לא נאמרו עשרת הדברות בתחלת התורה? משלו משל למה הדבר דומה, לאחד שנכנס במדינה, אמר להם: אמלוך עליכם, אמרו לו: כלום עשית לנו טובה שתמלוך עלינו? מה עשה, בנה להם את החומה, הכניס להם את המים, עשה להם מלחמות. אמר להם: אמלוך עליכם. אמרו לו: הן והן. כך המקום הוציא את ישראל ממצרים, קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלום*, עשה להם מלחמות עמלק. אמר להם: אמלוך עליכם, אמרו לו: הן והן.</p>

* הגיז להם את השלום - העיף, על פי הפסוק - "ויגזו שלום מן הים" (במדבר יא, לא).

לעם ישראל איננו מתחיל במעמד הר סיני, ואיננו מתבסס רק על מערכת מחויבויות של עם ישראל כלפי הקב"ה. זהו קשר המתחיל דווקא בהתחייבויות של הקב"ה כלפי ישראל, ובקשר בין הקב"ה לעם ישראל, כפי שבא לידי ביטוי באירועים שעברו על עם ישראל מראשית גידולו.

שני מדרשים אלו הם בעלי מבנה דומה ורעיון דומה, אך הם עוסקים בשאלות שונות. המדרש בפרשה ה מדבר על עשרת הדברות, ועוסק, כאמור, בשאלה מדוע לא נאמרו עשרת הדברות בתחילת התורה. תשובתו של המדרש היא, שהקשר בין הקב"ה

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

ב, שהיא מצוה ראשונה שנצטוו בה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית? ". תשובת רש"י, על פי מדרש תנחומא - "משום 'כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים' (תהלים קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו".
 הרעיון המשותף לשני המדרשים על עשרת הדברות, הקדמת קבלת מלכותו של הקב"ה לגזרותיו, נמצא במדרשים נוספים, נביא להלן שניים מהם.

המדרש בפרשה ו נכנס אל תוך עשרת הדברות, ובוחן, בדרך דומה, את סדר הדברות: מדוע אין הדברות פותחות בגזרותיו של הקב"ה, "לא יהיה לך", "לא תעשה לך פסל", וכו'? על פי תשובתו של המדרש, יש לראות בפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" פתיחה וכוונת לכל מה שיובא אחריהם. "אנכי ה' אלהיך" משמעו קבלת מלכותו של הקב"ה, וממנו נובעת כל מערכת המצוות שאחרי. שאלתו של המדרש בפרשה ה דומה לשאלתו של רש"י בתחילת פירושו לתורה: "אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מ'החודש הזה לכם' (שמות יב,

שמות רבה פרשה כט, ג	מכילתא דרבי שמעון בן יוחאי שמות כ, ב (עמ' 146)
אמר רבי טוביה בר רבי יצחק: 'אנכי ה' אלהיך', שעל מנת כן הוצאתיך מארץ מצרים שתקבל אלהותי עליך, ד"א 'אנכי ה' אלהיך', משל לבת מלכים שנשבית ביד הלסטים* ובא המלך והצילה לאחר ימים ביקש לישא אותה לאשה, אמרה לו: מה אתה נותן לי? אמר לה: אם אין לך** עלי אלא שפדיתך מיד הלסטים ד'.	ד"א 'אנכי ה' אלהיך', מלמד שהחזיר הקב"ה תורתו על כל אומות העולם ולא קיבלו הימנו, חזר לו אצל ישראל ואמר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים', אפילו אין לי עליך אלא שהוצאתיך מארץ מצרים כדאי. 'מבית עבדים' אפילו אין לי עליך אלא שפדיתך מבית עבדים דיי.

* לסטים - גנב. מקור המילה מיוונית, הצורה המקורית היא 'לִסְטִיס', אך הכתיב המשובש 'לסטים' התקבל בעברית. ** לך - לך.

'יודוך ה' כל מלכי ארץ [כי שמעו אמרי פיך]' (תהלים קלח, ד).
שמה שמעו ורצו לקבל התורה? עד שבא מיכה המורשת ופרשה: 'ועשיתי באף ובחימה נקם את הגוים [אשר לא שמעו]' (מיכה ה, יד), **הא למדת ששמעו ולא קבלו. בא דוד ונתן עליה הודאה: 'אתה האל עושה פלא, הודעת בעמים עוזך'** (תהלים עז, יד). **אמר דוד לפני הקב"ה: פלאים שעשית בעולמך שהודעת את תורתך לכל אומות העולם, שאין עוזך האמור כאן אלא תורה, שנאמר 'ה' עוז לעמו יתן וגו' (שם כט, יא).**
אמר רבי אבהו: גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין אומות העולם מקבלין את התורה, מפני מה יצא ידיהן שכך הן מידותיו של הקב"ה, אינו מעניש עד שיצא ידי בריותיו, ואחר כך הוא טורדן מן העולם, לפי שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.**

המדרש במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי משלב שני רעיונות: המחויבות של ישראל לקבלת התורה דווקא לאחר יציאת מצרים ומכוחה, רעיון המובא במדרשים הקודמים, וחיזורו של הקב"ה אחר אומות העולם, רעיון המתחבר אליו, שיובא גם בהמשך הדברים. הקשר בין השניים מתבקש, כפי שמבאר גם רבי יהודה הלוי בספר הכוזרי: כיוון שריה"ל מבסס את אמונתו על יציאת מצרים (מאמר ראשון, פסקה יא), "אם כן" - כדברי מלך כוזר - "אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם" (שם, כו).
 במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי מוזכר בקיצור, שהקב"ה החזיר תורתו על כל אומות העולם, במדרשים אחרים מובא העניין בהרחבה,⁸ כאן נביא את המדרש מפסיקתא דרב כהנא, שדן גם במשמעות החיזור של הקב"ה אחר אומות העולם:

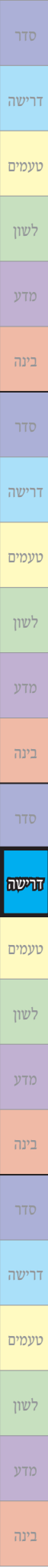
פסיקתא דרב כהנא

נספחים פרשה א (עמ' 449)

'ויאמר ה' מסיני בא וגו' (דברים לג, ב), מלמד שהחזיר הקב"ה על כל האומות לקבל את התורה ולא קיבלוה, הדא הוא דכתיב*:

ד"א מפני מה יצא ידיהן, מפני זכות האבות***.
 * הדא הוא דכתיב - זהו שכתוב. ** מפני מה יצא ידיהן - מפני מה ראה הקב"ה צורך להודיע לגוים. *** זכות אבות - בני לוט, ישמעאל ועשו יצאו ממשפחת האבות.
 גם במכילתא דרבי ישמעאל מתואר חיזורו של הקב"ה

8. ראה מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פר' ה (עמ' 221), ספרי דברים פ"ס' שמג (עמ' 395), מדרש תנאים לדברים לג ב (עמ' 210), בבלי עבודה זרה ב ע"ב, ועוד.



אחר אומות העולם (כאן מובאים הדברים בקיצור), ובסמוך מבאר המדרש עניין נוסף: מפני מה לא ניתנה התורה בארץ ישראל?!

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ה (עמ' 221) [לשמות כ, ב] ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה, כדי שלא ליתן פתחון פה להם כלפי שכינה לומר, אלו נתבענו כבר קיבלנו עלינו, הרי שנתבעו ולא קבלו עליהם, שנאמר: 'ויאמר ה' מסיני בא [וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן]' (דברים לג, ב)... ומפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל, שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר, לפי שנתנה תורה בארצו לפיכך לא קבלנו עלינו. דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא יהא זה אומר בארצי נתנה תורה, וזה אומר בארצי נתנה תורה.

הקב"ה יצא עם ישראל ממצרים

ירושלמי סוכה

פרק ד הלכה ג, נד ע"ג חנניה בן אחי רבי יהושע אומר: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים' - 'הוצאתך כתיב'. * הוצאתך כתיב - אפשר לקרוא את הכתיב: הוצא אתך.⁹

דברי חנניה בן אחי רבי יהושע מובאים בירושלמי על המשנה במסכת סוכה פרק ה משנה ד, המביאה את הביטוי הסתום שנאמר בשעת הקפת המזבח בסוכות - "אני והו' הושיעה נא". רבי יוחנן מבאר ש "אני והו', הושיעה נא" פירושו - 'אני (האדם) והוא (הקב"ה) הושיעה נא'. כאשר ישראל זקוקים לישועה, כביכול אף הקב"ה זקוק לישועה. הקב"ה מתגלה בעולם דרך עם ישראל, ולכן כאשר עם ישראל איננו מופיע בעולם בהופעה שלמה, אף התגלותו של הקב"ה איננה שלמה. כך מבואר במדרשים רבים, המתבססים על הפסוקים "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, טו) ו"בכל צרתם לו צר" (על פי הקרי, ישעיהו סג, ט), נענין לדוגמא במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דפסחא פרשה יד (עמ' 51) [לשמות יב, מא] 'יצאו כל צבאות י"י' אלו מלאכי השרת. וכן אתה מוצא כל זמן שישראל משועבדין כביכול שכינה משועבדת עמהם, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת

במדבר ובאש ובמים, לומר לך, מה אלו חנם לכל באי העולם, כך דברי תורה חנם לכל באי העולם.

שתי תשובות נותן המדרש לשאלה מפני מה לא ניתנה התורה בארץ ישראל. הראשונה מתייחסת לעניין מצידם של אומות העולם, ובכך מתקשרת לנושא הקודם: החיזור אחר אומות העולם. בשני המקומות חוזר הביטוי "שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם" - הקב"ה חיזר אחר אומות העולם עם התורה, כדי שלא יהיה להם פתחון פה לומר, 'אילו נתבענו כבר קיבלנו עלינו'. התורה לא ניתנה בארץ ישראל, כדי שלא יהיה להם פתחון פה לומר, אילו ניתנה התורה בארצנו היינו מקבלים אותה. התשובה השניה מתייחסת לעניין מצד המחלוקת העלולה לפרוץ בין השבטים: התורה ניתנה מחוץ לארץ כדי שלא ליצור מחלוקת בין השבטים.

