

יואל בן-נחן | שאול ברוכי

מקראות

פרשת משפטים

יואל בן-נח | שאול ברוכי

מקראות

עיון רב־תחומי בתורה

פרשת משפטים



מקראות

הייתי טולט נטע בחנוכה

ידיעות אחרונות • ספרי חמד

MIKRAOT – MISHPATIM
Multidisciplinary Torah Commentary
Yoel Bin-Nun | Shaul Baruchi

מקראות – משפטים
עיון רב־תחומי בתורה
יואל בן־נון | שאול ברוכי

עורך אחראי: דב איכנולד
עורך תחום יהדות: עמיחי ברהולץ

כותבים נוספים: הרב יעקב מדן, הרב דניאל וולף, ד"ר מיכאל ויגודה,
ד"ר יוסי זיו וחנן אריאל
עריכה לשונית: אמיר הילדסהיימר ויהונתן הירשברג
עריכת תוכן: נריה קליין ואריה ברטוב
עיצוב הכריכה: נחמה שפילמן
סדר: שמעון בן־שחר

המערכת עשתה ככל יכולתה על מנת לאתר את בעלי הזכויות של כל החומר (לרבות צילומים)
שנלקח ממקורות חיצוניים. אנו מתנצלים על כל השמטה או טעות, ואם יובאו לידיעתנו, נפעל
לתקנן במהירות הבאות.

אין לשכפל, להעתיק, לצלם, להקליט, לאחסן במאגר המידע, לשדר או לקלוט בכל דרך או בכל אמצעי אלקטרוני,
אופטי, מכני, או אחר – כל חלק שהוא מן החומר שבספר זה. שימוש מסחרי מכל סוג שהוא בחומר הכלול בספר
זה אסור בהחלט אלא ברשות מפורשת בכתב מהמ"ל.

All Rights Reserved © 2018

Miskal - Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books | P.O.B. 445, Rishon LeZion 7510302, Israel
Yeshivat Har Etzion | Alon Shevut, Gush Etzion 9043300, Israel

כל הזכויות שמורות 2018 © למשכל – הוצאה לאור מייסודן של ידיעות אחרונות וספרי חמד

ת"ד 445, ראשון לציון 7510302 | E-mail: info@ybook.co.il

ולשיבת הרעציון ד.ג. 33409 אלון שבות 9043300 | E-mail: office@etzion.org.il

דאנאקוד 362-5748 | מסת"ב 978-965-564-551-4 ISBN

נדפס בישראל 2018 Printed in Israel

מקראות - פרשת משפטים

הנחיות ללומד ולמעין

'מקראות' מיועד לכל אוהב תורה וישראל, בין אם נחשב 'ציוני', 'חרדי', 'דתי', 'מסורתי', 'חובש כיפת שמים', או מאוהבי תורה וישראל מאומות העולם. הספר מתאים לכולם – תלמיד או מורה, למדן או מתחיל, איש או אשה, מן הישיבות לזרמיהן, או מן האקדמיה.

דבר ה' מיועד לכולם!

אל תנסו להקיף הכל, בחרו לכם מה שקרוב לליבכם – "אין אדם לומד תורה, אלא ממקום שליבו חפץ" (עבודה-זרה יט ע"א).

הבחירה המקיפה הראשונה של הפותח את הספרים (או הנכנס לאתר 'מקראות') היא לימוד כולל של פרק או פרקים דרך כל המדורים. למשל עיון בפרשיות שחרור עבד ואמה, או 'ספר הברית', גם דרך המדרשים והפרשנים לפי הנושאים, גם דרך העיון הלשוני ופסוק הטעמים, גם דרך הסקירה המדעית והיסטורית, וגם דרך מבנה הפרשה והפרשנות החדשה.

ישנן שאלות, שתמצאו להן תשובות שונות במדורים השונים (למשל, דיני בני נח מימי האבות ופרשת משפטים, פשט מול דרש, "ספר הברית"), לפעמים אלה תשובות משלימות, ולפעמים שונות; זה חלק בלתי נפרד מבית מדרש חי ללימוד תורה.

האפשרות השנייה היא לימוד מסודר של פרשת 'משפטים' כולה – משחרור עבד ואמה, המשפט המותנה והמשפט המוחלט, עד 'ספר הברית' – דרך אחד המדורים – מדרשים ופרשנים ('דרישה בתורה'), לשון, מדע, היסטוריה וריאליה או סדר ומבנה ופרשנות חדשה ('בינה בתורה').

כמובן, יכול הלומד או המעיין לבחור לו נושא אחד מתוך המדורים השונים, וללמוד רק אותו, בעצמו, עם ילדיו ותלמידיו, בבית מדרש, בכיתת לימוד, או סביב שולחן שבת. ניתן להשתמש בתכנים כהכנה ללימוד ביתי או קבוצתי, בבית ספר או בשיעור של שבת (רק לא לשימוש מסחרי).

למורים מומלץ לתת לתלמידים לקרוא ולהכין עבודה על נושא או על סעיף מתוך אחד המדורים – ישנם פרקים קלים יחסית ומובנים לכל קורא ויש שמחייבים לימוד משותף ומעמיק. תלמידים וסטודנטים, שמחפשים נושאים לעבודת חקר, או בסיס ראשוני לעבודה סמינריונית, ימצאו מגוון עצום של נושאים ערוכים בתחומי 'מקראות'.

עוד מומלץ למורי תנ"ך לשתף מורים לגמרא/לתלמוד, וכן מורים ללשון עברית וללימודי ארץ ישראל בלימוד משותף של פרק מתחומים שונים (דוגמת ההתמודדות עם העבדות בתורה ובהלכה, במקרא ובהיסטוריה, בישראל ובעמים עד ימינו).

כמו כן, מומלץ לשלב פרק כזה בטיול בית ספרי (או משפחתי, ואפילו תנועתי, למשל – לעצור במושב ארגמן, לראות וללמוד על ה'גלגל', שגילה פרופ' אדם זרטל, ולהבין את המשמעות המקורית של העלייה ל'רגל'). שילובים כאלה נוטעים בלב תלמידים ומורים, צעירים ומבוגרים, חוויה בל תישכח של אהבת תנ"ך בארץ ישראל.

בפתח הכרך לפרשת יתרו הרחבנו ופירטנו על אודות 'מקראות', על הרעיון והשיטה, על השותפים לכתיבה, לעריכה, להערות הוועדה המלווה, ולתמיכה הכלכלית.

נחזור ונזכיר כאן את חברינו בוועדה המלווה, שקראו, והעירו הערות חשובות על כל הספר: הרב יעקב מדן, פרופ' יוסף עופר, פרופ' יונתן גרוסמן, ד"ר חגי משגב וחנו אריאל.

קראו וסייעו גם:

פרופ' מנחם בלונדהיים קרא את הפרק על ההיסטוריה של העבדות (בפרט באמריקה), והעיר הערות חשובות.

ד"ר אליעזר (אלי) חדד והרב ד"ר בניהו ברונר קראו והעירו הערות חשובות על פרקי התורה והעבדות.

ד"ר יאשיה (יושי) פרג'ון קרא והעיר הערות חשובות על דיני מסופוטמיה והמזרח הקדום.

הרב דניאל וולף כתב פרק על ריבית וכלכלה מודרנית.

ד"ר מיכאל יגודה אסף את החומרים לפרק על רישומה של פרשת משפטים על המשפט הישראלי, והשתתף בכתיבה.

ד"ר יוסי זיו כתב על איסור בשר וחלב במנהגם של קהילת ביתא ישראל (יהודי אתיופיה).

כמה פרקים בכרך זה (בעיקר במדורים 'דרישה בתורה' ו-'בינה בתורה') נכתבו בעבודה משותפת על ידי שני המחברים, הרב ד"ר יואל בן-נון, והרב שאול ברוכי.

את כרך משפטים ערכו אריה בר-טוב ונריה קליין, הגיהו לשונית אמיר הילדסהיימר ויהונתן הירשברג, ושמעון בן-שחר עימד וסידר בטוב טעם וחקן.

תמיכה כלכלית מיוחדת לכרך משפטים קיבלנו מאת:

משפחת סטול – ניו-ג'רזי

משפחת יסלזון – ציריך

משפחת נובצקי – ניו-ג'רזי

משפחת אייזנברג – ירושלים

משפחת בדנר – רעננה

משפחות קושיצקי – טורונטו-רעננה

לבסוף ברצוני להודות ליוני הולצר ויואל וייס (ישיבת הר-עציון) שהקדישו זמן רב ומאמצים לקשר ולהסכם עם הוצאת ידיעות-ספרים ולקשר עם תורמים ותומכים במפעל מקראות.

תודה עצומה לכולם.

יואל בן-נון

אלון שבות

לקראת פרשת 'משפטים', התשע"ח

המשפטים וחוקי גוי קדוש

מבנה הפרשיות

1. מהמשפט המותנה (מקרה < דין)
אל המשפט המוחלט ('לא תעשה').
2. משפט מוחלט <
חוקי גוי קדוש <
משפט מוחלט <
חוקי גוי קדוש.
3. חזרה אל עיקרי הדיברות (=הדברים') –
בדרך אל הארץ.
4. חזרה אל הר סיני –
הברית וספר הברית, "נעשה ונשמע",
התגלות כבוד ה' –
עליית משה להר סיני.

משפטים תוכן מפורט

17.....סדר התורה

סדר התורה ופיסוק טעמים -

23.....בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל

משפטי שחרור עבד ואמה

מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים -

שאל ברוכי ויואל בן-נח

33.....ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - לפני מי?

36.....מבנה הפרשה

37.....מדוע דיני העבד נמצאים בראש פרשת משפטים?

39.....שביעית של עבד - מדוע לא שמיטה?

43....."משפט הבנות" - זכויות אישה נשואה: "שארה, כסותה וענתה"

בת שנמכרה לאמה - מבנה ומשמעות; "כמשפט הבנות", ולא פילגש!

52.....מהן "שלוש אלה" במדרש ההלכה?

מדור לשון התורה - יואל בן-נח

60.....בגפו

61.....אמה / שפחה

67....."לעם נכרי לא ימשל למכרה בכגדו בה"

70.....יעדה / ייעדה

72....."שארה כסותה וענתה"

מדור מדע בתורה: היסטוריה, גיאוגרפיה, ארכיאולוגיה - יואל בן-נח

76.....עבד עברי, העברים וארץ-העברים

עברי = ישראלי / יהודי? 78 / ראשית - "אברם העברי" (בראשית י"ד, יג) 80 / שנית -

בני ישראל - "העברים" 81 / שלישית - "עבד עברי" 82 / אלוהי העברים - ממשה

עד יונה 83 / האיסור להסגיר עבד בורח 86

- 90.....התורה לנוכח העבדות.....
העבדות: עיון משווה בתורה ובמקרא 90 / עיון משווה בדיני המזרח הקדום 95 /
העבדות: עליות וירידות בהיסטוריה הישראלית 97 / העבדות בהיסטוריה
הכללית (א) 100 / העבדות בעולם היהודי מימי בית שני 102 / העבדות בהיסטוריה
הכללית (ב) 104 / שאריות העבדות עד לימינו 107

מדור בינה בתורה: פרשנות חדשה – יואל בן־נון

- 110.....משפטי התורה מול משפטי האבות.....
החידוש בתורת משה 112 / מהפכה מדורגת 114
117.....משפטי עבד ואָמָה – תולדות "אנכי"
121.....עבד עברי ואָמָה: השוואה בין פרשיות

המשפט המותנה

מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים –

שאל ברוכי ויואל בן־נון

- 143.....פשט ומדרש הלכה – ניגוד מובנה או מפגש הרמוני.....
גישור בין פשט למדרש: דוגמאות 144 / 'עין תחת עין' – במתכוון, או שלא
במתכוון? 147
150.....האם יש איסור לחבול או להזיק?.....
154....."ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" – היחס בין "מקום", עיר מקלט ומזבח.....
158....."מַעַם מִזְבְּחִי" – יעקב מדן.....
162.....אחוות הרַע או קידוש השם?.....
169.....עֵין תַּחַת עֵין – פשוטו ומדרשו.....
174.....פרשיות הנזיקין בתורה ואבות נזיקין במשנה.....
180.....בור מים שנפתח, ובור ריק שנכרה – יעקב מדן.....
183.....משפטי בור ומכשולי דרכים.....
"וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחֵי וְחָצּוּ אֶת כֶּסֶףוֹ" –
למה משלם שור תם חצי נזק מגופו? 188.....
191.....משפט חצי נזק בשור תם.....
196.....תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה.....
202.....הבא במחתרת.....
206.....משפט נזק מתפשט וגרימת נזק.....
210.....פרשיות השומרים – כמה שומרים ואלו שומרים נזכרים בתורה?.....
212....."עירוב פרשיות כתוב כאן"?.....

מדור לשון התורה – יואל בִּיִּנּוֹן

- 217..... וְנָגַפוּ / יִגָּף
 217..... יִשִּׁית / יוֹשֵׁת
 218..... כָּפַר נֶפֶשׁ
 218..... "וּנְתַן בְּפִלִּים" / תְּפִילָּה
 221..... אֶסּוֹן
 222..... יִבְעֶר – בְּעִירָה – וּבְעֶר: "הַמִּבְעֵר אֶת הַבְּעֵרָה"
 225..... יִבְעֶר – בְּעִירָה – וּבְעֶר: אֵשׁ, רֶגֶל וּשְׁן – יַעֲקֹב מִדֵּן
 227..... אֲבוֹת נִזְיָקִין: הַמִּבְעֵר וְהַבְּעֵר
 228..... דִּין הַמִּבְעֵר: הַמִּסּוּרָה מוֹל כְּתָבִי בֵּית שְׁנִי
 228..... הַכְפִּילוֹת בַּפְּסוּק לִפִּי מִדְּרַשׁ הַהֲלָכָה
 230..... "מִיֵּטֵב שְׁדָּהּ וּמִיֵּטֵב כְּרֶמּוֹ" – שֶׁל מִי?
 230..... "וּלְקַח בַּעֲלִיוֹ, וְלֹא יִשְׁלַם" – אֶת מָה יִיקַח?

מדור מדע בתורה: ריאליה ומדעים – יואל בִּיִּנּוֹן

- 232..... מִשְׁפָּט מוֹתָנָה (=קְזוֹאִיסְטִי) מוֹל מִשְׁפָּט מוֹחֲלֵט, בַּעֲלֹם וּבִתּוּרָה
 המִשְׁפָּט הַמוֹתָנָה בְּקוֹבְצֵי דִינִים קְדוּמִים 233 / 'דִּינִים' שֶׁל בְּנֵי נֹחַ, וְ"חֶק וּמִשְׁפָּט"
 שֶׁקִּדְּמוּ לַתּוֹרָה 234 / הַמוֹתָנָה וְהַמּוֹחֲלֵט בְּקוֹבְצֵי מִשְׁפָּט חֲדָשִׁים 235 / דוֹגְמָאוֹת בַּחוּקֵי
 מִדִּינַת יִשְׂרָאֵל 236 / הֵיכָס בַּתּוֹרָה בֵּין הַמוֹתָנָה וְהַמּוֹחֲלֵט 236 / הַמוֹתָנָה וְהַמּוֹחֲלֵט –
 הַמִּבְחָן הַמוֹסְרִי 237 / בֵּין הַמוֹתָנָה לַמּוֹחֲלֵט – הַמִּבְחָן שֶׁל מִקּוֹר הַסְּמִכּוֹת 241
 242..... מִשְׁפָּטֵי הַתּוֹרָה מוֹל דִּינֵי הַמְּזֻרָח הַקְּדוּם
 הַקְּבִילוֹת לַמִּשְׁפָּטֵי הַתּוֹרָה 243 / הַבְּדִלִים בֵּין מִשְׁפָּטֵי הַתּוֹרָה לְבֵין דִּינֵי הַמְּזֻרָח
 הַקְּדוּם 249 / דִּינֵי הַמְּזֻרָח הַקְּדוּם וּסְפֵר בְּרֵאשִׁית 251
 261..... יוֹכּוּחַ עַל עוֹנְשֵׁי מִיתָה בִּימֵי בֵּית שְׁנִי – 'צְדוּקִים' מוֹל 'פְּרוּשִׁים'
 דִּינֵי מִיתָה נוֹסְפִים בַּמִּגִּילוֹת מִקּוֹמְרָאן 261 / הַיּוֹכּוּחַ לִפִּי מִגִּילַת תַּעֲנִית – סֵפֶר
 הַגְּזֻרוֹת 263 / עֲדוּתוֹ שֶׁל יוֹסֵף בֶּן מַתְתִּיָּהוּ 264
 266..... דִּינֵי מִיתָה – וַיּוֹכּוּ (גַּם) בֵּין הַחֲכָמִים
 עֲמַדַּת רַבִּי עֲקִיבָא וְרַבִּי טְרָפוֹן, וּפִירוּשׁ פְּסוּקֵי הַתּוֹרָה 268

מדור בינה בתורה: פרשנות חדשה – יואל בִּיִּנּוֹן

- 270..... מִשְׁפָּטֵי מִיתָה, מַכּוֹת נִזְיָקִין וּשְׁמִירָה – סֵדֶרֶם בַּהֲדָרָגָה יוֹרֶדֶת
 מִבְּנֵה פְּרָשִׁיּוֹת חוֹזֵר לְרֵאשׁ (כִּיאֶסְטִי)
 גִּנְבָה – בַּמַּחֲתֶרֶת – גִּנְבָה 272 / שְׁמִירָה וּגְנֵבָה 274
 276..... צִמְצוּם מִשְׁפָּטֵי "לֹא תִנְאַף" בַּפְּרָשָׁה מִשְׁפָּטִים
 מִשְׁפָּט הַטּוֹבָח וְכִבְשֵׁת הָרֶשׁ' 280 / סֵפֶר נֶתָן הַנְּבִיא 283

המשפט המוחלט וחוקי גוי קדוש

מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים –

שאל ברוכי ויואל בן-נון

- 287..... זָבַח לֵאלֹהִים יִחָרֵם בְּלִתִּי לֵה' לְבַדּוֹ (שמות כ"ב, יט)
- 291..... "יחרם" – מה פירושו?.....
- וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים (שמות כ"ב, כ) –
- 294..... הקשר בין האיסור לשעבוד במצרים.....
- 298..... אֱלֹהִים לֹא תִקַּל וְנִשְׂאִי בְעִמְקָהּ לֹא תֹאֵר (שמות כ"ב, כז)
- 302..... קללת המלך – בספרי נביאים.....
- 304..... "בְּכוֹר בְּנִיךָ תִּתֵּן לִי" (שמות כ"ב, כח) – כיצד?.....
- ... בכור בניך תתן לי; כן תעשה לשׁרף לצאנך, שבעת ימים יהיה עם אמו,
- 309..... ביום השמיני תתנו לי" (שמות כ"ב, כח-כט)
- וְאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבָשָׂר בְּשׂוֹדָה טָרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ
- 310..... לְכָלֵב תִּשְׁלַכּוּן אֹתוֹ (שמות כ"ב, ל)
- 313..... "טֵרֵפָה" – למה לכלב – הכלב השומר על העדר?.....
- 314..... פשט מול מדרש (ב) – "אחרי רבים להטות"? (שמות כ"ג, ב)
- 315..... "אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטֹּת"? (שמות כ"ג, ב) עיון מורחב.....
- 321..... עֲזֹב תַעֲזֹב עִמּוֹ (שמות כ"ג, ה)
- "עזב תעזב" ו"הקם תקים" 321 / חמלה על הבהמה או על הבעלים? 324
- 327..... "עֲזֹב תַעֲזֹב עִמּוֹ" בדרכים (=עזרה לתקועים בדרך).....
- מצוות פריקה וטעינה 327 / אחריות הדדית – קבוצות בדרכים 332
- 335..... מְדַבֵּר שֶׁקָּרַ תִּרְחֹק (שמות כ"ג, ז)
- דיבור שקר סתמי 335 / שקר במשפט, ובפגיעה בזולת 336 / סיפור משפחתי על
- הצלה בזיוף תעודות 345
- 346..... מצוות השמיטה – שלוש פרשיות בתורה.....
- 351..... וְשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרֵים לֹא תִזְכִּירוּ לֹא יִשְׁמַע עַל פִּיךָ (שמות כ"ג, יג)
- "לא תזכירו" – זיכרון במשמע של דין ומשפט 353 / האם מותר להשתמש בתאריך
- לועזי? 354 / מנהג הרב צבי יהודה קוק 356
- 356..... לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי בְּחֵלֶב אִמּוֹ (שמות כ"ג, יט)
- נגד פולחן אלילי 357 / נגד תרבות אכזרית 358 / איסור בשר בחלב 360 / מנהג 'ביתא
- ישראל' (יהודי אתיופיה) 361

מדור לשון התורה, מסורה וטעמים – יואל בן-נון

- 363....."זָבַח לָאלֹהִים יִחָרֵם – בלתי לה' לבדו"
364....."וְגַר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ"
365.....מיהו 'גר'?
367.....'נוֹשָׂה' / 'נָשָׁךְ' ('מִשְׁאֵת')
368....."חָבֵל תִּחְבֹּל"
370....."מִלְּאֵתָךְ וְדִמְעָךְ"
372.....'כלב' כביטוי מושאל בלשון המקרא
373....."לֹא תִשָּׂא נְשָׁמָע שְׂוֹא"
374....."וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטָּת אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת [משפט]"
375....."כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֵיבָךְ אוֹ חֲמֹרוֹ תַּעֲהֶה"
377....."... וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזֶב לוֹ, עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ"
379.....ראייה ובחירה – לשם מה עלו לרגל?

מדור מדע בתורה: היסטוריה, ארכיאולוגיה ומודרנה – יואל בן-נון

- 382.....משפט בשער – מזבח ומצבה – ממצאים ביהודה
391.....בגד חבול וחרס הקוצר
395....."שֵׁלֶשׁ רַגְלִים תַּחֲגֹג לִי בִשְׁנָה"
משמעות חדשה לשם "רגלים" העולה מחפירות חדשות 395
401.....ריבית בעידן המודרני – דניאל וולף
האם איסור הריבית חל גם על הלוואות לבנקים? 402 / מהו 'היתר עסקה'? 403 /
הלוואה שלא למטרת עסקים 405 / חלופות להיתר עסקה 406
409.....משפטים ואיסורי ריבית בחיי כלכלה מודרנית – בנק איננו "אחיק"
413....."וְנִשְׂיָא בְעֵמֶךָ לֹא תֵאָר" – גבולות המחאה בהלכה

מדור בינה בתורה: מבנה ופרשנות חדשה – יואל בן-נון

- 416.....המשפטים וחוקי גוי קדוש
מבנה הפרשיות 416
422.....המשפט המוחלט – אזהרות לשופטים
423.....איסורי הטיית משפט ומצוות השבת אבדה
מבנה הפסוקים 423
425.....שבת בבית (בפרשת המן) מול שבת בשדה (בפרשת משפטים)
425.....שיטת רבי עקיבא במדרשי התורה
תחום שבת 425 / תוספת שביעית 426 / סמכות בית הדין בקביעת הלוח והמועדים 428

- 430..... "למועד חדש האביב" חג הפסח וחג המצות – פסח וחג המצות – שני חגים 430 / מדוע לא נזכר בתורה חג אביב? 434 / "למועד חדש האביב" 436
- 437..... לוח השנה והחגים בקהילות 'ביתא ישראל' (=יהודי אתיופיה) קביעת לוח המועדים 441
- 443..... המשמעות הכפולה של הרגלים חגים חקלאיים וחגים היסטוריים 443 / האם יש משמעות היסטורית לחגי קציר ואסיף? 446
- 449..... חג השבועות – זמן מתן תורתנו? כפל משמעות בחג השבועות 449 / יציאת מצרים – בשבועות – בספר דברים 451 / כפל משמעות במגילת רות 454
- 455..... "וחג האָספּ בצאת השנה" – תשרי – סוף השנה או ראשית השנה? מהי 'שנה' בתורה? 455 / "בצאת השנה" היא גם ראשית השנה 457

ספר הברית

מדור דרישה בתורה: מדרשים ופרשנים לפי נושאים – שאול ברוכי

- 463..... נדב ואביהוא בהר סיני – האם חטאו?

מדור לשון התורה - יואל בן-נון

- 469..... מלאך / מלאכה – משורש לא"ך מלאכים' כאנשים רגילים 470 / 'מלאכיו' = שליחיו בטבע 471 / 'מלאך' = איש נביא 471 / 'מלאך ה' בהתגלות – מאברהם עד משה 471 / איזה מלאך נשלח לפני משה? 475
- 480..... אֵל תִּמְרָ / וְשֵׁתִי / וְהַמְתִּי ולא תַעֲבֹדִם מוֹקֵשׁ / אֲגָנֹת אֲצִילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל (כ"ד, יא) "ואל משה אָמַר ... " (כ"ד, א) 484
- מתי "אָמַר"? מתי אמרו "נעשה ונשמע"? 485

מדור מדע בתורה: היסטוריה וארכיאולוגיה – יואל בן-נון

- 489..... הצרעה הצרעה כמשל לצבא המצרי 489 / 'צרעה' במצרית = מגפה 492

493....."ותחת רגליו" – מה ראו משה ואהרן וזקני ישראל?
 אתרי 'כף הרגל' 493 / הארון – 'הדום רגליים' של כסא הכבוד 494 / מה
 רואים כשלא רואים? 497
 רישומה של פרשת משפטים במשפט מדינת ישראל –

499.....מיכאל ויגודה ויואל בן-נון
 א. שחרור עבד עברי וזכויות עובד ומעביד 500 / ב. "מעם מזבחי" – מקלט
 או הסגרה? 501 / ג. "ונקה המכה" – מעצר חשוד עד תום ההליכים בעברה
 חמורה 502 / ד. שומרים ואחריותם – חוק השומרים 503 / ה. "ודל לא תהדר
 בריבו" 505 / ו. טוהר ההליך השיפוטי 507 / ז. עזרה וסיוע במצוקה 509
 / ח. השבת אבדה 513 / ט. "ונקי וצדיק אל תהרג" – הרשעת נאשם לפי
 הודאתו 517 / י. "ושחד לא תקח" – מהמשפט להנהגה 522

מדור בינה בתורה: מבנה ופרשנות חדשה – יואל בן-נון ושואל ברוכי

527....."מעט מעט אגרושנו מפניך"
 בין שמות לדברים 527 / "מעט מעט" – לכתחילה או בדיעבד 529 / כיבוש
 "הארץ הנשארת" 537 / "מי השלח ההלכים לאט" בנבואת ישעיהו 538 /
 "מעט מעט" – בגאולה העתידה 540

543.....לוחות ראשונים ולוחות שניים – בין משפטים לכית-שם
 "אל קנא" לעומת "אל רחום וחנון" 543 / פסקת הברית – סוף משפטים (כ"ג,
 כ-לג) לעומת כית-שם (ל"ד, י"ז) 545 / מצוות השבת והרגלים (כ"ג, י"ט; ל"ד,
 יח-כו) 547

549.....ספר הברית
 מהו "ספר הברית" (כ"ד, ז), ומה היה כתוב בו? 549 / מתי התרחש מעמד
 הברית? 549 / פסקת הברית בסוף 'משפטים' 552 / "ספר הברית" במדרש
 ובפרשנות 555

563.....מעמד הברית – חרדה וחגיגה או חגיגה וחרדה?
 סדר זמנים או סדר מבנה? 565

566.....עליית משה להר סיני – ארבעים יום וארבעים לילה – לשם מה?
 למה קדמה פרשת משפטים לפרשיות המשכן? "מי ישכן בהר קדשך"?
 'המשפט המוחלט' בתורה כתנאי מוקדם למשכן 576 / "צדקה ומשפט"
 כתנאי מוקדם לעבודת ה' בדברי נביאים 576

585.....מפתח

608.....רשימת תמונות ומפות

פרשת משפטים

סדר התורה

כא וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׁים לִפְנֵיהֶם: ^ב כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָדִי שֶׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבְשִׁבְעַת יָצָא לְחֻפְשֵׁי חָנָם: ^ג אִם־בִּגְפוֹ יָבֹא בִגְפוֹ יֵצֵא אִם־בְּעַל אִשָּׁה הוּא וַיֵּצֵאָהּ אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ: ^ד אִם־אֲדֹנָיו יִתֶּן־לוֹ אִשָּׁה וַיִּלְדֶּה־לוֹ בָּנִים אֹז בָּנוֹת הָאִשָּׁה וַיִּלְדֶּיהָ תִּהְיֶה לְאֲדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בִגְפוֹ: ^ה וְאִם־אָמַר יֹאמֶר הָעֶבֶד אֶהְבֵּתִי אֶת־אֲדֹנִי אֶת־אִשְׁתִּי וְאֶת־בָּנֵי לֹא אֵצֵא חֲפָשִׁי: וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל־הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל־הַדָּלֶת אוֹ אֶל־הַמִּזְוֶזָה וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת־אֲזָנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוֹ לְעֹלָם: ^ו וְכִי־יִמָּכַר אִישׁ אֶת־בִּתּוֹ לְאִמָּה לֹא תֵצֵא כְּצֵאת הָעֲבָדִים: ^ז אִם־רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר־לֹא כְּתִיב לוֹ יַעֲדָה וְהַפְּדָה לְעַם נֹכְרִי לֹא־יִמָּשַׁל לְמִכְרָהּ בְּבִגְדוֹ־יָבֵה: ^ח וְאִם־לִבָּנוּ יִיעֲדָנָה כַּמִּשְׁפָּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה־לָּהּ: ^ט אִם־אַחֲרֵת יִקַּח־לוֹ שְׂאֵרָה כְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגָּרַע: ^י וְאִם־שְׁלֹשׁ־אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיֵּצֵאָהּ חָנָם אֵין בָּסָף: יב מִכָּה אִישׁ וּמֵת מוֹת יוּמָת: ^{יא} וְאִשׁוֹ לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידּוֹ וּשְׁמִתִּי לָךְ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוּס שָׁמָּה: ^{יב} וְכִי־יִזְדּ אִישׁ עַל־רַעְהוֹ לְהַרְגּוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֶנּוּ לְמוֹת: ^{יג} וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת: ^{יד} וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת: ^{טו} וְכִי־יִרְיֶב אֲנָשִׁים וְהִכָּה־אִישׁ אֶת־רַעְהוֹ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֶגְרָף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב: ^{טז} אִם־יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל־מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמִּכָּה רַק שְׁבִתּוֹ יִתֵּן וּרְפָא יִרְפָּא: ^{יז} וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אִמָּתוֹ בַּשֵּׁבֶט וּמָת תַּחַת יָדוֹ נָקָם יִנָּקֶם: ^{יח} אֵךְ אִם־יָנוּס אוֹ יוֹמִים יַעֲמֹד לֹא יָקָם כִּי כִסְפוֹ הוּא: ^{יט} וְכִי־יִנָּצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצֵאוּ יִלְדֶּיהָ וְלֹא יִהְיֶה אֶסּוֹן עָנוּשׁ יַעֲנֹשׁ כְּאֲשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלְלִים: ^כ וְאִם־אֶסּוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה גֹּפֶשׁ תַּחַת גֹּפֶשׁ: ^{כא} עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל: ^{כב} כּוֹיָה תַּחַת כּוֹיָה פָּצַע תַּחַת פָּצַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה: ^{כג} וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עֵין עַבְדּוֹ אוֹ־אֶת־עֵין אִמָּתוֹ וּשְׁחָתָהּ

לחפשי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינָיו: כו וְאִם־שָׁן עֲבָדוֹ או־שָׁן אָמְתוֹ יִפְּלֵל לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ:

כח וְכִי־יִגַּח שׁוֹר אֶת־אִישׁ אוֹ אֶת־אִשָּׁה וּמֵת סָקוֹל יִסְקַל הַשׁוֹר וְלֹא יֵאָכֵל אֶת־בָּשָׂרוֹ וּבָעַל הַשׁוֹר נָקִי: כט וְאִם שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַלְּ שְׁלֹשִׁים וְהוֹעֵד בְּבָעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהִמִּית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה הַשׁוֹר יִסְקַל וְגַם־בְּעָלָיו יוּמָת: לו וְאִם־כָּפַר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פֶּדִיָּן נִפְשׁוֹ כָּכֹל אֲשֶׁר־יוֹשֵׁת עָלָיו: לא או־בֶן יִגַּח או־בֵּת יִגַּח כַּמִּשְׁפָּט הַזֶּה יַעֲשֶׂה לוֹ: לב אִם־עָבַד יִגַּח הַשׁוֹר אוֹ אִמָּה בְּסָף | שְׁלֹשִׁים שָׁקָלִים יִתֵּן לְאֹדָנָיו וְהַשׁוֹר יִסְקַל: לג וְכִי־יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר אוֹ כִי־יִכְרֶה אִישׁ בָּר וְלֹא יִכְסֶּנּוּ וְנִפְל־שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמֹר: לד בָּעַל הַבּוֹר יִשְׁלֹם בְּסָף יָשִׁיב לְבָעָלָיו וְהִמִּית יִהְיֶה־לוֹ: לה וְכִי־יִגַּף שׁוֹר־אִישׁ אֶת־שׁוֹר רֵעֵהוּ וּמָכְרוּ אֶת־הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת־כַּסְפּוֹ וְגַם אֶת־הַמֵּת יַחְצֹן: לו אוֹ נֹדַע כִּי שׁוֹר נִגַּח הוּא מִתְמַלְּ שְׁלֹשִׁים וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ בְּעָלָיו שְׁלֹם יִשְׁלֹם שׁוֹר תַּחַת הַשׁוֹר וְהִמִּית יִהְיֶה־לוֹ: לז כִּי יִגְנֹב־אִישׁ שׁוֹר או־שָׁה וַיִּטְבְּחוּ אוֹ מָכְרוּ חֲמִשָּׁה בָּקָר יִשְׁלֹם תַּחַת הַשׁוֹר וְאַרְבַּע־צֶאֱנָן תַּחַת הַשָּׁה: כב * אִם־בְּמַחְתָּרֶת יִמָּצֵא הַגָּנֹב וְהִכָּה וּמֵת אֵין לוֹ דָּמִים: כג אִם־זָרְחָה הַשֶּׁמֶשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ שְׁלֹם יִשְׁלֹם אִם־אֵין לוֹ וְנִמְכָּר בַּגָּנֻבָתוֹ: כד אִם־הַמָּצֵא תִמָּצֵא בִידּוֹ הַגָּנֹב מִשׁוֹר עַד־חֲמֹר עַד־שָׁה חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלֹם:

שלישי ד כִּי יִבְעֹר־אִישׁ שְׂדֵה או־כָּרֶם וְשָׂלַח אֶת־בְּעִירָהּ וּבָעַר בַּשְּׂדֵה אַחֵר מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיֵּטֵב כָּרְמוֹ יִשְׁלֹם: ה כִּי־תִצָּא אִשׁ וּמָצְאָה קִצִּים וְנִאָּכַל גִּדִּישׁ אוֹ הַקֶּמֶה אוֹ הַשְּׂדֵה שְׁלֹם יִשְׁלֹם הַמִּבְעֵר אֶת־הַבְּעִירָה: ו כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ בְּסָף או־כָּלִים לְשֹׂמֵר וְגָנֹב מִבֵּית הָאִישׁ אִם־יִמָּצֵא הַגָּנֹב יִשְׁלֹם שְׁנַיִם: ז אִם־לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֹב וְנִקְרַב בְּעַל־הַבֵּית אֶל־הָאֱלֹהִים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכָת רֵעֵהוּ: ח עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע עַל־שׁוֹר עַל־חֲמֹר עַל־שָׁה עַל־שְׂלֵמָה עַל־כָּל־אַבְדָּה אֲשֶׁר יֵאמַר כִּי־הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר־שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעוּן אֱלֹהִים יִשְׁלֹם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ: ט כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמֹר או־שׁוֹר או־שָׁה וְכָל־בְּהֵמָה לְשֹׂמֵר וּמֵת או־נִשְׁבֵּר או־נִשְׁבָּה אֵין רָאָה: י שְׂבַעֲת יְהוֹה תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמִלְאֲכָת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יִשְׁלֹם: יא וְאִם־גָּנֹב יִגְנֹב מֵעֵמוֹ יִשְׁלֹם לְבָעָלָיו: יב אִם־

טָרַף יִטְרֹף יִבְאֶהוּ עַד הַטְּרָפָה לֹא יִשְׁלַם:

יג וְכִי־יִשְׁאֹל אִישׁ מֵעַם רֵעֵהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹ־מֶת בְּעֵלָיו אִין־עָמֹו שְׁלָם יִשְׁלַם:
יד אִם־בְּעֵלָיו עָמֹו לֹא יִשְׁלַם אִם־שָׂכִיר הוּא בָּא בְּשָׂכְרוֹ: טו וְכִי־יִפְתָּה
אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֶרְשָׁה וְשָׁכַב עִמָּה מִהֶרֶץ יִמְהַרְנָה לוֹ לְאִשָּׁה: טז אִם־
מֵאִן יֵמָאן אָבִיהָ לְתַתָּהּ לוֹ בְּסָף יִשְׁקַל כְּמִהֶר הַבְּתוּלָת: יז מְכַשְׁפָּה
לֹא תַחֲיָה: יח כָּל־שָׂכַב עִם־בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת: יט זִבְחַ לַאלֹהִים יַחֲרֹם
בְּלֹתִי לַיהוָה לְבָדֹו: יט זִבְחַ לַאלֹהִים יַחֲרֹם בְּלֹתִי לַיהוָה לְבָדֹו: כ וְגֵר לֹא־
תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי־גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: כא כָּל־אֲלֻמָּנָה וַיְתוֹם לֹא
תַעֲנֹו: כב אִם־עֲנָה תַעֲנָה אֹתוֹ כִּי אִם־צָעֵק יִצְעֹק אֵלַי שְׁמַע אֲשַׁמַּע
צַעֲקָתוֹ: כג וְחָרָה אָפִי וְהִרְגָּתִי אֶתְכֶם בַּחֲרֹב וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֲלֻמָּנוֹת וּבְנֵיכֶם
יַתְּמִים:

כד אִם־בְּסָף | תִּלְוָה אֶת־עַמִּי אֶת־הָעָנִי עִמָּךְ לֹא־תִהְיֶה לוֹ כְּנֹשָׁה לֹא־
תְּשִׁימוֹן עָלָיו נָשֶׁךְ: כה אִם־חָבֵל תַּחֲבֹל שְׁלֵמַת רַעֲךָ עַד־בָּא הַשֹּׁמֵשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ
לוֹ: כו כִּי הוּא כְּסוּתָהּ לְבִדָּה הוּא שְׁמֹלְתוֹ לַעֲרֹו בְּמָה יִשְׁכָּב וְהָיָה כִּי־יִצְעֹק
אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי־חָנוּן אָנִי: רביעי כז אֱלֹהִים לֹא תִקְלַל וְנָשִׂיא בַעֲמֶךָ לֹא
תֹאֲר: כח מִלֵּאֲתָךְ וּדְמַעָךְ לֹא תֵאָחֵר בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּתֶּן־לִי: כט כֹּן־תַּעֲשֶׂה לְשֹׂרֶךְ
לְצִאֲנֶךָ שְׁבַעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִתֶּן־לִי: לוֹא־נִשְׁי־קֹדֶשׁ
תִּהְיוּ לִי וּבִשָּׂר בַּשָּׂדֶה טְרָפָה לֹא תֹאכְלוּ לְכָלֵב תִּשְׁלֹכוּן אֹתוֹ:

כג א לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שָׂוֵא אֶל־תִּשְׁת יֶדְךָ עִם־רָשָׁע לִהְיוֹת עִד חָמָס: ב לֹא־
תִּהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרַעַת וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רֵב לְנֹטָת אַחֲרֵי רַבִּים לְהֹטֹת:
ג וְדָל לֹא תִהְיֶה בְּרִיבוֹ: ד כִּי תִפְגַּע שׂוֹר אֵיבֶךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תַעֲנֶה הָשֵׁב
תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ: ה כִּי־תִרְאֶה חֲמֹור שֹׁנֵאֵךְ רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאֹו וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב לוֹ
עֲזֹב תַעֲזֹב עִמּוֹ: חמישי ו לֹא תִטֶּה מִשְׁפַּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ: ז מִדְּבַר־שֹׁקֶר
תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל־תִּהְיֶה כִּי לֹא־אֲצַדִּיק רָשָׁע: ח וְשָׁחַד לֹא תִקַּח כִּי
הַשָּׁחַד יַעֲזֹר פְּקוּחִים וַיִּסְלֹף דְּבָרֵי צַדִּיקִים: ט וְגֵר לֹא תִלְחָץ וְאַתָּם יִדְעֹתֶם
אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: י וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אֲרָצְךָ
וְאָסַפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָה: יא וְהִשְׁבִּיעֹתָ תִשְׁמַטְנָה וְנִשְׁטָתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֶיךָ עִמָּךְ
וַיִּתְּרֶם תֹּאכַל חֵיֹת הַשָּׂדֶה כֹּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזִיתְךָ: יב שִׁשַּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה

מַעֲשֵׂיךָ וּבִיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחִמְרְךָ וַיִּנְפֹּשׂ בֵּין-אֲמַתְךָ
וְהֶגֶר: יג וּבְכָל אֲשֶׁר-אָמַרְתִּי אֵלֶיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרִים לֹא
תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עַל-פִּיךָ: יד שְׁלֹשׁ רִגְלִים תָּחֹג לִי בַשָּׁנָה: טו אֶת-חֹג הַמִּצּוֹת
תִּשְׁמַר שְׁבַעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כֶּאֱשֶׁר צִוִּיתְךָ לְמוֹעֵד תָּדֵשׁ הָאָזִיב כִּי-
בֹו יֵצֵאת מִמִּצְרַיִם וְלֹא-יֵרָאוּ פָנַי רִיקָם: טז וְחֹג הַקִּצִּיר בְּבוֹרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר
תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחֹג הָאֶסָף בַּעֲצַת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפֶּךָ אֶת-מַעֲשֵׂיךָ מִן-הַשָּׂדֶה:
יז שְׁלֹשׁ פַּעַמִּים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל-זְכוּרְךָ אֶל-פָּנַי הָאֵזֶן | יְהוָה: יח לֹא-תִזְבַּח
עַל-חֶמֶץ דִּם-זִבְחִי וְלֹא-יִלִּין חֶלֶב-חֶמֶץ עַד-בֹּקֶר: יט רֹאשִׁית בְּבוֹרֵי אֲדָמְתְךָ
תָּבִיא בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא-תִבְשֹׁל גְּדִי בַחֲלֵב אִמּוֹ:

שִׁשִּׁי כ הִנֵּה אָנֹכִי שֹׁלַח מִלֵּאָה לִפְנֶיךָ לִשְׁמֹרְךָ בַּדֶּרֶךְ וְלְהִבְיֹאֲךָ אֶל-הַמָּקוֹם
אֲשֶׁר הִכְנַתִּי: כא הַשֹּׁמֵר מִפְּנֵיו וְשָׁמַע בְּקוֹלוֹ אֶל-תִּמְרָ בֹו כִי לֹא יִשָּׂא
לְפָשַׁעְכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבּוֹ: כב כִּי אִם-שָׁמַעַתְּ תִשְׁמַע בְּקוֹלוֹ וְעָשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר
אֲדַבֵּר וְאִיבַתִּי אֶת-אִיבֶיךָ וְצִרְתִּי אֶת-צִרְרֶיךָ: כג כִּי-יִלְךָ מִלֵּאָה לִפְנֶיךָ
וְהִבְיֹאֲךָ אֶל-הָאָמָרִי וְהַחֲתִי וְהַפְרִזִי וְהַכְנַעֲנִי הַחֲתִי וְהַיְבוֹסִי וְהַכְּחַדִּתִּיו:
כד לֹא-תִשְׁתַּחֲוֶה לָאֱלֹהִיָּהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כַּמַּעֲשִׂיָּהֶם כִּי הָרַס
תְּהַרְסֵם וְשִׁבְרָ תִשְׁבֹּר מִצְבֹּתֵיהֶם: כה וְעַבַּדְתָּם אֶת יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם וּבִרְךָ
אֶת-לַחְמְךָ וְאֶת-מִימֶיךָ וְהִסְרַתִּי מִחֲלָה מִקִּרְבְּךָ: שביעי כו לֹא תִהְיֶה
מִשְׁכָּלָה וְעִקְרָה בָּאָרֶץ אֶת-מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא: כז אֶת-אִימַתִּי אֲשַׁלַּח
לִפְנֶיךָ וְהַמַּתִּי אֶת-כָּל-הָעָם אֲשֶׁר תָּבֹא בֵּהֶם וְנָתַתִּי אֶת-כָּל-אִיבֶיךָ אֵלֶיךָ
עָרְךָ: כח וְשִׁלַּחְתִּי אֶת-הַצֹּרֶעָה לִפְנֶיךָ וְגִרְשָׁה אֶת-הַחֲתִי אֶת-הַכְּנַעֲנִי וְאֶת-
הַחֲתִי מִלִּפְנֶיךָ: כט לֹא אֲגַרְשֶׁנּוּ מִפְּנֶיךָ בַּשָּׁנָה אַחַת פֶּן-תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׂמֵמָה
וְרִבָּה עֲלֶיךָ חֵית הַשָּׂדֶה: ל מעט מעט אֲגַרְשֶׁנּוּ מִפְּנֶיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה
וְנַחֲלַת אֶת-הָאָרֶץ: לא וְשִׁתִּי אֶת-גִּבְלֶךָ מִיַּם-סוּף וְעַד-יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר
עַד-הַנָּהָר כִּי | אֶתָּן בְּיַדְכֶם אֶת יִשְׂרָאֵל הָאָרֶץ וְגִרְשָׁתֶמוּ מִפְּנֶיךָ: לב לֹא-תִכְרַת
לָהֶם וְלָאֱלֹהֵיהֶם בְּרִית: לג לֹא יֵשְׁבוּ בָאָרֶץ פֶּן-יַחֲטִיאוּ אֹתְךָ לִי כִי תַעֲבֹד
אֶת-אֱלֹהֵיהֶם כִּי-יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ:

כד ^א וְאֶל-מֹשֶׁה אָמַר עָלֶה אֶל-יְהוָה אֶתְּהָ וְאֶהְרֹן נִדְּב וְאַבְיָהוּא וְשִׁבְעִים
מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחֹק: ^ב וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל-יְהוָה וְהֵם לֹא
יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ: ^ג וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל-דִּבְרֵי יְהוָה
וְאֵת כָּל-הַמְּשָׁפָטִים וַיַּעַן כָּל-הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-
דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה: ^ד וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֵת כָּל-דִּבְרֵי יְהוָה וַיִּשְׁכַּם בַּבֹּקֶר וַיָּבִין
מִזִּבְחַ תַּחַת הָהָר וּשְׁתִּים עֶשְׂרֵה מִצֵּבָה לְשִׁנִּים עֶשֶׂר שְׁבִטֵי יִשְׂרָאֵל:
^ה וַיִּשְׁלַח אֶת-נֹעָרָיו בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַיהוָה
פָּרִים: ^ו וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיִּשֶׂם בְּאַגָּנֹת וְחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל-הַמִּזְבֵּחַ:
^ז וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנוֹ הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר-דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה
וְנִשְׁמָע: ^ח וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת-הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל-הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דָם-הַבְּרִית
אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל-הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה: ^ט וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאֶהְרֹן נִדְּב
וְאַבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: ^י וַיֵּרְאוּ אֵת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו
כַּמַּעֲשָׂה לְבִנְתָּ הַסַּפִּיר וּכְעָצֵם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר: ^{יא} וְאֶל-אַצִּילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל
לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיַּיַּחֲזוּ אֶת-הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ: ^{יב} וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-
מֹשֶׁה עָלֶה אֵלַי הָהָרָה וְהִיָּה-שָׁם וְאֶתְּנָה לְךָ אֶת-לַחַת הָאֵבֶן וְהַתּוֹרָה
וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם: ^{יג} וַיִּקַּם מֹשֶׁה וַיְהוֹשֻׁעַ מִשְׁרָתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה
אֶל-הָר הָאֱלֹהִים: ^{יד} וְאֶל-הַזִּקְנִים אָמַר שְׁבוּ-לָנוּ בָּזֶה עַד אֲשֶׁר-נָשׁוּב אֲלֵיכֶם
וְהִנֵּה אֶהְרֹן וְחוּר עִמָּכֶם מִי־בַעַל דְּבָרִים יִגֹּשׁ אֲלֵהֶם: ^{טו} וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל-הָהָר
וַיִּכַּס הָעֲנָן אֶת-הָהָר: ^{טז} וַיִּשְׁכֵּן כְּבוֹד-יְהוָה עַל-הָרָה סִינַי וַיִּכַּסְהוּ הָעֲנָן
שֵׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל-מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הָעֲנָן: ^{יז} וַיִּמְרָאֵהוּ כְּבוֹד
יְהוָה כַּאֲשֶׁר אֵכָלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל: ^{יח} וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעֲנָן
וַיַּעַל אֶל-הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בְּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה:

סדר התורה ופיסוק טעמים בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) זכרם לברכה

- כא וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תָּשִׂים לַפְּנִיָּהִם:
- ב כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָדִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת יֵצֵא לְחַפְּשֵׁי חֲנָם:
- ג אִם-בְּגִפּוֹ יָבֹא בְּגִפּוֹ יֵצֵא אִם-בְּעֵל אִשָּׁה הוּא וַיֵּצֵאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ:
- ד אִם-אֲדֹנָיו יִתְּנֶלּוּ אִשָּׁה וְיִלְדֶּה-לּוֹ בָנִים אוֹ בָנוֹת הָאִשָּׁה וְיִלְדֶּיהָ תִּהְיֶה לְאֲדֹנֶיהָ וְהוּא יֵצֵא בְּגִפּוֹ:
- ה וְאִם-אָמַר יֹאמְרֵהוּ הָעֶבֶד אֶהְיֶה אֶת-אֲדֹנָי אֶת-אִשְׁתִּי וְאֶת-בְּנֵי לֹא אֵצֵא חֲפָשִׁי:
- ו וְהִגִּישׁוּ אֲדֹנָיו אֶל-הָאֱלֹהִים וְהִגִּישׁוּ אֶל-הַדָּלֶת אוֹ אֶל-הַמְּזוּזָה
- ז וְרָצַע אֲדֹנָיו אֶת-אָזְנוֹ בַּמַּרְצֵעַ וַעֲבָדוּ לְעַלְמִם:
- ח וְכִי-יִמְכֹּר אִישׁ אֶת-בִּתּוֹ לְאִמָּה לֹא תִצָּא בְּצֵאת הָעֶבְדִּים:
- ט אִם-רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר-לֹא יַעֲדָה וְהִפְדָּה לָעַם נִכְרִי לֹא-יִמְשַׁל לְמַכְרָהּ בְּבִגְדֵי-בָהּ:
- י וְאִם-לִבָּנוּ יִיעֲדָנָה בַּמִּשְׁפָּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה-לָּהּ:
- יא אִם-אַחֲרַת יִקְחֶלּוּ שְׂאֵרָהּ בְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגָּרַע:
- יב וְאִם-שְׁלֹשׁ-אַלֹּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיֵּצֵאָה חֲנָם אֵין כֶּסֶף:
- יג מִכָּה אִישׁ וּמִת מוֹת יוֹמָת:
- יד וְאִשְׁרָא לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידּוֹ וְשִׁמְתִּי לָדֹ מְקוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס שָׁמָּה:
- טו וְכִי-יִזְדּוּ אִישׁ עַל-רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֻנּוּ לְמוֹת:
- טז וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוֹמָת:

טז וְגָנֹב אִישׁ וּמָכְרוֹ וְנִמְצָא בִידּוֹ מוֹת יוּמָת:

יז וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ מוֹת יוּמָת:

יח וְכִי־יִרְיֵבוּ אָנָשִׁים וְהִכָּה־אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ בִּזְרָקוֹ אוֹ בִּזְרָקוֹ וְלֹא יָמוּת וְנִפְלַל לְמִשְׁבֵּב:

יט אִם־יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בְּחוּץ עַל־מִשְׁעֲנֵתוֹ וְנָקָה הַמִּכָּה יָתֵן וְרָפָא וְרָפָא: שני

כ וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עַבְדּוֹ אוֹ אֶת־אִמָּתוֹ בְּשִׁבְטוֹ וּמָת תַּחַת יָדוֹ נָקָם יִנָּקֶם:

כא אִךְ אִם־יָוֹם אוֹ יוֹמִים יַעֲמֹד לֹא יָקָם כִּי כֹסֶפּוֹ הוּא:

כב וְכִי־יִנָּצוּ אָנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצֵא יָלְדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן

עָנֹשׁ יַעֲנֶשׁ כְּאִשֶּׁר יֵשִׁית עָלֶיהָ בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפִלִּים:

כג וְאִם־אָסוֹן יִהְיֶה וְנָתַתָּה נַפְשׁ תַּחַת נַפְשׁ:

כד עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן יָד תַּחַת יָד רֶגֶל תַּחַת רֶגֶל:

כה כְּוִיָּה תַּחַת כְּוִיָּה פָּצַע תַּחַת פָּצַע חֲבוּרָה תַּחַת חֲבוּרָה:

כו וְכִי־יִכָּה אִישׁ אֶת־עֵין עַבְדּוֹ אוֹ־אֶת־עֵין אִמָּתוֹ וְשַׁחֲתָהּ לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינוֹ:

כז וְאִם־שֵׁן עַבְדּוֹ אוֹ־שֵׁן אִמָּתוֹ יַפִּיל לַחֲפָשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת שָׁנוֹ:

כח וְכִי־יִגַּח שׂוֹר אֶת־אִישׁ אוֹ אֶת־אִשָּׁה וּמָת סָקוֹל יִסָּקֵל הַשׂוֹר וְלֹא יֵאָכַל אֶת־בְּשָׂרוֹ וּבְעַל הַשׂוֹר נָקִי:

כט וְאִם שׂוֹר נָגַח הוּא מִתְמַל שְׁלֶשֶׁם וְהוּעַד בִּבְעָלָיו וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ וְהָמִית אִישׁ אוֹ אִשָּׁה

הַשׂוֹר יִסָּקֵל וְגַם־בְּעָלָיו יוּמָת:

ל אִם־כֶּפֶר יוֹשֵׁת עָלָיו וְנָתַן פְּדִיָן נַפְשׁוֹ כָּכָל אֲשֶׁר־יוֹשֵׁת עָלָיו:

לא אוֹ־כֶן יִגַּח אוֹ־כֶת יִגַּח כְּמִשְׁפַּט הָזֶה יַעֲשֶׂה לּוֹ:

לב אִם־עֶבֶד יִגַּח הַשׂוֹר אוֹ אִמָּה כֹּסֶף וְשְׁלֵשִׁים שֶׁקֶלִים יִתֵּן לַאֲדֹנָיו וְהַשׂוֹר יִסָּקֵל:

זג וְכִי־תִפְתַּח אִישׁ בֹּרֹא כִי־יִכְרֶה אִישׁ בָּרֹא וְלֹא יִכְסֶּנּוּ וְנִפְל־שָׁמָּה שׁוֹר אוֹ חֲמֹר:
 לה בָּעַל הַבּוֹר יִשְׁלֹם כֶּסֶף יָשִׁיב לְבַעְלָיו וְהֵמָּה יִהְיֶה־לּוֹ:
 לו וְכִי־יִגָּף שׁוֹר־אִישׁ אֶת־שׁוֹר רֵעֵהוּ וּמָתָה וּמָכְרוּ אֶת־הַשׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת־כֶּסְפוֹ וְגַם אֶת־הַמָּת יַחְצִיזוּ:
 לו אוֹ נֹדַע כִּי־שׁוֹר נָגַח הוּא מִתְמוֹל שְׁלֹשׁ וְלֹא יִשְׁמְרֵנוּ בְּעָלָיו
 וְשֹׁלֵם יִשְׁלֹם שׁוֹר תַּחַת הַשׁוֹר וְהֵמָּה יִהְיֶה־לּוֹ:
 לו כִּי יִגְנֹב־אִישׁ שׁוֹר אוֹ־שֶׁה וּטְבַחוֹ אוֹ מִכְרוֹ
 חֲמִשָּׁה בָקָר יִשְׁלֹם תַּחַת הַשׁוֹר וְאַרְבַּע־צֹאן תַּחַת הַשֶּׁה:
כב אִם־בְּמַחְתָּרֶת יִמָּצֵא הַגָּנֹב וְהָכָה וּמָתָה אִין לֹא דָמִים:
 ב אִם־זָרְחָה הַשֶּׁשֶׁשׁ עָלָיו דָּמִים לֹא וְשֹׁלֵם יִשְׁלֹם אִם־אִין לֹא וְנִמְכַר בְּגִבְתּוֹ:
 ג אִם־הִמָּצֵא תִמָּצֵא בִידּוֹ הַגָּנֹב מִשׁוֹר עַד־חֲמֹר עַד־שֶׁה חַיִּים שְׁנֵים יִשְׁלֹם שְׁלִישִׁי
 ד כִּי יִבְעַר־אִישׁ שֶׂדֶה אוֹ־זָרִים וְשָׁלַח אֶת־בְּעִירָהּ וּבְעָרָהּ בַּשָּׂדֶה אַחֲרָיָהּ מִיֵּטֵב שְׂדֵהוּ וּמִיֵּטֵב כְּרָמּוֹ יִשְׁלֹם:
 ה כִּי־תִצָּא אִשׁ וּמִצָּאָה קִצִּים וְנֹאכַל גִּדִּישׁ אוֹ הַקָּמָה אוֹ הַשָּׂדֶה שְׁלֹם יִשְׁלֹם הַמִּבְעָר אֶת־הַבְּעָרָה:
 ו כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ כֶּסֶף אוֹ־כֶלִים לְשִׁמּוֹר וְגָנֹב מִבֵּית הָאִישׁ אִם־יִמָּצֵא הַגָּנֹב יִשְׁלֹם שְׁנֵים:
 ז אִם־לֹא יִמָּצֵא הַגָּנֹב וְנִקְרַב בְּעִלְיָהּ בֵּית אֱלֹהֵי־הָאִשִּׁים אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמַלְאכָת רֵעֵהוּ:
 ח עַל־כָּל־דְּבַר־פֶּשַׁע עַל־שׁוֹר עַל־חֲמֹר עַל־שֶׁה עַל־שְׂלֵמָה עַל־כָּל־אַבְדָּה אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי־הוּא זֶה
 עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר־שְׁנֵיהֶם
 אֲשֶׁר יִרְשִׁיעוּ אֱלֹהִים יִשְׁלֹם שְׁנֵים לְרֵעֵהוּ:
 ט כִּי־יִתֵּן אִישׁ אֶל־רֵעֵהוּ חֲמֹר אוֹ־שׁוֹר אוֹ־שֶׁה וְכָל־בְּהֵמָה לְשִׁמּוֹר וּמָתָה אוֹ־נִשְׁבַּר אוֹ־נִשְׁבָּה אִין רָאָה:
 י שְׁבַעַת יְהוָה תִּהְיֶה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם־לֹא שָׁלַח יָדוֹ בְּמַלְאכָת רֵעֵהוּ וְלָקַח בְּעָלָיו וְלֹא יִשְׁלֹם:

יא ואִם־גָּנַב יִגְנַב מֵעֶמְוֹ יִשְׁלֹם לְבַעְלָיו:

יב אִם־טָרַף יִטְרֹף יִבְאֶהוּ עַד הַטְּרֵפָה לֹא יִשְׁלֹם:

יג וְכִי־יִשְׁאֵל אִישׁ מִמֶּם רָעוּהוּ וְנִשְׁבַּר אוֹמֶת בַּעְלָיו אִין־עֶמְוֹ יִשְׁלֹם יִשְׁלֹם:

יד אִם־בַּעְלָיו עֶמְוֹ לֹא יִשְׁלֹם אִם־שָׂכִיר הוּא בֹּא בְשָׂכְרוֹ:

טו וְכִי־יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא־אֶרְשָׁה וְשָׂכַב עִמָּה מָהֵר יִמְהַרְנָה לוֹ לֹא־אֶשָּׂה:

טז אִם־מָאן יִמְאֵן אָבִיהָ לְתַתָּהּ לוֹ בְּסָף יִשְׁקַל כְּמָהֵר הַבְּתוּלָת:

יז מְכַשְׁפָּה לֹא תַחִיָּה:

יח כָּל־שָׂכַב עִם־בְּהֵמָה מוֹת יוּמָת:

יט זָבַח לֵאלֹהִים יַחֲרֹם בְּלֹתִי לַיהוָה לְבָדוֹ:

כ וְגֵר לֹא־תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי־גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

כא כָּל־אֱלֻמָּנָה וַיְתוּם לֹא תַעֲנוּן:

כב אִם־עָנָה תַעֲנֶנָּה אַתָּה כִּי אִם־עָצֹק יַעֲקֹךְ אֵלֶי שָׁמַע אֲשָׁמַע צַעֲקוֹתָ:

כג וְחָרָה אָפִי וְהִרְגָּתִי אֶתְכֶם בַּחֲרֹב וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֻמֹּת וּבְנֵיכֶם יִתְמָיִם:

כד אִם־בָּסָף תִּלְוֶה אֶת־עַמִּי אֶת־הָעַנִּי עֹמֵד לֹא־תִהְיֶה לוֹ בְּנִשָּׁה לֹא־תִשְׁיָמוּן עָלָיו נֶשֶׁד:

כה אִם־חָבַל תַּחְבֹּל שְׁלֵמַת רַעְדָּ עַד־בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָבְנוּ לוֹ:

כו כִּי הוּא כְּסוּתָה לְבִדָּה הוּא שְׁמִלְתּוֹ לַעֲרוֹ

כז בְּמָה יִשָּׁבַב וְהָיָה כִּי־יַעֲקֹךְ אֵלֶי וְשָׁמַעְתִּי כִּי־חֲנוּן אָנִי:

כח וְאֱלֹהִים לֹא תִקְלָל וְנָשִׂיא בַעֲמֻךְ לֹא תֹאֵר:

כח מְלֻאָתְךָ וְדַמְעָךָ לֹא תֹאחֹר בְּכוֹר בְּנִידָתְךָ לִי:

- כט בִּן־תַּעֲשֶׂה לְשֹׁרֶךְ לְצֹאנָהּ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם־אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ־לִי:
- ל וְאִנְשֵׁי־קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבִשֹּׁר בְּשֹׂדֶה טְרֶפֶה לֹא תֹאכְלוּ לִלְבָּב תִּשְׁלֹכוּן אֹתוֹ:
- כג א לֹא תֵשֵׂא שְׁמַע שָׂא אֶל־תִּשֵּׁת יָדְךָ עִם־רָשָׁע לִהְיוֹת עַד חֲמֵס:
- ב לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רִבִּים לְרַעַת וְלֹא־תִעֲנֶה עַל־רֵב לִנְטֹת אַחֲרֵי רִבִּים לְהִטֹּת:
- ג וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ:
- ד כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֵיבֶךָ אוֹ חֲמֹרוֹ תַעֲנֶה הֶשֶׁב תִּשְׁיֹבֵנוּ לּוֹ:
- ה כִּי־תִרְאֶה חֲמֹר שֹׁנֵא רֵבֶל תַּחַת מִשְׁאֹ וְיַחַדְלָתָ מֵעֹזב לּוֹ עֹזֵב תַּעֲזֹב עִמּוֹ: חמישי
- ו לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ:
- ז מִדְּבַר־שֹׁקֶר תִּרְחֹק וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל־תִּהְיֶה כִּי לֹא־אֲצַדִּיק רָשָׁע:
- ח וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר פְּקוּדִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צְדִיקִים:
- ט וְגֵר לֹא תִלְחֹץ וְאַתָּם יִדְעַתֶּם אֶת־נַפְשׁ הַגֵּר כִּי־גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם:
- י וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת־אַרְצְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת־תְּבוּאָתָהּ:
- יא וְהִשְׁבִּילְתָּ תִשְׁמַטְנָה וְנִשְׁתָּהּ וְאָכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ וְיִתְּרֶם תֹּאכְלֶה חֵיטָה הַשְּׂדֵה בִּן־תַּעֲשֶׂה לְכַרְמְךָ לְזִיתְךָ:
- יב שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת לִמְעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וְחֲמֹרְךָ וְיִנְפֹשׁ בֶּן־אִמְתְּךָ וְהַגֵּר:
- יג וּבְכָל אֲשֶׁר־אֲמַרְתִּי אֲלֵיכֶם תִּשְׁמְרוּ וְשֵׁם אֱלֹהִים אַחֲרֵים לֹא תִזְכִּירוּ לֹא יִשְׁמַע עַל־פִּיד:
- יד שְׁלֹשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה:
- טו אֶת־חֶג הַמִּצּוֹת תִּשְׁמְרוּ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מִצּוֹת כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ הָאָבִיב כִּי־בּוֹ יֵצְאָתָ מִמִּצְרָיִם
- וְלֹא־יֵרָאוּ פָנֶי רִיקִים:
- טז וְחֶג הַקִּצִּיר בְּכוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחֶג הָאָסִף בַּעֲצַת הַשָּׁנָה בְּאֶסְפָּךְ אֶת־מַעֲשֶׂיךָ מִן־הַשָּׂדֶה:

- י' שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יִרְאֶה כָּל־זָכוֹר אֶל־פְּנֵי הָאֵזֶן | יְהוָה:
- י"ח וְלֹא־תִזְבַּח עַל־חֶמֶץ דִּם־זֶבַח | וְלֹא־יֵלֵין חֶלֶב־חַי עַד־בֹּקֶר:
- יט רִאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית יְהוָה אֱלֹהֶיךָ | לֹא־תִבְשֹׁל גְּדִי בַחֲלֵב אִמּוֹ: שִׁשִּׁי
- כ הִנֵּה אֲנִכִּי | שְׁלַח מִלֶּאֱדָ לְפָנֶיךָ לְשִׁמְרֶךָ בְּדֶרֶךְ | וְלִהְיֶאֱדָ אֶל־הַמָּקוֹם | אֲשֶׁר הִכַּנְתִּי:
- כא הַשָּׂמֶר מִפְּנֵיו וְשָׁמַע בְּקוֹלוֹ אֶל־תִּמְרָ בּוֹ | כִּי לֹא יִשָּׂא לְפִשְׁעֶכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבּוֹ:
- כב כִּי אִם־שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ | וְעָשִׂיתָ כֹּל | אֲשֶׁר אֲדַבֵּר | וְאֵיבַתִּי אֶת־אִבִּיד | וְצַרְתִּי אֶת־צָרְרֶיךָ:
- כג כִּי־יֵלֶךְ מִלֶּאכֶז לְפָנֶיךָ | וְהִבִּיאֶךָ אֶל־הָאֹמֶר | וְהַחֲתִי | וְהַפְּרִי | וְהַכְּנַעֲנִי | הַחֲוִי | וְהַיְּבוּסִי | וְהַכַּחֲדָתִיו:
- כד וְלֹא־תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם | וְלֹא תַעֲבֹדֵם | וְלֹא תַעֲשֶׂה | כְּמַעֲשֵׂיהֶם | כִּי הֵרַס תִּהְרָס | וְשָׁבַר תִּשָּׁבַר | מַעֲבַתֵּיהֶם:
- כה וְעַבַּדְתֶּם אֹת | יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם | וּבְרַךְ אֶת־לַחֲמֶךָ | וְאֶת־מִימֶיךָ | וְהִסְרֵתִי מִחֶלֶה | מִקְרָבְךָ: שְׁבִיעִי
- כו לֹא תִהְיֶה מִשְׁכָּלָה | וְעַקְרָה | בְּאַרְצְךָ | אֶת־מִסְפַּר יָמֶיךָ | אִמְלֹא:
- כז אֶת־אִמְתִּי | אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ | וְהַמַּתִּי | אֶת־כָּל־הָעָם | אֲשֶׁר תִּבְאָ | בָּהֶם | וְנִתַּתִּי אֶת־כָּל־אִבִּיךָ | אֶלֶיךָ | עֶרְף:
- כח וְשַׁלַּחְתִּי אֶת־הַצֹּרֶעָה | לְפָנֶיךָ | וְגִרְשָׁה | אֶת־הַחֲוִי | אֶת־הַכְּנַעֲנִי | וְאֶת־הַחֲתִי | מִלְּפָנֶיךָ:
- כט לֹא אֶגְרֹשְׁנוּ מִפְּנֶיךָ | בַּשָּׁנָה אַחַת | פְּנִי־תִהְיֶה הָאָרֶץ | שְׂמִמָּה | וְרִבָּה | עֲלֶיךָ | חֵית הַשָּׂדֶה:
- ל מַעֲט מַעֲט | אֶגְרֹשְׁנוּ מִפְּנֶיךָ | עַד | אֲשֶׁר תִּפְרֹה | וְנַחֲלַת אֶת־הָאָרֶץ:
- לא וְשַׁתִּי אֶת־גְּבֻלְךָ | מִיַּם־סוּף | וְעַד־יָם פְּלִשְׁתִּים | וּמִמִּדְבָּר עַד־הַנֶּהָר:
- לב כִּי | אַתָּה | בִּידְכֶם | אֶת־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ | וְגִרְשָׁתֶמוּ מִפְּנֶיךָ:
- לג לֹא־תִכְרַת לָהֶם | וְלֹא־לֵהֶם | בְּרִית:
- לד לֹא יֵשְׁבוּ בְּאַרְצְךָ | פְּנִי־חֲטִיאוֹ | אֶתְךָ | לִי | כִּי תַעֲבֹד | אֶת־אֱלֹהֵיהֶם | כִּי־יִהְיֶה | לְךָ | לְמוֹקֵשׁ:

כד אִוְאל־מֹשֶׁה אָמַר עֲלֵה אֶל־יְהוָה אֶתְּהָ וְאֶהְרֹן נָדָב וָאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל

וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מֵרַחֵק:

ב וַיִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ אֶל־יְהוָה וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ:

ג וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל־הַמִּשְׁפָּטִים

וַיַּעַן כָּל־הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה:

ד וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל־דִּבְרֵי יְהוָה וַיִּשְׁכֶּם בְּבֹקֶר וַיָּבֵן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר

וְשִׁתִּים עֶשְׂרֵה מִצֵּבָה לְשִׁנַּיִם עֶשְׂרֵה שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל:

ה וַיִּשְׁלַח אֶת־נִעְנִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֹלֹת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַיהוָה פָּרִים:

ו וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הָדָם וַיִּשֶׂם בְּאַגָּנֹת וּחֲצִי הָדָם זָרַק עַל־הַמִּזְבֵּחַ:

ז וַיִּקְחֵם סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

ח וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת־הָדָם וַיִּזְרֹק עַל־הָעָם

וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם־הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה:

ט וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאֶהְרֹן נָדָב וָאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל:

י וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלָיו כַּמַּעֲשֶׂה לְבִנְתַּת הַסִּפֵּיר וַכַּעֲצֵם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר:

יא וְאֶל־אַצִּילִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יְדוֹ וַיַּחֲזוּ אֶת־הָאֱלֹהִים וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ:

יב וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה עֲלֵה אֵלַי הִהְרֵה וְהִי־שָׁם

וְאֶתְנֶה לָּךְ אֶת־לֶחֶת הָאָבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרֹתָם:

יג וַיִּקֶּם מֹשֶׁה וַיְהִישֶׁע מִשְׁרָתוֹ וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הָר הָאֵלֶּהִים:

יד וְאֶל־הַזִּקְנִים אָמַר שְׁבוּ־לָנוּ בָּזֶה עַד אֲשֶׁר־נָשׁוּב אֲלֵיכֶם

וְהִנֵּה אֶהְרֶן וְחוּר עִמָּכֶם מִי־בַעַל דְּבָרִים יִגֹּשׁ אֱלֹהִים:

טו וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל־הָהָר וַיִּכַּס הָעָנָן אֶת־הָהָר: מפסיר

טז וַיִּשְׁלַח כְּבוֹד־יְהוָה עַל־הָר סִינַי וַיִּכַּסְהוּ הָעָנָן וַשֶּׁשֶׁת יָמִים וַיִּקְרָא אֶל־מֹשֶׁה בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי מִתּוֹךְ הָעָנָן:

יז וַיִּמְרָאֵהוּ כְבוֹד יְהוָה וַפֶּאֱשׁ אֶכְלֶת בְּרָאשׁ הָהָר לְעֵינַי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

יח וַיִּבֹּא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעָנָן וַיַּעַל אֶל־הָהָר וַיְהִי מֹשֶׁה בְּהָר אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה:

משפטי שחרור עבד ואמה



דרישה בתורה

שאול ברוכי ויואל בן-נח

ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - לפני מי? / שאול ברוכי

תאמר אל בני ישראל אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם' (כ', יח), שתזהירם אתה עוד שיתנו לבם למה שראו ויזהרו במצות האלו שצויתם: כי 'אתם ראיתם' כנגד דבור 'אנכי' (שם, ב), ו'לא תעשון אתי' (שם, יט) כנגד 'לא יהיה לך' (שם, ב), להשלים ענין עבודה זרה, 'ואלה המשפטים' כנגד 'לא תחמוד' (שם, יג). כי אם לא ידע האדם משפט הבית או השדה ושאר הממונ, יחשוב שהוא שלו ויחמדהו ויקחהו לעצמו, לפיכך אמר 'תשים לפניהם', משפטים ישרים ינהיגו אותם ביניהם, ולא יחמדו מה שאינו שלהם מן הדין. וכן אמרו במדרש רבה 'כל התורה כלה תלויה במשפט, לכן נתן הקדוש ברוך הוא דינין אחר עשרת הדברות' (שמ"ר ל, טו). וכן יפרש באלה המשפטים המשפט בעבודה זרה, ובכבוד האב, והרציחה, והניאוף, הנזכרים בעשרת הדברות.

הרמב"ן ראה בפרשת משפטים המשך ישיר של עשרת הדיברות, ופירוש ופירוט של מה שנאמר בתמצית במעמד הר סיני. תחילתה של הפרשה נמצאת בסוף פרשת יתרו:

שמות

כ', יח

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כֹּה תֹאמַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
אַתֶּם רִאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם.

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - לפני בני ישראל, המוזכרים למעלה בכותרת.

מנגד, ישנם מדרשים אחרים שאינם מפרשים שהפסוק מוסב על כל עם ישראל:

כינוי גוף, כפי שמופיע במילה "לפניהם", רומז תמיד למי שכבר הוזכר קודם לכן. אך במקרה שלפנינו הוא מופיע בתחילת פרשייה. לפיכך צריך היה הכתוב לפרש לפני מי, אך סתם הכתוב ולא פירש. למי מכוון הביטוי? מי הם אלה שהמשפטים הכתובים בפרשה מופנים אליהם, והיכן הוזכרו?

מדרשי ההלכה לפסוק אינם עוסקים בשאלה זו ישירות, אבל מהנאמר בהם נוכל להבין כיצד פירשו בעלי המדרש את הפסוק. מצאנו מדרש הלכה העוסק בשאלת הכללתן של נשים בדיני נזיקין המפורטים בפרשת משפטים:

בבלי בבא קמא

טו ע"א

והנשים בכלל הנזק. מנהני מילי?...