הספיר (שמות כד, י), וכשנגאלו מה הוא אומר 'וכעצם השמים לטוהר' (שם). ונאמר 'בכל צרתם לו צר' (ישעיה סג, ט). אין לי אלא צרת ציבור צרת יחיד מנין, תלמוד לומר 'יקראני ואענהו עמו אנכי בצרה' (תהלים צא, טו)... ואומר 'מפני עמך אשר פדית לך ממצרים גוי ואלהיו' (שם"ב ז, כג)... ר' עקיבא אומר: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמר, כביכול אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא עצמך פדית. וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גלתה שכינה עמהם...

כאשר ישראל בגלות, השכינה בגלות, וכאשר הקב"ה פודה את ישראל מגלותם - את עצמו הוא פודה. יש בכך נחמה לישראל, הנתונים בצרה ובגלות. הקב"ה עמנו בצרתנו, והוא עתיד להוציא אותנו. כמו שממשיך המדרש:

וכשעתידין לחזור כביכול שכינה חוזרת עמהן, שנאמר 'ושב י"י אלהיך את שבותך' (דברים ל, ג) אינו אומר והשיב אלא 'ושב'.

הרעיון שהשכינה עם ישראל בגלותם ובגאולתם, המתומצת באמירה "אני והו' הושיעה נא", הורחב על ידי הפייטנים ב"הושענות". זהו הרעיון החורז את הפיוט של ר' אלעזר ב"ר קליר "כהושעת אלים בלוד עמך", ותשע מתוך אחת-עשרה שורות הפיוט חוזרות עליו בצורות שונות.¹⁰ האחת מהם דומה למדרש בו פתחנו:

כהושעת מאמר והוצאתי אתכם / נקוב והוצאתי אתכם / כן הושע נא

9. ייתכן שלפני התנא עמד נוסח שונה מנוסח המסורה (חסר י'), אך אפשר גם שיש כאן מדרש בסגנון "אל תקרי 'הוצאתיך' אלא 'הוצאתך'", כלומר: הוצא אתך (וא' אחת במקום שתיים).
10. ראה: מחזור סוכות שמיני עצרת ושמחת תורה, מוגה מעובד ומבואר בידי דניאל גולדשמיט, ירושלים תשמ"א, עמ' 181, בפירוש ובהפניות הרבות למאמרי חז"ל שם.

“אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום”

בבלי הוריות

ח ע"א

דבי רבי תנא ... איזו היא מצוה שהיא בדיבורו של הקב"ה וצוה על ידי משה?* הוי אומר: זו עבודת כוכבים,

דתנא רבי ישמעאל: 'אנכי ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום.
* כלומר, גם בדיבור ישיר של הקב"ה וגם ציווה על ידי משה.

הגמרא, עוסקת בביאור הכתובים בעניין חטאת על עבודת אלילים במדבר טו, ומתייחסת להבדל לשוני המייחד את איסור עבודה זרה משאר המצוות. שני הדיבורים הראשונים בעשרת הדברות, מ"אנכי" עד "ולשמרי מצותי", כתובים בלשון נוכח, הקב"ה הוא המדבר אל ישראל - "אנכי ה'", "על פני", "ולשמרי מצותי", וכו'. שאר הדברות, וכן כל התורה כולה, כתובים בלשון נסתר, משה מוסר לישראל את הדיבור שנאמר לו על ידי הקב"ה - "כי לא ינקה ה'", "שבת לה' אלהיך", וכו'.¹¹

בבלי מכות

כג ע"ב

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין כמנין ימות החמה, ומאתים וארבעים ושמונה עשה כנגד איבריו של אדם.

אמר רב המנונא: מאי קרא?* 'תורה צוה לנו משה מורשה' (דברים לג, ד), תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי***, 'אנכי ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמענום.

* מאי קרא? - מהו הפסוק שממנו לומדים זאת?

** שית מאה וחד סרי הוי - שש מאות ואחד עשר הם.

רבי שמלאי, אמורא ארץ ישראלי מדור שני, מזכיר כאן לראשונה שמנין המצוות הוא תרי"ג. מנין זה איננו מוזכר בספרות התנאים, וכבר עמד על כך הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות. הרמב"ם בהקדמה לספר המצוות מקבל את הסכום תרי"ג כמספר מוסכם על כולם - "וזה מה שלא יסכל (פירושו: יטעה) בו אחד ממי שמנה המצות, רוצה לומר שזהו מספרם".¹² הרמב"ן¹³ מעלה ספק אם אמנם דברי רבי שמלאי הם בעלי תוקף המחייב את כל מוני המצוות,

ובוחן את דבריו בשני עניינים: האם מנין תרי"ג הוא חידוש של רבי שמלאי, או שהוא משקף מסורת קדומה, ואולי אף הלכה למשה מסיני? ועוד: האם דבריו הם דברי הכל, או אפשר שיש שחולקים עליו?¹⁴

רב המנונא, אמורא בבלי מדור שני או שלישי (יש לפחות שני אמוראים בשם זה), סומך את דבריו של רבי שמלאי על רמז שבכתוב. הוא מצרף בדבריו גימטריא של המלה 'תורה' - תרי"א, עם הדרשה "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום": 'תורה (=תרי"א מצוות) צוה לנו משה' - אמרם משה רבנו מפי הקב"ה בלשון נסתר, ועוד שתי מצוות שמענו מפי הגבורה, בלשון נוכח.

שיר השירים רבה

פרשה א, ב

רבי יהושע בן לוי ורבנין. רבי יהושע אומר: ב' דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה אנכי ולא יהיה לך, הדא הוא דכתיב: 'שקני מנשיקות פיהו' (שיר השירים א, ב) [- מנשיקות] ולא כל הנשיקות.

ורבנין אמרין: כל הדברות שמעו ישראל מפי הקב"ה... רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי יהושע בן לוי ... אמרי: כתיב 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג, ד), כל התורה כולה שש מאות ושלוש עשרה מצות הוי, תורה בגימטריא עולה כמנין תרי"א מצות דבר עמנו משה, ברם 'אנכי ו' לא יהיה לך' לא דבר עמנו משה אלא מפי הקב"ה שמענום.

* הדא הוא דכתיב - זהו שכתוב.

במדרש זה מתברר הרעיון ש'אנכי ולא יהיה לך' [בלבד] מפי הגבורה שמענום, והנה הוא נתון במחלוקת אמוראים.¹⁵ רבי יהושע בן לוי, אמורא ארץ ישראלי מדור ראשון, סובר "אנכי ולא יהיה לך" [בלבד] מפי הגבורה שמענום, אך חכמים חולקים עליו, וסוברים שכל עשרת הדברות נאמרו מפי הגבורה. רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון מסבירים את שיטתו של רבי יהושע בן לוי, כפי שהסביר רב המנונא את רבי שמלאי בתלמוד הבבלי. המדרש מבאר את מחלוקת רבי יהושע בן לוי ורבנין.

11. יש לציין שהביטוי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" [או: 'שמעו', כגרסת חלק מכת"י בהוריות ובמכות] מובא במסכת הוריות, על פי נוסח הדפוס, כברייתא, אך כל המשפט "דתנא רבי ישמעאל ... שמענום" חסר בכת"י פריס, ועל פי בעל דקדוקי סופרים (אות ה) זו באמת תוספת. אם כן, ההבחנה בין לשון שני הדיבורים הראשונים נמצאת כבר בדברי התנאים (בברייתא דבי רבי), אך המשפט המפורסם "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום", שנפגש בו גם בהמשך הדברים, כנראה איננו מדברי התנאים.

12. ספר המצוות להרמב"ם, מהדורת הרב שעוועל, ירושלים תשמ"א, מבוא, עמ' כג.

13. שם, עמ' א, ד"ה העיקר הראשון.

14. מנין רמ"ח ושס"ה מוזכר גם בב"ר פר' כד (עמ' 234) ובפדר"כ פר' יב (עמ' 203), אך הסכום הכולל - תרי"ג נמצא שם רק בדפוסים וחסר בכתבי יד. מקורות נוספים ראה בדברי הרמב"ן שם, וראה גם ד' הנשקה, 'כלום נתנו התנאים מספר למצוות?', סיני קטז (תשנ"ה), עמ' מז-נח.

15. מקבילות נוספות בשמ"ר פר' לג, דב"ר (ליברמן) דברים יא (עמ' 8), פס"ר פר' 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

כתובים בלשון נוכח, ואילו "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", וכן בשבת ובכיבוד אב ואם, הלשון כתובה בגוף שלישי. רעיון זה איננו מבואר במדרש. המדרש מביא רק את תגובתו של רבי יהושע בן לוי לראיה של חכמים. לדעתו, הפסוק "דבר אתה עמנו ונשמעה" מובא אמנם אחרי עשרת הדברות, אך מקומו הוא בין הדיבר השני לשלישי. 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' - התורה לא כותבת את הדברים בהכרח לפי סדר התרחשותם, וכאן נכתב הפסוק שלא במקומו, כיוון שהתורה רצתה להביא את כל עשרת הדברות כיחידה אחת.

החכמים (=רבני) מסתמכים על סדר הכתובים בשמות כ: עשרת הדברות נאמרו על ידי הקב"ה, כמו שכתוב בפסוק א "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". רק עם סיום עשרת הדברות אמרו ישראל למשה "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (פס' יד), ודבריהם נתקבלו - "ויעמד העם מרחוק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלהים" (פס' יז). על כן ברור, שרק מכאן והלאה שמעו ישראל את התורה מפי משה, ועשרת הדברות שמעו במישרין מפי הקב"ה. הבסיס לשיטתו של רבי יהושע בן לוי, הוא כנראה ההבדל בין לשון נוכח לנסתר, שהרי שני הדיבורים הראשונים

"לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"

הדיבור "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" הוא הדיבור השלישי בעשרת הדברות. נראה שעצם המיקום שלו מלמד על חשיבותו. "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום" (מכות כד ע"א). שתי דברות נאמרו מפי הגבורה, בלשון מדבר. שאר הדברות, והתורה כולה, נאמרו בלשון נסתר, ובראשם איסור "לא תשא". חומרתו של האיסור, ומקומו החשוב במעמד הר סיני, באים לידי ביטוי בכל פעם שאדם עומד להעיד בפני בית דין, בנוסח האזהרה שמזהירים אותו בית דין:

בבלי שבועות

לח ע"ב - לט ע"א

אומרים לו, הוי יודע שכל העולם כולו נזדעזע בשעה שאמר הקב"ה בסיני "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" (שמות כ, ו). וכל עבירות שבתורה נאמר בהן "ונקה" (שם לד, ז), וכאן נאמר "לא ינקה". וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו וממשפחתו... וכל עבירות שבתורה נפרעין ממנו, וכאן ממנו ומכל העולם כולו... וכל עבירות שבתורה, אם יש לו זכות תולין לו שנים ושלושה דורות, וכאן נפרעין ממנו לאלתר...

חומרתם של דברי שווא ושקר עולה גם מהופעתם הכפולה בעשרת הדברות. לצד הדיבר "לא תשא" עומד גם הדיבר "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב), שהקשר ביניהם ברור, למרות שכל אחד עוסק באיסור אחר. ההופעה הכפולה של האיסור מלמדת על שני הפנים שבו. הדברות נחלקות לחמש שבין אדם למקום וחמש שבין אדם לחבירו. והנה, האיסור לומר דברי שווא ושקר נמצא בשני החלקים, כיוון שיש בו שני צדדים, ושניהם מזוכרים בכתוב. מצד אחד, יש כאן פגיעה בשמו של ה' בנשיאת שמו לשווא, ועל כן "לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", ומצד שני, השקר

פוגע בזולת, כפי שמדגישה התורה - "לא תענה ברעך עד שקר". גם ההופעות השונות של איסור שבועת שקר בתורה משקפות את שני הפנים שלו:

דברים י, יז-כ

כי ה' אלהיכם הוא אלהי האלהים ואדני האדנים האל הגדל הגבר והנורא.. את ה' אלהיך תירא אתו תעבד ובו תדבק ובשמו תשבט:

הציווי החיובי, להישבע בשם ה', מופיע כאן בהקשר של מצוות שבין אדם למקום. החובה לירא את ה' ולהידבק בו, תוך הכרה שהוא אלהי האלהים, כוללת בתוכה גם את האיסור להישבע בשמו של גורם אחר מלבדו, ואת החובה להישבע בשמו כשצריך להישבע. מצד שני, מצאנו גם:

ויקרא יט, יא-יב

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו: ולא תשבטו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך אני ה': כאן המצוה היא בהקשר של בין אדם לחבירו. וההקשר מלמד שעיסוק לא ישר בענייני ממונות עלול להביא גם לשבועת שקר, כפי שמפרש רש"י:

רש"י

ויקרא יט, יא

לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו ולא תשבטו - אם גנבת, סופך לכחש, סופך לשקר, סופך להשבע לשקר: אבל גם בפסוק זה, בהקשר הממוני, התורה מדגישה ששבועה לשקר בשם ה' יש בה חילול שמו.

על חומרת האיסור עמדו המפרשים, ונביא כאן מדבריהם של הראב"ע ובעל ספר החינוך:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ, ו

לא תשא את שם ה' אלהיך ... כי כאשר הוא השם אמת, כן יהיה דברו אמת. והנה אם לא יקיים דברו כאילו מכחיש את השם. ומנהג אנשי מצרים עד היום, אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות. ואלו נתן כופר משקלו זהב לא יחיה, בעבור כי הוא בוזת את המלך בפרהסיא. אם כן למלך בשר ודם, כמה אלף אלפי פעמים חייב אדם להשמר שלא תכשילהו לשונו לתת את פיו לחטיא את בשרו לזכרו לשוא... והכלל, לא מצאנו בעשרת הדברים, שכתוב שם שכר טוב מפורש רק בכבוד אב ואם, ולא עונש מפורש רק בעבודת גילולים ובנשיאות השם לשוא.

ספר החינוך

מצוה ל

משרשי מצוה זו, לדעת בני אדם ולקבוע בנפשותם ולחזק האמונה בלבבותם, כי האל ברוך הוא אשר בשמים ממעל, חי וקיים לעד אין קיום כקיומו, וראוי ומחויב עלינו בזכרנו שמו הגדול על מעשינו ועל דבורינו, לזכרו באימה ביראה ברתת ובזיע, ולא כמהתלים ומדברים בדבר קל כמו הדברים ההווים ונפסדים ואינם נשארים בקיומם כמונו אנחנו בני אדם ושאר דברי העולם השפל, על כן לקבוע הענין הזה בלבבנו ולהיות יראתו על פנינו לחיותנו ולזכותנו, חייבנו במצוה הזאת לבל נזכיר שמו הקדוש לבטלה, וענש מלקות על המקיל ועובר עליה.

ומזה השורש בעצמו הוא ענין שבועת שקר, כלומר נשבע לקיים דבר ולא קיימו, שהיא נקראת שבועת ביטוי, שבא עליה לאו אחר בפני עצמו בסדר קדושים תהיו, כמו שנאמר "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט, יב), כי הנשבע בשם הגדול לאמת דבר שהיה, והוא יודע ששקר בפיו, הנה הוא מקיל ביראת אלהים כאומר בלבו שאין אמת, תאלמנה שפתיו.

השבועה בשם ה' לשווא יש בה חילול השם, ובזיון למלך מלכי המלכים. הראב"ע מאריך בביאורו לכתוב זה, כיוון שהמציאות כפי שהוא מעיד עליה היא שאנשים מזולזלים בשבועה, ולא רואים בשבועת שקר איסור חמור. בהתייחסו לכך בהמשך הפירוש, הראב"ע נוגע גם בצד שבין אדם לחבירו באיסור זה:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ, ו

ורבים חושבים, כי הנושא השם לשוא לא עשה עבירה גדולה.

ואני אראה להם כי היא קשה מכל הלאוין הבאים אחריו. כי הרוצח והנואף שהם עבירות קשות, לא יוכל כל עת לרצוח ולנואף, כי יפחד. ואשר הרגיל עצמו להשבע לשוא, ישבע ביום אחד שבועות אין מספר. וכל כך הוא רגיל בעבירה הזאת שלא ידע שנשבע. ואם אתה תוכיחנו למה נשבעת עתה, אז ישבע שלא נשבע מרוב רגילתו בה, כי לפני כל דבור שידברו יקדימו השבועה, והוא להם לשון צחות. ואילו לא היה בישראל רק זאת העבירה לבדה, תספיק להאריך הגלות ולהוסיף מכה על מכותינו. ואני אראה שגעונם, כי הרוצח, אם רצח אויבו, מלא תאותו בנקמתו. גם הנואף כן לפי שעתו, והגונב מצא הנאות לצרכו, ועד שקר להתרצות או להתנקם. והנה הנשבע לשקר בכל עת שאין עליו שבועה, הוא מחלל שם שמים בפרהסיא בלא הנאה שיש לו.

עמדנו על חומרת האיסור של "לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא", והנחנו כי המדובר בשבועת שקר בשם ה'. אך ראוי שנשים לב לכך ששבועה לא נזכרה במפורש בפסוק, וגם פירוש המלה "שווא" איננו חד משמעי. מהו "שווא"? נראה המפתח לכך נמצא בדיבר המקביל "לא תענה ברעך". בעוד שבעשרת הדברות שבשמות נאמר "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב), בספר דברים נאמר "ולא תענה ברעך עד שוא" (ה, טז). האם זהו גיוון לשוני, המלמדנו ש"שווא" ו"שקר" אחד הם (כלשון הברייתא בשבועות כ ע"ב), או שיש הבדל במשמעות, ושני איסורי "לא תענה" משלימים אחד את השני? ומה, אם כן, כלול ב"לא תשא את שם ה' אלהיך לשווא"? האם יש הבדל בינו לבין "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא יט, יב)?

אין צריך לומר ש"שקר" משמעו, כמעט תמיד, דבר שאיננו אמת - "וכחש בה ונשבע על שקר" (ויקרא ה, כב). "שווא" משמעו בדרך כלל דבר הבל, או חנם. "אמרתם שוא עבוד אלהים" (מלאכי ג, יד) - אין בכך כל תועלת, לדבריהם. "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בוניו ברו" (תהלים קכז, א) - לחינם עמלו בוניו. אך יש גם מקומות שהוא מקביל ל-'כזב', ונראה שמתפרש כמוהו - "שוא ודבר כזב הרחק ממני" (משלי ל, ח).

נראה שבמעט מקומות גם "שקר" מתפרש ומקביל להבל, כמו למשל "שקר החן והבל היופי" (משלי לא, ל), אך קשה להוכיח זאת, כיוון שכל דבר שאיננו אמת הוא הבל. חז"ל עסקו באריכות בהבחנה בין שבועת שווא ושקר, במשנה ובתלמוד מסכת שבועות פרק ג (בבלי, בעיקר בדף כ ע"ב - כא ע"ב). כאמור, ברייתא קצרה בבבלי כ ע"ב אומרת "שוא ושקר אחת הן", אך הסוגיה מביאה דעות שונות המבחינות בין שני האיסורים. כאן נביא את סיכומו להלכה של הרמב"ם, המבחין על פי ההבחנה הלשונית שעמדנו עליה, בין שבועת שקר, שהיא שבועה על דבר שאיננו

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

אמת, לבין שבועת שווא, שהיא שבועה על דברי הבל, או דברים מיותרים.

רמב"ם

הל' שבועות א הלכה א-ז

ארבעה מיני שבועות הן: שבועת ביטוי ושבועת שוא ושבועת הפקדון ושבועת העדות, שבועת ביטוי הוא שנאמר בתורה או נפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או להיטיב, והיא נחלקת לארבעה חלקים...