דבי רבי אלעזר תנא: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', השווה הכתוב אשה לאיש לכל דינין שבתורה.

נראה שהתנא פירש ש"לפניהם" משמעו לפני כל ישראל, והוא לומד שהפסוק איננו מתייחס דווקא לגברים, אלא גם לנשים.¹ כך פירש גם הרמב"ן בתחילת פירושו לפסוק זה:

רמב"ן

שמות כ"א, א

טעם 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' - כי רצה להקדים להם המשפטים, כי כאשר היה בעשרת הדברות הדבור הראשון בדיעת ה' והשני באיסור ע"ז, חזר וצוה את משה 'כה

1. זו גם עמדתם של רבי ישמעאל, רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה במכילתא בתחילת פרשת משפטים.

בבלי גיטין

פח ע"ב

ותניא, היה ר' טרפון אומר: כל מקום שאתה מוצא אגוראות של עובדי כוכבים, אף על פי שדיניהם כדיני ישראל, אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר: 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', 'לפניהם' - ולא לפני עובדי כוכבים; דבר אחר: 'לפניהם' - ולא לפני הדיוטות.

על פי ר' טרפון, "לפניהם" פירושו לפני השופטים, ועל כן הוא ממעט מהפסוק שופטים שאינם מישראל או שופטים שאינם מומחים. וכך גם, למשל, בדברי ר' חייא בר אבא:

בבלי סנהדרין

ז ע"ב

'אשר תשים' - אשר תלמדם מיבעי ליה? אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: אלו כלי הדיינין.

"לפניהם" פירושו לפני השופטים, ו"תשים לפניהם" מרמז לכלי העבודה המצויים לפני הדיין: מקל ורצועה, שופר וסנדל (כדברי הגמרא שם).

כיצד מרמז "לפניהם" לשופטים? היכן הוזכרו קודם השופטים? אפשר להציע לכך כמה תשובות, כולן מצויות בדברי חז"ל ובמפרשים. הרמב"ן בהמשך פירושו שהובא לעיל מוצא בביטוי "לפניהם" רמז לשופטים:

רמב"ן

שמות כ"א, א

ודרשו 'לפניהם ולא לפני כנענים' (גיטין פח ע"ב), מפני שהיה ראוי לומר 'אשר תשים להם', כמו שאמר 'שם שם לו חק ומשפט' (שמות ט"ו, כה), ואמר לפניהם, שהם יהיו הדיינין, כי על השופט יבא הלשון הזה, 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' לפני הכהנים והשופטים' (דברים י"ט, יז), 'עד עמדו לפני העדה למשפט' (במדבר ל"ה, יב), 'לפני כל יודעי דת ודין' (אסתר א', יג). ודרשו עוד 'לפניהם ולא לפני הדיוטות', מפני שכתב

במשפטים 'והגישו אדוניו אל האלהים' (שמות

כ"א, ו), 'עד האלהים יבא דבר שניהם' (שם כ"ב, ח),

וכתוב גם כן 'ונתן בפללים' (שם, כב), שהם הדיינין המומחין הסמוכים עד משה רבנו.

ולכך אמר בכאן שהמשפטים האלה ישימו אותם לפני האלהים שיזכיר, ולא לפני גוים, ולא לפני מי שאינו שופט על פי התורה, והוא הדיוט לזה, שאסור לבא בפניו כשם שאסור לבא לפני הגוים. ואף על פי שידוע שההדיוט הזה יודע שורת הדין וידין לו כהוגן, אבל הוא אסור לשומו דיין ולצעוק לו שיכוף את בעל דינו לדון לפניו, וההדיוט עצמו אסור לדון להם.

על פי הרמב"ן, הביטוי "לפניהם" רומז לשופטים, והרמב"ן הוכיח את הדבר מהפסוקים השונים שהביא. כינוי הגוף ב"לפניהם" איננו מתייחס למה שנאמר קודם, אלא לשופטים המוזכרים בהמשך הפרשה. נראה שהרמב"ן לא ראה סתירה בין שני הפירושים ל"לפניהם", לפני ישראל או לפני השופטים. הוא פירש על פי הפשט שהכוונה לפני ישראל, וראה במדרש חז"ל רובד נוסף בפסוק. כך סבר גם ר"י בתוספות:²

תוספות גיטין

פח ע"ב, ד"ה ולא לפני

אומר ר"י דקרא משמע ליה דאיירי בכל ענין, בין בדיינין בין בנדונין.

החיסרון בפירושו של הרמב"ן הוא שהשופטים אינם מוזכרים לפני הפסוק שבראש הפרשה. כיצד, אם כן, אפשר לומר כי "לפניהם" מתייחס למי שיוזכר בהמשך? רש"י בפירושו לתלמוד פירש אחרת:

רש"י

גיטין פח ע"ב

לפניהם. קאי אשבעים זקנים שעלו עמו להר קודם מתן תורה, כדכתיב 'ואל משה אמר עלה וגו'' (שמות כ"ד, א), ואף על פי שנכתבה פרשה זו לאחר מתן תורה, קודם מתן תורה נאמרה,

2. ואף הוא כרמב"ן פירש ש"לפניהם" רומז לשופטים המוזכרים בהמשך הפרשה. ראו תוס' שם ד"ה לפניהם.

בתווך - בין פרשת מינוי השופטים ובין פרשת משפטים - נמצא מעמד הר סיני, ומיד אחריו נאמר "וְאֵלֶּה הַמִּשְׁפָּטִים אֲשֶׁר תִּשִּׁים לַפְּנִיָּה" - לפני השופטים המוזכרים למעלה. הרעיון שפרשת משפטים קשורה לפרשיית מינוי השופטים נמצא במדרש שמות רבה:

שמות רבה

פרשת משפטים פרשה ל, ג

ד"א 'ואלה המשפטים', מה כתיב למעלה מן הפרשה - 'ושפטו את העם בכל עת' (שמות י"ח, כו), ואמר כאן 'ואלה המשפטים', והדברות באמצע. משל למטרונה שהיתה מהלכת, [כלי הנשק] מכאן [וכלי הנשק] מכאן והיא באמצע, כך התורה דינין מלפניה ודינין מאחריה והיא באמצע. וכן הוא אומר 'באורח צדקה אהלך' (משלי ח', כ), התורה אומרת באיזה נתיב אני מהלכת, אהלך בדרכן של עושי צדקה. 'בתוך נתיבות משפט' (שם), התורה באמצע ודינין מלפניה ודינין מאחריה, מלפניה שנאמר 'שם שם לו חוק ומשפט' (שמות ט"ו, כה), ודינין מאחריה שנאמר 'ואלה המשפטים'.

התורה (= עשרת הדיברות) מתהלכת בנתיבות משפט. 'ושפטו את העם' לפניה, ו'ואלה המשפטים' אחריה.

הדרשה בבבלי גיטין (ראו לעיל) "לפניהם ולא לפני הדיוטות" מתבארת בפשטות לאור הקשר בין "לפניהם" לבין השופטים שבפרק י"ח. רמב"ן פירש שהשופטים המומחים רמוזים ב"אלהים" - הכינוי לשופטים בהמשך הפרשה. על פי דרכנו, נראה לפרש ש"לפניהם" מכון אל השופטים שהם "אֲנָשֵׁי חָיִל יִרְאִי אֱלֹהִים אֲנָשֵׁי אֱמֶת שְׁנְאֵי בָצַע" (י"ח, כא). כלומר שופטים מומחים וראויים לדון, ולא 'חבר מושבעים עממי'. לא כל העם שופטים, אלא מי שהתמחו ונסמכו לכך. כך ההלכה בישראל, וכך גם המנהג בכל הדורות.⁴

ונבנה המזבח והעלו העולה והשלמים ובאותו דם נכנסו לברית.

רש"י מפרש שפרשיות מתן תורה אינן כתובות בסדרן, ושהסיפור המתואר בתחילת פרק כ"ד התרחש לפני מתן תורה.³ על פי שיטתו, הוא פירש את "לפניהם" לא על מי שהוזכר קודם בסדר הפרשיות אלא על מי שהוזכר קודם בסדר הזמנים. במהלך ההכנות למתן תורה נאמר למשה:

שמות

כ"ד, א

עַלֵּה אֶל ה' אֹתָהּ וְאֶהְרֶן נָדָב וָאֶבְיָהוּא וְשִׁבְעִים מִזְקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחֹק.

ולאחר מתן תורה נאמר "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" - לפני שבעים הזקנים שהוזכרו כבר.

גם לפירוש רש"י יש חיסרון. אף אם נקבל את העיקרון שהתורה איננה כתובה בסדר כרונולוגי בהיקף רחב כל כך, הרי שהיא ערוכה על פי סדר ספרותי אחר שאיננו כרונולוגי. אם כן, גם סגנון הלשון צריך להתאים להקשר הספרותי, וזהו דוחק לומר שביטוי מסוים ("לפניהם") איננו מתפרש בהקשרו הספרותי אלא דווקא בהקשרו הכרונולוגי.

אולם ניתן להציע הסבר אחר: פירוש "לפניהם" הוא אכן לפני השופטים, והשופטים הוזכרו קודם לכן. היכן? בפרשיית מינוי השופטים שבפרשת יתרו. הפרשייה שלפני מתן תורה, העוסקת בעצתו של יתרו למינוי השופטים, מסתיימת בתיאור בחירת השופטים ו"כתב המינוי" שלהם:

שמות

י"ח, כו

וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם בְּכָל עֵת אֶת הַדָּבָר הַקָּשֶׁה יְבִיאֹן אֶל מֹשֶׁה וְכָל הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפֹּטוּ הֵם.

3. ראו על כך במקראות יתרו, עמ' 70-76.

4. שולחן ערוך חושן משפט, הלכות דינים סימנים ג', ח' ו'; וכך המנהג בקהילות ישראל ובמדינת ישראל.

מבנה הפרשה / יואל בן-נח

השופטים והמשפטים ברורה ומתבקשת, וקל להבין ש"לפניהם" פירושו 'לפני השופטים שנבחרו על פי עצת יתרו'. החידוש הוא ש"המשפטים" כבר שואבים את כוחם ממעמד הר סיני ומעשרת הדיברות, ואינם רק 'המשפטים' הידועים מימי האבות והידועים ליתרו, ולכן יהיה כלול בהם גם ציווי לשופטים עצמם ('המשפט המוחלט').⁶

הקשר בין תחילת פרשת משפטים לבין מינוי השופטים בשמות י"ח עולה מתוך מבנה הפרשיות. קל להוכיח את קיומו של מבנה זה, מפני שעשרת הדיברות ניצבים במרכז. את הפסוקים שלקראת הדיברות (שמות י"ט, ד) פותח הביטוי "אתם ראיתם..."⁵ (שמופיע רק שלוש פעמים בתורה, שתיים מהן ב'יתרו'), והוא פותח גם את המצוות שלאחריהן (כ', יח). לפיכך גם ההקבלה בין

השופטים (עצת יתרו)

"אתם ראיתם..."

בחירת "ממלכת כהנים וגוי קדוש"

מעמד הר סיני

עשרת הדברים

מעמד הר סיני

"אתם ראיתם..."

חוקי גוי קדוש

"ואלה המשפטים"

אשר תשים לפניהם"

מקור הסמכות

אבנים טובות ומרגליות. אמר המלך: פתחו לי תיסבריות (= אוצרות) שלי, שלא יהא בני אומר אילולי אוהבו של אבא לא היה לו מה ליתן לי. כך אמר הקדוש ברוך הוא למשה, שלא יהו ישראל אומרים אילולי שבא יתרו ולימדך את הדינים לא היה לו ליתן לנו את התורה, אלא הרי אני נותן להם את התורה כולה דינים, 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם'.

המדרש מדבר על הקשר שבין שתי הפרשיות העוסקות בדינים ובשופטים, ומוצא משמעות לסמיכות שביניהן - לפני

על הקשר ועל הניגוד בין פרשיית מינוי השופטים לפרשת משפטים עומד גם המדרש בפסיקתא דרב כהנא. על פי המדרש, השופטים המצווים בפרשת משפטים הם השופטים שבעצת יתרו, אולם המשפטים כבר נובעים ממקור הסמכות של מתן תורה:

פסיקתא דרב כהנא

בחדש השלישי פסקה יב, יא (עמ' 211)

א"ר יהושע בן לוי: לבן מלכים שהיה מטייל בשוק, פגע בו אוהבו של מלך ומילא חיקו

5. ראו הסברנו להקבלה זו בפרשת 'יתרו' לעיל, במעבר מהנהגת הנס להנהגת הדיבור.

6. ראו להלן במדור 'בינה בתורה עמ' 110 ואילך.

בניית מערכת המשפט, אלא גם את התכנים שבתוכה: "אילולי שבא יתרו ולימדך את הדינים". מצד אחד, פרשת משפטים היא המשך ישיר של מינוי השופטים: "ושפטו את העם בכל עת... ואלה המשפטים אשר תשים לפניך". היא יוצקת תכנים של דינים ומשפטים לתוך המערכת שכבר נבנתה. אבל מצד אחר, פרשת משפטים באה לאחר מתן תורה, ונותנת תוקף מסוג אחר לדינים ולמשפטים. הם אינם רק פרי יוזמה אנושית לתיקון החברה, אלא הם צו ה' ומשפטו.

ואחרי מתן תורה. על פי המדרש, הסמיכות מלמדת הן על הקשר הן על השוני שבין שתי הפרשיות. פרשיית מינוי השופטים נמצאת במכוון לפני מתן התורה. משפט משה ולימוד חוקי האלוהים ותורותיו (ראו שמות י"ח, טז) קודמים למתן תורה. היוזמה למינוי השופטים וביצועה - לא די שהם קודמים למתן תורה, אלא שאף המקור שלהם הוא חיצוני. היוזמה איננה צו ה', אלא יוזמה אנושית של אדם מחוץ לעם ישראל - יתרו. בעל המדרש מייחס ליתרו לא רק את

מדוע דיני העבד נמצאים בראש פרשת משפטים? / שאול ברוכי

לאחת הדיברות. על פי שיטתו רס"ג מפרש שדיני העבד נאמרו בראש כיוון שהם כלולים בדיבר הראשון: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". מפרשים אחרים הולכים בדרכו של רס"ג:

בראש פרשת משפטים נמצאות שתי פרשיות העוסקות בעבדות: עבד עברי ואמה עבריי. רבנו סעדיה גאון מעלה את השאלה מדוע דווקא פרשיות אלו מופיעות בראש הפרשה:

רב סעדיה גאון¹

דבר ראשון שראוי לבקש מענייני פרשה זו הוא למה הועמדה בראש הדינים קניית עבדים יהודים, כוונתי לפרשת 'כי תקנה' ו'כי ימכור איש'. על כך נאמר כי המצוות בכללן כיון שהן כלולות בפירושי עשרת הדברות, וכיון שבדיבור הראשון כלול 'אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים' (שמות כ', ב), נקבעה פרשה ראשונה לעבדים העברים. ושם נימק דין העבדים באמרו 'כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם' (ויקרא כ"ה, נה), פסוק דומה לכל הדיבור הראשון.

רב סעדיה גאון רואה בעשרת הדיברות יסודות אשר כל תרי"ג המצוות כלולות בהם. על פי עיקרון זה בנוי מניין תרי"ג המצוות שלו, שבו כל מצווה מהתרי"ג מיוחסת

רמב"ן

שמות כ"א, ב

כי תקנה עבד עברי. התחיל המשפט הראשון בעבד עברי, מפני שיש בשילוח העבד בשנה השביעית זכר ליציאת מצרים, הנזכר בדבור הראשון, כמו שאמר בו 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום' (דברים ט"ו, טו). ויש בה עוד זכר למעשה בראשית כשבת, כי השנה השביעית לעבד שבתון ממלאכת אדוניו כיום השביעי...

וכאשר השלים משפט המצוה הזאת בעבדים העברים, החל במשפט לא תרצח שהיא החמורה, ובכבוד האבות, ובלא תגנוב, וחזר למשפט מכה איש בלי שימות בה, ואחרי כן לרציחת העבד שהיא חמורה ממיתת הולדות, ואחרי כן לאברי

1. בתוך: פירושי רב סעדיה גאון לשמות - מקור ותרגום (ליקט, תרגם והעיר: יהודה רצהבי), ירושלים תשנ"ח, עמ' קח.

פרשיות אלו הוא דיני היציאה. פרשת עבד עברי עוסקת רק בעניינים הקשורים ליציאה: מתי הוא יוצא, מי יוצא אתו, ומה קורה אם הוא אינו רוצה לצאת. בפרשת אמה עברייא הכותרת היא "לא תצא כצאת העבדים", וכן החתימה "ויצאה חנם אין כסף"; ובתוכם - הדרכים השונות ליציאתה לחירות. זהו החידוש הגדול של פרשיות העבד בתורה: יש שחרור, יש יציאה, ואין עבדות לעולם.

הקשר שעמד עליו רס"ג בין עשרת הדיברות לשאר המצוות אמנם איננו מצוי במפורש במדרשי חז"ל, אך מצאנו גם בהם חיבור בין משפטי העבד לדיברות:

ירושלמי קידושין

פרק א הלכה ב (נט ע"ד)

שאלו התלמידים את רבן יוחנן בן זכאי, מה ראה העבד הזה לירצע באזנו יותר מכל איבריו?
אמר להן: אוזן ששמעה מהר סיני 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (שמות כ', ב) ופירקה מעליה עול מלכות שמים וקיבלה עליה עול בשר ודם, אוזן ששמעה לפני הר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כ"ה, נה) והלך זה וקנה אדון אחר - לפיכך תבוא האוזן ותירצע, לפי שלא שמר מה ששמעה אזנו.

רבן יוחנן בן זכאי אינו מחבר את דיני העבד לדיבר הראשון, אלא לשני - "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני". הדברים מובאים אחרת במדרש מקביל במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ב (עמ' 253)

ומה ראתה אוזן שתירצע מכל איברים? היה רבן יוחנן בן זכאי אומרה כמין חומר: אזן ששמעה 'לא תגנוב' (שמות כ', יב), והלך וגנוב, היא תירצע מכל אבריו.

הדרשן הוא אותו דרשן - רבן יוחנן בן זכאי, אך הדרשה שונה. בירושלמי דין העבד מחובר

הישראלים והעבדים, ואחרי כן לנזקי הבהמות במיתה. וכל הפרשיות בסדר ובכונה נכונה.

הרמב"ן מרחיב ואומר שמשפט העבד קשור גם לדיבר הראשון וגם לדיבר הרביעי - השבת; והמצוות שבהמשך הפרשה קשורות ל"לא תרצח", לכיבוד אב ואם ול"לא תגנוב".

רס"ג מביא סיוע לפירושו מן הפסוק בפרשת העבד בספר ויקרא:

ויקרא

כ"ה, נה

כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם, אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים, אני ה' אלהיכם.

הפסוק, כדברי רס"ג, "דומה לכל הדיבור הראשון":

אנכי ה' אלהיך	כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם
אשר הוצאתיך	אשר הוצאתי אותם
מארץ מצרים	מארץ מצרים
מבית עבדים	אני ה' אלהיכם

הרמב"ן מצטט פסוק אחר, פסוק המופיע בפרשת העבד בספר דברים, שגם בו יש חיבור בין דיני העבד לזיכרון עבדות מצרים:

דברים

ט"ו, טו

וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום.

שתי הפרשיות - בוויקרא ובדברים - קושרות בין משפט העבד לבין עברנו בתור עבדים במצרים וצאתנו משם ביד ה', ורומזות לדיבר הראשון. דווקא הפרשייה הקרובה לעשרת הדיברות אינה יוצרת את החיבור הזה במפורש, ואף על פי כן יש בה רמזים לכך: "לא תצא כצאת העבדים" (פס' ז) רומז ל"אשר הוצאתיך... מבית עבדים"; ונוסף על כך, השורש יצ"א חוזר בשתי הפרשיות הפותחות את פרשת משפטים שמונה פעמים. למעשה, עיקר עניינן של

סיני 'לא תגנוב', והלך וגנב, תרצע. ואם מוכר עצמו, אֵזַן ששמעה על הר סיני 'כי לי בני ישראל עבדים' (ויקרא כ"ה, נה), והלך וקנה אדון לעצמו, תרצע.

שני סוגי עבדים יש: המוכר עצמו והנמכר בגנבתו. שתי הדרשות - במכילתא ובירושלמי - מכוונות כל אחת לעבד מסוג אחר.

לדיבר "לא יהיה לך", ובמכילתא החיבור הוא לדיבר "לא תגנוב". רש"י בפירושו לתורה מיישב ומחבר בין שני המדרשים:

רש"י

שמות כ"א, ו

ומה ראה אֵזַן להרצע מכל שאר אברים שבגוף, אמר רבי יוחנן בן זכאי אֵזַן זאת ששמעה על הר

שביעית של עבד - מדוע לא שמיטה? / יואל ברנון ושאל ברוכי

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבְשִׁבְעַת יָצֵא לְחֶפְשִׁי חֲנָם:

כפי שהאדם מצווה לעבוד שישה ימים ולשבות בשביעי, וכפי שעבודת האדמה נעשית בשש שנים, ובשנה השביעית שובתים, כך מצווה גם הקונה עבד עברי לשעבד אותו שש שנים בלבד, ובשנה השביעית להוציאו לחופשי. רמב"ן עמד על הקשר בין המצוות הללו - כולן "זכר למעשה בראשית", זיכרון לבריאת העולם שבה הקב"ה עשה מלאכה שישה ימים וביום השביעי שבת.

"שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבְשִׁבְעַת יָצֵא לְחֶפְשִׁי" - האסוציאציה של ביטוי זה היא כמובן מצוות השבת בעשרת הדיברות:

שמות

כ', ח-ט

שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעֹשֶׂיתְךָ כָּל מְלֹאכְתְּךָ. וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי שַׁבָּת לַה' אֱלֹהֶיךָ.

גם במצוות השמיטה קיים מבנה זהה, שש שנות עבודה ושנת שבתון:

ויקרא

כ"ה, ג-ד

שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְךָ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית שַׁבַּת שְׁבָתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ.

שמות

כ"ג, י-יא

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרָצְךָ וְאַסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָהּ: וְהַשְּׁבִיעִית תִּשְׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה.

רמב"ן

שמות כ"א, ב

ויש בה (=פירושו: במצוות שחרור העבד) **עוד זכר למעשה בראשית כשבת, כי השנה השביעית לעבד - שבתון ממלאכת אדוניו כיום השביעי. ויש בה עוד שביעי בשנים שהוא היובל, כי השביעי נבחר בימים ובשנים ובשמטות, והכל לענין אחד, והוא סוד ימות העולם מבראשית עד ויָקְלוּ. ולכן המצוה הזאת ראויה להקדים אותה שהיא נכבדת מאד, רומזת דברים גדולים במעשה בראשית.**¹

1. ראו להלן עמ' 117 ואילך בדיון של הרב יואל ברנון על מצוות שילוח עבד בתור תולדה של "אנכ"י; דברי הרמב"ן מתאימים להסבר סדר החוקים והמשפטים שנתן הרב מרדכי ברויאר.

מכילתא דרבי ישמעאל

משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה א (עמ' 249)
[לשמות כ"א, ב]

**ובשביעית. שביעית למכירה. אתה אומר
שביעית למכירה, או אינו אלא שביעית לשנים,
תלמוד לומר 'שש שנים יעבוד', שביעית למכירה
ולא שביעית לשנים.**

כלומר את הביטוי "ובשבעת יצא לחפשי
חנם" כשלעצמו אפשר לפרש גם כך: 'ובשנת
השמיטה יצא לחופשי'. אך תחילת הפסוק
"שש שנים יעבד" מלמדת שמדובר כאן
במניין לשנות העבד ולא לשנות העולם -
אם נמכר העבד בשנה השנייה לשמיטה
ואילך והוא יוצא לחופשי בשמיטה, לא
התקיים בו "שש שנים יעבד".
מדרשי הלכה אחרים מעלים את האפשרות
שעבד יצא לחופשי בשמיטה מקל וחומר,
ודוחים אותה:⁴

ספרא

בהר פרק ג, ו [קז ע"ג]

**בשנת היובל הזאת, זו מוציאה עבדים, ואין
השביעית מוציאה עבדים. והלא דין הוא (= קל
וחומר), ומה אם היובל שאינו משמיט כספים
מוציא עבדים, שביעית שמשמטת כספים אינו
דין שתוציא עבדים! תלמוד לומר 'בשנת היובל
הזאת', זו מוציאה עבדים ואין השביעית מוציאה
עבדים.**

מדרש זה איננו מציע לפרש "ובשביעית"
כשנת השמיטה, אלא מעלה את האפשרות
ללמוד בקל וחומר שעבד עברי יצא
בשנת השמיטה. ראוי לשים לב שאם
היינו לומדים זאת בקל וחומר, היה נשאר
הפסוק "ובשבעת (= שביעית למכירה) יצא
לחפשי" חסר משמעות, כיוון שאף פעם

הקשר, על פי הרמב"ן, הוא קשר רעיוני. ברור
לרמב"ן שיש הבדל בין המצוות, כי מניין
השמיטה הוא על פי מניין השנים מתשרי
ומניין שנות העבד הוא משעת קניית העבד.
אולם עלינו לשאול: האם יש אפשרות
אחרת? האם ניתן לפרש שכוונת הכתוב
היא שהעבד עובד עד שנת השמיטה ויוצא
לחופשי בשנה "השביעית" - שנת השמיטה,
כפי שהיא מכונה בפסוקים שהובאו לעיל?
בספר דברים נשנתה מצוות שחרור העבדים:

דברים

ט"ו, יב

**כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה ועבדך שש
שנים ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך.
בספר דברים פרשת העבד והאמה נמצאת
בסמוך למצוות השמיטה:**

שם

א-ב

**מקץ שבע שנים תעשה שמיטה: וזה דבר
השמיטה שמוט כל בעל משה ידו...**

האם אפשר שפרשת העבד בדברים איננה
רק סמוכה לפרשת השמיטה, אלא היא חלק
ממנה? האם הפתיחה "מקץ שבע שנים"
היא כותרת הן למצוות שמיטת כספים² הן
למצוות שחרור עבדים?
יש ראייה לפירוש זה גם בנבואת ירמיהו (ל"ד,
יד; הנבואה טובה בהמשך) - "מקץ שבע שנים
תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך
ועבדך שש שנים, ושלחתו חפשי מעמך",
והנה בלשון הפסוק יש הצמדה ברורה של
שתי המצוות הסמוכות בספר דברים.

אולם מדרש ההלכה דוחה אפשרות זו:³

2. ושמיטת קרקעות, הרמזה גם היא בפסוק. ראו רמב"ן שם, ולהלן חלק ג, עמ' 349 ואילך.

3. ראו ירושלמי קידושין פ"א ה"ב (נח ע"א), שמביא את הברייתא ודן בשתי האפשרויות, אך הסוגיה קשה לפירוש, ואכמ"ל.

4. ומקבילה בספרי דברים פסקה קיב.

לא יקדמו שש שנים מלאות ליציאה בשנת השמיטה.

סוגיות עבדים בתלמוד אינן מעלות כלל את האפשרות של יציאת עבד עברי לחופשי בשנת שמיטה. במקום אחד (בבלי ערכין יח ע"ב) יש דיון בברייתא האומרת שמניין השנים הוא "מענת לעת" - שש שנים מלאות. אך הלימוד שם בא להוציא מהסברה שמניין השנים מהמכירה יסתיים בא' בתשרי, וכלל לא מועילת האפשרות שהעבד יוצא בשמיטה. כך מסכם הרמב"ם בפירוש המשניות:

רמב"ם

פירוש המשניות, קידושין פרק א משנה ב
ואמרו 'בשנים' (פירוש: אמרו במשנה שעבד עברי יוצא בשנים), כלומר עבודת שש שנים מיום שנמכר עד סוף שש שנים. ואפילו היתה בכלל אותן השש שנים שמיטה, והוא אמרם 'שש שנים יעבד ובשבעת, פעמים שהוא עובד בשביעית', ואם אירעה שנת יובל בכלל השש שנים, יצא. כמו הבבלי, גם מפרשי התורה - רש"י, רמב"ן וראב"ע - אינם דנים כלל בשאלה זו, והדבר נראה להם פשוט. ראב"ע כותב:

אבן עזרא

הפירוש הארוך לשמות כ"א, ב
שש שנים יעבד ולא יותר. כמו 'שש שנים תזרע שדך' (ויקרא כ"ה, ג). ובתחילת שנה השביעית למכירתו יצא חפשי אי זה שנה שתהיה.

ראב"ע אמנם אומר שהשביעית היא למכירה, אך הוא אומר את הדברים כבדרך אגב. הוא איננו דן כלל בשאלה מהי השנה השביעית, אלא הדיון הוא בשאלה אם העבד יוצא בתחילתה או בסופה של השנה השביעית למכירה.

לעומתם, רשב"ם ואחריו החזקוני רואים צורך לפרש את הדבר. הרשב"ם איננו מנמק, וחזקוני מנמק כפי שביארנו את דברי המכילתא:

רשב"ם

שמות כ"א, ב

ובשבעת. שביעית למכירתו ולא שביעית לשמיטה.

חזקוני

שמות כ"א, ב

ובשבעת. בתחלתה. שביעית למכר ולא לשמיטה, שהרי לא מצינו יציאה לעבד עברי רק ביובל, וכתוב 'שש שנים יעבד'.

והנה אף על פי שלכאורה הדבר מוסכם כדבר פשוט על כלל המדרשים, התלמודים והמפרשים, מצאנו מי שמפרש באופן אחר.

בכור שור

שמות כ"א, ב

ובשבעת. שאינו חורש וזורע וקוצר ובוצר, אינו צריך עבודה כל כך.

בכור שור מפרש שהעבד יוצא לחופשי בשנת השמיטה ומנמק את דבריו. האדון קנה את העבד כדי שישמש אותו בין השאר בעבודות השדה, ולכן בשנה השביעית, כאשר הוא איננו עובד בשדה ואיננו זקוק לעבד, הוא מצווה להוציאו לחופשי. בכור שור חוזר על פירוש זה גם בפירושו לפרשת האמה:

שם

יא

אין כסף. אם היא איילונית, אין לה נערות כשתגיע לזמן בגרות, וכל שכן אם תפגע בה שביעית.

זמנו של ר' יוסף בכור שור (מבעלי התוספות) הוא בין רשב"ם לחזקוני, ושלושתם שייכים לבית מדרש אחד, והוא הפרשנות הצרפתית בימי הביניים. אפשר שפירושו של בכור שור או פירוש דומה לו הוא הסיבה שרשב"ם וחזקוני מוצאים צורך לפרש כפי שפירשו. בכור שור איננו הראשון שמפרש כך. קדם לו התרגום הירושלמי לתורה (המיוחס ליונתן),

**הַמֶּלֶךְ צִדְקִיָּהוּ בְּרִית אֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר בִּירוּשָׁלַם
לְקָרָא לָהֶם דְּרוֹר: לְשַׁלַּח אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וְאִישׁ אֶת
שִׁפְחָתוֹ הָעֵבֶרִי וְהָעֵבֶרְיָה חֲפָשִׁים לְבִלְתִּי עֶבֶד בָּם
בִּיהוּדֵי אֶחֱיוֹ אִישׁ:**

שחרור עבדים המוני אפשרי רק אם יש מועד קבוע לשחרור העבדים, כמו בשנת היובל. אם כל עבד משתחרר שש שנים לאחר שנמכר, כל אחד משתחרר בזמן אחר. עם זאת, ניתן לפרש שהמעשה בימי צדקיהו היה מעשה חד-פעמי. שחרור עבדים צריך להיות שש שנים אחרי שנמכרו. כיוון שלא כל העם עשו כך, אלא העשירים המשיכו לשעבד את עבדיהם, כרת המלך ברית עם העם (אולי במועד שנת השמיטה) לשחרור כללי של העבדים. נראה שפרשת העבדים בימי צדקיהו יכולה להסביר מדוע פירשו חז"ל שעבדים משתחררים לאחר שש שנים ולא בשנת השמיטה. פירוש בכור שור ודברי ספר הקנה מציירים תמונה אידיאלית לכאורה – בשנת השמיטה העבדים משתחררים ואין יהודי המשעבד את אחיו; כל החובות מתבטלים ואין נוגש באחיו; והשדות כולם הפקר ויד כולם שווה בהם. אך דא עקא. בכור שור רואה בעיקר את טובתו של האדון, ששולח את העבד לחופשי, בשעה שאיננו זקוק לו. אם כל העבדים יוצאים יחד לחופשי היכולת

שמפרש כך את הביטוי "לא תצא כצאת העבדים" (שמות כ"א, ז)⁵:

תרגום ירושלמי

(המיוחס ליונתן), שמות כ"א, ז

**לֹא תִיפּוֹק כְּמִפְקֻנֹת עֲבָדִיא כְּנַעֲנֵא דְמִשְׁתַּחֲרִין
בְּשִׁנָּא וְעִנָּא אֱלֵהֶן בְּשָׁנִין דְּשְׁמִיטָא וּבְסִימָנָא
וּבְיוֹבְלָא וּבְמוֹתַת רְבוּנְהָא וּפּוֹרְעֵן כֶּסֶפָא.**

כדרכו של תרגום זה, יש בו תוספת פרשנות המבארת שאמה עבריייה יוצאת בשמיטה, בסימני בגרות, ביובל, במיתת האדון או בפדיון כסף. הכל על פי ההלכה חוץ מהציאה בשמיטה. כך מפרש התרגום גם את הביטוי "אם אין לו ונמכר בגנבתו" (שמות כ"ב, ב):

שם

כ"ב, ב

**וְיִזְדָּבֶן לִיה בֵּית דִּינָא מִן גְּבִיבוּתֶיהּ וְעַד שְׁתָּא
דְּשְׁמִיטָא.⁶**

אפשר שיש ראייה לפירושו של בכור שור מפרשת שחרור העבדים ושעבודם מחדש בימי צדקיהו, על פי נבואתו של ירמיהו:

ירמיהו

ל"ד, ח-ט

הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת ה' אַחֲרֵי כֵּת

5. התרגום על התורה המיוחס ליונתן הוא תרגום ארץ ישראל המאוחר לימי המשנה והתלמוד, ויש בו יסודות קדומים. לעתים הוא נוקט בהלכה השונה מההלכה המקובלת, ואפשר שהוא משמר מסורות קדומות. ראו למשל ח' רבין, תרגומי המקרא – פרקי מבוא, ירושלים תשמ"ד, עמ' 18–20.

6. מצאנו עוד מקורות המפרשים ש"ובשביעית" משמעה שנת השמיטה. כך כתב ר' אליעזר ממין בחיבורו על תרי"ג מצוות, ספר היראים, סימן קס": "שילוח עבדים. ציוה ה' בהגיע שמיטה ויובל שישלח אדם חפשי עבדו ושפחתו העברים". דבריו סותרים את מדרש ההלכה בספרא שהוא עצמו מצטט בסימן הקודם. בספר הקנה (פירוש קבלי לתרי"ג מצוות שנכתב ככל הנראה במאה הארבע עשרה ביוון או בספרד) נכתב: "לא יתבע הלואה שעבר עליה שמיטה לפי שעבד לזה לאיש מלוה, ובשנה זו העבד יוצא לחפשי, ולכן הוא מצוה: את הנכרי תגוש לפי שאינו יוצא בשש". המחבר מקשר בין שמיטת כספים לשחרור עבדים, שתי פרשיות סמוכות בספר דברים, ומפרש ששתיהן מתקיימות בשנת השמיטה.

רשב"ם, בשונה מפירושו לשמות המובא לעיל, כתב בפירושו לדברים ט"ו, יב, על פי הדפוסים המקובלים: "או העבריייה. שמכרה אביה בקטנותה לאמה והגיעו שש שנים לשמיטה קודם הבאת סימנים", מקורה של המילה "לשמיטה" הוא בהגהה בכתב היד, כפי שכתב ד' ראזין במהדורתו לפירוש רשב"ם: "ותיבת 'לשמיטה' בכ"י I נשחתה במקום 'למכירתה'. ובכ"י II איננה". ונראה שלא ניתן להכריע מה יצא מתחת קולמוסו של רשב"ם, אם כי מסתבר שהתכוון לפרש כפי שפירש בשמות. ראו על כל העניין: רמ"מ כשר, תורה שלמה, חלק יז משפטים, עמ' כ, הערה ע; ביאור הגר"פ פערלא לספר המצוות לרס"ג, עשין, עשה סב.

לְשַׁלַּח אִישׁ אֶת עַבְדּוֹ וְאִישׁ אֶת שִׁפְחָתוֹ
חֲפָשִׁים לְבִלְתִּי עֲבֹד בָּם עוֹד וַיִּשְׁמְעוּ וַיִּשְׁלַחוּ:
וַיָּשׁוּבוּ אַחֲרָי כֵּן וַיָּשׁוּבוּ אֶת הָעֲבָדִים וְאֶת
הַשִּׁפְחוֹת אֲשֶׁר שָׁלְחוּ חֲפָשִׁים וַיַּכְבְּשׁוּם לְעֲבָדִים
וּלְשִׁפְחוֹת:

התורה קובעת אפוא ששחרור העבדים איננו
בשנת השמיטה, כי שחרור בשמיטה פוגע
בעבד ומסייע לאדון. וכך חייבים לפרש
"שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד" - שש שנים מעת לעת,
וּבְשִׁבְעַת יָצָא לְחֲפָשִׁי חֲנָם" - כל אחד ואחד
בזמנו.