הלכה ג

נשבע אחת מארבע מחלוקות אלו והחליף כגון שנשבע שלא יאכל ואכל או שיאכל ולא אכל או שאכלתי והוא לא אכל שלא אכלתי ואכל הרי זו שבועת שקר, ועל זה וכיוצא בו נאמר "לא תשבעו בשמי לשקר", ואם נשבע לשקר במזיד לוקה, בשוגג מביא קרבן עולה ויורד שנאמר ונעלם ממנו והוא ידע ואשם וגו'.

הלכה ד

שבועת שוא נחלקת לארבע מחלוקות, האחת שנשבע על דבר הידוע שאין כן, כיצד כגון שנשבע על האיש שהוא אשה, ועל האשה שהוא איש, ועל עמוד של שיש שהוא של זהב, וכן כל כיוצא בזה.

הלכה ה

השניה שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגון שנשבע על השמים שהוא שמים, ועל האבן זו שהיא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לצדק הדבר בשבועה.

הלכה ו

שלישית שנשבע לבטל את המצוה, כיצד כגון שנשבע שלא יתעטף בציצית, שלא ילבש תפילין, ושלא ישב בסוכה בחג הסוכות, ולא יאכל מצה בלילי הפסח, או שיתענה בשבתות ובימים טובים וכן כל כיוצא בזה.

הלכה ז

רביעית שנשבע על דבר שאין כח בו לעשות, כיצד כגון שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים, או שלא יטעום כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה, כל הנשבע שבועת שוא מארבע שבועות אלו עובר בלא תעשה שנאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ואם היה מזיד לוקה ואם היה שוגג פטור מכלום.

שבועת שווא היא דברי הבל, בלי קשר לשאלה אם הדברים הם אמת או לא. גם הנשבע על השמים שהם שמים נשבע שבועת שווא, כיוון שזו שבועה מיותרת, שאין בה שום תועלת. גם שבועה לבטל מצוה היא שבועת שווא, כיוון שאלו הם דברי הבל חסרי כל משמעות. אדם יכול להחליט, חלילה, שאיננו מקיים מצוה, אך השבועה על כך היא מיותרת, ואינה משנה דבר, ולכן היא מוגדרת כשבועת שווא.

המלה "שווא" נמצאת בפסוקנו פעמיים, גם בסופו - "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא". אונקלוס, בתרגומו לפסוק, בחר לגוון ולהכניס בתוך הפסוק גם את שבועת שווא וגם את שבועת שקר:

אונקלוס

שמות כ, ו

לא תימי בשמא דיי אלהך למגנא ארי לא יזכי יי ית דיימי בשמיה לשקרא.

במקומות אחרים (שמות כג, א; דברים ה, טז) מתרגם אונקלוס "שוא" - 'שקר', ובכך הוא ביטל את ההבחנה בלאו של "לא תענה" בין שמות לדברים, וכך הוא תרגם בחלקו השני של פסוקנו. בתחילת הפסוק, בשל ההבחנה של חז"ל בין שבועת שווא לשבועת שקר, הוא בחר לתרגם "למגנא" - לחנם.

כאמור, לשון שבועה איננו נזכר בפסוקנו, אלא לשון "לא תשא", וכך גם בשמות כג, א - "לא תשא שמע שוא". הביטוי משמש כלשון שבועה, כיוון שהנשבע נושא ידו בשבועה. כך למשל, "וְהִבַּאתִי אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נְשָׂאתִי אֶת יָדִי לָתֵת אֹתָהּ לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיַעֲקֹב" (שמות ו, ח).

חז"ל מצאו בפסוק גם רמז לאיסור נוסף, של הזכרת שם ה' לחינם אף ללא שבועה.

בבלי ברכות

לג ע"א

ואמר רב ואיתימא ריש לקיש, ואמרי לה רבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל המברך ברכה שאינה צריכה - עובר משום: "לא תשא".

וכך כותב הרמב"ן:

רמב"ן

שמות כ, ו

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. כבר נתפרש זה הכתוב בדברי רבותינו שהוא אוסר להשבע בשם הנכבד לריק, כגון הנשבע על הידוע לאדם לשנותו או לקיימו, על עמוד של שיש שהוא של זהב או שהוא של שיש, והוא עומד לפניו ומכירים בו. ועל דרך הפשט יאסור עוד שלא ישא על שפתיו השם הנכבד על חנם, כלשון "לא תשא שמע שוא" (שמות כג, א), "ובל אשא את שמותם על שפתי" (תהלים טז, ד), כי הדבור יקרא כן בעבור שישא בו קול...

שבועה לא נזכרה בפסוק, ולכן אפשר לכלול בו כל אמירה שיש בה הזכרת שם ה' לחינם. "לא תשא" איננו מתפרש בהכרח כנשיאת יד בשבועה, אלא מכיל בתוכו גם משמעות נוספת, של נשיאת קול.

”זָכוֹר אֶת־יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ” - כיצד זוכרים?

”זכור את יום השבת” - כיצד זוכרים את השבת? המדרש מביא לכך שתי תשובות:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ז (עמ' 229) [לשמות כ, ז]

אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן גרון אומר: 'זכור את יום השבת לקדשו' - תהא זוכרו מאחד בשבת, שאם יתמנה לך מנה יפה תהא מתקנו לשם שבת.
רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת.

שתי צורות מביא המדרש לזכירת שבת, צורות שונות, אך אינן סותרות זו את זו. לדעת שני התנאים משמעות המצוה "זכור" היא שזכרון השבת יהיה בתודעתו של האדם במשך כל השבוע, כל אחד מהתנאים מציע דרך אחרת לקיום מצוה זו. לדעת אלעזר בן חנניה האדם צריך להכין את סעודת השבת שלו מיום ראשון, ולייעד כל מנה יפה לשבת. לדעת ר' יצחק זכרון השבת מתקיים בכך שלימי השבוע אין שמות עצמאיים כנהוג אצל הגויים - "כדרך שאחרים מונין" - אלא הם נמנים במספרים כמניין לקראת השבת - ראשון בשבת, שני בשבת וכו'.

באופן דומה, מובאות שתי דעות במכילתא דרשב"י, וכאן מתברר שהדעה הראשונה היא דעתו ודרך הנהגתו של שמאי הזקן:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ, ח (עמ' 148)

שמאי הזקן אומר: זכרה עד שלא תבוא ושמרה משתבוא. אמרו עליו על שמאי הזקן, שלא היה זכרון שבת זז מתוך פיו. לקח חפץ טוב אמר - 'זה לשבת', כלי חדש אומר - 'זה לשבת'. 'זכור' - ר' יהודה בן בתירה אומר: מנין שכשאתה מונה הוי מונה אחד בשבת ושני בשבת שלישי בשבת רביעי בשבת חמישי בשבת וערב שבת, תלמוד לומר: 'זכור'. הרמב"ן בפירושו לפסוק זה מבאר ששמאי לומד מפסוק

זה עקרון, שצריך לזכור את השבת בימי החול, עקרון שיכול לבוא לידי ביטוי בדרכים שונות, ולא דווקא בדרך המתוארת במדרש. שמאי מסכים שיש למנות את ימי השבוע לקראת השבת, והמדרש מוסיף ומתאר את מנהגו של שמאי להכין את מאכליו לשבת, לא כחיוב גמור, אלא כדרך לקיום העקרון אותו למד מהפסוק. בתלמוד הבבלי מתבאר שדעת שמאי היא דעת יחיד, והלל הזקן חולק עליו:

בבלי ביצה

טז ע"א

תניא, אמרו עליו על שמאי הזקן, כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת. מצא בהמה נאה, אומר: 'זו לשבת'. מצא אחרת נאה הימנה - מניח את השניה ואוכל את הראשונה. אבל הלל הזקן מדה אחרת היתה לו, שכל מעשיו לשם שמים. שנאמר: 'ברוך אדני יום יום יום [יעמס לנו, האל ישועתנו סלה]' (תהלים סח, כ).
תניא נמי הכי: בית שמאי אומרים: מחד שביך לשבתך*, ובית הלל אומרים: 'ברוך ה' יום יום'.

* מחד שביך לשבתך - מאחד בשבת לשבתך.

הברייתא מוסיפה בהסבר שיטתו של שמאי על האמור במכילתות, שההכנה לשבת באה לידי ביטוי אצל שמאי לא רק בהכנת המאכלים. כאשר שמאי מצא בהמה נאה יותר, ייעד אותה לשבת ואכל את הראשונה, נמצא שגם אכילתו בימי החול היתה לכבוד שבת.

הלל הזקן חולק על שמאי, ואיננו מייעד את המנה היפה לשבת, אלא אוכל אותה ביום שמצא אותה, ובכך מכבד אף את ימי החול ומברך את הקב"ה בכל יום. לדעת הרמב"ן, הלל איננו חולק על העקרון של שמאי, שיש להזכיר את השבת בימי החול, אלא חולק רק על דרך הקיום של מצוה זו בהכנת המאכלים לשבת.

עוד מתברר מהבבלי, בברייתא השניה, שהמחלוקת הקדומה בין שמאי להלל היא גם מחלוקת בין הבתים, בית שמאי ובית הלל.

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

מצוות כבוד אב ואם ומקומה בעשרת הדברות

זה מכריז ואומר "כבד את אביך ואת אמך"?! עמדו מכסאותם והודו לו.

נראה שמדרשים אלו אינם מתכוונים רק לתת "הכשר" לתביעה להכרה באלהותו של הקב"ה, אלא רוצים הם גם ללמד על חשיבותה של ההכרה במקומם של ההורים, והחובה לכבדם. המצווה נמצאת בראש עשרת הדברות, בסמוך לציווי "אנכי", כדי ללמד על חשיבותה. היא אמנם על פי תכנה מצווה בין אדם לחבירו, אך יש לה מקום של כבוד בראש מצוות אלו. והיא מהווה מעין מעבר ממצוות בין אדם למקום למצוות בין אדם לחבירו.

עוד מצאנו השוואה בין כבוד ההורים לכבודו של מקום בברייתות שאינן עוסקות בסדרם של הדברות, אלא בקשר לשוני בין המצוות:

בבלי קידושין

ל ע"ב

ת"ר נאמר: "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יא), ונאמר: "כבד את ה' מהונך" (משלי ג, ט), השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום. נאמר: "איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג), ונאמר: "את ה' אלהיך תירא ואותו תעבוד" (דברים ו, יג), השווה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום. נאמר: "מקלל אביו ואמו מות יומת" (שמות כא, יז), ונאמר: "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" (ויקרא כד, טו), השווה הכתוב ברכת אב ואם לברכת המקום... וכן בדין, ששלשתן שותפין בו.

השווה הכתוב בין כבוד אב ואם לכבוד המקום. הברייתא המקבילה בירושלמי אומרת זאת בצורה חריפה, כיבוד אב ואם לא רק הושווה לכבוד המקום, אלא עדיף עליו:

ירושלמי קידושין

פרק א הלכה ז, סא ע"ב

תני ר"ש בן יוחי, גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקב"ה יותר מכבודו. נאמר כאן "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יא), ונאמר להלן "כבד את יי' מהונך" (משלי ג, ט). במה את מכבדו מהונך? מפריש לקט שכחה ופיאה, מפריש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועושה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית, מאכיל את הרעבים ומשקה את הצמאיים. אם יש לך את חייב בכל אילו, ואם אין לך אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם - בין שיש לך בין שאין לך "כבד את אביך ואת אמך", אפילו את מסבב על הפתחים.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ח (עמ' 233) [לשמות כ, יב]

כיצד נתנו עשרת הדברות? - ה' על לוח זה וה' על לוח זה.

על אף שהתורה איננה מתארת את דרך כתיבתם של עשרת הדברות על גבי שני הלוחות, התקבלה, הן במסורת המדרש והפרשנות, והן בפיוט ובציורים, החלוקה לחמש דברות על כל לוח. חלוקה זו מבליטה את מקומה המיוחד של מצוות כיבוד אב ואם. הרי מקובל לחלק את המצוות למצוות שבין אדם למקום ולמצוות שבין אדם לחבירו, ואף עשרת הדברות פותחות במצוות בין אדם למקום ועוברות אחר כך למצוות שבין אדם לחבירו. כך גם מסביר הרמב"ן את החלוקה לשני לוחות:

רמב"ן

שמות כ, יב

והנראה במכתב הלוחות שהיו החמש ראשונות בלוח אחד שהם כבוד הבורא כמו שהזכרתי, והחמש השניות בלוח אחד, שיהיו חמש כנגד חמש...

והנה, החלוקה לשני חלקים שווים מעמידה את מצוות כיבוד אב ואם כחריג, זוהי מצווה שעל פי ההגדרה הפשוטה היא בין אדם לזולתו, ולא בינו לבין האל, אך מקומה בלוח שעוסק במצוות שבין אדם למקום. המדרש מתייחס למקומה של המצווה בעשרת הדברות:

בבלי קידושין

לא ע"א

דרש עולא רבה אפיתחא דבי נשיאה, מאי דכתיב: "וידוך ה' לא מלכי ארץ כי שמעו אמרי פיך" (תהלים קלח, ד)? "מאמר פיך" לא נאמר אלא "אמרי פיך". בשעה שאמר הקב"ה "אנכי" ו"לא יהיה לך", אמרו אומות העולם: לכבוד עצמו הוא דורש, כיון שאמר "כבד את אביך ואת אמך", חזרו והודו למאמרות הראשונות.

הדרשן שם בפי אומות העולם טענה מגוחכת - הקב"ה דואג לכבוד עצמו, ולכן ציווה "אנכי" ו"לא יהיה לך". רק כששמעו האומות את הציווי על כיבוד אב ואם, הבינו האומות שאין הוא דואג דווקא לכבודו. או כלשון המדרש במדבר רבה:

במדבר רבה

פרשה ח, ד

...בשעה שאמר "כבד" אמרו, בנימוסות שלנו כל מי שמכתיב את עצמו סיגרון (פירוש: נושא כלים) למלך הוא כופר באבותיו

הרמב"ן, שסוף דבריו כבר הובא לעיל, מסביר אף הוא את חשיבותה של המצווה:

רמב"ן

שמות כ, יא-יב

כבד את אביך - הנה השלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר לצוות אותנו בעניני הנבראים, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כענין בורא משתתף ביצירה, כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה טו) כאשר צויתך בכבודי כן אנכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך...

והנה עשרת הדברות חמשה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כי כבד את אביך כבוד האל, כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתתף ביצירה, ונשארו חמשה לאדם בצרכו וטובתו. נראה שאפשר למצוא בדברי הרמב"ן שני עניינים שונים, המהווים יחד את נקודת המעבר ממצוות שבין אדם למקום למצוות שבין אדם לחבירו. בפסקה הראשונה הוא מסביר שכבוד האב חשוב, כיוון שהאב הוא מעין בורא לבן. ואילו בפסקה השנייה המוקד איננו האב, אלא הקב"ה. יש לכבד את האב, כיוון שבכך אנחנו מכבדים את אבינו הראשון.

הראב"ע בפירושו לעשרת הדברות מסביר את סדרם של הדברות על פי חשיבותם. הדיבור הראשון, "אנכי", הוא השורש, שהכל נובע ממנו, וכן נסדרו "לא יהיה לך" ו"לא תשא" על פי מעלתם:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ, א

הדבור החמשי כבוד הורים, בעבור שכבודם תלוי בכבוד שמים, כי הם הולידוהו בכח השם והאכילוהו והלבישוהו. ודעה בלב נטועה, שחייב אדם לתת גמול טוב למטיבים לו, על כן באלה הדבורים החמשה יש זכר השם. ובחמשה הנותרים אין שם, בעבור שאלה החמשה הם בין אדם לבורא.

ראב"ע רומז למה ששנינו בברייתא, שהוקש כבוד ההורים לכבוד המקום. כפי שאדם חייב להודות ולהכיר בגדולתו של אביו שבשמים, כך צריך להכיר טובה לאביו מולידו. הוא עומד על כך שבדיבור זה, כמו בכל אלה שלפניו, מוזכר שם השם, מה שאין כן בדברות האחרונות. אם בדברינו למעלה עמדנו על כך שמצוה זו היא בראש המצוות שבין אדם לחבירו, הראב"ע מוסיף על כך, ומגדיר את המצוה כמצוה שבין אדם לבוראו!

מטרתן של מצוות

לפי הקריאה המקובלת, נצמדת אריכות הימים על האדמה לכיבוד אב ואם, אמנם בספר דברים היא מופיעה ביחס למצוות בכלל, והדבר יוסבר להלן לפי המבנה (בפרק 'בינה בתורה'), כסיכום לחמשת הדיבורים בכללם. אכן, רוב המדרשים מתייחסים לאריכות הימים כמטרת המצוות כולן.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ח (עמ' 232) [לשמות כ, יא]

'כבד את אביך ואת אמך'. אם כבדתן - 'למען יאריכון ימך', ואם לאו - למען יקצרונ ימך. שדברי תורה נוטריקון*, שכן דברי תורה נדרשין מכלל הן לאו מכלל לאו הן.

* נוטריקון - משמש בדרך כלל כראשי תיבות, אך הפירוש המילולי של הביטוי הוא - כתיבה מקוצרת. כאן התורה קצרה וכתבה רק את השכר לעושה המצוה - אריכות ימים, אך כוונתה גם לומר שהעונש הוא קיצור ימים.

באופן פשוט נראה שאריכות ימים המוזכרת בפסוק כוונתה לייעודן של מצוות בעולם הזה, כך אמנם משתמע גם ממספר מדרשים:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ, יב (עמ' 252)

'למען יאריכון ימך על האדמה' - ולא בגולה ולא בתושבות.

מדרש זה בא ללמד שאריכות הימים היא דווקא "על האדמה", ולא בחוץ לארץ, וממילא משמע שלדעתו השכר הוא בעולם הזה. אך בברייתא בתלמוד הבבלי מוסב השכר לעולם הבא:

בבלי קידושין

לט ע"ב

דתניא, רבי יעקב אומר: אין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שמתן שכרה בצדה, שאין תחיית המתים תלויה בה. בכיבוד אב ואם כתיב: 'למען יאריכון ימך ולמען ייטב לך' (דברים ה, טו), בשילוח הקן כתיב: 'למען ייטב לך והארכת ימים' (שם כב, ז), הרי שאמר לו אביו עלה לבירה והבא לי גוזלות, ועלה לבירה ושלח את האם ונטל את הבנים, ובחזירתו נפל ומת, היכן טובת ימיו של זה? והיכן אריכות ימיו של זה? אלא, 'למען ייטב לך' - לעולם שכולו טוב, 'ולמען יאריכון ימך' - לעולם שכולו ארוך.

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

הקושי של הדרשן איננו בפירוש הפסוק אלא קושי תיאולוגי. כיצד ניתן לומר שאדם זוכה לאריכות ימים בזכות מצוות אלו, הרי המציאות היא שונה, ויש שמקיימים את המצוות ולא זוכים לאריכות ימים? הפתרון הוא שהשכר המתואר בפסוק איננו בעולם הזה, אלא בעולם הבא.

המשנה, המוכרת בדרך כלל על פי הנוסח המורחב יותר של הברייתא הנאמרת בברכות השחר, מדברת על גמול על המצוה הן בעולם הזה והן בעולם הבא:

משנה פאה

פרק א משנה א

אלו דברים שאדם אוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא: כיבוד אב ואם, וגמילות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבירו, ותלמוד תורה כנגד כולם.

כפי שבקרקעות, בעל הקרקע נהנה מהפירות שנותנת לו הקרקע, ויחד עם זאת איננו מאבד את הקרן - הערך הבסיסי של הקרקע, כך גם במצוות אלו. עיקר השכר - הקרן - הוא לעולם הבא, אך בצד זה האדם נהנה מהפירות - מהתוצאות החיוביות של מעשיו - כבר בעולם הזה.