שלהם להשתקם אפסית. שוק העבודה מוצף
בעובדים, אך אין עבודה כיוון שהשנה היא
שנת שמיטה. העבד, הרעב ללחם, חוזר
מרצונו (בתוך השמיטה או לקראת הזריעה
בשנה השמינית) - ובאין בררה אחרת - אל
האדון, וזה חוזר ומשעבד אותו. כך קרה בימי
צדקיהו:

שם

י-א

וַיִּשְׁמְעוּ כָל הַשָּׂרִים וְכָל הָעָם אֲשֶׁר בָּאוּ בְּבֵרֵית

"משפט הבנות" - זכויות אישה נשואה

"שְׂאֵרָה, כְּסוּתָהּ וְעֹנֶתָה" / יואל בֶּרֶנְדָן ושאול ברוכי

א. מדוע זכויות אישה נשואה נזכרות דרך אגב בתוך פרשיית 'הבת והאמה'?

והעשרה, שלוש מהם מן התורה, ואלו הם:
שְׂאֵרָה, כְּסוּתָהּ וְעֹנֶתָה:
שארָה, אלו מזונותיה;
כסותָה, כמשמעות;
עונתָה, לבוא עליה כדרך כל הארץ.
והשבעה מדברי סופרים, וכולם תנאי בית דין
הם...

זו אינה הדוגמה היחידה. חוקי ירושה
מופיעים בתורה רק אגב בקשתן הייחודית
של בנות צלפחד (במדבר כ"ז, ח-יא; ל"ו); ירושת
"פי שנים" לבכור נזכרת בנוגע לבכור לאישה
שנואה (דברים כ"א, טו-יז), וזאת כנראה כדי
שמעשה ראובן לא יהפוך לתקדים; חובת
צניעות האישה (הנשואה!) נלמדת רק מתוך
פריעת ראשה של אישה סוטה (במדבר ה', יח).
גם חובת קבורת המת בו ביום ואיסור הלנת
המת נזכרים רק אגב הוצאה להורג של חוטא
בחטא "משפט מות" (דברים כ"א, כג-כז).
נשאלת השאלה: מדוע לא ייכתב בתורה,

בפרשיות רבות בתורה מובאים כבדרך
אגב משפטים, חוקים ומצוות שהיו ראויים
לכאורה לעמוד לעצמם בפרשייה נפרדת.
זכויותיה של אישה נשואה מופיעות דרך אגב
בפרשיית 'הבת והאמה':

"... וְאִם לְבָנוּ יִיעָדְנָה (=את הבת-האמה),

כְּמִשְׁפַּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה-לָּהּ.

אִם אַחֲרֵית יִקַּח לוֹ -

שְׂאֵרָה, כְּסוּתָהּ וְעֹנֶתָה, לֹא יִגָּרַע."

לכאורה זכויות אלה ראויות היו לפרשייה
משלהן, עם פתיחה כזאת: 'כי יקח איש
אשה, והיה אם אחרת יקח לו...'. כך ניסח את
הדברים הרמב"ם בחיבורו הגדול:

משנה תורה

הלכות אישות פרק יב, הלכה א-ג

כשנושא אדם אשה...

יתחייב לה בעשרה דברים, ויזכה בארבעה
דברים.

דבר על הנישואין כשלעצמם. התורה עוסקת רק במקרה קיצוני, כשיש חשש שיפגעו בבת שנמכרה לאמה וינהגו בה כשפחה או כפילגש, חלילה. בפרשה זו מדגישה התורה את "משפט הבנות" ואת זכויותיה של אישה נשואה. מן המקרה הזה אנו למדים את זכויותיה של אישה נשואה מן התורה, אף שהתורה החשיבה את "משפט הבנות" לידוע ומוכר ממסורת אבות.

משפטי ירושה דומים לכך. הם היו ידועים מימי קדם, אך הוזכרו בתורה דווקא בזיקה לדיני ירושת הבת, שבאו לעולם רק משום בקשתן של בנות צלפחד. כך הדבר גם בכפל הירושה של הבכור, שהיה ידוע כשלעצמו; אלא שכבר נהגו בימי האבות להדיח בן בכור מ'משפט הבנים' אם חטא לאביו חטאים כבדים,² ותורת משה באה לצוות לחדול כליל מפגיעה בבכור השנואה.

התורה הדגישה גם את חובת הקבורה בו ביום במקרה שעלולים לחשוב בו אחרת; והיפוך הדברים בסוטה, שחובת האזהרה וההתראה בה גוברת על חובת הצניעות עד כדי פריעת "ראש האשה" (במדבר ה', יח). גם פרשיות הנישואין בתורת משה, בספר דברים, נכתבו לא כדי ללמד על עצם הנישואין, אלא כדי לחדש גט גירושין (= "ספר קריאת"; דברים כ"ד, א-ד), לאסור חזרה אל האיש הראשון וללמד משפטי עלילות דברים (דברים כ"ב, יג ואילך).

למשל: 'איש כי ימות וקברתם אותו, ביום ההוא תקברוהו'? מדוע רק במקרה בו עלולה לעלות על הדעת האפשרות שלא לקבור בו ביום (אולי כדי להרתיע פושעים אחרים), התורה מזכירה על חובת הקבורה בו ביום?

מדוגמאות אלה עולה בבירור שתורת משה ניתנה לעם כשכבר היו בידיו מנהגי אבות, כפי שנאמר ליצחק: "... עֲקֵב אֲשֶׁר שָׁמַע אֲבִרָהָם בְּקֵלִי, וַיִּשְׁמַר מִשְׁמֵרַתִּי - מִצְוֹתַי, חֻקֹּתַי וְתוֹרֹתַי" (בראשית כ"ה, ה).

כשם שאין צורך לחזור ולכתוב בתורה "לך-לך... אל הארץ...", וגם לא לאסור יציאה מן הארץ שלא באישור מיוחד ובתנאים מיוחדים, כך אין צורך לצוות ציוויים בסיסיים על מצוות משפחה. כוונתנו לציוויים האלה: נישואין, ירושה, קבורה, אבלות ו"משפט הבנות" הידוע. על הראשונים אין צורך לחזור משום שכבר נאמרו בפרשיות האבות, ועל האחרונים אין צורך לחזור משום שכבר נקבעו בתורת אבות.¹

פרשיית הנישואין נזכרת בתורה בסיפור על שליחת עבד אברהם לקחת אישה ליצחק (בראשית כ"ד). שם למדנו על כללי שליחות ושבועה, על לקיחת אישה על ידי שליח בתכשיטי זהב, על העובדה שעם הסכמתה היא נעשית מיועדת לאיש (=מקודשת), ועל הלקיחה האחרונה - הנישואין - לקיחה לאוהל בכיסוי צעיף. לכן אין התורה אומרת

1. זהו גם ההסבר הפשוט למקומה המרכזי של ארץ ישראל בתורה, גם אם לא מנה אותה הרמב"ם במניין המצוות (ראו רמב"ן בהשמטות למצוות עשה ד'). הרמב"ם לא מנה במניין המצוות מה שנכתב בספר בראשית בתור 'תורת אבות', כמו גמילות חסדים של בית אברהם (השורש השני לספר המצוות). וראו מעלת ארץ ישראל אצל הרמב"ם ועוצמת החיוב בה באיסור היציאה מן הארץ (הל' מלכים פרק ה', ט-יב) ובקביעת לוח המועדים (ספר המצוות עשה קנ"ג).

2. כך בספר בראשית בחטאי ראובן לאביו בפרשת בלהה ובפרשת יוסף - הדחתו מפורשת בדברי יעקב לפני מותו (בראשית מ"ט, ג-ד); כך כתוב גם בדיני חמורבי שבא מארץ מוצאם של האבות (סעיפים 168-169; ראו מ' מלול, קובצי הדינים - מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע, עמ' 148-149); וראו להלן בדיון הכולל בנושא 'דיני המזרח הקדום וספר בראשית' עמ' 251 ואילך.

ב. "שָׂאֵרָה כְּסוּתָהּ וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע" - במקורות התנאיים ובתלמוד

החמה, אלא נותן לה כל אחד ואחד בעונתה. מזונתיה מנין? אמרת קל וחומר: ומה דברים שאינן קיום נפש, אי אתה רשאי למנוע ממנה, דברים שהם קיום נפש, דין הוא שלא תהא רשאי למנוע הימנה! דרך ארץ מנין? אמרת קל וחומר: ומה דברים שלא נשאת עליהם מתחלה, אינו רשאי למנוע הימנה, דברים שנשאת עליהם מתחלה, דין הוא שלא יהא רשאי למנוע הימנה!

שני חלקים יש בדבריו של ר' יונתן. בחלק הראשון הוא פירש את המילים "שאר" כסותה וענתה", אך דרש את כולן בהקשר של חובת המלבוש. על פי דבריו, יש לקרוא את הפסוק כך: 'כסותה, על פי שארה (=מידות גופה) ועל פי עונתה (=עונות השנה), לא יגרע'. לאחר שהתבאר כל הפסוק בנוגע לחובת המלבוש, נשארה פתוחה שאלת החיוב במזונות ובחיי אישות. על כך ענה רבי יונתן בחלק השני של דבריו - החיובים האחרים נלמדים בקל וחומר מהחיוב במלבוש.

הדעה השלישית במדרש היא דעתו של רבי:

רבי אומר: 'שָׂאֵרָה' זו דרך ארץ (=יחסי אישות), שנאמר (באיסורי עריות): 'איש איש אל כל שָׂאֵר בשרו [לא תקרבו ...]' (ויקרא י"ח, ו), וכתוב: 'שָׂאֵר אביך' (שם, יב), 'שָׂאֵר אמן' (שם, יג); 'כסותה' כמשמעו: 'ענתה' אלו מזונות, שנאמר 'ויענך וירעיבך' (דברים ח', ג).

רבי מפרש פירוש הפוך מרבי יאשיה: "שאר" - חובת יחסי האישות, "ענתה" - חובת המזונות. כדאי לשים לב ששניהם מפרשים "ענתה" (בכתיב החסר!) במובן של עינוי: עינוי של מניעת מזונות, או יחסי אישות שיש בהם עינוי (כמו בפסוק המובא כראיה: "וישכב אותה ויענך"). הפסוקים שמובאים כראיה מלמדים שלשורש ענ"ה יש משמעות של אוכל או של תשיש.

שלושה חיובים הפסוק מציין: "שאר" כסותה וענתה". אך מה פירושה? רק אחת משלוש המילים שהפסוק משתמש בהן ברורה וחד-משמעית - הכסות, שהיא הבגד (ואכן המדרשים והמפרשים אינם רואים צורך לפרש את המילה, ורק אומרים: "כמשמעו"). אך מה פירוש "שאר" ו"ענתה"? ומדוע השתמשה התורה במילים שאינן חד-משמעיות? רש"י מפרש בקיצור:

רש"י

שמות כ"א, י

שאר - מזונות. כסותה - כמשמעו. ענתה - תשיש.

פירושו מתבסס על אחת הדעות בברייתא, שנמצאת במכילתא ובשני התלמודים. במכילתא (לשמות כ"א, י) מובאת מחלוקת משולשת בפירוש הפסוק ושלושת הביטויים שבו, בתוספת ראיות לשון מפסוקים אחרים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה ג (עמ' 258-259)

'שאר' - אלו מזונותיה, וכן הוא אומר 'ואשר אכלו שָׂאֵר' (=בשר) עמי' (מיכה ג', ג), וכתוב 'וימטר עליהם כעפר שָׂאֵר' (=בשר השָׁלוּ במדבר, תהלים ע"ח, כז); 'כסותה' - כמשמעו: 'וענתה' - זו דרך ארץ, שנאמר 'וישכב אותה ויענך' (בראשית ל"ד, ב), דברי רבי יאשיה.

רבי יאשיה פירש "שאר" - מזונותיה, "וענתה" - תשיש, וזהו המקור לפירושו של רש"י המובא לעיל.

רבי יונתן פירש אחרת:

רבי יונתן אומר: 'שאר' כסותה - כסות שהוא נופל לשארה (=מתאים לגופה): אם היתה ילדה - לא יתן לה של זקנה, זקנה - לא יתן לה של ילדה; 'וענתה' - שלא יתן לה של ימות החמה בימות הגשמים, ולא של ימות הגשמים בימות

אמר רבא: **האי תנא סבר מזונות מדאורייתא,**
דתניא: 'שאָרָה' - אלו מזונות, וכן הוא אומר:
'ואשר אכלו שָׂאֵר עִמִּי' (מיכה ג', א); 'כסותה' -
כמשמעו; 'עֲנֵתָה' - זו עונה האמורה בתורה,
וכן הוא אומר: 'אם תִּעָנֶה את בִּנְתִּי' (בראשית
ל"א, ג).

רבי אלעזר אומר: 'שארה' - זו עונה, וכן הוא
אומר: 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו
לגלות ערוה' (ויקרא י"ח, ו); 'כסותה' - כמשמעו;
'עֲנֵתָה' - אלו מזונות, וכן הוא אומר: 'וְיִעֲנֶךָ
וירעיבך' (דברים ח', ג).

רבי אליעזר בן יעקב אומר: 'שארה כסותה' -
לפום (=לפי מידות) שארה תן כסותה, שלא יתן
לה לא של ילדה לזקינה ולא של זקינה לילדה;
'כסותה וענתה' - לפום (=לפי) עונתה תן כסותה,
שלא יתן חדשים בימות החמה ולא שחקים
בימות הגשמים.

תני רב יוסף: 'שארה' - זו קרוב בשר, שלא
ינהג בה מנהג פרסיים, שמשמשין מטותיהן
בלבושיהן. מסייע ליה לרב הונא, דאמר רב הונא:
האומר אי אפשי אלא אני בבגדי והיא בבגדה -
יוציא ונותן כתובה.

בטבלה שלהלן מוצגות המקבילות לברייתא
המרכזית בסוגיה:⁴

המשמעות הזאת באה לידי ביטוי בהקשר
שלילי בפסוקים הללו, ובהקשר חיובי
בפסוקו.³

לשלוש הדעות במדרש משותפת ההנחה
הבסיסית שהאיש מחויב לאשתו בכל
שלושת החיובים, ונחלקו התנאים רק
בשאלה מהיכן לומדים את החיובים. לפיכך
נראה שלדעת כולם במדרש, "מזונות
דאורייתא" (מושג שנמצא להלן, בסוגיה בבבלי).
אפילו רבי יונתן, שמצא בפסוק רק 'כסות',
למד את שאר החיובים ממידת 'קל וחומר'.
חובות אלו הן חובות בסיסיות וטבעיות,
שכבר נהגו בקרב ישראל מזמן האבות.
כאשר התורה אומרת "כמשפט הבנות
יעשה לה" (פס' ט), ברור לקורא במה מדובר.
משפט הבנות הוא החיוב במזונות, מלבוש
ויחסי אישות, וכאמור, המחלוקת במדרש
היא רק כיצד הדברים רמוזים או מפורשים
בפסוקים.
יש מקבילות לברייתא שבמכילתא דר"י
בשני התלמודים ובמכילתא דרשב"י. נעניין
תחילה בסוגיה בבבלי:

בבלי כתובות

מז ע"ב - מח ע"א

תנו רבנן: תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה,
וקבורתה תחת כתובתה...

3. ראו על כך בהרחבה במדור 'לשון התורה', להלן עמ' 72 ואילך.

4. הסדר של שלוש הדעות שונה במקבילות למכילתא דר"י. כאן שינינו את הסדר לשם ההשוואה, והוספנו סימנים על פי
הסדר המקורי (א, ב, ג).

מכילתא דר"י	מכילתא דרשב"י	ירושלמי	בבלי
מס' דנויקין פר' ג	שמות כ"א, י	כתובות פ"ה ה"ז (כט ע"ב)	כתובות מז ע"ב - מוח ע"א
א שארה. אלו מזונותיה, וכן הוא אומר 'ואשר אכלו שאר עמי', וכתוב 'וימטר עליהם כעפר שאר'; כסותה, כמשמעו; ועונתה, זו דרך ארץ שנאמר 'וישכב אותה ויענה', דברי רבי אשיה. ב רבי יונתן אומר: 'שארה' כסותה, כסות שהוא נופל לשארה: אם היתה ילדה - לא יתן לה של זקנה, זקנה - לא יתן לה של ילדה; 'ועונתה', שלא יתן לה של ימות החמה בימות הגשמים, ולא של ימות הגשמים בימות החמה, אלא נותן לה כל אחד ואחד בעונתה; מזונותיה מנין, אמרת ק"ו ומה דברים שאינן קיום נפש, אי אתה רשאי למנוע ממנה, דברים שהם קיום נפש, דין הוא שלא תהא רשאי למנוע הימנה; דרך ארץ מנין, אמרת ק"ו ומה דברים שלא נשאת עליהם מתחלה, אינו רשאי למנוע הימנה, דברים שנשאת עליהם מתחלה, דין הוא שלא יהא רשאי למנוע הימנה. ג ר' אומר 'שארה' זו דרך ארץ, שנ' 'איש איש אל כל שאר בשרו' וכתוב 'שאר אביך', שאר אמר'; כסותה כמשמעו; 'עונתה' אלו מזונות, שנא' 'ויענך וירעיבך'.	א 'שארה' זו פרנסתה כענין שנא' 'ואשר אכלו שאר עמי' וגומ'. 'כסותה' זו כסות. 'עונתה' זו עונה האמורה בתורה. ג ר' אליעזר בן יעקב אומר: 'שארה' כסותה לפי שארה תהא כסותה, שלא יהא מלבישה כסות זקנה בילדה וכסות ילדה בזקנה. 'כסותה ועונתה' לפי עיתה תהא כסותה, שלא יתן לה כלים של חמה בימות הגשמים ושלגשמים בימות החמה ב ד"א שארה זו קרובת בשר כענין שנא' 'איש איש אל כל שאר בשרו' וגומ'. 'כסותה' זו כסות. 'עונתה' זו פרנסתה.	ב מאן דמר 'שאר' זה המזון - 'וימטר עליהם כעפר שאר'. 'עונה' זה דרך ארץ - 'אם תענה את בנותי זה דרך ארץ'. ג רבי ליעזר בן יעקב פתר קרייה 'שארה' כסותה שתהא הכסות לפי השאר, שלא יתן לה את הילדה לזקינה ולא את הזקינה לילדה. 'כסותה ועונתה' שתהא הכסות לפי העונה, שלא יתן של קיין בימות הגשמים ולא של גשמים בקיין. מנא לה מזון? מה אם דברי שאין בהן קיום נפש אינו רשאי לימנוע ממנה, דברים שהן קיום נפש לא כל שכן? מנא לה עונה? מה אם דברים עד שלא נישאת לכאן משעה ראשונה אינו רשאי לימנוע ממנה, דברים שנישאת לכאן משעה ראשונה לא כל שכן? א מאן דמר 'שאר' זה דרך ארץ - 'איש איש אל כל שאר בשרו', 'עונה' זה המזון - 'ויענך וירעיבך'.	א 'שארה' אלו מזונות, וכן הוא אומר: 'ואשר אכלו שאר עמי'; 'כסותה' כמשמעו; 'עונתה' זו עונה האמורה בתורה, וכן הוא אומר: 'אם תענה את בנותי'. ג רבי אליעזר בן יעקב אומר: 'שארה' כסותה, לפום שארה תן כסותה, שלא יתן לה לא של ילדה לזקינה ולא של זקינה לילדה; 'כסותה ועונתה' לפום עונתה תן כסותה, שלא יתן חדשים בימות החמה ולא שחקים בימות הגשמים. ב רבי אלעזר אומר: 'שארה' זו עונה, וכן הוא אומר 'איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערה'; 'כסותה' - כמשמעו; 'עונתה' אלו מזונות, וכן הוא אומר 'ויענך וירעיבך'.

שחובת המזונות היא מדרבנן. ואכן הברייתא המובאת בסוגיה לפני דברי רבא מדברת על חובת המזונות בתור תקנה: "תיקנו מזונותיה תחת מעשה ידיה". לשון "תיקנו" משמש בדרך כלל לתקנה דרבנן. זאת ועוד: רמב"ן (שבפירושו נעסוק להלן) סבר כי הדעה שחיוב מזונות הוא מדרבנן היא הדעה העיקרית בסוגיה: "והמובן בסוגית הגמרא שהם (=דברי הסוברים שמזונות מדאורייתא) דברי יחיד, והלכה: מזוני תקינו לה רבנן".

האם גם ר' אליעזר בן יעקב בבבלי סובר כמו הברייתא שחיוב מזונות הוא תקנה מדרבנן? הראשונים שדנים בכך קושרים זאת לשאלה הקודמת ששאלנו - האם ר' אליעזר בן יעקב מסכים לקל וחומר בעניין מזונות ויחסי אישות, או שאינו מסכים. כך למשל כתב הריטב"א:

חידושי הריטב"א

כתובות מז ע"א

ולכאורה היה נראה דלר' אליעזר בן יעקב מזונות ועונה דרבנן היא, דהא דריש כוליה קרא (=שהרי דרש את כל הפסוק) לענין כסותה בלחוד, אבל בירושלמי פירשו שאף מזונות ועונה לר' אליעזר מן התורה, דמייתי להו (=שלמד אותם) מקל וחומר, ומה דברים שאין בהם חיי נפש חייב, דברים שיש בהן חיי נפש דהיינו מזונות לא כל שכן.

כלומר אם נלמד את דברי רבי אליעזר בן יעקב כפי שהם בבבלי, נוכל להבין שהוא חולק על שני התנאים האחרים בברייתא. על פי תנא קמא ורבי אלעזר, כל שלושת החיובים נלמדים מהפסוק, ולכן חיובם מדאורייתא; ואילו ראב"י, שפירש את הפסוק רק לעניין מלבוש, סבר כי 'מזונות מדרבנן'. אבל הריטב"א העיר שדברי ראב"י בשלמותם בירושלמי ובמכילתא עוסקים גם בחיובים האחרים, וממילא גם הם לדעתו מן

דעת ר' יאשיה במכילתא דר"י מובאת בתור דעה אנונימית בשאר המקבילות, דעת ר' יונתן שם היא דעת ר' אליעזר בן יעקב בשאר המקבילות, ודעת רבי שם היא דעת ר' אלעזר בבבלי ודעה אנונימית במכילתא דרשב"י ובירושלמי. מלבד השינויים בשמות ובסדר יש גם הבדלים מהותיים. על פי ר' יאשיה במכילתא דר"י והתנא המקביל בירושלמי, 'ענתה' מתפרש במובן של עינוי בתשמיש, ולכך מובאים פסוקים שונים בשני המקורות. תנא קמא בבבלי ובמכילתא דרשב"י, לעומתם, מפרש 'ענתה' במובן של זמן: "זו עונה האמורה בתורה". למרות הפירוש שהכוונה לזמן התשמיש, התנא בבבלי מצרף לכך פסוק המדבר על עינוי בתשמיש.⁵

הבדל נוסף בין המקבילות נוגע לשיטה המובאת שנייה במכילתא דר"י (ר' יונתן = ר' אליעזר בן יעקב). במכילתא דר"י ובירושלמי התנאים לומדים בשיטה זו חיוב מזונות ויחסי אישות בקל וחומר, אך בדעה המקבילה במכילתא דרשב"י ובבבלי נמצא רק החלק הראשון, העוסק בפירוש הפסוק לעניין מלבוש. החלק השני, הלימוד בקל וחומר, חסר. האם זהו הבדל מהותי, או שיש בשני המקורות האלה רק חלק מהברייתא? האם התנא בבבלי מסכים לקל וחומר או אינו מסכים?

לפני שנענה על שאלה זו, נחזור לתחילת הסוגיה בבבלי. רבא מביא את הברייתא, ומקדים לה את האמירה: "האי תנא סבר מזונות דאורייתא". כפי שהצענו לעיל, הנחה זו פשוטה ומסתברת בברייתא ובהבנה הטבעית של "משפט הבנות". אך בדברי רבא מסתתרת עוד אמירה, שיש בה חידוש לעומת מה שראינו עד כה. ההדגשה של רבא באה ללמד כי יש תנא אחר הסובר

5. למעלה כתבנו שרבי יאשיה הוא המקור לדברי רש"י. למען הדיוק, המקור יכול להיות גם תנא קמא בבבלי. רש"י פירש ש"ענתה" הוא תשמיש (=יחסי אישות), אך לא ביאר כיצד הוא לומד זאת, האם כר' יאשיה במכילתא או כתנא קמא בבבלי.

[מזונות דאורייתא] **קאמר, וליה לא סבירא ליה**
(=ואולם הוא לא הסכים לדעה זו)...

לפיכך, לכל הדעות בבירייתא זאת חיוב המזונות הוא מן התורה, ורק על פי הברייתא הקודמת, המדברת על תקנה, החיוב הוא מדרבנן. אף על פי כן הריטב"א סובר כי עמדתה של הסוגיה בתלמוד הבבלי היא שחיוב מזונות הוא מדרבנן, וזו גם דעת רבא, כפי שמוכיח הריטב"א ממקום אחר. הריטב"א הלך כאן בעקבות הרמב"ן בפירושו לתורה, שכתב: "והמובן בסוגית הגמרא שהם דברי יחיד, והלכה מזוני תקינו (= מזונות תיקנו) לה רבנן".

התורה. אפשר אפוא להבין שדברי ראב"י כפי שהם בבבלי אינם מלאים, והמקורות המקבילים עוזרים לנו לחדד ולהבין את עמדתו. הריטב"א הכריע על פי ההקבלה, הברייתות המקבילות המשלימות את מה שחסר בבבלי, וממילא לדעת ראב"י, גם חיוב המזונות הוא מן התורה:

והא דקאמר רבא 'האי תנא סבר מזונות דאורייתא', אכולה מתנייתא קאמר (=מה שאמר רבא מכון לכל הדעות במדרש ההלכה); **ומיהו סוגיה דמתניתין בתלמודא** (=ואולם סוגיית התלמוד סבורה) **דמזונות דרבנן, שתקנו מעשה ידיה תחת מזונות כמתניתא דלעיל, וכן הלכה, ורבא 'האי תנא סבר**

ג. זכויות אישה נשואה - רמב"ם, רש"י ורמב"ן

חידושו המפתיע הראשון של הרמב"ן 'על דרך הפשט' הוא ש"משפט הבנות" כולל יותר משלוש החובות שבהמשך. שלוש חובות אלה הן מעין קו מינימום, אך הטוב והישר הוא שינהג האדון בבת-האמה כאילו הוא אביה, וייתן לה נדוניה כאילו היתה בתו שלו. אך גם על פי חז"ל, ינהג בה הבן כמקובל ב"משפט הבנות" הנישאות לאיש, ולא ינהג בה כשפחה. מכאן המשיך הרמב"ן לדון במשמעות "שְׂאֵרָה, כסותה וענתה" על פי דרך הפשט, ופירושו שוב מפתיע:

ופירש רש"י: 'שארה' מזונות, 'כסותה' כמשמעה, 'ענתה' תשמיש; וכן אמר אונקלוס... ובגמרא (כתובות מז ע"ב) אמרו על מי שאמר כך: והאי תנא סבר מזונות דאורייתא,⁶ דתניא שארה אלו מזונות, וכן הוא אומר [על השלום במדבר] "וַיִּמְטֵר עֲלֵיהֶם כַּעֲפַר שָׁאֵר..." (תהילים ע"ח, כז); והמובן

בנוגע ל"משפט הבנות" כתב רמב"ן בפירושו לתורה:

רמב"ן

שמות כ"א, ט

על דרך הפשט יתכן שיאמר שאם ייעדנה הקונה לבנו, והוא השידוך שישדכנה לו, כי ייעוד לשון זימון הוא, [כמו, "ויִּזְכֹּר (=ויאחר)] מן המועד אשר יעדו" (שמואל-ב כ', ה); כמשפט אשר יעשה האדם לבנותיו יעשה לה, שיתן לה משלו כמוהר הבתולות. וצויה בזה כאשר צויה בהענקה; והכל חסד מאתו (= מאת ה') יתעלה.

ועל דרך רבותינו, והוא האמת, כמשפט הבנות אשר ישאו אותן האבות יעשה לה הבן. ופירש משפט, כי אם ייקח אחרת, שארה, כסותה ועונתה של זו לא יגרע, ואין צורך לומר אם לא יישא אחרת, כי הכתוב דיבר בהווה (=במקרה הרגיל).

6. כך פסקו הרמב"ם (הל' אישות י"ב, ב) והטור (אבן העזר סימן ס"ט); אבל בשו"ע (שם) לא כתב המחבר אילו מן החיובים הם מן התורה, כנראה מפני דעת הרמב"ן, הר"ן והרא"ש, שהמזונות הם תקנת חכמים; הרמב"ן והר"ן כתבו שגם חיוב הכסות הוא מדרבנן, ואילו הרא"ש והמגיד משנה חלקו וסברו שחיוב כסות מפורש בתורה. ראו בית שמואל וחלקת מחוקק לשו"ע אבן העזר (ס"ט, א-ב).

7. גם אם חיוב המזונות העקרוני הוא מן התורה כהכרעת הרמב"ם והטור וכפירוש רש"י ואונקלוס, תקנת חכמים באה להציב את חיוב האשה לתת לבעל את "מעשי ידיה" בתמורה לחיוב המזונות. וכך נפתח פתח לאישה לומר "איני יזונת ואיני

זו וכסות מיטתה ועת דודיה לא יגרע ממנה, כי כן משפט הבנות; והטעם, שלא תהיה האחרת יושבת לו על מיטה כבודה והיו שם לבשר אחד, וזו (=הבת-האמה) עמו כפילגש⁹ ישכב עמה בדרך מקרה ועל הארץ כבא אל אשה זונה; ולכן מנעו הכתוב מזה.

וכך אמרו חכמים (כתובות מח ע"א): 'שְׁאֲרָה, זו קירוב בשר, שלא ינהג בה כמנהג פרסיים שמשמשיין מטותיהן בלבושיהן'. וזה פירוש נכון, כי דרך הכתוב בכל מקום להזכיר המשכב בלשון נקי ובקיצור, ולכן אמר באלו ברמז "שְׁאֲרָה, כסותה וענתה", על שלשת הענינים¹⁰ אשר לאדם עם אשתו בחיבורן.

ויבוא זה כהוגן על דין ההלכה, ויהיו המזונות ומלבושי האשה תקנה מדבריהם (=מדברונן).¹¹

הרמב"ן פירש ששלושת החיובים שבפסוק נוגעים לענייני אישות. על פי רש"י, "ענתה" עוסק רק בעצם החובה של יחסי אישות, אך על פי הרמב"ן כלולים בפסוק שלושה חיובים שהם שלושה רכיבים ביחסים. "שְׁאֲרָה" הוא קירוב בשר, ומלבד הסיוע מצד הלשון יש לכך גם סמך בברייתא שהובאה לעיל בבבלי: "שלא ינהג בה כמנהג הפרסיים שמשמשיין מטותיהן בלבושיהן". "כסותה" איננו החיוב במלבוש הרגיל, אלא מרמז אל

בסוגית הגמרא שהם דברי יחיד, והלכה 'מזוני' - תקינו לה רבנן.⁷

וגם על דרך הפשט למה יזכיר במזונות 'שְׁאֲרָה', שהוא הבשר? והראוי שיזכיר לחמה, כי על הלחם יחיה האדם, ובו יהיה החיוב. וחשב ר' אברהם [אבן עזרא] לתקן זה, ופירש 'שְׁאֲרָה' מזון שיעמיד שְׁאֲרָה שהיא בשרה. ואין בזה טעם, שיאמר הכתוב 'לא יגרע הבעל בשרה'.

ולכך אני אומר כי פירוש 'שְׁאֲרָה' בכל מקום בשר הדבק והקרוב לבשרו של האדם... ויקראו הקרובים 'שְׁאֲרָה', [כמו, "איש איש"] אל כל שְׁאֲרָה בשרו [לא תקרבו לגלות ערוה] (ויקרא י"ח, ו)... ותיקרא האשה 'שְׁאֲרָה' לבעל, כמו שדרשו (חז"ל בכהן שאסור להיטמא למתים חוץ מקרוביו, יבמות כב ע"ב): "כי אם לשְׁאֲרָה הקרב אליו..." (ויקרא כ"א, ב) - שארו זו אשתו [שכהן נטמא גם לאשתו]; והוא מן הענין שאמר "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב', כד).

והנה 'שְׁאֲרָה' - קירוב בשרה; ו'כסותה' - כסות מיטתה (=מצעים),⁸ כמו שנאמר (להלן כ"ב, כו) "כי הוא כסותה לבדה... במה ישכב..."; ו'ענתה' הוא עונה שיבוא אליה לעת דודים... 'לא יגרע' - שלא ימנע ממנה בשרה, כלומר הבשר הראוי לה, והוא בשר הבעל אשר הוא עמה לבשר אחד; וענין הכתוב, שאם ייקח אחרת, קירוב בשרה של

עושה" (רמב"ם שם, הלכה ד); אבל לא נתנו זכות כזאת לבעל "שלא לא יספיק לה מעשה ידיה במזונותיה". אולם הרמב"ן סבר שתקנות כאלה של חכמים אפשריות רק כאשר החיוב העקרוני גם הוא מדברי חכמים.

8. דברי רמב"ן אלה נשמעים כהיפוכה הגמור של ההלכה, המציינת בין המלאכות שעושה אישה לבעלה "ומצעת לו המטה". וגם אם יש לה שפחות רבות, היא חייבת במלאכות של חיבה כמו הצעת המיטה (כתובות סא ע"א; רמב"ם הל' אישות פרק כ"א, ג; שו"ע אבן העזר סימן פ', ד-ה, וראו דברי רמ"א לסעיף ח).

אולם זהו היפוך של שני חיובים משלימים: הוא חייב לקנות את המצעים המכובדים, היא חייבת להציע אותם, והוא חייב לבוא אליה במיטה שהיא מציעה. מכאן יש ללמוד מה נחשב יחס ראוי בתורה לכל אישה נשואה בנוגע לחיי האישות ולמשמעות הרגש שבהם, על פי רמב"ן.

9. נראה שבזה מנעה התורה את הפילגשות בכלל, שכן לא נזכרו פילגשים אלא בספר בראשית, וראו להלן עמ' 52 ואילך; אלא שעמדה זו חורגת מדעתו של רמב"ן אל דעתו של הרמב"ם, שאסר פילגש בלי קידושין אחרי מתן תורה בכלל האיסור "לא תהיה קדשה מבנות ישראל" (דברים כ"ג, יח; רמב"ם הל' אישות א', ד); אך ראו רמב"ד (שם), וכן לדעת רמב"ן בפירושו לאיסור הקדשה (בדברים שם) האיסור חל רק על מוקדשת לזנות, כמו התיאור של תמר כשהתחפשה לקדשה (בראשית ל"ח, יד-כב); לדעתם אין איסור תורה בפילגש, אך עם זה (ואולי בגלל זה) הדגיש הרמב"ן את כוונת התורה למנוע יחס כזה מאִמָּה שיועדה לאישה.

10. ראו להלן עמ' 72 ואילך במדור לשון, 'שְׁאֲרָה כסותה וענתה' - יש שלוש אפשרויות שונות לפרש את כל הפסוק בנושא אחד, ולעומת זאת לדעת רש"י ואונקלוס, הרמב"ם והטור, התורה חייבה כאן שלוש זכויות בסיסיות לכל אישה נשואה.

11. ראו הערות 6 ו-7 לעיל.

המקורות התנאיים בפשטות היא שחובות הבעל כלפי אשתו במזונות, מלבוש ויחסי אישות הם חיובים מהתורה. על פי סוגיית הבבלי, יש תנאים הסוברים שחיוב המזונות הוא מדרבנן, ואפשר (לדברי הרמב"ן והריטב"א) שזו העמדה העיקרית בתלמוד. כפי שנחלקו התנאים בשאלה זו, כך נחלקו גם הראשונים.

נראה שאפשר להסביר את המחלוקת על רקע מה שכתבנו בפתיחה. כמובן, אין כאן מחלוקת בשאלה ממתי התחייבו הבעלים בחובות אלו כלפי נשותיהם. אלו הן חובות בסיסיות וטבעיות של איש כלפי אשתו, וכך נהגו מאז ומעולם גם אצל אומות העולם ובתורתם של האבות. גם על פי הדעה המחייבת מזונות, כסות ועונה מן התורה, לא ראתה התורה צורך לומר זאת בנוגע לנישואין רגילים. רק כשעסקה בנישואין של הבת שנמכרה לאָמָה, היה צריך להדגיש - במיוחד אם יש אישה נוספת - שאסור לגרוע מקיום החובות כלפי הראשונה. ואילו לדעת הסובר 'מזונות מדרבנן', התורה כלל לא עיגנה חובות ידועות אלו בתור מצווה כתובה, אך ברור שהאיש מחויב בהם, כפי שהיו הגברים מחוייבים עוד לפני שניתנה תורה. חכמים קבעו את הדבר בתור מצווה, אך אפשר למצוא לכך סימוכין הן בחלק הסיפורים שבתורה (כמו דברי לבן ליעקב) והן בחלק המשפטים (כמו דיני אמה עבריה). בדומה לכך כתב הרש"ר הירש בפירושו לתורה:

רש"ר הירש

שמות כ"א, י

הרי זה המקרא היחיד שבו דיברה תורה בחיוב הבעל כלפי אשתו. רצתה התורה לרמוז על עיקרי "משפט הבנות" בישראל, והנה היא

כסות מיטתה - שלא ישכב עמה על הארץ, אלא במיטה מוצעת ומכובדת. ו"ענתה" - "שיבוא אליה לעת דודים". חובת יחסי האישות עלולה להתקיים בדרך בלתי ראויה. לדעת הרמב"ן, התורה באה ללמד דבר את האדם הנושא את שפחתו ויש לו גם אישה אחרת. אין הוא יכול לקיים רק את חובתו הפורמלית כלפי השפחה, ולבוא אליה "כבא אל אישה זונה". עליו להתייחס אליה כראוי, בקרבה ובחיבה.¹²

לדעת הרמב"ן על דרך הפשט וההלכה, כוונת הכתוב היא אפוא לחייב יחס הוגן ומכובד לבת שנמכרה לאָמָה בפרט ולאישה בכלל. ראשית, מבחינה כלכלית: זכותה לקבל נדוניה כמקובל ב"משפט הבנות". האדון תופס בדיון זה את מקום אביה, שמכר אותה מפני שלא יכול היה לתת לה אוכל ולבוש כלל. זהו חסד שה' ציווה על האדון, והוא דומה לחסד שבמצוות הענקה בשחרור עבדים בשנה השביעית. ושנית, יש בדברי הרמב"ן חידוש נוסף, שאינו חשוב פחות מן הראשון: הבן של האדון, הנושא אותה, חייב לנהוג בה "כמשפט הבנות", בכבוד ובחיבה ביחסי האישות, ואסור לו להשפיל אותה כפילגש אפילו אם ייקח לו אישה אחרת.