ספרי דברים

פיסקא שלו (עמ' 386) [לדברים לב, מז-מז]

'[לשמר לעשות את כל דברי התורה הזאת. כי לא דבר רק הוא מכם, כי הוא חייכם] ובדבר הזה תאריכו ימים'. זה אחד מן הדברים שהעושה אותם אוכל פירותיהם בעולם הזה ואריכות ימים לעולם הבא, ומפורש כאן בתלמוד תורה. בכבוד אב ואם מנין, תלמוד לומר: 'כבוד את אביך ואת אמך למען יאריכון ימין' (שמות כ, יא). בשלוח הקן כתוב: 'שלח תשלח את האם ואת הבנים תקח לך למען ייטב לך והארכת ימים' (דברים כב, ז). בהבאת שלום כתוב: 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' (ישעיה נד, יג).

במדרש זה רשימה הקרובה לרשימה שבמשנה פאה. המדרש מוצא מקור בכתובים לאריכות ימים כשכר למצוות תלמוד תורה, כבוד אב ואם והבאת שלום, המנויים במשנה. חסר כאן גמילות חסדים, הנלמד בבבלי ובירושלמי¹⁶ מהפסוק "רדף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד" (משלי כא, כא), ונוספה מצוות שילוח הקן. גם בשילוח הקן נאמר "למען ייטב לך והארכת ימים", בדומה למצוות

כבוד אב ואם.¹⁷ התלמוד הבבלי (קדושין מ ע"א) מברר שמצוות שילוח הקן לא נזכרה במשנה כיוון שאין האדם אוכל פירותיה בעולם הזה, דהיינו, אין בה תועלת לבריות. מדרשים נוספים מתייחסים לשתי מצוות אלו, כבוד אב ואם ושילוח הקן, שבשתייהן מפורש שכר המצוה. למעלה ראינו, שבבבלי קדושין הביאו מצוות אלו בהקשר של השאלה אם השכר הוא בעולם הזה או בעולם הבא. בירושלמי מובאות מצוות אלו כדי ללמד על שכר מצוה במצוות אחרות:

ירושלמי פאה

פרק א הלכה א, טו ע"ד

רבי אחא בשם רבי אבא בר כהנא: כתיב 'אורח חיים פן תפס נעו מעגלותיה ולא תדע' (משלי ה, ו). טילטל הקב"ה מתן שכרן של עושי מצות כדי שיהו עושיין אותן באמונה. רבי אחא בשם רבי יצחק: כתיב 'מכל משמר נצור לבך כי ממנו תוצאות חיים' (משלי ד, כג), מכל מה שאמרו לך בתורה השמר, שאין את יודע מאי זה מהן יוצא לך חיים. אמר רבי בא בר כהנא: השוה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות. מצוה קלה שבקלות - זה שילוח הקן, ומצוה חמורה שבחמורות - זה כיבוד אב ואם, ובשתייהן כתיב 'והארכת ימים'.

בחלק האחרון של פסקה זו, אומר הירושלמי שמצוות שילוח הקן היא מצוה קלה שבקלות, ומצוות כבוד אב ואם היא מצוה חמורה שבחמורות. בשתייהן השכר זהה, כדי ללמדנו שאין קשר בין חומרתה של המצוה והקושי לקיימה לבין שכר המצוה. נראה שרבי בא מתכוון לומר שאין השכר "למען יאריכון ימין" מייחד דווקא שתי מצוות אלו. התורה אמרה זאת במצוה קלה שבקלות ובמצוה חמורה שבחמורות כדי ללמדנו שזהו שכרם של כל המצוות.

בחלק הראשון של הפסקה מסביר הירושלמי מדוע בדרך כלל לא מוזכר שכר המצוה. "נעו מעגלתיה לא תדע" (משלי ה, ו) - נסותרות הן דרכיו של הקב"ה, ואיננו יודעים איזה שכר מזומן לכל מצוה. ומה הטעם? - "ארח חיים פן תפס", כדי שאדם לא יבחר איזה מצוות לקיים על פי השכר, אלא יעשה את כולם בנאמנות.

במדרש, נוסף על דברי הירושלמי משל:

16. בבלי קדושין מ ע"א, ירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ד.

17. בשמות כ, יא נאמר: "למען יאריכון ימין על האדמה...", ובדברים ה, טו נוסף: "למען יאריכון ימין ולמען ייטב לך על האדמה". על ההבדל עומדת הגמרא בבבלי בבא קמא נד ע"ב.

יתרו

זית הוא, שכרו מאתים זוז. אמרו לו: לא היית צריך להודיע אותנו איזה אילן שכרו מרובה, כדי שנעשה תחתיו?! אמר להם המלך: אילו הודעתי, היאך היה כל פרדסי נעשה?! כך לא גילה הקב"ה מתן שכרן של מצות חוץ משתי מצות, החמורה שבחמורות והקלה שבקלות. כבוד אב ואם חמורה שבחמורות, ומתן שכרה אריכות ימים שנאמר 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריך ימך' (שמות כ, יא), והקלה שילוח הקן, ומהו שכרה - אריכות ימים, שנאמר: 'שלח תשלח את האם וגו' (דברים כב, ז).

דברים רבה

פרשה ו, ב

... למה הדבר דומה? למלך ששכר לו פועלים והכניס אותן לתוך פרדסו. סתם ולא גילה להן מהו שכרו של פרדס, שלא יניחו דבר ששכרו מועט וילכו ויעשו דבר ששכרו מרובה. בערב קרא לכל אחד ואחד. אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו: פלפל הוא, שכרו זהוב אחד. קרא לאחר, אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו: שכרו חצי זהוב, פרח לבן הוא. קרא לאחר, אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו:

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

שאל ברוכי

דרישה בתורה

"אתם ראיתם... לא תעשון אתי"

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ט (עמ' 832) [לשמות כ, יח]
"אתם ראיתם כי מן השמים". הפרש בין שאדם רואה בין שאחרים משיחין לו; כשאחרים משיחין לו, פעמים לכו חלוק, אבל כאן, אתם ראיתם.

"אתם ראיתם" - זוהי פתיחה חגיגית לקבוצת המצוות שתבוא אחריה. מעמד הר סיני הסתיים, אך החווייה נשארה חקוקה בלבבות, וזכרון ההתגלות משמש פתיחה למה שיבוא אחריו. המצווה שתבוא מיד אחר כך מתחברת לראש עשרת הדברות, אבל כבר הפתיחה מחברת אותנו למעמד ולהכנות אליו. גם שם נאמר בלשון דומה -

שמות יט, ד

אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואבא אתכם אלי:
 ושם אומר המדרש

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ב (עמ' 207) [לשמות יט, ד]
"אתם ראיתם". לא במסורת אני אומר לכם, לא כתבים אני משגר לכם, לא עדים אני מעמיד עליכם, אלא אתם ראיתם אשר עשיתי במצרים.

"אתם ראיתם" - זוהי מחוייבות ברורה וישירה, עיניכם ראו ולא זר את יציאת מצרים, ועיניכם ראו את ההתגלות במתן תורה. נראה שמוכרח להיות קשר בין הכותרת "אתם ראיתם", למה שאחריה - "לא תעשון אתי אלהי כסף". וכך אומר המדרש:

מדרש תנחומא (בובר)

פרשת בחוקותי סימן ג
אמר הקב"ה למשה "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם, לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם" (שמות כ, יח-יט), שאם תחטאו ותתפללו לפני איני עונה אתכם, שנאמר **"ויהי כאשר (קראתי) [קרא] ולא שמעו כן יקראו ולא אשמע אמר ה' צ-באות"** (זכריה ז, ג), לכך **"לא תעשון אתי אלהי כסף וגו'".**
"אתם ראיתם" לפיכך **"לא תעשו"**, אך סתם המדרש ולא פרש מה הקשר. נציג כאן שני כיוונים בדברי המפרשים לחיבור בין הפסוקים.

רמב"ן

שמות כ, יח
אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. צוה שיאמר להם, אחרי שראיתם בעיניכם כי מן השמים דברתי עמכם ואני הוא האדון בשמים ובארץ, אל תשתפו עמי אלהי כסף ואלהי זהב, כי אין לכם צורך אתי אל עזר אחר.

"אתם ראיתם וכו'" - אתם זכיתם להתגלות ישירה, ללא מתווך, ולכן אתם יכולים להבין שאין צורך בתיווך. בכיוון שונה הולך החזקוני, המכוון גם ל'ראייה' נוספת הנזכרת בהקשר של מעמד הר סיני בספר דברים.

דברים ד, טו-טז

ונשמרתם מאד לנפשתיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש: פן תשחתו ונעשיתם לכם פסל תמונת כל סמל...

וכך מפרש החזקוני:

חזקוני

שמות כ, יח
אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם. ולא מן הארץ, ואף על פי כן לא ראיתם דמות כבודי, וכן הוא אומר **"כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' וגו'"** (דברים ד, טו), ומאחר שכן הוא אין לכם לעשות אתי אלהי כסף ואלהי זהב משום תמונה שבעולם לומר זה דמות מראה הכבוד.

"אתם ראיתם" - זכיתם להתגלות שאין למעלה ממנה, ואף על פי כן לא ראיתם כל תמונה, כי אין תמונה, ולכן וודאי שאין לעשות כל תמונה.

המדרש במכילתא עוסק בביאור האיסור **"לא תעשון אתי וכו'"**, ובו נחלקים התנאים בפירושו המלה **"אתי"**.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה י (עמ' 932) [לשמות כ, יט]
"לא תעשון אתי". רבי ישמעאל אומר, לא תעשון דמות שמשי המשמשין לפני במרום, לא דמות מלאכים ולא דמות אופנים ולא דמות כרובים. ר' נתן אומר, **"לא תעשון אותי"**, שלא תאמר, עושה אני לו כמין דמות ואשתחוה לו, תלמוד לומר

רש"י

שמות כ, יט-כ

לא תעשון אתי. לא תעשון דמות שמי המשמשים לפני במרום.