הוויכוח ההלכתי - האם חיוב מזונות ובגדים לאישה נשואה הוא מן התורה או מתקנת חכמים - אינו יכול להאפיל על החידוש המרגש של הרמב"ן על דרך הפשט. יש לתת יחס מכובד והוגן לאישה הן מבחינה כלכלית הן מבחינה אינטימית ורגשית. הדבר נכון במיוחד אצל ילדה חסרת כול שאביה נאלץ למכור אותה, "והכל, חסד מאתו (=מאת ה') יתעלה".

נסכם את מה שסקרנו ממקורות חז"ל. דעת

12. בכך מצטרף פירוש זה לפירושי רמב"ן במספר מקומות שעמד בהם רמב"ן על העיקרון שאין די בקיום החיוב הפורמלי, כי הלוא אפשר להיות "נבל ברשות התורה", אלא יש לשמור על מידות מוסר ודרך ארץ, כרוחה של התורה. גם כאן אין די בקיום חובת הביאה, אלא יש לקיים יחסי אישות במובן המלא של הביטוי - יחסי קרבה אינטימיים בין איש לאשתו; וראו למשל פירושו לויקרא י"ט, ב ולדברים ו', יח.

שאהר. יש מפרשים ש"שאר" אינו רומז על חיוב הבעל לזון את אשתו, ומזונות אינן אלא תקנת חכמים. לפי שיטה זו, הרי שיש לפנינו תעודה חשובה עוד יותר על מעמדה הרם של האשה בתודעת עמנו: לא נזקקה התורה לעשות את חיוב המזונות של הבעל כלפי אשתו להתחייבות חוקית, כשם שגם לא חייבה במפורש את האב לזון את בנו מכוח התחייבות חוקית. חיוב האדם לזון את בנו מכוח התחייבות חוקית גם הוא אינו אלא תקנת חכמים! וכשם שמסרה התורה את גורל הבנים, בהשקט ובטח, לידי הרגש הטבעי שבלב האבות בישראל, כן מסרה את גורל הנשים, בהשקט ובטח, לרגש האהבה והכבוד של האנשים בישראל.

מייחדת את הדיבור על אשה בשפל המדרגה החברתית, בתו של קבצן, בתו של אדם שכבר מכר את הכתונת שעליו כדי להציל את עצמו ואת בתו מחרפת רעב, ולאחר שמכר אותה לאמה, ואדונה זנח אותה, ואולי גם נהג בה באכזריות, היא נעשית לאשתו של בן הבית. ואת האשה הזאת מעמידה התורה ליד אשה בת-חורין ובת-טובים, ומכריזה ואומרת: לא יהא דין האשה ההיא קל בעיניך מדין חברתה - כהוא זה! "הרי זה בא ללמד ונמצא למד"! כללו של "משפט הבנות" מומחש כאן בפרטו של מקרה מיוחד, והוא בא ללמד על הכלל. וזה הכלל הגדול הקיים ועומד למשמרת משפט הנשים בישראל: "עולה עמו ואינה יורדת עמו"...

בת שנמכרה לאמה - מבנה ומשמעות "כמשפט הבנות", ולא פילגש!

מהן "שלוש אלה" במדרש ההלכה? / יואל בן-נון ושאל ברוכי

"וְאִם שְׁלֹשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיִּצְאָהּ חֲנָם אֵין כֶּסֶף"

שמות	מהן השלוש שהפסוק מדבר עליהן?
כ"א, ז-יא	לפני שניגש למדרשים ולמפרשים, נעיין
(ז) וְכִי יִמְכֹּר אִישׁ אֶת בְּתוּלָתוֹ לֹא תֵצֵא כְּצֵאת	תחילה במבנה הפרשייה. היחידה העוסקת
הַעֲבָדִים:	באמה עבריייה בנויה במתכונת המקובלת
(ח) אִם רָעָה בְּעֵינֵי אֲדֹנֶיהָ אֲשֶׁר לוֹ יַעֲדָה	של המשפט המותנה (הקזואיסטי), החוזרת
וְהִפְדָּהּ לְעַם נֹכְרִי לֹא יִמְשַׁל לְמִכְרָהּ	רבות בפרשת משפטים. ראשיתה של יחידה
בְּבָגְדוֹ בָּהּ:	כזו במילה "כי", אחריה תיאור מקרה, שהוא
(ט) וְאִם לְבָנוֹ יַעֲדָהּ כְּמִשְׁפֵּט הַבָּנוֹת יַעֲשֶׂה	נושא היחידה, ואחריו מובא הדין במקרה זה.
לָּהּ:	אחר כך מפורטים מספר מקרים, סעיפים
(י) אִם אַחֲרֵת יִקַּח לוֹ שְׁאֵרָה כְּסוּתָהּ	משניים באותו נושא, הם פותחים ב"אם"
וְעִנְתָּהּ לֹא יִגְרַע:	ואחריהם הדין:
(יא) וְאִם שְׁלֹשׁ אֵלֶּה לֹא יַעֲשֶׂה לָּהּ וַיִּצְאָה	
חֲנָם אֵין כֶּסֶף:	

הוא חוזר ומפרט כיצד הגיע למסקנה זו. "או אינו אלא" - אפשר היה לפרש אחרת ולומר ש"שלוש" אלה הם שאר, כסות ועונה, אך אפשרות זו נדחתה, והמדרש מסכם וחוזר אל מה שפתח בו.

דחיית האפשרות השנייה היא במשפט "אמרת, אין דבר אמור אלא בעבריה". הלשון עמומה, ויכולה להתבאר על פי שיטת ר' יונתן המופיעה בקטע הקודם במכילתא. לדעתו, חובת שאר, כסות ועונה, האמורה בפסוק י, נאמרה כלפי אישה נשואה ("בבת ישראל הכתוב מדבר"), והחובות כלפי האמה רמוזות במילים "כמשפט הבנות יעשה לה" (פס' ט). לדבריו, פירוש הדבר שגם באמה שנישאת יש לנהוג כמנהג בנות ישראל הנשואות. המדרש כאן אומר "אין דבר אמור אלא בעבריה" - פסוק יא חוזר לדבר על האמה, ולכן אי אפשר לפרש "ואם שלש אלה" על מה שנאמר באישה נשואה.² הדיון במכילתא דר"י הוא דיון למדני המציג באופן תאורטי את האפשרויות השונות, ודוחה אחת מהן. אך מתברר מהמקבילה במכילתא דרשב"י שזו גם מחלוקת תנאים:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ"א, יא (עמ' 168)

ואם שלש אלה לא יעשה לה. ר' אליעזר אומר: זה שאר, כסות ועונה. אמר לו ר' עקיבה: מה אני צריך, והלא כבר נאמר 'שארה כסותה ועונתה לא יגרע', מה תלמוד לומר 'ואם שלש אלה', יכול יעשה לה כל המצות האמורות בתורה, תלמוד לומר 'אלה', יכול יעשה לה את כל האמור בענין, תלמוד לומר 'ואם שלש אלה', אמור מעתה לא יעדה לא הוא ולא בנו ולא פדאה. ר' אליעזר מפרש "ואם שלש אלה" על שאר,

זהו מבנה מסודר וברור: "כי" ואחריו ארבעה משפטי "אם".

התורה אומרת שאמה אינה יוצאת כשאר העבדים; יש כמה אפשרויות ליציאתה, והן מפורטות בשלוש צלעות הפותחות כל אחת ב"אם": פדיון בכסף (פס' ח), ייעוד לבן האדון לאישה (פס' ט), או ייעוד לאדון.¹ מתבקש אפוא לפרש שכאשר התורה אומרת "ואם שלש אלה" וכו' לאחר שלוש האפשרויות האלה, היא מדברת עליהן. כלומר אם האמה איננה נפדית בכסף, ולא נישאת לאדון או לבנו, היא יוצאת חנם (ועל פי חז"ל, בהגיעה לזמן הנערות).

אך הדברים אינם פשוטים כל כך. בצלע השלישית (פס' י) בסמוך ל"ואם שלש אלה" נזכרו שלושה פרטים: "שארה, כסותה ועונתה". ייתכן ש"ואם שלש אלה" מדבר על הפרטים האלה. על פי הצעה זו, כך יש לפרש את הפסוק: אם אין הבעל ממלא את חובותיו הבסיסיות, שאר כסות ועונה, הוא צריך לשחרר את האמה. מהו אפוא פירוש הפסוק? דיון בשאלה זו נמצא במכילתא דר"י:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה ג (עמ' 259) [לשמות כ"א, יא] ואם שלש אלה לא יעשה לה. ייעד לך או לבנך או פדה. אתה אומר יעד לך או לבנך או פדה, או אינו אלא 'שארה כסותה ועונתה'? אמרת, אין דבר אמור אלא בעבריה, ומה תלמוד לומר 'ואם שלש אלה', ייעד לך או לבנך או פדה.

נתחיל ממה שברור במדרש הזה. המדרש דן בשתי האפשרויות שהצענו לפירוש הפסוק. תחילה המדרש קובע שפירוש "שלש אלה" הוא "ייעד לך או לבנך או פדה", ואחר כך

1. הייעוד לאדון, שעומד ברקע לכל הפרשה, איננו כתוב בפירוש בפסוקים. אפשר שהוא נרמז בפסוק י - "אם אחרת יקח לו", כפי שפירש רשב"ע (בפירוש הקצר) - "אם אחרת יקח לו. הוא או בנו". לדעת רש"י הוא רמז במילים "אם רעה בעיני אדניה" (פס' ח) - "וכאן רמז לך הכתוב שמצוה ביעוד".

2. כך מפרש ר' מאיר איש שלום במהדורתו למכילתא, וכן פירשו במהדורת הורוביץ-רבינ.

יפת תואר שהיא נכריה, כתוב עליה 'ומכור לא תמכרנה בכסף' (דברים כ"א, יד), ואף כי זאת. רק הנכון שהוא, ואם אחת משלש אלה, שהוא לא ישאנה, ולא לבנו ייעדנה, ולא יפדנה, תצא חנם בהיותה ברשותה.

הקושי שמעלה הראב"ע על הפירוש ש'שלש אלה' הם שאר, כסות ועונה הוא שמדובר בדבר פשוט ואין צורך להזכירו (כמו הדרך השנייה שהצענו לפרש את דברי ר' עקיבא). עם זאת, בדבריו ניתן להבחין גם בקושי של הפירוש כדעת ר' עקיבא. הכתוב "ואם שלש אלה" מתפרש במישרין אם הכוונה לשאר, כסות ועונה, משום שהבעל חייב בשלושתם כאחד. אך אם נפרש שהכוונה לשלוש האפשרויות שבשלושת הפסוקים הקודמים, צריך לפרש שהמקרא "ואם שלש אלה" חסר, וכוונתו היא 'ואם אחת משלוש אלה'.

קושי אחר בפירוש של ר' אליעזר וחזקוני עולה מהפירוש המיוחד לרא"ש⁵:

רא"ש

שמות כ"א, יא

ואם שלש אלה לא יעשה לה. פירש"י שלא ייעדנה לו או לבנו ולא השיגה ידה לפדות את עצמה ויצאה חנם, לשון התלמוד.

ואין לטעות לומר 'שלש אלה' - 'שארה כסותה ועונתה' כדמשמע לשון הפסוק דקאי לאותן שלש, דאי אפשר לומר כן, דאיך יאמר הפסוק 'ויצאה חנם אין כסף'? גיטא בעינא! אם נתן לה קידושין כמו לאחרת, אשתו גמורה צריכה גט, דבשום יציאה אחרת אינה יכולה לצאת כיון שקדשה, ולכך אין לטעות אותו פירוש מוטעה.

אם הפסוק מתייחס לכתוב "שארה כסותה ועונתה", הרי בזמן זה היא כבר אשתו, ואם כן

כסות ועונה.³ ר' עקיבא טוען לעומתו שאם זו הכוונה, הרי אין צורך לחזור על כך. אפשר לפרש שהוא סבור שכבר נאמר "שארה כסותה ועונתה", ומה יש צורך לומר "שלש אלה"? די לומר 'ואם לא יעשה לה! אפשר גם לפרש את דבריו כך: אילו היה מדובר בשאר, כסות ועונה, לא היה צורך לומר "ואם שלש אלה לא יעשה לה..." כלל, שהרי ברור מהפסוק הקודם שהוא מחויב בכך.⁴

אם כן, מצאנו בדברי התנאים את שני הפירושים: דעת ר' אליעזר מצד אחד, ודעת ר' עקיבא והדרשה במכילתא מצד שני. דעת ר' אליעזר איננה מנומקת, וגם ההסברים בשני המדרשים לדעה החולקת אינם ברורים די הצורך. נעיין בדברי המפרשים, ומהם נלמד על החסרונות והיתרונות שבשני הפירושים.

רש"י, ראב"ע, רשב"ם ורמב"ן פירשו כדעת ר' עקיבא, ש"שלש אלה" הם ייעוד לו או לבנו או פדיון. רק חזקוני פירש כר' אליעזר, בפשטות ובלי לנמק, ככל הנראה על פי ההקשר הרצוף לפסוק הקודם:

חזקוני

שמות כ"א, יא

ואם שלש אלה, שארה כסותה ועונתה.

ראב"ע, המפרש כר' עקיבא, דן גם בפירוש השני:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ"א, יא

ורבים חשבו כי השלש האלה הם 'שארה כסותה ועונתה' (פס' י). וזה לא יתכן, כי אחר שאמר 'כמשפט הבנות יעשה לה' (פס' ט), וחייב הבנות אלה השלש, ואין צורך להזכיר זה. ועוד, כי

3. הפירוש נדפס יחד עם פירושים של בעלי התוספות לתורה בספר הדר זקנים. המחבר, ככל הנראה, איננו הפוסק הידוע ר' אשר בן יחיאל; ראו ח' מאק, מסודו של משה הדרשן (ירושלים תש"ע), עמ' 140, הע' 34.

4. על המשך דברי ר' עקיבא אומר הרב מנחם כשר: "והמשך הדרש איני יכול לפרשו, וצריך עיון גדול" (תורה שלמה, י"ז, ניו יורק תשס"ז, עמ' 65, אות רכב).

5. הרב מנחם כשר מצא כך גם בפירושי אברבנאל ובעל העקדה, וגם באור החיים, ראו: תורה שלמה, י"ז, עמ' 299, אות יג.

וכן 'אף לאמתך תעשה כן' (דברים ט"ו, יז) ישוב על 'הענק תעניק' (שם, יד).

כאן עומד ראב"ע על כלל בפרשנות: יש ביטויים בתורה שאינם מתייחסים אל מה שכתוב לפנייהם בסמוך, כפי שמוכן בקריאה ראשונית, אלא אל הנאמר קודם לכן.⁷ הקושי על הפירוש של ר' עקיבא הוא ש"ואם שלש אלה" נאמר בסמוך ל"שארה כסותה ועונתה", ומסתבר שהביטוי מדבר עליו; הפתרון של ראב"ע הוא שמדובר בסגנון מקובל במקרא.

הכלל הזה של ראב"ע מקבל משמעות עמוקה יותר על פי המבנה של הפרשיה:

אין שייך לומר "ויצאה חנם", ביטוי שמתאים ליחסי אדון ועבד ולא ליחסי איש ואישה. העיקר חסר כאן מן הספר - היא צריכה לקבל גט כדי להשתחרר.⁶ נשים לב שהרא"ש מודה שלשון הפסוק נוטה יותר דווקא לפירוש השני: "כדמשמע לשון הפסוק". עניין זה נרמז ובא על פתרונו בפירושו הקצר של ראב"ע לשמות:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ"א, יא

והנה כן, 'ואם שלש אלה' אינו על 'שארה כסותה ועונתה', כי אם על יעדה לו או לבנו או הפדה.

"וכי ימכר איש את בתו לאמה
לא תצא כצאת העבדים!

אם רעה בעיני אדניה
אשר לו יעדה
והפדה

לעם נכרי לא ימשל למכרה
בבגדו בה!

ואם לבנו ייעדנה

כמשפט הבנות יעשה
לה!

אם אחרת יקח לו
שארה
כסותה
וענתה
לא יגרע!

ואם שלש אלה
לא יעשה לה

ויצאה חנם
אין פסוק!

6. זוהי טענה הקרובה למה שמצאנו במכילתא. שני המקורות אומרים ש"שארה כסותה ועונתה" עוסק באישה, ו"ויצאה חנם" עוסק באמה, ולכן אי אפשר ש"שלש אלה" של אמה מכוון ל"שארה כסותה ועונתה", שנאמרו באישה.

7. ובפירושו לדברים ט"ו, יז כתב "ורבים כן", וראו להלן דיון על מבנה הפרשייה בדברים ובפירוש ראב"ע.

כך מסתבר שקראו חז"ל את הטור הראשון: **"וכי ימכר איש את בתו לאִמָּה - לא תִצָּא כִצְאָת העֲבָדִים - אלא שכאשר כבר איננה 'בת' אביה, ולא יועדה להיות אישה לאדונה או לבנו ויצאה חֲנָם, אין כסף"** (=בסימני גדילתה).

בטור האמצעי מופיעה המטרה שלשמה התורה משמרת את התופעה של בת לאמה: מתן סיכוי לנישואין ולמעמד לבת ממשפחה חסרת כול, שאביה לא יוכל לגדלה ולפרנס אותה ובוודאי לא להשיאה לאיש ולדאוג לה.¹¹ פתח התקווה היחיד בשבילה הוא מכירתה לאִמָּה למטרת ייעוד (=נישואין) לאדון (=אפשרות ראשונה) או לבנו (=אפשרות שנייה).

עוד אפשרות היא פדיון, דהיינו השבת כסף מכירתה לאדון ושחרורה בתמורה לכך. אפשרות זו נותנת לאב פתח לפדותה ולהחזירה למשפחתה אם ישתפר מצבו הכלכלי אחרי מכירתה. בשונה מייעוד (=חתונה), אפשרות הפדיון משמעה ויתור על הסיכוי של הבת לנישואין ולמעמד, והתחלת החיים מחדש.¹²

בטור הראשון של המבנה מופיע העיקרון הראשי של יציאת האִמָּה: אמנם, אמה אינה יוצאת לחופש גמור "כצאת העבדים", אך בשום פנים אין למכור אותה "לעם נכרי" (=למשפחה אחרת⁸). אם היא לא תמצא את מקומה כאישה עם זכויות מלאות, תצא "חֲנָם",⁹ בדומה לעבד עברי בשנה השביעית. ההקבלה המשלימה בין "לא תִצָּא כִצְאָת העבדים" לבין "וַיִּצְאָה חֲנָם, אין כסף", גם בלשון וגם בדרך היציאה, מוכיחה את המבנה הסגור של הפרשייה, שסופו מקביל ונקשר לתחילתו.

הלכת חז"ל שלאִמָּה עבריה יש דרך יציאה נוספת יתר על עבד עברי מתפרשת יפה לאור דברינו. לדברי חז"ל, בזמן שיופיעו אצל האמה הסימנים הגופניים של ההתבגרות,¹⁰ דהיינו כאשר היא כבר יוצאת מרשות אביה ואיננה עוד 'בת', אז תצא גם מן האדון. ואין היא יוצאת "כצאת העבדים", אלא "חֲנָם, אין כסף". רק אם היא תמצא אצל האדון (או בנו) את ייעודה בתור אישה נשואה עם זכויות מלאות - היא תישאר לתמיד.

8. 'עם' הוא במקורו כינוי מכינויי המשפחה, כמו 'אב', 'אח'. לכן 'עמרם' דומה ל'אברם', 'עמינדב' דומה ל'אבינדב', ו'אליעם' דומה ל'אליאב'. 'נאם' בערבית שמר על משמעו המקורי ככינוי לדוד (מצד האם). לפיכך 'עם נכרי' לפי פשוטו הוא 'משפחה אחרת', ואכן תרגם אונקלוס שאין רשות למכור אותה 'לגבר אחר'. כך תרגם גם רס"ג, כך פירש רש"י וכך פסק הרמב"ם (הלכות עבדים ד' ט; וראו בדיון במדור הלשון על 'עם' עמ' 67 ואילך).

עם זאת, במכילתא (משפטים פרשה ג) נתפרש כאן איסור מיוחד שלא תימכר בת מישראל לגוי בשום אופן. כך פירש הרמב"ן, שגם טען שלא מצאנו ביטוי כמו "עם נכרי" על איש אחר מישראל. כך פירש גם ראב"ע, ושניהם הסכימו על ההלכה שלא ימכור אותה האדון לאיש אחר, מכוח המסורת ההלכתית וכן מן האיסור לבגוד בה.

9. מן הכתובים לא ברור מי יקבע ומתי ייקבע שאמה זו לא מצאה את ייעודה בתור אישה ולא נפתה ולפיכך חסרה הגדרה ליציאה זו, שאין בה כסף. לכן ברור מדוע קבעו חז"ל שיציאה זו מתרחשת אוטומטית בשלב ההתבגרות הראשון של האמה, וראו בהערה הבאה.

10. וזה לשון המשנה בקידושין (א' ב): "עבד עברי... יתירה עליו האִמָּה העבריה שקונה את עצמה בסימנין"; ונתפרש בגמרא (קידושין ד ע"א): "וַיִּצְאָה חֲנָם, אלו ימי בגרות; אין כסף, אלו ימי נערות", כלומר כשהיא בגורת (ב"ב 125) היא יוצאת מרשות אביה, ואז דאי שתצא גם מן האדון (אם לא יועדה לאשה), והיא יוצאת "חֲנָם" כפי שהיא יוצאת מרשות אביה בבגרותה, כלומר שאינו יכול עוד להשיא אותה; אבל מהדגשת "אין כסף" למדו חז"ל שיוצאת מן האדון כבר בסימני 'נערות' (ב"ב 12).

11. ביטולה המוחלט של העבדות לא היה לרצון התורה, ככל הנראה מן הסיבה הזאת. בלי אפשרות הייעוד במשפחה מבוססת, לא תהיה תקווה לבת זו, והיא עלולה להידרדר לזנות. מכירתה לאמה המיועדת לנישואין דומה אפוא לשיקום במשפחה אומנת או מאמצת כיום. כמובן, אין בשיקום כיום ייעוד לנישואין משום שגיל הנישואין ואופיים השתנו, ואין שום אב משיא את בתו הקטנה, גם לא אצל השמרנים ביותר.

12. התנאים בגמרא (קידושין יח) נחלקו בשאלה אם מותר לאב למכור אותה שוב, ולדברינו זה נועד לפתוח לה סיכוי נוסף. הרמב"ם (הלכות עבדים ד' יג-יד) פסק שהאב יכול למכור אותה שוב כי יש 'שפחות אחרי שפחות'; אולם רש"י ורמב"ן כתבו בפירוש התורה שאין לאב זכות כזאת, משום שבמכרו את בתו הוא פורק מעליה את חובתו כלפיה, ויש בכך מעין 'בגידה' בה. לדבריהם, האיסור בתורה למכור אותה שוב חל גם על האב ולא רק על האדון.

שגדול מאוד החשש לשעבודה כשפחה או כפילגש, הנמכרת מיד ליד למטרות ניצול.¹⁵ חשוב לשים לב: אין בתורת משה אף פילגש, אָמָה עברייא או שבויה שתישארנה במעמד זה באורח קבע. יתרה מכך: בכל חוקי התורה פילגש אינה נזכרת כלל!¹⁶ תורת משה מחייבת לייעד את האָמָה לאישה בעלת זכויות מלאות, "כמשפט הבנות". ואף השבויה, "אשת יפת תאר", תהיה "לאשה" למי שבעל אותה בשבי. השוּבָה חייב לשלחה "לנפשה" אם לא יחפון בה, ואסור לו למכרה בכסף, ממש כשם שאסור למכור אמה "לעם נכרי". אם האמה לא תיועד לאישה לקונה או לבנו, יש לפדותה או שתצא לחופשי "חָנָם".

בכך בולט מאוד ההבדל בין ספר בראשית בתור 'תורת אבות' לבין 'תורת משה'.¹⁷ שפחות שהפכו לפילגשים נזכרות פעמים רבות בספר בראשית, אך אין להן זכר בתורת משה! התורה מתנגדת התנגדות עקבית וחריפה לשפחות-פילגשות, וזה מתבטא

בטור השלישי מופיעה עוד אפשרות, שיכולה להתפתח מתוך האפשרות של הייעוד לבן: הבן ייקח לו אישה אחרת על פני אותה עלובה, אישה מכובדת ממנה ממשפחה עשירה יותר, או אישה יפה ומושכת יותר, וכדומה.

מעניין לציין שגם בפרשיית האָמָה וגם בפרשת 'אשת יפת תואר' (דברים כ"א, י-יד)¹³ התורה צופה מצב שתימאס האישה בעיני בעלה. התורה עוסקת באפשרות שהאָמָה-האישה "רעה בעיני אדניה", או באפשרות שהיא יועדה לבן האדון, והוא ימאס בה וייקח אחרת על פניה; והתורה עוסקת גם במקרה שתימאס השוּבָה בשבויה שלקח, ולא יחפון בה עוד.¹⁴

בשתי הפרשיות התורה מזהירה מפני מכירת האישה שבאה מאֲמָהוּת או מן השבי, ודורשת עבורה זכויות מלאות של אישה נשואה: "אם אחרת יקח לו, שְׁאָרָה, כְּסוּתָה וְעִנְיָתָה לא יִגָּרַע". התורה בחרה להגדיר את זכויות האישה המלאות דווקא במקום

13. ההקבלה בין שתי הפרשיות ברורה: הבטחת המעמד של 'אישה' במלואו, האיסור למכור בכסף והחובה 'לשלחה לנפשה' אם לא יחפון בה עוד. למרות כל מה שמקובל לומר על "אשת יפת תאר", לדעתנו לא באה התורה להעניק לגיטימציה ליצר במלחמה, אלא להעניק לשבויה מעמד של אישה לכל דבר ולמנוע סחר בנשים למטרות זנות, והוא הדין באמה עברייא. שתייהן תופעות המועדות לפורענות זו.

14. בסיפור אמנון ותמר מובלטת המאסיה הצפויה באישה פגועה, המבקשת מן הגבר שלא להשליך אותה בחרפה, ואילו הוא מתעלם מתחנוניה: "וַיִּחַזַק מִמֶּנָּה, וַיַּעֲנֶה, וַיִּשְׁכַּב אֹתָהּ - וַיִּשְׁנָאָה אֱמֹנוֹן שִׁנְאָה גְדוֹלָה מֵאֵד, כִּי גְדוֹלָה הַשִּׁנְאָה אֲשֶׁר שִׁנְאָה, מֵאֲהָבָה אֲשֶׁר אֶהְבָּה... וַיֹּאמֶר: שְׁלַחוּ נָא אֶת זֹאת מֵעָלַי" (שמואל-ב י"ג, יד-יז).

15. וזאת למרות האפשרות הפשוטה לקבוע דין זה בכל נישואין: 'כי יקח איש אשה' - "אם אֲחֶרֶת יִקַּח לוֹ, שְׁאָרָה, כְּסוּתָה וְעִנְיָתָה, לֹא יִגָּרַע". וראו במכילתא (משפטים פרשה ג') בדברי ר' יאשיה: "הרי הוא בא ללמד ונמצא למד, מה זו - 'שארה כסותה וענתה לא יגרע', אף בת ישראל...". בכך יש הדגשת יתר לדרישתה של התורה שמעמד האָמָה יהיה מעמד של אישה בעלת זכויות מלאות.

16. פילגשים היו חלק אינטגרלי של החיים - הן נזכרו במקרא פעמים רבות (4 פעמים בספר בראשית; 11 פעמים בפרשת הפילגש בנבעה, שופטים י"ט-כ"א; ועוד כ-20 פעמים בשאר המקרא), והן היו מצויות גם בבית שאול (שמואל-ב ג', ז; כ"א, יא) ובבית דוד (שמואל-ב ה', יג; ט"ו, טז; כ', ג; מלכים-א י"א, ג; שיר-השירים ו', ח-ט); אולם בספרי התורה, משמות עד דברים, אין נזכרת פילגש בשום מקום!

17. יש הבדלים רבים בחוקי התורה בין ספר בראשית לבין תורת משה. האבות נטעו עצים במקומות מקודשים והקימו מצבות, ואף משה הקים 'שתיים עשרה מצבה' לרגלי הר סיני, אך בספר דברים (ט"ו, כא-כב) זה נאסר. אברהם מסביר את נישואיו לשרה: "אחותי בת אבי הוא, אך לא בת אמי, ותהי לי לאשה" (בראשית כ', יב). ואילו בספר ויקרא מודגש פעמיים, באיסורי העריות ובעונשיהן, שזה אסור: "... אחותך בת אביך או בת אמן" / "אחותו בת אביו או בת אמו". בספר בראשית יש ייבוש של אח וגם של אב, אף שזה לא אירע מרצונו (יהודה בתמר), אך בתורה יש רק ייבוש של אח. יעקב נשא שתי אחיות בחייהן, ובתורה זה אסור (ויקרא י"ח, יח). התורה (דברים כ"א, טו-יז) אסרה להעדיף את בכור האישה האהובה על פני בן השנואה, אך כך בדיוק עשה יעקב, שהחשיב את בני השפחות כבנים בעלי זכויות מלאות בשבטי ישראל, וכן הקדים את אפרים למנשה הבכור.

מאפשר לנו להבין את פירוש חז"ל כי "שֶׁלֶשׁ אלה" מקבילות במבנה כמו בהלכה ליעוד (לו או לבנו) או לפדיון.

יש להניח, אם כן, שקריאת רבי עקיבא ורוב פרשניו נשענת על מסורת של קריאת מקהלה²¹ לפי המבנה המוצע כאן; כלומר הסיכום "ואם שלש אלה" נשמע מפי אותו החלק במקהלה שהשמיע לפני כן את "יעדה" - "והפדה" - "ואם לבנו ייעדנה".

תופעה דומה מבחינת המבנה אנו מוצאים בפרשיית גנג הבא במחלת (כ"א, לו - כ"ב, ג; וראו להלן). ברור שהסיום "שלם ישלם, אם אין לו ונמכר בגנתו", בלי ספק חוזר אל הפסוק הראשון, אל הגנבה, ואיננו המשך של הבא במחלת.

אף בפרשיית העבד והאמה בדברים (ט"ו, יב-יח) יש מבנה דומה לכך (כיאסטי), שהרי פסוק יח בוודאי חוזר לראש לפסוק יב. לכן יש מקום להלכת חז"ל שהמילים "ואף לאמתך תעשה כן". חוזרות ומדברות על הענקה - הן מופיעות במבנה בטור של ההענקה, אך הרציעה מופיעה בקדקוד המבנה, בטור השלישי:

בעובדה שהיא דורשת זכויות אישה מלאות גם לאמה וגם לשבויה הנכרית. גם אם תופיע אישה אחרת, יישמרו לזו "שְׁאָרָה, כסוּתָה וְעִנְתָּה", כמו לכל אישה בישראל.

אחרי שעמדנו על מבנה הפרשה, נשוב לשאלה שבה פתחנו את הדיון: האם "שלש אלה", שבסיום הפרשייה הן שלוש הזכויות היסודיות של כל אישה נשואה שנזכרו בפסוק הקודם, או שמא מדובר בשלוש האפשרויות לגורל האמה, שעליהן דיברה הפרשייה? שלוש האפשרויות הן: ייעוד לאדון, ייעוד לבנו או פדיון. לפירוש הראשון נוטים מספר פרשנים הקוראים את הפרשייה ברצף רגיל של טקסט פרוזאי.¹⁸ לעומת זאת, רבי עקיבא ובעקבותיו רוב פרשניו¹⁹ ופוסקי ההלכה²⁰ קבעו בפשטות ובעקביות ש"שֶׁלֶשׁ אלה" אינן "שְׁאָרָה, כסוּתָה וְעִנְתָּה", אלא ייעודה לאדון או לבנו או פדיונה. בקריאה רצופה רגילה קשה מאוד להבין את פשט הפרשייה כפירוש רבי עקיבא, ואף על פי כן רוב פרשניו מבינים שפירושו הוא הכרעת חז"ל; אולם המבנה שהצגנו כאן

18. זוהי דעת רבי אליעזר במכילתא דרשב"י, וכך פירש חזקוני, ראו לעיל.

19. ראו לעיל; וראו בתורה שלמה, שגם ר"א בן הרמב"ם דחה את הפירוש 'המוטעה'.

20. רמב"ם הלכות עבדים ד', ט; וראו לעיל.

21. כל התרבויות הקדומות השמיעו את יצירותיהן בשירות מקהלה, וזו הדרך שבה נשמרו מסורות (ראו: מ"ד קאסוטו, 'שירת העלילה בישראל', מחקרים במקרא ובמזרח הקדמון: כרך א, ירושלים תשל"ב, עמ' 62-90); כך שרו גם הלויים במקדש (ראו: דברי הימים-א ט"ו, ד-ז; דברי הימים-ב כ"ט, ל), וכך מפורש בתהילים (כ"ו, יב): "במקהלים אברך ה'"; ושם (ס"ח, כז): "במקהלות ברכו אלהים"; ואמרו במדרש תהילים (ס"ח, כז) "אלו הילדים", כלומר שהילדים למדו במקהלות.

בכל שירת מקהלה יש מבנה שנשמע באוזן, והמבנה גם מפרש. על פי דרך השירה של המקהלה אפשר היה לשמוע ולהבין מן "שלש אלה" - אם האגף ששר את 'משפט הבנות' המשיך גם "ואם שלש אלה", אז הם "שארה כסוּתָה וְעִנְתָּה"; אבל אם האגף ששר את "יעדה והפדה..." ואם לבנו ייעדנה", הוא שחזר והשמיע "ואם שלש אלה" (כמו במבנה), אז נשמעה במפורש הלכת חז"ל מתוך המסורת של שירת המקהלה. אין מן הנמנע ששני הפירושים צמחו משתי דרכים של שירת המקהלה בפרשייה זו.

כִּי יִמְכַר לְךָ אֲחִיךָ הָעֶבְרִי אוֹ הָעֶבְרִיָּה

וְעִבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים

וּבִשְׁנֵה הַשְּׁבִיעִת - תְּשַׁלְּחֵנוּ חֲפָשִׁי מֵעִמָּךְ.

וְכִי תִשְׁלַחֵנוּ חֲפָשִׁי מֵעִמָּךְ

לֹא תִשְׁלַחֵנוּ רֵיקָם;

הָעֲנִיִּק תַעֲנִיֵּק לוֹ

מִצֹּאֲנָךְ וּמִגִּרְנֶךָ וּמִיִּקְבֶּךָ

אֲשֶׁר בֵּרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ תִתֵּן לוֹ;

וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם וַיִּפְדְּךָ ה' אֱלֹהֶיךָ -

עַל כֵּן אֲנֹכִי מִצְוֶיךָ אֶת הַדָּבָר הַזֶּה הַיּוֹם.

וְהָיָה כִּי יֹאמַר אֵלֶיךָ:

לֹא אֶצֵּא מֵעִמָּךְ

כִּי אֶהְבֶּךָ וְאֶת בֵּיתְךָ

כִּי טוֹב לוֹ עִמָּךְ;

וְלִקְחָתָּ אֶת הַמִּרְצֵעַ

וְנִתַּתָּהּ בְּאֶזְנוֹ וּבִדְלָתָהּ

וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם;

וְאִף לֹא־מִתָּךְ תַעֲשֶׂה כֵן;

לֹא יִקְשֶׁה בְּעֵינֶךָ בְּשַׁלְּחֶךָ אֹתוֹ חֲפָשִׁי מֵעִמָּךְ

כִּי מִשְׁנֵה שָׂכָר שְׂכִיר עִבְדְּךָ שֵׁשׁ שָׁנִים,

וּבֵרַכְךָ ה' אֱלֹהֶיךָ בְּכָל אֲשֶׁר תַעֲשֶׂה.

תעניק לו', ו[אף] אם הוא רחוק [שלושה פסוקים

למעלה]; כמו '...שלם ישלם, אם אין לו [ונמכר

בגנבתו]'; '...ואם שלש אלה [לא יעשה לה...];

ורבים כן [במקרא] - כי אין אשה נרצעת".

ייתכן מאוד שראב"ע רמז בפירושו לדברים

(ט"ו, יז) להבנה כזאת מתוך המבנים, שכן הוא

השווה את שלוש הפרשיות האלה, וכתב:

"...ואף לאמתך תעשה כן - דבק עם 'הענק

לשון התורה

יואל בן-נון

בגפּו

גופות שאול ובניו רואים את השינוי שחל מן העברית המקראית המוקדמת, כי בספר שמואל-א (ל"א, יב) כתוב על בני החיל מִיָּבֶשׁ גלעד שלקחו לקבורה "את גִּילִית שאול, ואת גִּילִית בניו". השם הקדום הוא 'גו' / 'גוֹיָה',² ואילו 'גוף' / 'גופה' הוא צורה מאוחרת יותר. מעניין שרס"ג וראב"ע נזקקו לשם 'גב' במשמעות דומה, "שאינן גוף אחר תלוי על גבו", "ומשקלי השמות משתנים" (בלשונו של ראב"ע).