אלהי כסף. בא להזהיר על הכרובים שאתה עושה לעמוד אתי, שלא יהיו של כסף, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלהות.

ואלהי זהב. בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה, הרי הן לפני כאלהי זהב.

לא תעשו לכם. לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר לא תעשו לכם.

מזבח אדמה. מחובר באדמה, שלא יבנו על גבי עמודים או על גבי כיפים. דבר אחר שהיה ממלא את חלל מזבח הנחשת אדמה בשעת חנייתו...

בכל המקום אשר אזכיר את שמי. אשר אתן לך רשות להזכיר שם המפורש שלי, שם אבוא אליך וברכתך אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה. שם נתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם:

"לא תעשון אתי" - במקום לראות בפסוקים אלו סתירה לנאמר בפרשיות המשכן, רש"י קורא את הפסוקים כמעין הערה על מה שנכתב שם. התורה ציוותה על שני כרובים של זהב במשכן, אך כל מי שמשנה במשהו מאותו ציווי - במספרם של הכרובים, בחומר מהם הם עשויים, או במיקומם, הרי הוא עושה "אלהי כסף" או "אלהי זהב". מזבח אדמה, על פי רש"י, הוא מזבח הנחושת הממולא באדמה, והמקום אשר אזכיר את שמי איננו כל מקום אלא המקום שבו ארשה להזכיר את שמי.

לעומת דרכם המפשרת של חז"ל ושל רש"י, הספורנו רואה ניגוד בין הכתובים ומיישבו בצורה אחרת.

ספורנו

שמות כ, יט-כ

לא תעשון אתי אלהי כסף. ומאחר שראיתם שאין אתם צריכים לאמצעי להתקרב אלי, לא תעשו אתי כאלה לאמצעי.

מזבח אדמה תעשה לי. וגם כן לא תצטרך לעשות היכלות של כסף וזהב ואבנים יקרות למען אקרב אליכם, אבל יספיק מזבח אדמה...

אבא אליך וברכתך. לא תצטרך למשוך השגחתי אליך באמצעי של זהב וכסף וזולתם...

הפסוקים כאן אומרים, כפי שהצענו למעלה, שאין צורך

"לא תעשון אותי", וכתוב "ונשמרתם מאד לנפשותיהם כי לא ראיתם כל תמונה" (דברים ד, טו).

הרמב"ן והחזקוני הולכים בעקבות מחלוקת התנאים. הרמב"ן מבין שהכתוב מדגיש שהראיה בהר סיני היתה ללא אמצעי, ומכאן יש ללמוד שצריך לעבוד את ה' ללא אמצעי, והחזקוני מבין שהכתוב אומר שההתגלות בהר סיני היתה ללא ראיה של דבר מוחשי, כיוון שאין דמות לאלהים, ולכן אין לעשות דמות ולעובדה.

כאמור, אחד הקשיים בפסוק הוא פירוש המלה "אתי". ר' ישמעאל מפרש "לא תעשון אתי" - 'לא תעשו את מי שנמצא אתי, ור' נתן מפרש "לא תעשון אתי" - 'לא תעשון אתי'.

הסוגיה בבבלי משלבת הלכה למעשה בין הדברים, משתמשת בשתי הקריאות, ואוסרת את שני הדברים:

בבלי ראש השנה

כד ע"ב

והתניא: "לא תעשון אתי" (שמות כ, יט) - לא תעשון כדמות שמי המשמשין לפני במרום? - אמר אביי: לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי. אלא מעתה, פרצוף אדם לחודיה תשתרי, אלמה תניא: כל הפרצופות מותרין, חוץ מפרצוף אדם? אמר רב הונא בריה דרב אידי: מפרקיה דאביי שמיעא לי, "לא תעשון אתי" - 'לא תעשון אותי'.

ישנו איסור אחד של "לא תעשון אתי" - כדמות שמי, ובצדו גם איסור נפרד של עשיית דמות אדם, הנלמד מהקריאה "לא תעשון אותי" - לא תעשו כדמות.

השילוב בין הנושאים שבפסוקים אלו - "לא תעשון אתי" והמצוות הקשורות במזבח, יוצר לא מעט ניגודים בין פסוקים אלו לבין הציווי על המשכן בפרשת תרומה. הציווי על מזבח אדמה נראה כניגוד לכסף וזהב שבפסוק הקודם. על פי הפשט נראה שהכתוב אומר אין לקב"ה צורך באלהי כסף ואלהי זהב, ולכן גם המזבח יבנה מאדמה ומאבנים, ולא מחומרים אחרים. הכרובים של זהב במשכן יכולים להתפרש כ"אלהי זהב" - דמות שמשו של הקב"ה כפי שמתואר ביחזקאל. והנה, מה שהתורה לכאורה מתנגדת אליו בפרק כ הופך למצוה בפרק כה. סתירה נוספת היא, שיש כאן ציווי על מזבח אדמה, לכאורה בניגוד למזבח מזהב, ואילו במשכן יש שני מזבחות, האחד מזהב והשני מנחושת. ועוד, כאן נאמר "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", דברים שיכולים להתפרש כעבודה בכל מקום, והמשכן והמקדש מתייחדים כמקום אחד לעבודת ה'. רש"י, בעקבות המכילתא, מיישב בין הדברים:

והנה פירוש מזבח אדמה כמשמעו עשוי מאדמה. וזהו שכתב שם "ויבן מזבח תחת ההר" (שמות כד, ד). וכתוב בכאן "וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך" (שם כ, כ), ושם כתוב "ויעלו עולות ויזבחו זבחים שלמים" (שם כ, ה). ואין ספק, כי זאת פרשת מזבח אדמה, גם "לא תעשון אתי" (שם כ, יט) בעבור דם הברית שזרק על המזבח, ועל העם שקבלו על נפשם, שהשם לבדו יהיה להם לאלהים, ושישמרו מצותיו ומשפטיו. והזכיר "את צאנך ואת בקרך" (שם כ, ס), ששניהם מיני עולות ושלמים.

במשכן של כסף וזהב, ודי בכלים של אבן ואדמה. הספורנו איננו מנסה ליישב את שתי הפרשות, יש כאן סתירה, והציווי על המשכן וכליו הוא בניגוד לנאמר לכאן. לדעת הספורנו, יש בפרשת המשכן שינוי של המצווה המקורית, כתוצאה מחטא העגל:

ספורנו

שמות כה, ט

וכן תעשו. אתם כדי שאשכון בתוכם, לדבר עמך ולקבל תפילת ועבודת ישראל, לא כמו שהיה הענין קודם העגל כאמרו "בכל המקום כו' אבא אליך" (שמות כ, כא).

דרך אחרת המיישבת בין הכתובים נמצאת בפירוש הראב"ע:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ, כ

... וקדמונינו אמרו כי הטעם לשום אדמה במזבח הנחשת. ואמת אמרו, כי כן עשו. רק זה הפסוק לזכר ולאסמכתא. ואין זה פשוטו, כי האדמה שישומו בו מקרה, כי הוא לא יקרא רק מזבח הנחשת, כי מנחשת נעשה. גם נקרא מזבח הקטרת מזבח הזהב, בעבור שהוא מצופה זהב.

פתחנו בפסוק "אתם ראייתם" כפתיחת הפרשה. פירושו של ראב"ע למזבח אדמה מאפשר לנו להתבונן מנקודת המבט של ראב"ע על הפרשה כולה. לדעת הראב"ע, הפסוקים בשמות כ, יח-כב אינם עומדים בפני עצמם, אלא חלק מיחידה גדולה המסתיימת בפרק כג, לג. פרשה זו נאמרה למשה מיד לאחר מתן תורה כאשר נגש אל הערפל (כ, יז), היא "ספר הברית" (כד, יז) העומד במרכז מעמד כריתת הברית בשמות כד, שעליו אמרו ישראל "נעשה ונשמע" (שם).

הפרשה, על פי הראב"ע, פותחת במה שפתחו עשרת הדברות - "לא תעשון אתי", ומסיימת גם בענייני עבודה זרה -

שמות כג, כד-כה

לא תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם ולא תעשה כמעשיהם כי הִרְסָם תְּהַרְסֵם וְשִׁבְרָם תִּשְׁבֹּר מִצַּבְתֵּיהֶם: וְעִבַדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם...

"לא תעשון אתי" ו"לא תשתחוה לאלהיהם" הם הפתיחה והסיום של ספר הברית, זוהי המסגרת, וזוהי עיקרה של הברית. הברית ביננו לבין הקב"ה, מלבד קבלת המשפטים והמצוות שהם רובו של ספר הברית, היא על קבלתו של ה' עלינו לאלהים, ואין עוד מלבדו.

הראב"ע, כדרכו, איננו דוחה את דברי חז"ל שמזבח הנחושת ממולא אדמה. דברי חז"ל דברי קבלה הם, ואם קבלה - נקבל. אבל אין זה פשוטו של מקרא, אלא רק אסמכתא. הראב"ע מאריך בהמשך דבריו להוכיח שמעמד כריתת הברית המתואר בשמות כד היה לאחר מתן תורה. כיוון שכך, אפשר לומר שהמזבח המוזכר בשמות כ איננו המזבח שבמשכן, אלא המזבח שהוקם לשעתו בהר סיני. לא רק המזבח, אלא כל הנאמר בפסוקים אלו נאמר לשעתו, ולא לדורות.

”בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת־שְׁמִי אָבוֹא אֵלַיךְ וּבִרְכָתֶיךָ” - בכל מקום או בבית המקדש?

שם המפורש אסור להאמר בגבולין.* ר' אליעזר בן יעקב אומר: 'אם תבא לביתי - אבא לביתך, ואם לא תבא לביתי - לא אבא לביתך, מקום שלבי אהוב - שם רגלי מוליכות אותי'. מכאן אמרו, כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת, שכינה עמהם, שנאמר: 'אלהים נצב בעדת אל' (תהלים פב, א). ומנין אפילו שלשה שדנין, שנאמר: 'בקרב אלהים ישפוט' (שם). ומנין אפילו שנים, שנאמר: 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו' (מלאכי ג, טז). ומנין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך'.

* בגבולין - מחוץ לבית המקדש.

נפתח בביאור הדרשה הראשונה.

”בכל המקום. שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו, שם המפורש אסור להאמר בגבולין”.

הדרשן מצמצם את מקום ההתגלות מ”כל המקום” לבית הבחירה. כדי להבין את הדרך בה הוא דורש את הפסוק נעיין בדרשה מקבילה בספרי, העוסקת בהזכרת השם המפורש בברכת כוהנים, ובמקבילתה בבבלי:

הביטוי ”בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך”, מתאר חיבור בין הקב”ה לישראל, הבא לידי ביטוי בהזכרת שם ה' ובברכה של הקב”ה לישראל. חיבור זה יכול להתרחש, על פי פשוטו של מקרא - 'בכל מקום', וכך גם הקמת מזבח אדמה, המפורשת בראש הפסוק. דבר המנוגד לפסוקים רבים בספר דברים המדברים על עבודת ה' במקום אחד בלבד - 'השמר לך פן תעלה עלתיך בכל מקום אשר תראה. כי אם במקום אשר יבחר ה' באחד שבטיך שם תעלה עלתיך ושם תעשה כל אשר אנכי מצוך” (דברים יב, יג-יד). מלבד הסתירה בין שמות לדברים, עצם הכתוב בשמות אומר 'פרשני'. בצד האמירה המרחיבה - 'בכל המקום' - נאמר "אשר אזכיר", ולא נאמר 'אשר תזכיר', ויתכן שכוונת הכתוב לצמצם ולומר שלא בכל מקום שבחר האדם יתגלה הקב”ה. הפסוק בשמות מתבאר בשתי דרכים שונות במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה יא (עמ' 243) [לשמות כ, כ]

”בכל המקום וגו'”. שאני נגלה עליך בבית הבחירה. מכאן אמרו,

בבלי סוטה לח ע”א	ספרי במדבר פיקא לט (עמ' 43) [לבמדבר ו, כג]
<p>כ'ה תברכו את בני ישראל, בשם המפורש. אתה אומר בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי? תלמוד לומר: 'ושמו את שמי', שמי המיוחד לי. יכול אף בגבולין כן? נאמר כאן 'ושמו את שמי' ונאמר להלן 'לשום את שמו שם' (דברים יב, ה), מה להלן בית הבחירה, אף כאן בבית הבחירה. רבי יאשיה אומר: אינו צריך, הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך'. בכל מקום סלקא דעתך**? אלא מקרא זה מסורס הוא, בכל מקום אשר אבוא אליך וברכתך שם אזכיר את שמי, והיכן אבוא אליך וברכתך? בבית הבחירה, שם אזכיר את שמי בבית הבחירה.</p>	<p>כ'ה תברכו את בני ישראל, בשם המפורש. אתה אומר בשם המפורש, או אינו אלא בכינוי? תלמוד לומר 'ושמו את שמי על בני ישראל', במקדש בשם המפורש ובמדינה בכינוי, דברי ר' יאשיה. ר' יונתן אומר: הרי הוא אומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' (שמות כ, כ), זה מקרא מסורס*, בכל מקום שאני נגלה עליך שם תהא מזכיר את שמי, והיכן אני נגלה עליך - בבית הבחירה, אף אתה לא תהא מזכיר את שמי אלא בבית הבחירה. מיכן אמרו, שם המפורש אסור לאומרו בגבולים.</p>

** סלקא דעתך - עולה על דעתך.

* מקרא מסורס - יש לקרוא את חלקי הפסוק שלא על פי הסדר בו הם כתובים.

בדרשה המקבילה בבבלי מבואר מה גורם לדרשן לדרוש כך: ”בכל מקום סלקא דעתך?!” - אין להעלות על הדעת שהזכרת השם והקמת מזבח מותרים בכל מקום. סירוס הפסוק הוא כנראה מה שעומד גם ביסוד הדרשה במכילתא.

ר' יונתן בספרי (בבבלי מוחלפות השיטות בין ר' יונתן לר' יאשיה), דורש את הפסוק כמקרא מסורס. יש לקרוא: 'בכל המקום אשר אבוא אליך וברכתך - אזכיר את שמי'. בדרך זו מצמצם הדרשן את משמעות הביטוי "בכל המקום". אין הכוונה לכל מקום ומקום, אלא רק למקום שבו יבחר ה'.

דרשה הפוכה על הפסוק מובאת בספרי דברים:¹

ספרי דברים

פיסקא סב (עמ' 129) [לדברים יב, ה]

'לשום את שמו שם', נאמר כאן 'שמו' ונאמר להלן (במדבר ו, ז), 'מה 'שמו' האמור כאן בית הבחירה, אף 'שמי' האמור להלן בית הבחירה, מה 'שמי' האמור להלן ברכת כהנים, אף 'שמו' האמור כאן ברכת כהנים. אין לי אלא במקדש, בגבולים מנין? תלמוד לומר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי' (שמות כ, כ). אם כן למה נאמר 'לשום את שמו'? שם במקדש אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו.

הדרשות אינן חלוקות בהלכה - ברכת כוהנים נאמרת במקדש בשם המפורש ובגבולים בכינוי - אלא בדרך הלימוד מהפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי". ספרי במדבר ומקבילותיו מבינים את הביטוי "בכל המקום" כמתייחס לבית המקדש בלבד, ולומדים ממנו שהזכרה בשם המפורש היא רק בבית המקדש. ספרי דברים ומקבילותיו מבינים את הביטוי "בכל המקום" כפשוטו, ולומדים ממנו שברכת כוהנים נאמרת בכל מקום.

הדרשה השניה במכילתא, של ר' אליעזר בן יעקב, מקורה בדרשה של הלל הזקן, שנאמרה בהקשר של שמחת בית השואבה, המובאת בתוספתא סוכה:

תוספתא סוכה

פרק ד הלכה ג

הלל הזקן אומר: 'למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי, אם אתה תבוא לביתי - אני אבא לביתך, אם אתה לא תבוא לביתי - אני לא אבוא לביתך', שנאמר: 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמות כ, כ).

הלל מביא כאן פתגם עממי, ומשתמש בו כלפי היחס בין הקב"ה לישראל. אם רגליו של אדם מוליכות אותו לבית המקדש, משום שנטייט ליבו מכוונת אותו לשם, אף הקב"ה יבוא לביתו ויברכהו. הלל סומך את דרשתו על הפסוק "בכל המקום אשר אזכיר את שמי". נראה שכוונתו לדרוש - 'אל תקרי אזכיר אלא תזכיר'² בבית שבו מזכירים את הקב"ה, גם הקב"ה וברכתו ישרו בו.

בצורה רחבה יותר מובאים דבריו של הלל באבות דרבי נתן:

אבות דרבי נתן

נוסחא א פרק יב (עמ' 55)

הוא היה אומר: 'אם תבא לביתי - אני אבא לביתך. למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי'. 'אם תבא לביתי אבא לביתך', כיצד? אלו בני אדם שמשכימים ומעריבים לבתי כנסיות ולבתי מדרשות, הקב"ה מברכן לעולם הבא כענין שנאמר: 'בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך' (שמות כ, כ). 'למקום שלבי אוהב לשם רגלי מוליכות אותי', כיצד? אלו בני אדם שמניחים כספם וזהבם ועולין לרגל להקביל פני שכינה במקדש, הקב"ה משמרם בתוך מחניהם, שנאמר 'לא יחמוד איש את ארצך בעלותך לראות פני ה' אלהיך' (שם לד, כד).

"הוא היה אומר" - הלל, שהוא בעל המאמרים בפרק זה באדר"ג. החלק השני של הדרשה מקביל לדבריו של הלל בתוספתא, הנוגעים לעליה לרגל לבית המקדש. בחלק הראשון של הדרשה מוסבים דבריו של הלל, כנראה על ידי העורך, מבית המקדש לבית הכנסת. דבריו של הלל, שנאמרו בזמן שבית המקדש היה קיים, יכולים להיאמר גם לאחר החורבן על ההולכים לבתי כנסיות ובתי מדרשות. הדרשן במכילתא, המביא את דרשתו של הלל בפי ר' אליעזר בן יעקב, מחבר בינה לבין המשנה באבות:

משנה אבות

פרק ג משנה ו

רבי חלפתא איש כפר חנניה אומר: עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם, שנאמר: 'אלהים נצב בעדת אל' (תהלים פב, א). ומנין אפילו חמשה, שנאמר: 'ואגודתו על ארץ יסדה' (עמוס ט, ו). ומנין אפילו שלשה, שנאמר: 'בקרב אלהים ישפוט' (תהלים פב, א). ומנין אפילו שנים, שנאמר: 'אז נדברו יראי ה' איש אל רעהו ויקשב ה' וישמע וגו'' (מלאכי ג, טז). ומנין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתך' (שמות כ, כ).

גם ר' חלפתא דורש את הפסוק בדרך של 'אל תקרי אזכיר אלא תזכיר'. הדרשן במכילתא מצמצם מעט, ומדבר על - "כל עשרה בני אדם שנכנסין לבית הכנסת", אך דברי ר' חלפתא במקורם מדברים על עשרה, חמישה, שלושה, שנים ואחד שעוסקים בתורה בכל מקום, כפי שמוכיח הפסוק משמות.

אם כן, מצאנו שני כיוונים בפירוש הפסוק. האחד מצמצם אותו לבית המקדש בלבד, בו הקב"ה מזכיר את שמו, ורק שם מותר לישראל להזכיר את השם המפורש. השני מרחיבו לכל מקום בו מזכיר האדם את שמו של הקב"ה.

1. וכן בספרי זוטא במדבר ו, כז; מכילתא דרשב"י שמות כ, כא.

2. גם בדרשות אחרות במדרשים המקובלים לא מופיע ביטוי זה, אף על פי שהוא עומד ברקע של הדרשה. ראה תורה שלמה, עמ' קסו, אות תקלט.