2. רש"י פירש: "ולשון בגפּו – 'בכנפו', שלא בא אלא כמות שהוא, יחידי בתוך לבושו, בכנף בגדו". ראב"ע דחה פירוש זה כי "אינו מטעם הענין", כלומר, אין סיבה לדמות 'גף' ל'כנף'; ראב"ע הוסיף גם רמז – הפסוק התומך בפירוש זה הוא "בלשון תרגום" (ארמית), במראה החיה הראשונה מארבע החיות שבחלום דניאל (ז, ד): "קִדְמֵיָתָא כאריה, וְגַפִּין דִּי נָשָׂר לֵה" ('פניה כאריה, וכנפי נשר לה').

ויש מקום להעיר שכנף מכסה את הגוף (של העוף), כשם שבגד מכסה את הגוף (של האדם). ומצאנו (בעברית מקראית מאוחרת) "גִּיפּו הדלתות" (נחמיה ז', ג) במשמע של סגירה ואטימה, וגם לשם 'גופה' יש משמעות של גוף אטום ומכוסה שאין בו חיים. לפיכך אפשר להסביר יפה את טעם העניין לפי רש"י: היותו של האיש הבודד, שאין לו אישה, סגור ואטום בתוך עצמו, בתוך בגדו, 'בכנף בגדו', כלומר 'בגופו'.

אין ספק במשמעות הביטוי 'בגפּו' בפסוק שלפנינו, בזכות המשפט המנוגד בהקשר: "אם בגפּו יבא – בגפּו יצא; אם בעל אשה הוא – ויצאה אשתו עמו; אם אדניו יתן לו אשה... האשה וילדיה תהיה לאדניה והוא יצא בגפּו" (כ"א, ג-ד). וכך תרגמו אונקלוס ("פִּלְחֻדְהִי"), ורס"ג (רוק'). עם זאת, הביטוי "בגפּו" הוא יחיד בכל המקרא במובן הזה, וזאת אחת מהתופעות המיוחדות לפרשיית "ואלה המשפטים...".

בביאור הביטוי מבחינת הלשון נחלקו פרשנינו. הדבר תלוי במקור המילה 'גף': 'גב' או 'כנף'.

1. רס"ג כתב "שהוא כמו 'גבּו', 'על דרך חילוף אותיות כי הגב והגוף קוראים להם 'גו' ו'גב' ו'גף'... ומובנו הבדידות והרווקות".¹ בדרך זו כתב גם ראב"ע (כפירוש הארוך): "יש אומרים 'בגפּו' כמו 'בגופו', ומצאנו ... [את] גופת שאול [ואת גופת בניו]..." (דברי הימים-א י', יב), ומשקלי השמות משתנים ('גף' < 'גוף')... פירוש שאין גוף אחר תלוי על גבו; והנה יהיה כמו 'על גְּבִי חָרְשׁו חרשים' (תהלים קכ"ט, ג). בפירוש הקצר הוסיף ראב"ע: "וקרוב מהם 'על גְּבִי מִרְמֵי קֶרֶת' (משלי ט', ג); כוונתו לפרש 'גְּבִי' כמו 'גְּבִי', ופירוש הפסוק: 'על גְּבִי מרום העיר בנתה החכמה את ביתה' (ושני הפסוקים כבר הובאו בדברי רס"ג).

לפירוש זה יש להוסיף שהשם 'גוף' מופיע רק בעברית המקראית המאוחרת בפסוק על

1. פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות (ליקט, תרגם והעיר י' רצהבי), ירושלים תשנ"ח, עמ' קט-ק"י.

2. ראו גם דברי המצרים ליוסף: "לא נשאר לפני אדני בלתי אם גִּיפּוֹתָנו ואדמתנו" (בראשית מ"ז, יח); וכן בנבואת ישעיהו (נ, ו): "גִּי נתתי למכים וְלִחֵי למרטים..."; ועוד.

אמה / שפחה

האם יש הבדל בין 'אמה' ל'שפחה' בלשון המקרא?

מדוע בפרשיות העבדות בתורה נזכרת רק 'אמה' (חוץ מבדין 'שפחה חרופה')?

מה ידוע על כך מהלשונות השמיות הקדומות, מחוקים, מכתובות ומחותמות?

יש כתובות וחחותמות שמהן משתקף מעמד מכובד ל'אמה'¹ – אחת מזכויותיה היא להיקבר יחד עם האדון.² מכאן סברו חוקרים חשובים שיש הבדל במקרא בין 'אמה' ל'שפחה', או מפני ש'אמה' מכובדת יותר,³ או מפני ש'אמה' הייתה מיועדת לנישואין, כמו בפרשת 'הבת לאמה' (בפרשת משפטים). לכן גם אישה בת חורין יכולה להיקרא 'אמה' (של האדון) בכתובות ובחותמות,⁴ ואילו 'שפחה' הייתה בשפל העבדות.

מנגד טענו חוקרי מקרא ולשון⁵ ש'אמה' ו'שפחה' מופיעות בלשון המקרא ומתחלפות פעמים רבות בלי שום הבחנה ובלי הבדל משמעות. כך, למשל, בכל הפרשייה הראשונה שעוסקת בהגר בספר בראשית (ט"ז) מכונה הגר בכינוי 'שפחה' ('הגר שפחת שרי'), ואילו השם 'אמה' משמש ככינויה בפרשייה השנייה (בראשית כ"א). היו חוקרים שניסו להשעין (גם) על כך את

תיאוריית הביקורת,⁶ אולם עיון פשוט בפרשיות יעקב בספר בראשית (ראו להלן) מוכיח שאין לזה יסוד, ושני השמות מתחלפים בלא הבדל.

המפתח לתשובה נמצא בהשוואת לשון המקרא עם הלשונות השמיות הקדומות:

השם 'אמה' נמצא באכדית (אַמתום) ובלשונות שמיות אחרות,⁷ מחוקים מסופוטמיים ועד למכתבי אל'עמרנה⁸ שנשלחו מערי כנען אל מלכי מצרים. לעומת זאת, השם 'שפחה' נמצא רק בעברית מקראית, ואין לו מקבילות. השורש 'שפח' אמנם קיים באוגריתית,⁹ אולם השם 'שפחה' הנגזר ממנו קיים רק במקרא.

מכאן הסיק פרופ' חיים כהן (מאוניברסיטת בן גוריון)¹⁰ מסקנה חשובה בנוגע להבדל בין שני השמות במקרא: בלשון החוק והמשפט אנו מוצאים כמעט תמיד את השם 'אמה', מפני שהוא המונח הרשמי, המוכר גם במרחב כולו; ואילו בלשון העברית המדוברת – ובעיקר בסיפור המקראי – משתמשים בשם העברי 'שפחה'.

נוסף על כך מציין ח' כהן את הקשר בין 'שפחה' לבין 'משפחה'. בזיקה זו שבין שני המושגים נרמזת עמדת יסוד במקרא, והיא ששפחה עשויה להיות חלק ממשפחה בישראל;

1. N. Avigad, 'A Seal of a Slave-Wife (Amah)', *PEQ* 78 (1946), pp. 125–132.

2. כתובת הקבורה מכפר השילוח, שפוענחה על ידי נ' אביגד; ראו בספרו ארץ־ישראל ג' (תשי"ד), עמ' 66–72; וראו ח' רביב, כתובות מתקופת המלוכה בישראל (ירושלים תשל"ה), עמ' 41–45; ש' אחיטוב, אסופת כתובות עבריות (ירושלים תשנ"ג), עמ' 66–72; דיון מפורט בכתובת זו מובא להלן בסוף הפרק.

3. כדעתו של פרופ' נחמן אביגד (לעיל הערות 1 ו-2).

4. כדעתו של פרופ' יגאל ידין, המובאת על ידי אביגד (לעיל).

5. ראו סיכום ממצא במאמרו של ח' כהן (להלן הערה 10), עמ' xxxiii–xl.

6. O. Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, New York 1965, p. 183.

7. A. Jespen, 'Ama und Schiphcha', *VT* 8 (1958), pp. 293–297; 425. הכוחות מכריעות נגד גישה זו כתב:

W. Baumgartner, *HAL* (Leiden 1974), p. 59. (לקסיקון עברי־ארמי), ערך 'אַמָּה'.

8. ראו למשל בחוקי חמורבי: מ' מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום (חיפה תש"ע), עמ' 111, 113, 149, 158 ועוד. ובמכתבי אל'עמרנה מס' 50, 111, 309 ועוד; ראו אצל: צ' כוכבי־יריני, למלך אדוני: מכתבי אל'עמרנה, ירושלים תשס"ה.

9. ראו מה שהביא ח' כהן במאמרו (להלן הערה 10), הערות 73–74.

10. במאמרו:

Chaim Cohen, "Studies in extra-Biblical Hebrew inscriptions: I: The semantic range and usage of the terms אמה and שפחה", *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies* 5–6 (1981–1982), pp. xxv–liii.

"...וירפא אלהים את אבימלך ואת אשתו ואִמְהָתָיו, וילדו" (בראשית כ', יז). כך גם בתיאור המעמד המוכר והמכובד של אוהלים נפרדים במחנה יעקב: "ויבא לבן באהל יעקב, ובאהל לאה, ובאהל שתי האִמְהָת, ולא מצא" (בראשית ל"א, לג), וכמובן גם ב"אִמְתָּה" של בת פרעה (שמות ב', ה).

בפרשיות זלפה ובלהה אנו מוצאים שימוש חופשי ושווה בשני המונחים, אבל על פי מה שכבר ראינו אפשר שרחל השתמשה במונח המקובל בשפה ובמרחב שלה, ואמרה: "הנה אִמְתִּי בָלָהָ בָּא אֵלַיָּה, וְתִלְדַּעַל בְּרָכִי וְאִפְנָה גַם אֲנִי מִמֶּנָּה" (בראשית ל', ג). לעומת זה בלשון התורה חוזר ומופיע השם המשפחתי: "ותתן לו את בָּלָהָ שִׁפְחָתָהּ לְאִשָּׁה" (ל', ד, ועוד 4 פעמים בפס' ז-יב). גם בדברי לאה, בשמחתה על הגדלת משפחתה בהולדת יששכר בנה החמישי, מופיע השם העברי-משפחתי: "נתן אלהים שכרי אשר נתתי שִׁפְחָתִי לְאִישִׁי" (ל', יח).

לכך יש להוסיף עוד גילוי חשוב שמוכיח את הזיקה המשפחתית המעוגנת בברית המילה בבית אברהם, ברית שנעשית גם לעבדים, "יליד בית ומקנת כסף" (בראשית י"ז, יב-ג, כג). בשום מקום לא ניתנו עבדים ושפחות ממשפחת האבות החוצה! האבות קיבלו עבדים ושפחות מן החוץ במקרים רבים, אך מעולם לא נזכר שהוציאו עבדים ושפחות החוצה. קל לראות את הדבר בהשוואת המתנות ההדדיות שהחליפו אברהם ואבימלך: "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות, ויתן לאברהם, וישב לו את שרה אשתו" (כ', יד); "ויקח אברהם צאן ובקר ויתן לאבימלך, ויכרתו שניהם ברית" (כ"א, כז). גם במנחה לעשו אין עבדים ושפחות, אף שיעקב שלח לעשו בתחילה כי יש בידו "שור וחמור, צאן ועבד ושפחה" (בראשית ל"ב, ו).

וזאת יכולה בהחלט להיות סיבה אפשרית שהשם 'שפחה' הוא ייחודי לעברית המקראית.¹¹ אך פרופ' ח' כהן לא הרחיב בניסיון לפרש על פי הבחנה זו את הפסוקים בפרשיות החשובות לנושא.¹²

הנה בפרשייה הראשונה של הגר (בראשית ט"ז) היא נקראת רק "שִׁפְחַת שְׂרִי", אשר ניתנה לאברהם(ה) לאישה; גם כאשר היא ברחה, אמר לה מלאך ה': "הגר שִׁפְחַת שְׂרִי, אי מזה באת ואנה תלכי?... שובי אל גְּבִרְתְּךָ, והתעני תחת ידיה... הִנֵּךְ הִרָה וילִדְתְּ בֵן, וקָנָאת שְׂמוֹ יִשְׁמַעֲאֵל...". הפרשה חותמת במילים "ותלד הגר לאברהם בן, ויקרא אברהם שם בנו אשר ילדה הגר – יִשְׁמַעֲאֵל" (פס' ח-טו). זאת אפוא פרשייה משפחתית מובהקת מתחילתה עד סופה, והיא מתארת את הגר ואת יִשְׁמַעֲאֵל כחלק משמעותי וחשוב במשפחת אברהם: תחילה – ביוזמת שְׂרִי, ולבסוף – גם חרף תגובתה הקשה לזלזול של הגר.

הפרשייה השנייה של הגר (בראשית כ"א) הובילה את הגר ואת הילד אל מחוץ למשפחת אברהם, ושרה עמדה על משמר החוק שימנע ירושה משפחתית משותפת: "כי לא יירש בן האמה הזאת עם בני עם יצחק" (י'). כאן נקראת הגר בשם הכללי 'אמה', השם המוכר בחוקים הכלליים שבמרחב. ברור שאין מקום לשם 'שפחה' כאשר היא מגורשת מן המשפחה וכאשר נמנעת מבנה ירושה משפחתית. הניתוק הזה ממשפחת אברהם בלשון החוק האובייקטיבית אף זכה להצדקה מפורשת מפי אלוהים (שהוא שם כללי ואובייקטיבי): "... כי ביצחק יקרא לך זרע; וגם את בן האמה לגוי אשימנו, כי זרעך הוא" (יב-ג).

התיאור האובייקטיבי של בית אבימלך מחייב גם הוא את השם הכללי, הידוע במרחב:

11. ראו שם, עמ' xl.

12. רש"ר הירש, בפירושו לבראשית (ח', יט) הרחיב לפרש את השם 'משפחה' לפי השורש שפ"ח, ושורשים קרובים כמו שפ"ע, שב"ע, ספ"ח ועוד. מעבר לכך הוסיף הערה על ההקשר החיובי של חיבור 'שפחה' ו'משפחה' בתפיסה היהודית. תודה לרב ד"ר בניהו ברונר על הערה זו.

(בני לאה) ליוסף (בן רחל), שנאה שהתעצמה מאוד בגלל חלומותיו. ואכן ברשימת בני יעקב היורדים מצרימה כבר לא נזכרו זלפה ובלהה בתור שפחות, אלא רק – "אלה בני זלפה אשר נתן לבן ללאה בתו... אלה בני בלהה אשר נתן לבן לרחל בתו" (מ"ו, יח: כה); השפחות הפכו לנשים במעמד מלא, והבנים הפכו להיות שבטי ישראל לכל דבר: לברכות יעקב, לקבלת התורה, למעמדים חגיגיים ולנחלות בארץ.

בפרשת הבת שנמכרה לאמה לשם ייעוד היינו צריכים לכאורה למצוא את השם העברי משפחתי 'שפחה'; אולם התורה מדגישה כאן בעיקר את דרכי היציאה, ולא את ההשתלבות שתוכננה מראש: "לא תצא כצאת העבדים; אם רעה בעיני אֲדֹנֶיהָ אשר לו יַעֲדָה – והִפְדָּה; לעם נכרי לא ימשל למכרה בְּגֵדוֹ בְּה... ואם שלש אלה לא יעשה לה – ויצאה חֲנָם אין כסף" (שמות כ"א, ז-יא). הייעוד לבן "כמשפט הבנות" ואתו זכויות האמה כאישה נשואה הם רק אחת האפשרויות. לא רק לשון החוק הרשמית מחייבת כאן את השם המשפטי הכללי 'אמה', אלא גם המגמה העיקרית של הפרשה בשתיים מתוך שלוש האפשרויות – להוציא 'אמה' זו לחופשי בפדיון או ביציאת "חנם אין כסף".

רק בספר ירמיהו (ל"ד), מופיעות 'שפחות' (ט, י, יא [פעמיים], טז [פעמיים]) בתיאור הברית לשחרור העבדים וכישלונה. אף שמצוטטים שם במפורש פסוקי עבדות מספר דברים (ט"ו, יב-יח), הנבואה נוקטת לשון 'שפחות' גם בפרשיית חוק מובהקת. הדבר שונה מלשון התורה (שממנה בא הציטוט), השומרת בקביעות על הלשון המשפטית הכללית 'אמה' גם בפרשת משפטים (שמות כ"א, ז, כ, כו-כז; לב: כ"ג, יב), גם בוויקרא (כ"ה, מד) וגם בדברים (ט"ו, יז). אילו היה השינוי חלקי, והיינו מוצאים בירמיהו את שני השמות, אפשר היה לומר שבסוף ימי המלוכה כבר ניטשטש ההבדל הסמנטי בין השם המשפטי הכללי לבין השם העברי המשפחתי; אולם לפנינו חריגה מודעת שיש בה ציטוט מן התורה, תוך שינוי המונח 'אמה' בעקביות ל'שפחה' /

העיקרון שעבד ושפחה הם חלק ממשפחת האבות, המתבטא במילת העבדים ובאפשרות לשאת את השפחות, משתלב היטב עם האיסור בתורה להסגיר "עבד אל אדניו, אשר יִצְצַל אליך מֵעַם אֲדֹנָיו" (דברים כ"ג, טז-יז), איסור שאין לו מקבילה בחוקי העולם העתיק. כך מובן היטב גם השם 'שפחה' בתור חלק מ'משפחה' – זאת תופעת לשון ייחודית ללשון המקרא, המייצגת תופעה חברתית ייחודית בחברה המשפחתית המקראית.

כאמור, בכל פרשיות החוק והמשפט שבתורה מופיע השם הכללי אובייקטיבי 'אמה', פרט לחריג אחד – 'שפחה חרופה'. בדין הזה העיקר הוא מעמד השפחה מבחינת המשפחה – היא לא נפדתה ולא שולחה לחופשי, ולכן אין בה דין מוות: "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע, והוא שפחה נִחְרַפֶּת לאיש, והִפְדָּה לא נִפְדָּתָה, או חֲפְשָה לא נָתַן לה... לא יומתו כי לא חֲפָשָׁה" (ויקרא י"ט, כ); בפרשייה של פגיעה מינית אין מקום לשם הכללי 'אמה' אלא דווקא לשם המשפחתי 'שפחה'.

נשוב לבראשית ונתבונן במעמדן של זלפה ובלהה, שהיו שפחות בבית לבן וניתנו ללאה ולרחל. הן נתנו אותן ליעקב לנשים, ועדיין הן נקראות שפחות במפגש עם עשו (ל"ב, כג: ל"ג, א-ו) וברשימת שנים עשר בני יעקב הראשונה (ל"ה, כה-כו); בלהה נקראת פעם אחת גם "פילגש" (ל"ה, כב). אולם בתחילת פרשיות יוסף הוגדרו כבר בלהה וזלפה נשים, כאשר יוסף נשלח בתור נער להשגיח על שדרוג מעמדם של "בני בלהה" ושל "בני זלפה נשי אביו" (ל"ז, ב). על פי החוקים ששררו בארצות מוצא האבות ובספר בראשית, רשאי היה האב לשנות את מעמדם של בני שפחות ולקבעם כבנים בעלי זכויות מלאות בירושה. אברהם רצה ליישם את הדבר אצל ישמעאל, אך שרה מנעה את הדבר, ואלוהים הצדיק את עמדתה. באותו כיוון בדיוק פעל יעקב (אחרי מות רחל!), כנראה כדי שלא יעמדו יוסף ובנימין לבדם מול ששת בני לאה. צעד זה היה הגורם הראשון לשנאת האחים

אֶת נַעֲרִי אֲדֹנִי, אֲשֶׁר שָׁלַחְתָּ... וְעַתָּה הִבְרָכָה
הַזֹּאת אֲשֶׁר הֵבִיא שְׁפַחְתְּךָ לֵאדֹנִי, וְנִתְּנָה לְנַעֲרִים
הַמִּתְהַלְכִּים בְּרִגְלֵי אֲדֹנִי; שֶׁאֵל נָא לִפְשַׁע אֲמַתְךָ...
וְהֵיטֵב ה' לֵאדֹנִי, וְזָכַרְתָּ אֶת אֲמַתְךָ" (שמואל-א
כ"ה, כד-לא). בכל הזעזוע הרגשי הזה קראה
אביגיל לעצמה חמש פעמים "אמתך", ורק פעם
אחת "שפחתך". קל להסיק מכאן ששני השמות
שימשו יחד בלשון העברית המדוברת בלי
שום הבחנה, במיוחד בשדה המשמע המושאל.
אביגיל לא הייתה שפחה ולא אמה, ורק הדחף
העצום לבטא הכנעה ושפלות מול ראש חיל
פגוע, נוקם ונוטר, הוא שהביא לשימוש המושאל
בשני השמות. גם עוצם ההתרגשות לא מנע
ממנה מלנקוט בשם הרשמי, הכללי והמוכר
'אמה', אולי בגלל תודעת הריחוק והפחד;
'שפחה' נזכרת כאן רק בזיקה למתנות הברכה
שהיא טרחה והביאה עמה.

אחרי מות נבל, כאשר באו שליחי דוד אל
אביגיל כדי לקחתה לדוד לאישה, שוב ענתה
אביגיל באותו סגנון, ובשני השמות: "הנה אמתך
לשפחה לרחץ רגלי עבדי אדני" (כ"ה, מא).
בפסוק זה אפשר לפרש (כהצעת אביגד) ש'אמה'
הייתה מכובדת יותר מ'שפחה' (ולא רק שם רשמי
וכללי), כי בתור 'שפחה' היא אמורה לרחוץ רגלי
עבדים; אולם לא בכל הפסוקים אפשר לפרש
כך.

האישה התקועית אשר שלח יואב בן צרויה
אל דוד כדי להכשיר פיוס עם אבשלום, גם היא
דיברה בהכנעה בשני השמות במובן המושאל,
ואולם בדבריה שלט השם "שפחתך" (6 פעמים),
ורק פעמיים נזכרה "אמתך": "אֲבָל אִשָּׁה אֶלְמָנָה
אֲנִי... וְלִשְׁפַחְתְּךָ שְׁנֵי בָנִים, וַיִּנָּצְוּ שְׁנֵיהֶם בַּשָּׂדֶה
וְאִין מִצִּיל... וְהִנֵּה קָמָה כָּל הַמִּשְׁפָּחָה עַל
שְׁפַחְתְּךָ... תִּדְבֹּר נָא שְׁפַחְתְּךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ;
דְּבַר... וְתֹאמַר שְׁפַחְתְּךָ אֲדָבָרָה נָא אֶל הַמֶּלֶךְ,
אוֹלִי יַעֲשֶׂה הַמֶּלֶךְ אֶת דְּבַר אֲמָתוֹ; כִּי יִשְׁמַע
הַמֶּלֶךְ לְהַצִּיל אֶת אֲמָתוֹ... וְתֹאמַר שְׁפַחְתְּךָ יְהִיָּה
נָא דְבַר אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ לְמִנְחָה... כִּי עֲבָדְךָ יוֹאֵב הוּא
צֹנִי, וְהוּא שֵׁם בְּפִי שְׁפַחְתְּךָ אֶת כָּל הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה" (שמואל-ב י"ד, ה-כ).

שפחות' לאורך כל הנבואה. לפיכך מסתבר
לומר שהתוכחה הנבואית העדיפה את השם
העבריי-המשפחתי, משום שזה חלק מהעיונות
הרגשי עם החברה היהודית החוטאת, במקום
השם המשפטי-הכללי ההולם את חוקי התורה
ומשפטיה.

תופעה דומה נראית בסוף פרשת התוכחה
בדברים (כ"ח, סח): "וְהֵתְּמַכְרְתֶּם שֵׁם לֹא־כִידָה
לְעֶבְדִּים וּלְשִׁפְחוֹת, ואִין קָנָה" – אפשר שיש
כאן טשטוש ההבדל בין השמות, אולם ייתכן גם
לפרש את הביטוי כך: בגלות לא תמצאו קונה
שירצה בכם בתור עבדים ושפחות של בית
ומשפחה, ולא יהיה לכם מקלט קבוע ויציב.

ייתכן שנימה רגשית דומה ניתן למצוא גם
בדברי אסתר (ז', ד) למלך אחשורוש: "וְאֵלֹ
לְעֶבְדִּים וּלְשִׁפְחוֹת נִמְכְּרָנוּ חֲרַשְׁתִּי, כִּי אִין
הָצַר שָׁנָה בְּנוֹק הַמֶּלֶךְ". בשני המקרים היה ראוי
להופיע השם הכללי 'אמה', הידוע משושן עד
מצרים, אולם הנימה הרגשית החזקה העדיפה
את השם העבריי-המשפחתי, שמעצים את הכאב
ואת התוכחה.

לעומת זאת, ברשימות העולים מבבל, שהן
מטבען רשימות רשמיות ואדמיניסטרטיביות,
נזכרות אֲמָהוֹת (ולא שפחות): "מִלְּבַד עֲבָדֵיהֶם
וְאֲמָהֵתֵיהֶם..." (עזרא ב', סה; נחמיה ז', סז). נראה
אפוא שהמונח הכללי 'אמה', המוכר בלשונות
שמיות במרחב, שמר על משמעו זה בעברית
המקראית עד לימי בית שני.

אמה ושפחה במובן מושאל: הכנעה מול גדולים ושליטים, ואות כבוד כמו 'עבד מלך'

השמות 'אמה' / שפחה' מופיעים גם במובן
מושאל של הכנעה והקטנה, ואף בתור ביטוי
טקסי מול מלכים ושליטים ומול כהן ונביא. רוב
הביטויים האלה נזכרים בספר שמואל.

אביגיל אשת נבל הכרמלי פנתה אל דוד
במאמץ נרגש ונועז להציל את אישה ובני ביתה:
"כִּי אֲנִי אֲדֹנִי הָעוֹן, וְתִדְבֹּר נָא אֲמַתְךָ בְּאָזְנֶיךָ,
וְשִׁמַּע אֶת דְּבָרֵי אֲמַתְךָ... וְאֲנִי אֲמַתְךָ לֹא רָאִיתִי

של הכנעה אכן שימשו שני השמות זה לצד זה, וההבדל הדק ביניהם היטשטש במידה רבה. עם זאת, במגילת רות עדיין יש מקום לחלק בין השמות. רות פנתה אל בעז תחילה בשם העברי-המשפחתי, לאחר שאמר לה שהיא איננה 'נכריה': "אמצא חן בעיניך אדני כי נחמתי, וכי דברת על לב שפחתך, ואנכי לא אהיה כאחת שפחתך" (רות ב', יג); ולבסוף, בבקשת הגאולה בגורן, אמרה לו בשם הכללי, המוכר והרשמי: "אנכי רות אמתך, ופרשת כנפך על אמתך, כי גאל אתה" (ג', ט). זה כנראה מפני שלבקשה הזאת נודעה משמעות חוקית, כללית ורשמית, וכך מעיד ההמשך בסיום המגילה.

כתובת קבר "אשר על הבית" מירושלים¹³
בכתובת קבר שנמצאה בכפר השילוח מול עיר דוד נכתב (בכתב עברי עתיק):
זאת [קברת ---] יהו אשר על הבית. אינ פה כספ וזהב [כי] אם [עצמותו] ועצמות אמתה אתה. ארור האדם אשר יפתח את זאת האיש "אשר על הבית" היה כנראה ראש השרים בימי המלוכה. נביא לכך שתי ראיות: סיפור פגישת אליהו עם "עבדיהו אשר על הבית" תחת אחאב (מלכים-א י"ח, ג-ז); התוכחה הקשה של ישעיהו הנביא (כ"ב, טו-כה) נגד "שבנא אשר על הבית" על הקבר המפואר שחצב לו, ודרישת הנביא להחליפו בעבד ה' "אליקים בן חלקיהו", ולתת "מפתח בית דוד על שכמו, ופתח ואין סגר, וסגר ואין פתח" (כ"ב, כב). יש לציין ששם הנקבר הנכבד אינו ידוע, מפני שנותרה משמו רק הסימט האופיינית לשמות פרטיים בממלכת יהודה מימי המלך חזקיהו וישעיהו הנביא ועד סוף ימי הבית הראשון.
אחדים מחוקרי הכתובת¹⁴ (בהשראת הנבואה נגד שבנא) שיערו את השלמת השם – שבניהו – כשמו העברי של "שבנא אשר על הבית". תמיכה

באותו סגנון של הכנעה סיכם שם יואב בן צרויה את הצלחתו (שחוללה אסון אחר כך, במרד אבשלום): "היום ידע עבדך כי מצאתי חן בעיניך אדני המלך, אשר עשה המלך את דבר עבדך" (שם י"ד, כב).
האישה החכמה מאבל בית מעכה קראה ליואב: "שמע דברי אמתך" (שמואל-ב כ', יז). וכך גם בת-שבע בדיבורה אל דוד (מלכים-א א', יז): "אדני, אתה נשבעת בה' אלהיך לאמתך כי שלמה בנך ימלך אחרי...". בת-שבע אף השתחוותה למלך פעמיים (שם, טז, לא). שתייהן השתמשו בשם הכללי, הרשמי, לעומתן, הנשים שהושיע אלישע הנביא דיברו אליו בהכנעה בשם 'שפחתך' (לצד 'עבדך'). האישה מנשי בני הנביאים אמרה: "עבדך אישי מת, ואתה ידעת כי עבדך היה ירא את ה', והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים [עבדים ממשי]... אין לשפחתך כל בְּבִית, כי אם אֶסוֹף שָׁמֶן" (מלכים-ב ד', א-ב); והאישה הגדולה, השונמית, הגיבה על הבטחת הילד: "אל אדני איש האלהים, אל תִּכְזֹב בשפחתך" (שם ד', טז).
מעניין לציין שהאישה האלמנה מצידון לא דיברה אל הנביא בהכנעה, ולא אמרה על עצמה 'אמתך' ולא 'שפחתך'. זאת אף שזכתה לברכה בכד הקמח ובצפחת השמן, ואף שאליהו החיה את בנה, והיא כינתה אותו (פעמיים) "איש האלהים" (מלכים-א י"ז, יד-כד).
הגדילה מכולן חנה אשת אלקנה בפנותה בהכנעת תפילתה "על ה'" (בפתיחת ספר שמואל): "ה' צבאות, אם ראה תראה בעני אמתך, וזכרתני ולא תשכח את אמתך, ונתתה לאמתך זרע אנשים – ונתתיו לה' כל ימי חייו..." (שמואל-א א', יא). גם בפנותה בהכנעה אל עלי הכהן אמרה חנה: "אל תתן את אמתך לפני בת בְּלִיעֵל..."; ואחרי פיסוס ואיחוליו אמרה: "תמצא שפחתך חן בעיניך..." (שם א', טז, יח).
מכל אלה נראה שלפחות במובן המושאל

13. על כתובת הקבורה ראו לעיל הערה 2; על חותמות שרים 'אשר על הבית' ראו בספרו של נ' אביגד, בולות עבריות מימי ירמיהו – אודים מוצלים מארכיון תעודות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 21-23.

14. נ' אביגד ו' ידן, לעיל הערה 2.

ניכרת לדעה זו נמצאה בשתי חותמות מלכיש ומירושלים¹⁵ מאותה תקופה, ובהן נכתב –

לשבניהו
[עב]ד המלך

'עבד המלך'¹⁶ הוא כינוי ידוע לשרים בכירים ונכבדים, במשמע המושאל של 'עבד', כמובן.

אזהרת הכתובת כוונה נגד שודדיהם של קברים עתיקים, שבהם היו לרוב גם חפצים אישיים של הנקברים ובכללם תכשיטי כסף וזהב. אזהרות אלה לא הועילו.

'אַמְתָּה' של הנקבר המכובד בכתובת הקבר

מכפר השילוח, שעצמותיה נקברו יחד אתו, היא כנראה אשתו, שבמותה נקברו עצמותיה יחד עם עצמותיו. יש להניח שהכינוי 'אַמְתָּה', כמו גם 'עבד המלך',¹⁷ משמשים שניהם במשמע המושאל של הכנעה מול מלכים ושליטים, אך כנראה שיש בהם גם אות כבוד וגאווה – שאינם מוסתרים – לעומת מעמד האחרים.

כש'אמה' מופיעה במובנה המושאל והמכובד בכתובות ובחותמות,¹⁸ היא מופיעה כמובן בשם הכללי, המוכר בכל השפות במרחב ולא רק בעברית.

15. ראו ויקיפדיה בערך "קבר...יהו אשר על הבית".

16. על חותמות של 'עבד המלך' מירושלים ראו בספרו של נ' אביגד (לעיל הערה 2), עמ' 23-25; על חותמת כזאת מממלכת ישראל שנמצאה במגידו – 'לשמע עבד ירבעם – ראו: מוזיאון ישראל, כתובות מספרות (ירושלים תשל"ג), עמ' 30.

17. כהשערת י' ידן, לעיל הערות 4 ו-2.

18. על חותם אמתו (=אשתו) המכובדת של מנהיג יהודי מראשית ימי בית שני – 'לשלמית אמת אלנתן פחוא' – ראו נ' אביגד, 'בולות וחותמות מתוך ארכיון ממלכתי מימי שיבת ציון', בתוך: קדם: מונוגרפיות של המכון לארכיאולוגיה (עורך: י' ידן), ירושלים 1976, עמ' ח-יא.

"לעם נכרי לא ימשל למכרה בכגדו בה"

כלומר שאיננו ישראל. רק מדרש ההלכה הסמיך לפסוק זה הלכה נוספת שבמסורת² והיא שלא תימכר הבת בשנית, אך אין זה פשוטו של מקרא. את שני הפירושים המוצעים אפשר למצוא כבר במכילתא (משפטים, נזיקין פרשה ג'),³ כפי שציין הרמב"ן; אך בסוגיית הגמרא (קידושין יח ע"א וע"ב) בולט מדרש ההלכה שאוסר על מכירה שנייה גם בתוך עם ישראל, "לשפחות אחרי שפחות";⁴ לדעת רבי עקיבא, רק "לשפחות אחרי אישות" אסור, כלומר רק אם כבר קיים בה ייעוד לאישה ואחר כך הפכה "רעה בעיניו", אז אסור לו למכרה.

מעניין שרבי עקיבא פירש את המילים "בכגדו בה" על 'בְּגָד' הנישואין: "מאחר שפירש בגדו עליה".

ויכוח זה בין רס"ג ורש"י מזה לבין ראב"ע ורמב"ן מזה מחייב לבחון ביסודיות את השם 'עם' במקרא בכל הקשריו, עם השם 'גוי', שנראה לפעמים מקביל לו. האם יש זהות או הבדל בין 'עם' לבין 'גוי', ואם יש הבדל – מהו?

בנוגע לשאלה זו כתב א"א ספייזר, מחשובי החוקרים של המזרח הקדום בדור הקודם, מאמר יסודי. במאמר הראה את ההבדלים העמוקים בין 'עם' לבין 'גוי' בעברית המקראית.⁵ להלן ההבדלים העיקריים בקיצור (ובסדר אחר):

מכירת הבת לאמה נועדה לשם נישואיה לאדון או לבנו, כלומר למשפחתו שלו. התורה אוסרת לייעד אותה לאדם אחר. רש"י (שמות כ"א, ח) פירש את הפסוק באופן זה: "אינו רשאי למכרה לאחר, לא האדון ולא האב... אם בא לבגוד בה, שלא לקיים בה מצות יְעוּד; וכן אביה, מאחר שבגד בה ומכרה לזה". כך כבר תרגם אונקלוס "לְגַבֵּר אַחֲרָן, לִית לִיה יָשׁוּ לְזִבְוֹנָה, בְּמִשְׁלֹטִיהָ בָּהּ", ובאותה דרך פירש רס"ג בתרגומו: "ולוז משאר העם אין לו רשות למכרה מכיון שבגד בה". כל אלו מפרשים "בכגדו בה" כמו 'בְּכָגְדוּ בָהּ'.

בפירושו לתורה¹ הוסיף רס"ג כי השם 'עם נכרי' יכול להתפרש מבחינה לשונית 'איש זר', והוא מביא לכך הקבלה: "לא תהיה אשת המת [שאין לו בן] החוצה לאיש זר" (דברים כ"ה, ה); ראה מצא רס"ג בדברי אבימלך בתחנונו על עצמו ועל ביתו – "הֲגֹי גַם צִדִּיק תִּהְיֶה", השם 'גוי' נאמר שם על איש או אנשים בממלכת גרר.

ראב"ע ורמב"ן יצאו שניהם נגד פירוש זה, וטענו שהוא בנוי על החלפת מילה במילה ('עם' / 'גוי'; ראב"ע) וש"לא מצינו לו חבר בכל הכתוב" (רמב"ן). שניהם סברו בפירוש הפשט שהתורה הזהירה (בכל מקרה) שלא תימכר בת זו לעם נכרי,

1. פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות (ליקט, תרגם והעיר י' רצהבי), ירושלים תשנ"ח, עמ' קיא.
 2. ראב"ע (בפירושו הקצר) הביא דוגמה מירושת האיש את אשתו ("וירש אתה", במדבר כ"ז, יא, והפסוק נאמר על ירושת הקרוב ביותר "ממשפחתו") – כך קורה בהלכות רבות שנשמכו על פסוק, גם כאשר מובנם הפשוט אחר; רמב"ן הסביר שיש בפסוקים כאלה לרוב מילים מיותרות, ומהן לומדים; למשל בענייננו – "בכגדו בה"; הרי אסור למכור בת לנכרי – שאינו מישראל – כלל, שכן אין ייעוד לנישואין אסורים, ואם כן מדוע כתבה תורה שהוא 'בגד בה'? אלא הדבר בא ללמדנו שיש עוד מכירה אסורה, והיא המכירה השנייה גם לאדם מישראל, משום שזו בגידה בבת.
 3. לשון המכילתא: "לעם נכרי – הרי זה אזהרה לבית דין שלא ימכרנה לגוי; בכגדו בה – מאחר שבגד בה, נהג בה מנהג בזיון ולא נהג בה כמשפט הבנות, אף הוא אינו רשאי לקיימה...".
 4. בסוגיית הגמרא (קידושין יח ע"א וע"ב) יש מחלוקת אם מותר למכור בת פעמיים, אלא שאסור למכור אחרי ש'פרש עליה את בגדו' (דעת רבי עקיבא במכילתא ובגמרא), או שאסור לאדון למכור לשפחות נוספת גם אם לא קיים בה ייעוד, וקוראים בפסוק לשון 'בגידה' (רבי אליעזר בגמרא ורבי ישמעאל במכילתא).
 5. סוגיית הגמרא עצמה תולה את המחלוקת בשאלת 'אם למקרא' (לדרוש על פי הקריאה, מלשון 'בְּגָד') או 'אם למסורת' (לדרוש על פי מסורת הכתיב, מלשון 'בגידה').
- ראו: E.A. Speiser, "‘People’ and ‘Nation’ of Israel", *Journal of Biblical Literature* 79, 2 (1960) pp.157-163.

א. 'עם' מופיע פעמים רבות בשמות פרטיים בתור אחד מכינויי המשפחה ('אב', 'אח', 'בן'): "עמרם"; "עמינדב"; "עמיהוד"; "עמישדי"; "עמיאל"; "רחבעם / ירבעם". אין תופעה כזאת בשם 'גוי'. 'עאם' בערבית הוא כינוי משפחה לדוד מצד האב.

ב. לשם 'עם' יש משמעויות הנוגעות למשפחה במובהק. אנו מוצאים אותן בביטויים מקראיים המתארים את המיתה הראויה שבחיבור אל האבות: "וַיִּגָּע... וַיֵּאָסֶף אֶל עַמּוֹ" (בראשית כ"ה, ח, יז – אברהם וישמעאל; ל"ה, כט – יצחק; מ"ט, לג – יעקב). לתפיסה זו מצטרף כמובן הרצון להיקבר בקברי אבות. יש הקבלה בין הביטויים האלה – "ושכבתי עם אבתי... וקברתני בקברתם" (מ"ז, ל – יעקב), ו"אני נאסף אל עמי, קברו אתי אל אבתי..." (מ"ט, כט). היפוכו של ביטוי זה (ככל הנראה) הוא "ונכרת מעמיו" או "ונכרת... מקרב עמו" וכן בלשון נקבה (שמות ל', לג, לח; ויקרא י"ז, ד, ט-י; כ', ג-ו, יז-יח; ועוד).⁶

ברית המילה היא תנאי ההצטרפות אל משפחת האבות – "והיינו / להיות לעם אחד" (בראשית ל"ד, טז, כב), ו"עַרְל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו, ונכרתה הנפש ההוא מֵעַמִּיָּהּ, את בריתי הִפֵּר" (י"ז, יד).

מכל אלה אין שום דבר דומה בשם 'גוי'!

ג. 'עם' מופיע מאות פעמים בכינויי שייכות – 'עמי / עמו / עמך / עמך עמי' (רות א', טז). לעומתו, 'גוי' מופיע כך רק פעמים אחדות, חריגות ביותר, בשלושה פרקים

בכל התנ"ך: ארבע פעמים בלוח הגויים בבראשית (י', "בגוֹיֵהֶם / לגוֹיֵהֶם"), שלוש פעמים בנבואה אחת ביחזקאל (ל"ו, "גוֹיִיךָ / גוֹיִיךָ"), ופעם אחת יוצאת דופן בצפניה (ב', ט, על מואב ובני עמון): "שארית עמי יִכְזוֹם, ויתר גוֹי יִנְחָלֶם".

ד. יש "עם קדוש" (דברים ז', ו; י"ד, ב, כא; כ"ו, יט) ויש "גוי קדוש"⁷ (שמות י"ט, ו), אבל פעמים רבות מופיע "עם ה'" (במדבר י"א, כט; שופטים ה', יא; ועוד), ואין סמיכות כזאת בשם 'גוי'. פעמים רבות ה' קורא לישראל "עמי" (במיוחד מול פרעה ודומיו), הנביא אומר לה' (ואף ה' לנביא) "עַמִּיךָ", והמקרא אומר על ישראל שהם "עמו" של ה'. כיוון שאין (כמעט) הסתיות לשם 'גוי', ממילא ה' גם אינו אומר על ישראל שהם 'גוי שלי'; אין שיח כזה בין ה' לנביאיו, ואף המקרא אינו אומר על ישראל שהם 'גוי של ה'". רק בדרך רחוקה יותר אנו מוצאים "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו); "לקחת לו גוי מקרב גוי" (דברים ד', לד); ובהיפוך השייכות "כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרבים אליו, כה' אלהינו בכל קראנו אליו" (דברים ד', ז).

פעמים אחדות נזכר שה' לקח, יצר והקים את ישראל "להיות לו לעם [נחלה / סגלה]" (דברים ד', כ; ז', ו; י"ד, ב), או "יקימך ה' לו לעם קדוש" (דברים כ"ח, ט), אבל אין שייכות של קרבה כזאת 'להיות לו לגוי'. ה' הבטיח לאבות לעשות ולשים את זרעם [או, שיהיו] "לגוי גדול [ועצום / ורב]" (בראשית י"ב, ב; י"ח, יח; מ"ו, ג; דברים כ"ו, ה), וכן הבטיח

6. הבנה זו שופכת אור על המובן הראשון של עונש ה'כרת', בתור ניגוד למי שנאסף אל אבותיו: הוויכוח בין קדמונינו על פשר ה'כרת' (ראו רמב"ם הל' תשובה פרק ח'; רמב"ן בפירושו לויקרא י"ח, כט; תורת האדם, כתבי רמב"ן סדר ב', ירושלים תשכ"ד, עמ' רפח-רצב) ועל סוגי ה'כרת' מקבל פרספקטיבה עמוקה וכוללת. טעם הדבר הוא שגם קיצור ימים ושנים וכריתת זרע (רש"י לויקרא י"ח, כט) וגם כריתת הנפש כלולים כולם בהיפוך המושג המקראי של 'שכיבה עם האבות'. אפשר להוסיף שלשון "כרת" בתורה הוא בדרך כלל בצירוף "מישראל" או "מעמיה", מלבד ויקרא כ"ב, ג – "מלפני". ובאמת, בכל הדורות עד היום מתאמצות המשפחות לפעול להזכרת נשמות המתים ולשמירת זכרם בתוך המשפחה, לבל יִכָּרַת.

7. יש עוד פסוקים רבים בהם הקבלה פשוטה בין 'עם' לבין 'גוי' (כגון ישעיהו א', ד; י"ח, ב; ס"ה א-ב; ירמיהו ב', יא; ל"ג, כד; יחזקאל ל"ו, טו; חבקוק ב', ה; חז' תהילים ק"ה, יג; ועוד), אלא שההבדלים הם הדבר החשוב לשם ההבחנה הנידונה.

לעומת זאת, 'עם' הוא מושג משפחתי⁸ שיש בו יחסי קרבה, והוא משמש מרכיב בשמות פרטיים. אנו מוצאים את המונח 'עם' גם בנוגע לשבט – "גם הוא יהיה לעם" (בראשית מ"ה, יט), ופעמים רבות גם כשמדברים על קהל ספציפי, "העם אשר אתו..." (שמואל-ב ו', ב; ועוד). האינטימיות המשפחתית הזאת בולטת ביחסי ה' עם משפחת האבות, כאשר ברית המילה נכרתה בפועל, אבל ההבטחה להיות ולהיעשות "לגוי גדול" עדיין צפונה בחיק העתיד.⁹ רק אז יוציא ה' את "עמו" ממצרים, יקח לו "גוי מקרב גוי", ויעשה את "עמו" גם "לגוי גדול בארץ", גוי וממלכה. דווקא לפי הסבריו הנכוחים, לא היה צריך ספיזור לתמוה כל כך על הפסוק בתפילת אבימלך (בראשית כ', ד) – "הֲגִיגוּ גִם צִדִּיק תִּהְיֶה?" שפירושו כמובן – האם את עיר ממלכתי כולה, וגם צדיק כמוני, תהרגו?! הלא אברהם הטעה אותי! נראה שזה גם הפירוש בדברי אליהוא לאיוב (ל"ד, כט) "...ועל גוי ועל אדם יחד", כי ה' משגיח על עיר וממלכה כמו על כל אדם שבתוכה. על דבריו של ספיזור ראוי להוסיף גם את הפסוק הידוע בנבואת עמוס (ג', א-ב), המכנה את עם בני ישראל בפירוש בשם 'משפחה' לציון הקרבה והבטחה (שנכזבו כל כך): "שָׁמְעוּ אֶת הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' עֲלֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, עַל כָּל הַמִּשְׁפָּחָה אֲשֶׁר הֶעֱלִיתִי מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לֵאמֹר: רַק אַתֶּם יִדְעֹתִי (=בחרתי) מִכָּל מִשְׁפָּחוֹת הָאֲדָמָה - עַל כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֶת כָּל עֲוֹנֹתֵיכֶם". מכל הדברים האלה ברור כשמש היסוד המוצק לפירוש הלשוני וההלכתי של רס"ג ורש"י על פי מדרש ההלכה: "לעם נכרי (=למשפחה אחרת, זרה) לא ימשל למכרה, בבגדו בה". ראב"ע ורמב"ן דחו בצדק את תרגומם (כאונקלוס) 'לאיש אחר' ואת הראיה מהפסוק "הֲגִיגוּ גִם צִדִּיק תִּהְיֶה?" אבל התרגום 'למשפחה אחרת' מבוסס היטב במושג 'עם' / 'לעם', בלשון המקרא.

בנבואת יחזקאל (ל"ז, כב) לעשות את הנגאלים "לגוי אחד בארץ". אבל הקרבה האינטימית 'המשפחתית' מובעת במיוחד בביטויים: "ולקחתי אתכם לי לעם, והייתי לכם לאלהים" (שמות ו', ז); "והתהלכתי בתוכם, והייתי לכם לאלהים, ואתם תהיו לי לעם" (ויקרא כ"ו, יב). שיאה של הבחנת המקרא בין 'עם' ל'גוי' נמצא אולי בפסוקים המכילים את שניהם ביחס לה': "וְרָאָה, כִּי עֲמָךְ הַגּוֹי הַזֶּה" (שמות ל"ג, יג, בתפילת משה על ישראל); "ומי כְעַמְךָ כִּישְׂרָאֵל, גּוֹי אֶחָד בָּאָרֶץ" (שמואל-ב ז', כג). ה. לעומת כל אלה, יש במקרא הקבלה, סמיכות או זיקה בין 'גוי' לבין 'ארץ', 'עיר' ו'ממלכה': "לך... אל הארץ אשר אראך – ואעשך לגוי גדול..." (בראשית י"ב, א-ב); "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו); "...אם יש גוי וממלכה אשר לא שלח אדני שם לבקשך – ואמרו אֵין, והשביע את הממלכה ואת הגוי, כי לא יִמְצָאָכָה" (מלכים-א י"ח, י, על אחאב בנוגע לאלהיו); "גוי אחד בארץ" (שמואל-ב ז', כג); "גוי מרחק מקצה הארץ... גוי אשר לא תשמע לשונו" (דברים כ"ח, מט); "גוי גוי בעריהם" (מלכים-ב י"ז, כט); "ראה הפקדתיך היום הזה על הגוים ועל הממלכות..." (ירמיהו א', י); ועוד. מכל אלה עולה בבירור ש'גוי' הוא מושג אובייקטיבי, והוא קשור לתשתית לאומית וממלכתית (nation). לכן אפשר להיות ולהיעשות "לגוי [גדול]" וגם לחדול מלהיות 'גוי'. דרושה הבטחת נביא מפורשת בשם ה' (ירמיהו ל"א, לד-לו) שזרע ישראל לא "ישבתו מזהות גוי לפני כל הימים", כשם שחוקות שמש וירח לא ימושו מלפני הבורא; כלומר: זרע ישראל יחזור לארצו וישוב להיות "גוי לפני", עם שה' הוא ריבונו.

8. השם האנגלי people איננו הולם בדיוק את השם 'עם' המקראי, כפי שהראו ספיזור במאמרו הנ"ל.

9. ראו הסברי על ההבדלים בין ברית בין הבתרים (העתידיה) לבין ברית מילה, בספרי פרקי האבות בספר בראשית (אלון שבות תשס"ג), בפרק 'הארץ וארץ כנען בתורה', עמ' 40-54.

יעדה / ייעדנה

מתבקש לקרוא "ידעתיו" / "ידעתיד" במשמע של "יעדתיו" / "יעדתיד", גם בבחירת אברהם וגם בהקדשת ירמיהו.

אולם יש גם אפשרות אחרת. אין זה חילוף עיצורים, אלא שני פעלים קרובים שיש להם משמעויות קרובות – הייעוד הוא המטרה, החזון, התוכנית, ואילו הידיעה היא הקשר האינטימי, המימוש של החזון, כלומר החיבור העמוק של בחירת ה' בנביא. בענייננו תוכנית הנישואים היא הייעוד, ויחסי האישות הם הידיעה, מימוש הייעוד.

בדרך זו יובן היטב שבחירת הנביא והקדשתו אינן רק חזון עתידי, אלא חיבור מלא ושלם. כבר מן הבטן (בירמיהו) ה' "ידע" את הנביא, ולא רק "יעד" אותו, וידיעה זו יש בה ייעוד בדרגה של ידיעה (השגחה פרטית מיוחדת) – "כי יודע ה' דרך צדיקים" (תהילים א', ו), ולמעלה מזה בנביאים.

אברהם אבינו לא רק יועד לחזון הגדול של "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט", אלא נבחר לכך בברית שכרת ה' עמו. הביטוי "כי ידעתיו" מכיל את הייעוד בתוכו ("למען אשר יצוה..."), אבל הייעוד הזה כבר הפך לידיעה, כלומר לבחירה: "כי ידעתיו" = 'בחרתי'.

מן השורש "יעד" נגזר גם 'מועד', שהוא מפגש של חג או מפגש מיוחד ("המועד אשר יעדו", שמואל-ב כ', ה). גם מקום מיוחד למפגש נקרא

משמעות הפועל ברורה מתוך ההקשר, ה"ייעוד" לנישואין, שהרי נאמר שם – "ואם לבנו ייעדנה, כמשפט הבנות יעשה לה" (כ"א, ט). אבל ייעוד לנישואים מעורר את שאלת הקשר בין "יעד" לבין "ידע"¹ – "והאדם ידע את חוה אשתו" (בראשית ד', א). זאת בייחוד לאור התופעה של שיכול עיצורים במילים עבריות,² ולאור קרבה אפשרית של פעלים דומים שיש להם משמעויות דומות.³

בהקדשת ירמיהו לנביא נאמר לו מפי ה': "בטרם אצרך בבתן ידעתיד, ובטרם תצא מרחם הקדשתיד..." (א', ה). כשמנסים לראות מהי התקבולת המתאימה ל"הקדשתיד", מתבקש בחלק הראשון הפועל "ידעתיד". ואכן יש שהציעו לפרש כך⁴ ולראות כאן שיכול עיצורים "ידעתיד" < ידעתיד. כיצא בזה מציעים לפרש בהסבר לבחירת אברהם: "כי ידעתיו (ייעדתי) למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט). גם הגדרת הייעוד במילה "למען" (פעמיים באותו הפסוק) מתאימה יותר ל"ידעתיו", שמשמעו הקדשת הנביא לייעודו, המילה "ידעתיו", מתאימה יותר להסבר סיבת הבחירה ("יען אשר היה צדיק תמים ומתהלך לפני כל הימים"), התורה מדגישה את הייעוד של אברהם לעתיד אולם במקום כל סיבה של צדקות בעבר. וזהו גרעין ההבדל בין נח לאברהם בספר בראשית.⁵ לפיכך

1. 'ידע' במקרא איננה דעת שבלשוננו, שפירושה השכלה, אלא החיבור העמוק של הידע עם מושאי ידיעתו – רגשות, תחושות, שכל. "השכל וידע אותו, כי אני ה' עשה חסד, משפט וצדקה בארץ, כי באלה חפצתי, נאם ה'" (ירמיהו ט', כג), פירושו כמובן – 'למד והפגם את דבר ה' עד שדעת ה', החפץ "חסד, משפט וצדקה בארץ", תהיה חלק בלתי נפרד ממך ומאורח חייך. השכלה ו'ידע' בעברית החדשה לא יספיקו, כי המבחן הוא בחיים.

2. כמו 'שמלה' / 'שלמה'; 'כבש' / 'כשב'; "... בנגבה... ועדר" (יהושע ט"ו, כא) / "נגב ערד" (שופטים א', טז).

3. כמו 'רכב' ו'כרב', בקשר המיוחד בין 'מרכבה' ל'כרובים' – 'וירכב על כרוב וינעף' (שמואל-ב כ"ב, יא; תהילים י"ח, יא); 'ולתבנית המרכבה הכרובים זהב, לפרשים וסככים על ארון ברית ה' " (דברי הימים-א כ"ח, יח).

4. ראו ש' מנדלקרן, היכל הקודש, בהקדמה לשורש יד"ע; חילוף כזה נראה ברור בדברי דוד לאחימלך הכהן: "ואת הנערים יודעתי (הועדתי) אל מקום פלני אלמני" (שמואל-א כ"א, ג). אפשר שגם במענה ה' מן הסערה (איוב ל"ח, יב) יש חילוף כזה: "המימיד צוית בקר? ידעת (ועדת) השחר מקומו?"; אלא שכאן שוב עדיף פירושו – 'בחרת וקבעת את מקום השחר', כי זו ידיעה של בחירה וקביעה ולא רק ייעוד.

5. ראו ספרי, פרקי האבות בספר בראשית (אלון שבות תשס"ג), עמ' 81-88.

התשובה מפורשת באותה חתימה לפרשיות ציווי המשכן (שם, מה-מו):
 "ושכנתי בתוך בני ישראל, והייתי להם לאלהים – וידעו כי אני ה' אלהיהם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם..."
 הייעוד מוביל אל מימושו בידיעה "כי אני ה'" (על כל המתחייב ממנה). המפגש המיועד באוהל מועד – במקום העדות – לעדת בני ישראל, שאליהם כבוד ה' יופיע ויתגלה ("ונעדת שמה לבני ישראל"), יתממש בחיבור השלם של דעת ה'. כמו בנישואי איש ואישה,⁷ הייעוד מוביל אל הידיעה, והם משלימים זה את זה וזו את זה בזיווג שלם.

כן, כמו "אהל מועד" (שמות ל"ג, ז; ויקרא א', א; ועוד), אשר אליו יָעֲדוּ כל מבקשי ה' וכל 'העדה' השואפת למפגש עם (גילוי כבוד) ה'. בכך יתקיים (ולא רק במשה) "ונַעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְנִקְנַשׁ בְּכַבְדִּי; וְקִדַּשְׁתִּי אֶת אֹהֶל מוֹעֵד..." (שמות כ"ט, ג-מד). ההתוועדות יכולה ליהפך למפגש קטלני אם תלונות בני ישראל השתלטו על הקהל עד מאוד, ואז אמר ה' על "הַעֲדָה הָרְעָה הַזֹּאת הַנּוֹעֲדִים עָלַי – בַּמִּדְבָּר הַזֶּה יִתְּמוּ וְשָׁם יָמָתוּ" (במדבר י"ד, לה).
 אבל מהי המדרגה העליונה שלמענה הוקם "אהל מועד", ובתוכו "העדת",⁶ ונתקדש המקום "אשר אועד לכם שמה..." (שמות כ"ט, מב)?

6. "הַעֲדָתָא אֲשֶׁר אֶתָּן אֱלֹהִים בְּתוֹךְ הָאָרוֹן, הִיא שֶׁקִּבְעָה אֶת מְקוֹם הַמִּפְגֵּשׁ בֵּין ה' וּמֹשֶׁה: "וְנִוְעַדְתִּי לָךְ שֵׁם, וּדְבַרְתִּי אֵתָּךְ מֵעַל הַכְּפֹרֶת... אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הַעֲדָתָא כָּל אֲשֶׁר אֲצוּהוּ אוֹתָךְ אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל" (שמות כ"ה, כא-כב).

7. דימוי איש ואישה בידיעת ה' מופיעים רק בדברי הנביאים (הושע ב': ישיעיהו נ"ד, ה-ח; ס"ב, ד-ה; ירמיהו ב', א-ב; ג', א-ה; ל"א, ב-ג, כ-א), ואחריהם במדרשי חז"ל (ובדברי מקובלים) על שיר השירים, ואף על הכרובים (יומא נד ע"א - "ראו חיבתכם לפני המקום..."). בתורה עצמה לא נזכרו דימויים אלה כלל, והרמז היחיד להם הוא השימוש בצמד הפעלים "יעד / ידע", גם ביחסים בין איש לאשתו וגם בנוגע למועדי ה' ולאוהל מועד, המובילים לקראת הידיעה השלמה "כי אני ה'".

"שְׂאֵרָה כְּסוּתָה וְעִנְתָּה"¹

מה פירוש המילים 'שְׂאֵרָה כְּסוּתָה וְעִנְתָּה'?

א. 'כסות' אין כל ספק שמשמעותה בגד, שהרי בהמשך פרשת משפטים (כ"ב, כו) – בנוגע לחובה להשיב עד בוא השמש שמלה (=שמיכת לילה) לעני נזקק שנאלץ ללוות כסף בשמלתו – כתוב: "כִּי הָיָה כְּסוּתָהּ לְבָדָה הָיָה שְׂמָלְתוֹ לַעֲרֹו, בְּמָה יִשְׁכַּב(?)".

גם בפסוק על גדילי הציצית (דברים כ"ב, יב) כתוב: "גְּדִילִים תַּעֲשֶׂה לָךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתָהּ, אֲשֶׁר תִּכְסֶּה בָּהּ".

ואכן במכילתא וברש"י נאמר "כסותה – כמשמעו", והם לא נדרשו להביא פסוקים כגון אלה שהבאנו כאן.

ב. "עִנְתָּה" היא מילה יחידאית במקרא,² ולכן היא מושכת אחריה דיונים נרחבים, הן מבחינת הלשון הן מבחינת המשמעות. ניתן להציע למילה זו ארבעה פירושים:

1. יחסי אישות "כדרך כל הארץ" (=דרך ארץ) "מעט לעת (ע"ת דודים)": כך פירשו רש"י, ראב"ע ורמב"ן, וכך פסק הרמב"ם על פי דעה מרכזית במכילתא ובתלמוד.³ נראה שהפירוש מתבסס על מקור המילה 'עַת' (=עונה, זמן קבוע ליחסי אישות), שהשורש שלה הוא ענ"ה.⁴ כך פירשו ראב"ע ורמב"ן.

אולם אנו מוצאים בנבואת הושע (ב', יז) פועל מאותו השורש: "וְעִנְתָּה שְׂמָה כִּימִי נַעֲוִירָה, וְכִיּוֹם עֲלוּתָהּ מֵאַרְץ מִצְרַיִם". הפועל כאן הוא במובן של **חידוש האהבה בין ה' לבין כנסת ישראל**. מכאן נפתחות אפשרויות נוספות להסבר משמעות המילה "עִנְתָּה" (בבניין קל) – תיאור יחסי אישות מתוך רצון ואהבה (בשונה מ'עֲנִי' בבניין פֻּעַל, שמתאר בלשון המקרא 'אונס'), או משל לצמיחה וגידול,⁵ מובן המתאים להמשך הנבואה בהושע.

על כך כתב פרופ' שלמה מורג⁶ את הדברים הבאים –

רבים נתחבטו במשמעו של הפועל 'וְעִנְתָּה' (בהושע). נראה לי לקבל את הצעתה של אריאלה דים,⁷ שפירשה את [השורש] ענ"ה⁸ בבניין קל לאור שימושו בבניין פֻּעַל. בניין זה מעיקרו מציין פעולה שיש בה אילוץ של אדם לעשות מעשה שלא ברצונו, אילוץ שיש בו השפלה וכאב. משמעות מצומצמת של הוראה כוללת זאת היא קיום מאולץ של יחסי מין, אונס. משמעות זאת מצויה בכתובים כגון "לא תתעמר בה, תחת אשר עֲנִיתָהּ" (דברים כ"א, יד; וראו גם שם כ"ב, כד, כט); "נשים בציון עֲנִי" (איכה

1. פרק מקביל של מדרשים ופרשנים שערך הרב ש' ברוכי נמצא במדור 'דרישת התורה', ראו לעיל עמ' 43 ואילך; וראו להלן בעמ' 52 ואילך בדיון על זכויות אישה נשואה, ועל היעדר פילגשים בתורת משה, משמות עד דברים.
2. רבות הן המילים היחידאיות במקרא, ואין הדבר מעיד כלל על מידת השימוש בהן בלשון הרווחת בתקופת המקרא. תיאורי חיים יום-יומיים במילים שכיחות רווח הרבה יותר בלשון המשנה, הרחוקה מעולם הנבואה.
3. דעת ר' יאשיה, המופיעה ראשונה במכילתא (נויקין פרשה ג'), היא דעת 'תנא קמא' בגמרא (כתובות מז ע"ב), היא דעת רש"י והמפרשים לפסוק, והיא מובאת ברמב"ם (הל' אישות פרק י"ב, ב) ובטור (אבן העזר סימן ס"ט), וראו לעיל עמ' 45-47.
4. כך כתב ראב"ע בפירושו הארוך לפסוק: "כִּי מִלֵּית 'עַת' בַּחֲסָרוֹן נ' כְּמוֹ 'אִמָּה' (מְשׁוּרֵשׁ 'אִמָּה'), עַל כֵּן נִדְגַשׁ ת' [בנפילת ה'נ', כְּמוֹ] 'וְהָיָה עֵתָךְ עֵת דְּדִים' (יחזקאל ט"ו, ח); 'עַת' כְּמוֹ 'אִמָּה'; גַּם כֵּן 'עֵתָהּ'; וְהָיָה "עִנְתָּהּ" מְגֻזֶּרֶת 'עַת', רַעֲתָהּ הִיא 'זֹאת הָעַת'. בַּפִּירוּשׁ לַקְהֵלֶת (ט, יא) הוֹסִיף רַאב"ע – "עַת' הִיא 'עִנְתָּה', וְכִמּוּהָ דְּבַר בְּרִי קְדָמוֹנִינֹו ז"ל 'עוֹנָה', וְכֵן בַּלְשׁוֹן אֲרִמִּית: 'וְקָעַת' = 'וְקָעַנָת' (עזרא ד, י"א)".
5. ראו ש' מורג, מחקרים בלשון המקרא (ירושלים תשנ"ה), עמ' 90; ע' פריש, 'וְעִנְתָּה' (הושע ב', יז) – מִשְׁנֵה הוֹרָאָה, תְּרִבִּיץ סט, ג (תש"ס), עמ' 447-448.
6. במאמרו 'המטפורה הגדולה של הושע (ב', טז-יז)', תְּרִבִּיץ סח, א (תשנ"ט), עמ' 5-11; הציטוט מעמ' 7.
7. במאמרה ב-JSS 23 (1978), עמ' 25-30.
8. הכוונה לשורש ענ"ה, שבו העי"ן היא 10 (בערבית: עין), הנבדל מענ"ה בע"2 (בערבית: עין), שעניינו שירה וזמרה [כמו 'רְנָה' בעברית, שקרובה ל'מענה'].

רבי יאשיה במכילתא (נוזקין פרשה ג') פירש ממש כך, אלא שהוא מובא בקיצור: "וענתה, זו דרך ארץ", שנאמר: וישכב אתה וְיַעֲנֶנָּה" (בראשית ל"ד, ב); ובגמרא (כתובות מז ע"ב): "ענתה, זו עונה האמורה בתורה, וכן הוא אומר: אם תַּעֲנֶנָּה את בנתי" (בראשית ל"א, ג).

ברור כי מדרש ההלכה למד את משמעה של 'עונה' מן המקבילות בפסוקי אונס ואילוץ נשים בבניין הכבד פִּעֵל.

2. כסות מותאמת לעונה – לימות החמה ולימות הגשמים. זוהי דעת רבי יונתן במכילתא דר"י,⁹ שפירש את שלושת הביטויים בפסוק על בגדי האישה: עליהם להיות מותאמים לגילה, למידות גופה (=שארה כסותה) ולעונות השנה – שלא ייתן לה בגדים של קיץ בחורף או להפך, ולא בגדי זקנה לצעירה או להפך. חשוב לציין שלדעה זו נלמדים מזונות ויחסי אישות ב'קל וחומר', וגם בהם מתחייב האיש לאישה ב"משפט הבנות" מן התורה: אלא שחובות אלה, על פי דעה זו, אינן כלולות בשלוש המילים המפורשות בתורה.

3. מעון,¹⁰ בית דירה; כך פירש רשב"ם לפי הפשט (ובעקבותיו חזקוני; גם רב"ע הזכיר אפשרות זו), שכן המים של 'מעון', איננה מן השורש (כמו: 'מקום', 'מזון', 'מדור').

4. שמן ותמרוקים שאישה משתמשת בהם (לפי העונות); כך מפרשים חוקרים חדשים¹¹ המשווים את הדבר לזכויות אישה במזרח הקדום, וכמו "דת הנשים" במגילת אסתר (ב', יב). לדעתי, שני הפירושים האחרונים הם מעין

ה', יא); וברבים זולתם [כגון: במעשה דינה, בראשית ל"ד, ב; במעשה אמנון בתמר, שמואל-ב"י, יב-יד, כב]. בניין פִּעֵל מציין אפוא את הגרימה למימוש המעשה, שיש בו אילוץ, ומקבילו בבניין קל יציין דרך גבר באישה, ללא אילוץ והכרח. יחס זה בין הקל לפִּעֵל הוא כידוע שכיח: חָיָה – חָיָה; אָבָד – אָבָד; פָּלָה – פָּלָה; וכו'.

אוסף על דבריה של אריאלה דים, שמן [השורש] ענ"ה בהוראה זאת נגזר שם העצם 'עוֹנָה', שהוא יחידאי במקרא: "שארה כסותה וענתה" (שמות כ"א, י). ככל הנראה, מקור המילה 'עונה' הוא בגשמים (כמו ב-'רביעה') ובצמיחה מכח הגשמים: "וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא, אֶעֱנֶה נְאֻם ה'; אֶעֱנֶה, אֶת־הַשָּׁמַיִם, וְהֵם, יַעֲנוּ אֶת־הָאָרֶץ. וְהָאָרֶץ תַּעֲנֶה, אֶת־הַדָּגָן וְאֶת־הַתִּירוֹשׁ וְאֶת־הַיֵּצֶהָר; וְהֵם, יַעֲנוּ אֶת־יִזְרְעֶאל" (הושע ב', כג-כד). בלשון חז"ל נתרבה כידוע המשמעות והמילה מציינת גם תקופת זמן קבועה באורח כללי, כגון 'עונת הגשמים', ולאחר מכן גם זמן בכלל. יש להוסיף שאף 'עַת', הנגזרת גם היא מן [השורש] ענ"ה, משמשת בהוראת פרק הזמן שבו מותר לקיים את מעשה האהבה: "וְאֶרְאָךְ וְהִנֵּה עֵתָּה עַת דְּדִים" (יחזקאל ט"ז, ח); הנוגדת המשמעותית היא 'עַת נִדָּה': "עַת נִדָּתָה" (ויקרא ט"ו, כה).

נוסיף על דברי שניהם שמדרש ההלכה של

9. בגמרא בכתובות (מה ע"א) זו דעת רבי אליעזר בן יעקב, אך לא נזכר שם חיוב מזונות ויחסי אישות מקל וחומר, וראו הדיון בשאלה זו לעיל עמ' 45 במדור 'דרישת התורה'.

10. בכך פתר רשב"ם את הקושי שיש בהופעה היחידאית של "וענתה" – 'מעון' מצוי במקרא גם בנוגע לבני אדם (ירמיהו כ"א, ג), גם בנוגע לבעלי חיים ("ממענות אריות", שיר השירים ד', ח) וגם בנוגע לה' (בתפילת משה איש האלהים: 'מעון אתה היית לנו', תהילים צ, א / 'מענה אלהי קדם', דברים ל"ג, כז) ולמקדשו בשמים ("השקיפה ממעון קדשך מן השמים", דברים כ"ו, טו) ובארץ ("מעון ביתך", תהילים כ"ו, ח).

11. ראו א' ארן, תרביץ לג, ג (תשכ"ד), עמ' 317; JNES 28 (1969), pp. 48-53, S.M. Paul, 'Exod. 21: 20', הם מסתמכים במיוחד על הקבלה בין הפסוק בהושע (ב', ז) – 'לחמי ומימי, צמרי ופשתי, שמני ושקנני' – לבין חוק מסופוטמי (מחוקר לפיתאישתר, סעיף 27: ראו מ' מלול, קובצי הדינים – מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע, עמ' 70-71) – "דגן שמן וכסות לאשה זונה זו, יינתן". יש כאן דבר מעניין: החוק המסופוטמי דן באיש שאשתו לא ילדה לו והוא לקח אישה זונה ("מהרחוב"), והיא ילדה לו, ואז הוא חייב לה "דגן שמן וכסות"; והנה גם הפסוק בהושע (ב', ז) מתאר (כמשל) מערכת יחסים עם אישה זונה ואת מה שנתנה לה מאהביה.

על הלחם יחיה האדם, ובו יהיה החיוב. וחשב ר' אברהם [אבן עזרא] לתקן זה, ופירש 'שֶׁאֵרָה', מזון, שיעמיד שארה שהיא בשרה. ואין בזה טעם, שיאמר הכתוב 'לא יגרע הבעל בשרה'.

עיון בלשונות שמיות קדומות מעלה תשובה אפשרית לשאלת הרמב"ן. באכדית למשל השתמשו ב'שֶׁאֵר' במובן הפשוט של מנת בשר, אך בלשון החוק 'שֶׁאֵר' הוא נתחי בשר וקמח יחד עם לבוש ושמן – דברים שחייבים לתת לאישה בחגים ידועים. מעובדה זו הסיק נ"ה טור-סיני¹⁵ פירוש חדש לשלושת הביטויים שבפסוק. אין אלה המזון והלבוש הקבועים לימות החול הרגילים, אלא מתנות לחגים. חיזוק לפירוש זה ניתן למצוא בהלכות יום טוב, כפי שניסח הרמב"ם (הל' יום טוב, פרק ו', יז-יח):

"... אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארים בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. כיצד?... והנשים קונה להן בגדים ותכשיטים נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלים בשר ושותים יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין – וכשהוא אוכל ושותה חייב להאכיל לגר ליתום ולאלמנה עם שאר העניים האמללים..."

גם בהלכות אישות (פרק י"ב, י"א) ציין הרמב"ם את החובה לתת לאישה "שלוש סעודות בשבת, ובשר או דגים כמנהג המקום". ואם היה עשיר, חייב לתת לה "תבשילי בשר בכל יום... כפי ממונו".

הרחבות שונות של הפירוש הראשון. המעון לאישה הוא המקום הראוי ליחסי אישות (כמו "אהל לאה / אהל רחל"¹²), והשמן תופס מקום מיוחד לקראת יחסי אישות. סיכה בשמן לקראת מפגש אינטימי עם איש נזכרה לא רק ב"דת הנשים" אצל "המלך אחשורוש", אלא גם ברות (ג', ג-ד): "ורחצת וסכת ושמת שמלתך עליך וירדת הגרן, אל תדעי לאיש עד פלתו לאלל ולשתות. ויהי בשכבו...". רחיצה וסיכת שמן על הבשר, בגד מתאים ומכובד ובקשה לגאולה של יחסי אישות – בדרך זו מכיל הפסוק במגילת רות את "שֶׁאֵרָה כסותה וענתה". וזאת דרך סיפור שקושר את כולם יחד ומוביל אל מפגש אינטימי.¹³

לכן הפירוש של 'עונה' בתור יחסי אישות הוא העיקר מבחינת "משפט הבנות" ומעמדן החוקי בתורה, גם בהלכה וגם בפרשנות הלשונית. ואפשר לפרש שזכות עיקרית זו של אישה נשואה כוללת גם זמן מתאים (= 'עונה'), גם מקום מתאים ('מעון'), גם כסות מתאימה וגם שמן ותמרוקים כ"דת הנשים".

ג. בלשון המקרא, 'שֶׁאֵר' הוא קודם כל בשר, כגון בתיאור השָׁלֹו שה' העלה לבני ישראל במדבר: "וַיִּמָּטֵר עליהם כעפר שֶׁאֵר, וכחול ימים עוף כנף" (תהילים ע"ח, כז). כך גם במשל חריף בנבואה נגד גוזלי עניים – מפשיטים את עורם, אוכלים את "שֶׁאֵר עמי" (=בשרם) מעל עצמותיהם וגם מפצחים את העצמות (מיכה ג', ב-ג).

מכאן קבע מדרש ההלכה¹⁴ ש"שֶׁאֵרָה אלו מזונות", אבל על כך שאל הרמב"ן בפירושו: על דרך הפשט למה יזכיר במזונות 'שֶׁאֵר', שהוא הבשר? והראוי שיזכיר לחמה, כי

12. ביחוד כאשר יש יותר מאישה אחת לאיש; אכן כך פירש ר' עמוס חכם (דעת מקרא לשמות כ"א, י'): "דירתה מלשון 'מעון', והכוונה לזמנים שהוא חייב לדור עמה, כלומר: לשכב עמה".

13. נעמי התכוונה לגאולה בגורן מפני שבטחה בעצו שיעמוד ויגן על גאולת רות לאחר מעשה, אבל יחשוש לעשות כך מלכתחילה מסיבות שונות. לדעתי, בעצו עצר ושלט ביצרו, כי רצה הכרעה משפטית של זקני העיר לפני מעשה, וזו גדולתו.

14. דעת רבי יאשיה במכילתא דר"י (נויקין פרשה ג') ותנא קמא בגמרא (כתובות מז ע"ב), כך פירשו אונקלוס ורש"י ורוב המפרשים, וכך הביאו להלכה הרמב"ם (הל' אישות פרק י"ב, ב) והטור (אבן העזר סימן ס"ט), וראו לעיל עמ' 45-47.

15. בספרו 'הלשון והספר', כרך 'הספר' (ירושלים תש"א), 'שֶׁאֵרָה כסותה וענתה', עמ' 215-218, ושם בעמ' 217 המובאות מהחזו"ן הבבליים הקדומים. עם זאת, טור-סיני מציע שם תיקוני גרסה ל"ענתה" בגישה שמנסה לייצר מקרא מחודש. אנו דוחים לחלוטין כל ניסיון לקלקל את לשון המקרא כמסורתו בהצעת גרסאות אחרות. אפשר היה להציע את אותו הפירוש גם לפי המשמע של 'עונה-חג' (אף שהוא יחידאי במקרא), כלומר מנת הקמח הקבועה לעונות החגים.

(ויקרא י"ח, ו) ... ותיקרא האשה 'שָׁאֵר' לבעל, כמו שדרשו (חז"ל בכהן, שאסור להיטמא למתים חוץ מקרוביו, יבמות כב ע"ב): 'כי אם לְשָׁאֵרֹוּ הַקֶּרֶב אֵלָיו...' (ויקרא כ"א, ב) – שארו זו אשתו [שכהן נטמא גם לאשתו]; והוא מן הענין שאמר 'ודבק באשתו והיו לבשר אחד' (בראשית ב', כד).

והנה 'שָׁאֵרָה' – קירוב בשרה; ו'כסותה' – כסות מיטתה (=מצעים), כמו שנאמר (להלן כ"ב, כו) 'כי הִוא כסותה לבדה... במה ישכב...'; 'ועונתה' הוא עונה שיבוא אליה לעת דודים... שלא ימנע ממנו בשרה, כלומר הבשר הראוי לה, והוא בשר הבעל אשר הוא עמה לבשר אחד.

ועניין הכתוב שאם ייקח אחרת, קרוב בשרה של זו וכסות מיטתה ועת דודיה לא יגרע ממנה, כי כן משפט הבנות; והטעם, שלא תהיה האחרת יושבת לו על מיטה כבודה והיו שם לבשר אחד, וזו (=האמה שיועדה) עמו כפילגש, ישכב עמה בדרך מקרה ועל הארץ כבא אל אשה זונה, ולכן מְנַעוּ הכתוב מזה. וכך אמרו חכמים (רב יוסף): 'שָׁאֵרָה זו קרוב בשר, שלא ינהג בה כמנהג פרסיים שמשמשין מטותיהן בלבושיהן' (כתובות מח ע"א).

אמנם הרמב"ם מדגיש את הזכות לשמחת חג לאשה בבגדים ולאנשים בבשר ויין, אבל העיקרון שבשר ולבוש הם בכלל זכויות המשפחה בשבתות וחגים, מפורש שם בהלכות יום טוב.

אבל בלשון התורה בכלל ובפרשתנו בפרט לא ברור אם 'שָׁאֵר' מכוון לבשר כפשוטו, או למזון בכלל, או במונח המושאל לקרבת משפחה. בלשון המקרא רווחת יותר ההשאלה של 'שָׁאֵר בשרו' (בפרשת איסורי עריות, ויקרא י"ח, ו) לקרבת משפחה ראשונה: 'שָׁאֵר אבִיךָ / שָׁאֵר אִמְךָ' (שם יב-יג); 'כי אם לשָׁאֵרֹוּ הַקֶּרֶב אֵלָיו' (בכהן שנטמא לקרוביו במוות; ויקרא כ"א, ב);¹⁶ ועוד.¹⁷

לכן אנו מוצאים במדרש חז"ל דעה¹⁸ שדווקא "שָׁאֵרָה" – ולא "עֲנֻתָה" – משמעו יחסי אישות ("דרך ארץ"), מפני שבהם מתקיים "ודבק באשתו והיו לבשר אחד" (בראשית ב', כד). רמב"ן פירש 'שָׁאֵר' במשמע הראשון של 'בשר' – קרבת חיבה בשעת החיבור של בני הזוג. אלא שהרחיק מעבר לכך ופירש ששלושת הביטויים¹⁹ בפסוק עוסקים ב'עונה' במונח של יחסי אישות מכובדים:

ולכך אני אומר כי פירוש 'שָׁאֵר' בכל מקום בשר הדבק והקרוב לבשרו של האדם... ויקראו הקרובים 'שָׁאֵר', [כמו 'איש איש'] אל כל שָׁאֵר בשרו [לא תקרבו לגלות ערוה]

16. במדרש ההלכה (ספרא לפרשת אמור, א', ד) נזכר "אֵין שָׁאֵרֹוּ אֵלָא אֶשְׁתֹּוּ" (דווקא הנשואה לו, לא ארוסה ולא גרושה), וכך פירש רש"י (ויקרא כ"א, ב). אבל ראב"ע סבר (שם) שזו 'אסמכתא' להלכה שמעבר לפשט, כי "שָׁאֵר אבִיךָ" ו"שָׁאֵר אִמְךָ" בפרשיות העריות נאמרו דווקא על "אחות אבִיךָ" ו"אחות אִמְךָ"; יש להניח שמדרש ההלכה נשען על הפסוק בבראשית (ב', כד) "ודבק באשתו והיו לבשר אחד", וכך פירש רמב"ן.

17. למשל, בעבד שנמכר לגר ותושב: "או משָׁאֵר בשרו ממשפחתו יגאלנו" (ויקרא כ"ה, מט); וכן בירושת נחלה: "ונתתם את נחלתו לשָׁאֵרֹוּ הַקֶּרֶב אֵלָיו ממשפחתו וירש אתה" (במדבר כ"ז, יא). שם פירש רש"י שמשפחתו היא רק משפחת אב, כמו במפקדים שבספר במדבר, וראו בבא־בִּתְרָא קט ע"ב: גם בגמילות חסד בתוך המשפחה נזכר 'שָׁאֵר': "גִּמְלֵי נַפְשֹׁוֹ אִישׁ חֶסֶד, וְעֶכֶר שָׁאֵרֹוּ" – אכזרי" (משלי י"א, יז).

18. דעת רבי במכילתא דר"י (נויקין פרשה ג) ורבי אלעזר בגמרא (כתובות מז ע"ב), וראו לעיל עמ' 45-47.

19. מצאנו שלושה פירושים שרואים בכל שלושת הביטויים בפסוק זכות עיקרית אחת לאישה: בגדים או מתנות חג או אישות –

רבי יונתן במכילתא דר"י ורבי אלעזר בן יעקב בגמרא (לעיל הערה 9) פירשו את כל הפסוק על הכסות בתור בגדים המתאימים לגוף האישה, לגילה, ולעונות השנה; טור סיני (לעיל הערה 15) פירש את כל הפסוק על מתנות לחגים, מאכלי חג ובגדי חג; והרמב"ן פירש את כל הפסוק על יחסי אישות מכובדים בכסות ובחיבה של קירוב בשר. לעומת זאת, הדעה העיקרית בהלכה ובפרשנות מפרשת שהפסוק מדבר על שלוש זכויות בסיסיות שונות, כל אחת במקומה ובזמנה: מזונות, לבוש ויחסי אישות.

מדע בתורה

יואל ברנון

עבד עברי, העברים וארץ-העברים

בבואנו לבחון את משמעות השם "עבד עברי" בפרשיות העבדות בתורה (משפטים / וראה), עלינו לסקור תחילה את כלל ההופעות של המונח 'עברי' במקרא על כל הטייתיו – עברי, עברים, העברים ועוד. בסקירה זו עלינו לשים לב מה היחס בין המונח ובין השמות 'ישראל' ו'כנען' על הטייתיהם (וכן 'ארץ ישראל' ו'ארץ כנען'). כמו כן עלינו לדון בהשלכות השונות של משמעות המונח מבחינת ההיסטוריה, הפרשנות וההלכה.

הביטוי 'עברי' (או 'עברים') מופיע במקרא במקורות הבאים:

1. **ויבא הפליט ויגד לאברהם העברי** והוא שכן באלני ממרא האמרי, אחי אשכל ואחי ענר, והם בעלי ברית אברהם; וישמע אברהם כי נשפה אחיו, וירק את חניכיו ולידי ביתו שמנה עשר ושלש מאות, וירדה עד דן; ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכס וירדפם עד חובה אשר משמאל לדמשק (בראשית י"ד, יג-טו).
2. **...ראו הביא לנו איש עברי** לצחק בנו... בא אלי העבד העברי אשר הבאת לנו לצחק בי (בראשית ל"ט, יז).

כי אם זכרתני אתה כאשר ייטב לך, ועשית נא עמדי חסד, והזכרתני¹ אל פרעה והוצאתני מן-הבית הזה; כי **גנב גנבתי מארץ העברים**, וגם פה לא עשיתי מאומה, כי שמו אתי בבור (בראשית מ', יד-טו).

3. וישמו לו לבדו ולהם לבדם, **ולמצרים** האכלים אתו לבדם, כי לא יוכלון **המצרים** לאכל את **העברים** לחם, כי **תועבה הוא למצרים** (בראשית מ"ג, לב).

ואמרתם: אנשי מקנה היו עבדיך מנעורינו ועד עתה, גם אנחנו גם אבותינו, בעבור תשבו בארץ גשן, כי **תועבת מצרים כל רעה צאן** (בראשית מ"ו, לד).

4. ויאמר מלך **מצרים** למיילדת **העברית**... בילדכן את **העבריות**, וראיתן על האבנים, אם בן הוא והמתן אותו... ותיראו-המיילדת את האלהים, ולא עשו כאשר דבר אליהן מלך **מצרים** ותחיו. את הילדים... ותאמרן-המיילדת אל פרעה **פי לא כנשים המצריות, העברית, פי חיות הנה**, בטורם תבוא אלהן המיילדת וילדו (שמות א', טו-טז).

...ותחמל עליו ותאמר מיילדי **העברים** זה; ותאמר אחתו אל בת פרעה, האלף וקראתי לך אשה מיןקת מן **העברית**, ותניק לך את הילד; ותאמר לה בת פרעה לך, ותלך העלמה ותקרא את אם הילד (שמות ב', ו-ח).

...ויגדל משה ויצא אל אחיו וירא בסבלתם, וירא **איש מצרי מכה איש עברי מאחיו**... ויך את **המצרי** ויטמנהו בחול... והנה שני אנשים **עברים נצים**, ויאמר לרשע, למה תכה רעך; ויאמר מי שומק **לאיש שר ושפט** עלינו, הלהרגני אתה אמר, כאשר הרגת את **המצרי**... (שמות ב', יא-יד).

הצילנו מיד הרעים... (שמות ב', יט).

5. ...ובאת אתה וזקני **ישראל** אל מלך **מצרים**, ואמרתם אליו: ה' אלהי **העבריים** נקרה עלינו, ועתה נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו... ושלחת את ידי והפיתני את **מצרים**... (שמות ג', יח-כ).

ואחר באו משה ואהרן ויאמרו אל פרעה: כה אמר ה' אלהי **ישראל** שלח את עמי ויחגלו במדבר; ויאמר פרעה: מי ה' אשר אשמע בקול לשלח את **ישראל**, לא ידעתי את ה', וגם את **ישראל** לא אשלח; ויאמרו: **אלהי העברים** נקרא עלינו, נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו, פן יפגענו בדבר או בחרב (שמות ה', א-ג).

ואמרת אליו: ה' אלהי **העברים** שלחני אליך לאמר: שלח את עמי ויעבדני

1. בשורש זכ"ר קיימת משמעות מרכזית של דין, משפט ושמירת ברית. ראו את דברי על הפסוק: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" (שמות כ, כ) במקראות יתרו, עמ' 252 ואילך. וראו: ה"ג רוונטלואו, 'משרת המזכיר ביהודה', בתוך: סוגיות מתקופת המלוכה בישראל, ירושלים תשכ"ח.

במדבר, והנה לא שמעת עד כה. כה אמר ה': בזאת תדע כי אני ה', הנה אנכי מכה במטה אשר בידי על המים אשר ביאר ונהפכו לדם (שמות ז', טז-יז). ואמר ה' אל משה בא אל פרעה ודברת אליו: כה אמר ה' אלהי העברים שלח את עמי ויעבדני... הנה יד ה' היתה² במקנך... דבר כבוד מאד... (שמות ט', א-ג). ... כה אמר ה' אלהי העברים שלח את עמי ויעבדני; כי בפעם הזאת אני שלח את כל מגפתי אל לבך... בך כבד מאד... (שמות ט', יג-יד, יח). כה אמר ה' אלהי העברים עד מתי מאנת לענות מפני, שלח עמי ויעבדני, כי אם מאן אתה לשלח את עמי הנני מביא מחר ארבה בגבלך (שמות י', ג-ד). [באזהרת מכות הצפרדע, הערוב והבכורות נאמר בלשון קצרה "כה אמר ה' בלי "אלהי העברים"; במשא ומתן שאחרי הערוב נרמז הפער הדתי בביטוי "תועבת מצרים" על זבח לה' (שמות ח', כב)].

6. כי תקנה עבד עברי, שש שנים יעבד, ובשבעת יצא לחפשי חנם (שמות כ"א, ב). וכי ימכר איש את בתו לאמה, לא תצא כצאת העבדים (שם, ט). כי ימכר לך אחיך העברי או העבריה, ועבדך שש שנים, ובשנה השביעית תשלחנו חפשי מעמך... לא תשלחנו ריקם; העניק תעניק לו... וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום (דברים ט"ו, יב-טז).

לא תסגיר עבד אל אדניו, אשר ינצל אליך מעם אדניו; עמך ישב בקרבך, במקום אשר יבחר, באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו (דברים כ"ג, טז-יז).

הדבר אשר היה אל ירמיהו מאת ה', אחרי פרת המלך צדקיהו ברית את כל העם אשר בירושלם, לקרא להם דורו; לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים, לבלתי עבד בם, ביהודי אחיהו איש... וישובו אחרי כן, וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים, ויכבשום לעבדים ולשפחות... כה אמר ה' אלהי ישראל, אנכי בריתי את אבותיכם ביום הוצאתי אותם מארץ מצרים מבית עבדים, לאמר: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך, ועבדך שש שנים, ושלחתו חפשי מעמך... (ירמיהו ל"ד, ח-ד).

7. ויהי כבאו ארון ברית ה' אל המחנה וירעו כל ישראל תרועה גדולה, ותהם הארץ; וישמעו פלשתים... מה קול התרועה הגדולה הזאת במחנה העברים... אוי לנו מי יצילנו... אלה הם האלהים המפיים את מצרים בכל מכה, במדבר; התחזקו והיו לאנשים פלשתים, פן תעבדו לעברים כאשר עבדו לכם, והייתם לאנשים ונלחמתם; וילחמו פלשתים, וינגף ישראל... ותהי המכה גדולה מאד... (שמואל א' ד', ה-ז). ויהי יונתן את נציב פלשתים אשר בגבע, וישמעו פלשתים, ושאל תקע בשופר בכל הארץ לאמר: ושמעו העברים; וכל ישראל שמעו לאמר: הנה שאול את נציב פלשתים, וגם נבאש ישראל בפלשתים, ויצעקו העם אחרי שאול הגלגל; ופלשתים נאספו להלחם עם ישראל... ואיש ישראל ראו כי צר לו, כי נגש העם, ויתחבאו העם במערות... ועברים עברו את הירדן ארץ גר וגלעד... (שמואל א' י"ג, ג-ז). וחרש לא ימצא בכל ארץ ישראל, כי אמרו פלשתים, פן יעשו העברים חרב או חנית; ויחדו כל ישראל הפלשתים לטוש איש את מחרשתו... (שמואל א' י"ג, יט-כ). ויגלו שניהם אל מצב פלשתים, ויאמרו פלשתים: הנה עברים יצאים מן החרים אשר התחבאו שם (שמואל א' י"ד, יא). ... והנה היתה חרב איש ברעהו, מהומה גדולה מאד; והעברים [אשר] היו³ לפלשתים באתמוול שלשום, אשר עלו עמם במחנה סביב, וגם המה להיות עם ישראל, אשר עם שאול ויונתן (שמואל א' י"ד, כ-כא).

...וסרני פלשתים עברים למאות ולאלפים, ודוד ואנשיו עברים באחרונה... ויאמרו שרי פלשתים: מה העברים האלה? (שמואל א' כ"ט, ב-ג).

2. "הויה" פירושו כאן – פוגעת; ראו במאמרי 'הויה פעילה וקיומית במקרא – פירושו הלשוני של שם ה', מגדים ה' (תשמ"ח), עמ' 7-23.

3. המלים "היו" / "להיות" בפסוק זה – נראה שמשמעותם אקטיבית, זאת הויה פעילה, כלומר: העברים אשר עזרו לפלשתים בימים הקודמים, אשר עלו עם המחנה הפלשתי, גם הם הצטרפו לעזור לצבא שאול ויונתן; ראו במאמרי הנזכר לעיל (הערה 2), בחלק כ' (עמ' 15).

8. ויאמרו אליו: הגידה נא לנו באשר למי הרעה הזאת לנו, מה מלאכתך ומצאין תבוא, מה ארצה, ואי מזה עם אתה; ויאמר אליהם: עברי אנכי, ואת ה' אלהי השמים אני ירא אשר עשה את הים ואת היבשה... כי ידעו האנשים, כי מלפני ה' הוא ברח... (יונה א', ח-י).

עברי = ישראלי / יהודי?

מהו המכנה המשותף לכל המקומות הללו? מה משמעותו של הביטוי "עברי", ומהי "ארץ העברים"? לכאורה אין זה כינוי לבני ישראל בלבד, שהרי אנו מוצאים אותו עוד בימי האבות, לפני היותם ישראל; אולם מן הפסוקים שעניינם השעבוד, מכות מצרים ויציאת מצרים (סעיפים 4-5), עבד עברי (סעיף 6) ומלחמות ישראל נגד פלשתים (סעיף 7) משתמע ש"העברים" הם דווקא בני ישראל! אם זה כינוי רחב יותר שהייתה לו משמעות גם לפני גיבושם של ישראל לעם, כמשתמע לכאורה מהופעותיו בימי האבות (סעיפים 1-3) – מה יכול להיות פירושו? ובממד המחקרי-ההיסטורי: האם יש קשר כלשהו בין השם "עברי" במקרא, לבין המקורות השונים מחוץ למקרא המזכירים ומתארים קבוצות של 'ח'בירו/עפירו⁴ באלף השני לפנה"ס? בשאלות אלה נחלקו קדמונים וחדשים.

ר' אברהם אבן עזרא (ראב"ע) הביא בעניין זה פירוש קראי ל"עבד עברי", פירוש המנוגד לעמדת חז"ל, והוא הגן על פירוש חז"ל, התפלמס באריכות עם הפירוש הקראי ודחה אותו (הפירוש הארוך, שמות כ"א, ב): וקדמונינו אמרו (מכילתא נזיקין א') כי "עבד עברי" הוא ישראל; וככה "וכי ימכר איש את בנו לאמה" (כ"א, ז); רק "וכי יכה איש את עין עבדו" (כ"א, כו) הוא 'כנעני' (מכילתא נזיקין ט'); וככה "וכי יכה איש את עבדו" (כ"א, כ); מכילתא נזיקין ז'; וככה "אם עבד יגח השור או אמה" (כ"א, לב; מכילתא נזיקין י"א); ו[אולם] הנה אמרו (מכילתא נזיקין א'), כי "ונמכר בגנבתו" (כ"ב, ב) הוא ישראל; והחולקים עליהם (=הקראים) אמרו כי עבד עברי אינו ישראל, רק הוא ממשפחת אברהם. וככה הבת, וכל העבדים הנזכרים אחר כן, דרך אחד לכול; וראיתם דבר "האשה וילדיה [תהיה לאדניה]" (כ"א, ד) [שבוודאי איננה ישראלית], וכן "ועבדו לעלם" (כ"א, ו), כי הם אומרים [שלעולם, פירוש] כל ימיו, והיה עליהם קשה שיהיה ישראל נרצע [ויעבוד כל ימיו]; ועתה נחפש המילות כמשמעם [במקרא] – אם עבד עברי אינו ישראל, למה אמר הכתוב "כי ימכר לך אחיך העברי" (דברים ט"ו, יב)? והלוא ידענו כי משמע "לא תשנא את אחיך בלבבך" (ויקרא י"ט, יז) – ישראל; וככה "בין איש ובין אחיו ובין גרו" (דברים א', טז); ורבים ככה; והנה אין ספק כי פירוש "אברהם העברי" (בראשית י"ד, יג) שהוא מבני עבר, עליו כתיב ב"שם" אביו: "אבי כל בני עבר" (שם י', כא), הפך "וחם הוא אבי כנען" (שם ט', יח); או נקרא עברי בעבור שבא מעבר הנהר...;

והנה גם נקראו העברים שהם ישראל כי ראינו שאמר משה לפרעה "כה אמר ה' אלהי ישראל" (שמות ה', א); וכאשר שאל פרעה מי הוא זה השם, אז השיבו "ה'⁵אלהי העברים" (שם, ג); והנה 'אלהי העברים' כמו 'אלהי ישראל';

4. הערה של פרופ' נדב נאמן (מתוך מאמרו המצוטט בהמשך, ראו להלן הערה 13):

בשתי תעודות ממארי מצוי הפועל habaru, שמשמעותו "להגר". מפועל זה נבנה במשקל קטיל (משקל המציין מצב) הכינוי 'עפרו', שמשמעו 'מהגר', 'פליט'. בתעודות האלפביתיות מאוגרית ובתעודות מצריות מופיע הכתיב 'עפרו'. מאחר שבתעודות מארי ובמכתבי אל-עמארנה ח' מייצגת ע' שמית-מערבית באופן כללי, לכן עשוי העיצור הראשון בשם 'עפרו' להיות ע"ן. העיצור השני היה כנראה ב"ת בשפות שמיות אחדות ופ"א בשפות אחרות, והתעתיק המדויק של השם הוא אפוא עברו/עפרו... [תוספת שלי: וזה קרוב מאוד ל'עברי', שבמקרא].

5. כך כתב ראב"ע, ובפסוק מופיע רק "אלהי העברים" ולא "ה'".

[ואולם] הנה, אם ישראל נקראו עברים, בעבור שהם מיוחסים אל עבר, ישתתפו עמנו בני ישמעאל ובני קטורה ובני עשו, ואנחנו לא מצאנו [במקרא, כתוב אשר] קורא 'אחיק' רק אדום לבדו, שהיה בבטן אחד עם יעקב. גם לא תמצא בכתוב שיזכיר עשו שהוא אחינו במצוות, רק בדבר השליחות [ו"ישלח יעקב מלאכים לפניו אל עשו אחיו ארצה שעיר שדה אדום... באנו אל אחיק אל עשו..."] (בראשית ל"ב, ד, ז); ו"ישלח משה מלאכים מקדש אל מלך אדום: כה אמר אחיק ישראל..."] (במדבר כ', יד); וכמוהו "לא תתעב אדמי כי אחיק הוא" (דברים כ"ג, ח), אחר שהזכיר אדומי; וככה "על שלשה פשעי אדום... על דָּרְפוּ בחרב אחיו" (עמוס א', יא);

והנה בכל המקרא לא מצאנו מלת עברי כי אם על בני יעקב – כתוב "ושם אתנו נער עברי" (בראשית מ"א, יב); "כי לא יוכלון המצרים לאכול את העברים לחם" (שם מ"ג, לב); "[...] וירא איש מצרי מכה איש עברי [מִצְרִי] (שמות ב', יא); "שני אנשים עברים נצים" (שם, יג); ויונה אמר "עברי אנכי" (יונה א', ט), כי הם שאלוהו "אי מזה עם אתה?" (שם, ח); ואם המילה [עברי] הייתה כוללת עמים רבים, עוד לא השיב מאי זה עם הוא;

וכתוב "[התחזקו והיו לאנשים, פלשתים], פן תעבדון לעברים [כאשר עבדו לכם]" (שמואל-א ד', ט); "והעברים היו לפלשתים..." (שם י"ד, כא); ובירמיהו כתוב: "לשלח איש את עבדו, [ואיש את שפחתו] העברי והעבריה [חֲפֵשִׁים...]" (ירמיהו ל"ד, ט), ובסוף פירש: "לבלתי עבד בם, ביהודי אחיהו איש" (שם); וידוע, כי אדומי לא יקרא יהודי;

...והנה התברר, כי דברי קדמונינו נכונים, כי עליהם נסמך בכל המצוות כאשר קיבלום מאבותיהם; ועוד, איך יעלה על לב אדם, כי הישמעאלי והאדומי יעבוד שש שנים, והישראל יעד שנת היובל?

בדרך דומה לכך אשר מזהה לחלוטין את העברים עם בני ישראל, הלך בימינו פרופ' משה גרינברג, שעסק בנושא זה בהרחבה,⁶ ומסקנות עבודתו המקיפה מקובלות על רבים מן החוקרים.

בפתח מאמר מסכם שכתב פרופ' גרינברג (בעברית) בעניין זה,⁷ הוא עמד על חשיבותו של הדיון הזה למחקר המקרא וראשית תולדות ישראל. טעם הדבר הוא שזיהוי 'ח'בירו/עפירו', המופיעים בתעודות ממסופוטמיה, מסוריה, ממצרים ומארץ-ישראל באלף השני לפנה"ס, עם 'העברים' שבמקרא, יכול לתת עוגן חזק לקשרים בין הסיפור המקראי לבין התעודות החיצוניות. זה נכון במיוחד בנוגע לכיבוש הארץ בידי שבטי ישראל. בתעודות מתל 'אל-עמארנה'⁸ נמצאו מכתבים רבים של מלכי כנען, בפרט מלכי ירושלים, שכם ומגידו, אשר (מלבד האשמות הדדיות) מאשימים את 'ח'בירו/עפירו' באחריות לאנרכיה בארץ כנען, לפגיעה בשלטון המצרי בכנען ואף להשתלטות מבפנים על העיר שכם; תוכן הדברים הוא כי 'לִבְיָא(ו)' מלך שכם שיתף פעולה עם 'ח'בירו/עפירו'.⁹

פרופ' גרינברג דחה את הזיהוי הזה, ואחת מסיבותיו היא פער כרונולוגי בין זמנם של מכתבי 'אל-

6. M. Greenberg, 'The Hab/piru', *American Oriental Society* 39, (1955), pp. 2-11.

7. ראו: 'ח'בירו (חֲפִיר)', בתוך ההיסטוריה של עם ישראל (עורך: ב' מזוז), ב', תל אביב 1967, עמ' 95-102.

8. אל-עמארנה הוא שמה הערבי של עיר בירה מצרית קדומה מימי המלך אחאנאתון (שהפך את אתון לאל השמש היחיד במצרים ולראש הפתאיון האלילי, במחצית השנייה של המאה ה-14 לפנה"ס). באל-עמארנה נמצא ארכיון ובו מאות מכתבים ממלכי כנען אל פרעה, ובחלק גדול מהם בקשות עזרה נואשות עקב התקפות 'ח'בירו/עפירו', וזה משום חולשת השלטון המצרי בכנען בעת ההיא. המכתבים פורסמו בתרגום לעברית; ראו: ציפורה כוכבי-רייני, למלך אדוני – מכתבי אל-עמארנה, ירושלים תשס"ה.

9. היחיד ממלכי כנען שהודה בשיתוף פעולה עם 'ח'בירו' היה לִבְיָא(ו) מלך שכם, שרק טען כי לא הייתה לו ברירה. ההקבלה לספר יהושע (אם אמנם מדובר באותה תקופה) יש בה עניין מיוחד, מפני ששכם היא היחידה מכל ערי כנען שלא מופיעה ברשימת 31 מלכי כנען אשר הכה יהושע, והיעדרה משתלב בכניסת בני ישראל להר המרכזי ללא מלחמה. המעמד בהר עיבל (יהושע ח', ל-לה) והברית בשכם (יהושע כ"ד) משתלבים גם הם באותה תמונה; רק ההתאמה הכרונולוגית נותרה בסימן שאלה. ראו תשובתו של פרופ' יהודה אליצור בספרו ישראל והמקרא (רמת גן תש"ס), עמ' 51-53.

עמארנה' (המאה ה-15 לפנה"ס) לבין התאריך המשוער של כניסת בני ישראל לארץ כנען (סוף המאה ה-13 לפנה"ס), אצל רוב החוקרים המקבילים את העדות המקראית כעדות היסטורית.

במקביל בחן פרופ' גרינברג את הופעת השם 'ח'בירו/עפירו' ותפוצתו באלף השני לפנה"ס, והגיע לכלל מסקנה ברורה כי אין מדובר בציבור בעל ייחוד לאומי או אתני, וכי אין להם מוצא משותף, אין שפה משותפת, אין ארץ משותפת ואין דת או תרבות משותפת. מדובר במעמד חברתי של בורחים או פליטים, אשר מחד מסוכסכים היו תדיר עם השלטונות בכל מקום, ומאידך משכירים את עצמם כחיילים לכל שליט הרוצה בכך.

לפיכך מסקנתו של פרופ' גרינברג היא כי חוץ ממקום אחד שמוטל בספק ('אברם העברי'), אין כל קשר בין העברים שבמקרא לבין ה'ח'בירו/עפירו' הנפוצים כל-כך בצפון מסופוטמיה, בסוריה ובארץ ישראל באלף השני לפנה"ס. לדעתו, 'העברים' במקרא הוא שם אתני, שם טבעי ונייטרלי לבני ישראל. אין לו אותה הילת קדושה וכבוד החופפת על השם 'ישראל', ולכן השתמשו בו בעיקר המצרים, ולאחר זמן גם הפלשתים, בנוגע לבני ישראל.

כל מי שבא לבחון את מסקנותיו של פרופ' גרינברג צריך לחלק את בדיקתו לשני חלקים: האחד – בנוגע למחקר התעודות החיצוניות העוסקות בעניין 'ח'בירו/עפירו', אופיים ותפוצתם; והשני – בנוגע לפרשנות המדויקת של השם 'עברי/עברים' במקרא.

בנוגע למחקר התעודות, ערכתי בדיקה חלקית בעזרתה של אמי, ד"ר שושנה בן-זון¹⁰, שעסקה בתחום זה (בעיקר בחתי¹⁰ וגם באכדית), ומצאנו את ניתוחו של גרינברג נכון ומדויק.¹¹ על כל פנים ברור שמדובר במעמד חברתי מיוחד, שונה מאזרחי הערים ומהתושבים במושבי החקלאות שבסביבות הערים, ואף שונה מן השבטים השונים אשר נדדו במרחב הסורי-מסופוטמי; אין אלה שמות של קבוצה לאומית או טריטוריאלית.

אולם לעניות דעתי, דווקא בדיקה יסודית של ההקשר המקראי בפסוקים שנזכרו לעיל עשויה לתת לנו תמונה שונה בתכלית.

ראשית – "אברם העברי" (בראשית י"ד, יג):

שם-תואר זה מופיע אצל אברהם רק במקום הזה,¹² וזהו המקום היחיד שבו פעל אברהם בדיוק נמרץ כראש חבורה או גדוד לוחמים של 'ח'בירו/עפירו', על פי הדגם שאותו מציג גרינברג לאור התעודות בצורה כה טובה. "אברם העברי" התנפל באמצע הלילה על צבאות המלכים בראש 318 "חניכיו ילידי ביתו" ובעלי בריתו, להצלת לוט בן אחיו השבוי. זו התנהגות אופיינית מאוד לחבורות ההן.

10. אמי, שושנה בן-זון ז"ל, כתבה עבודת דוקטור על 'הגבירה בממלכה החיתית', אוקספורד 1972.

11. פרט להערה אחת אשר פותחת אפשרות לשני סוגים שונים של קבוצות LU-SAGAZ (בשני תרגומים לאכדית – 'ח'בירו/עפירו' ו'ח'בירו'), והתופעה דורשת מחקר קפדני. המינוח הכתוב הוא שומרי (LU בשומרית = איש, אנשים), אבל באלף השני לפנה"ס השתמשו במונחים שומריים כאידיאוגרמות, וקראו אותם בדרך כלל כמילים באכדית. לאידיאוגרמה LU-SA-GAZ יש באכדית שתי קריאות אפשריות, ורק אחת מהן היא 'ח'בירו/עפירו'. השאלה היא אם היו באמת שני סוגים של הקבוצות ההן. אף גרינברג עצמו עמד על שתי הקריאות במקום אחד בעבודתו המקיפה – לעיל הערה 5, ושם, עמ' 89; (ראו גם להלן, הערה 22). וראו J. Bottero, *Le Problem des Habiru*, CSA XII, Paris 1954, עמ' 143, הערה 203, ושם דעותיהם של לוי ולנצברגר.

12. העובדה ששם-תואר זה אינו נזכר פעם נוספת בפרשיות האבות אומרת כמובן הרבה. גם פרופ' גרינברג עצמו הריחו כמודה במקצת בעניין זה, שהרי בני ישראל טרם באו לעולם בשלב זה. ואלו דבריו (לעיל הערה 6, עמ' 102): "ועדיין נשארה האפשרות (ואין זו אלא פשוטה כמשמעה, ולא יותר מזה) שהאבות כיחידים או כבתים היו אנשי 'ח'בירו' – הם עקורים מארץ מולדתם, נודדים מוחזקים במעמד של אנשי חסות (גר ותושב) בארץ מגוריהם, וכך הם טבועים בחותמו של קיבוץ זה. אפשר שזכר למעמדם כאנשי 'ח'בירו' נשתייר בצמצום שימוש של השם עברי (אם עברי היא צורה ישראלית של 'עברי') לאבות הנודדים, כגון לאברהם, אבל לא ללוט בן משפחתו שנאחו ביישוב".

אילו נתבקש הסופר של כדרלעמר או של אמרפל לתאר את שאירע **מנקודת המבט של המותקפים**, קרוב לוודאי שהיה כותב בסגנון הבא: **‘שודדי ח’בירו/עפירו’** התנפלו על צבאנו המפואר **בלא שום סיבה**, והמלכים הגיבורים נחלצו לקרב גבורה על מנת להדוף התנפלות ברברית זו, וכמובן גם הצליחו להבריח את התוקפים, ולהציל ברגע האחרון את צבאותינו, שכמעט חשבו עצמם לאבודים, ואף לשוב בשלום ובגבורה לארצותינו. כמובן, הוא לא היה מספר דבר על השלל הרב שאבד בקרב בלילה.

יש להניח כי בעיניהם של כדרלעמר, אמרפל ובעלי בריתם, היו להם כמובן זכויות מלאות לכבוש ערים וארצות, לרדות בהן, לדכא כל התקוממות ולקחת שבויים ושלל. אבל מי שהעז להתנפל עליהם באמצע הלילה כדי להציל את בן אחיו השבוי ממכירה לעבדות, היה בעיניהם – שודד, ראש כנופיית ‘ח’בירו/עפירו’. בעיניו של “אברם העברי”, לעומת זאת, הצדק והמשפט הם כמובן הפוכים בדיוק – הוא לא היה כובש ערים וארצות, הוא לא ראה את עצמו כשליט עליון על מלכיצדק מלך שלם, לא על סדום ועמורה ולא על שאר מלכי כנען; אפילו מן השלל לא לקח לעצמו כלום, ורק הקפיד על הזכות המוכרת של שותפיו למסע המלחמה לקחת מן השלל את “חלקם”. **בכך היה “אברם העברי” שונה מכל בני קדם.**

השקפת עולם זו תואמת בהחלט את דרכו הייחודית של אברהם, כפי שהוצגה בדבר ה’ בתור ייעודו מבחינה מוסרית ותכלית בחירתו – “כי ידעתי למען אשר יצנה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה’ לעשות צדקה ומשפט...” (בראשית י”ח, יט) – האם השקפת עולם זו יכולה להתאים לפחות לחלק מאנשי ‘ח’בירו/עפירו’, שהופיעו במרחב באלף השני לפנה”ס?

בהמשך נראה שניתן לתת תשובה חיובית על כך, מפני שהוכח כי חבורות ‘ח’בירו/עפירו’ נתנו מקלט לעבדים בורחים, וסיירו להסגירם על פי חוקי ההסגרה של עבדים בורחים, חוקים ששלטו בכל רחבי המזרח הקדום. השקפת העולם המוסרית-דתית של “אברם העברי” עולה בבירור מן המקום היחיד במקרא כולו שבו נקרא אברהם בתואר הזה. דווקא במדרש אנו מוצאים פירוש מדויק מאוד בהבנת משמעותו של השם החריג – “העברי”: “כל העולם כולו מעבר אחד, והוא מעבר אחד.”¹³

שנית – בני ישראל / “העברים”

לכל ההקשרים הבאים (סעיפים 2 עד 7 לעיל), **יש מכנה משותף ברור – העבדות והשחרור ממנה.** בני ישראל נקראו “עברים” כאשר היו משועבדים למצרים, ותוך כדי המאבק על היציאה ממצרים. שוב אנו מוצאים את בני ישראל קרויים ‘עברים’ כאשר היו משועבדים לפלשתים, ותוך כדי מאבקו של שאול לשחרורם.

גם הסיפור של יוסף בבית פוטיפר ושל אחיו בבית פרעה מתחיל בחטיפת נער מבית אביו ומכירתו **לעבד** במצרים. תופעה כזאת הייתה כנראה מקובלת בארץ כנען, שהייתה נתונה אז לשלטון מצרי. המצרים התייחסו בשלילה לקבוצות הנוודים, וסביר שכינו את ארץ כנען – או חלק ממנה, בייחוד אזור שכם – “ארץ העברים.”¹⁴

13. דעת רבי יהודה במדרש, בראשית רבה פרשה מ”ב, יג. אך לעומת זאת “רבי נחמיה אמר שהוא מבני בניו של עבר, ורבנן אמרי שהוא מעבר הנהר ושהוא מסיח בלשון עברי” (שם), וזו דעת רבא”ע (לעיל); וראו רש”י, שפירש כרבנן, ולעומתו רד”ק, שפירש כרבי נחמיה. יש לציין שבמדידה מסוימת צירף רד”ק את הפירושים – הוא קבע שרק האבות נאשרו ‘עברים’ מכל בני עבר, מפני שרק הם דיברו עברית והיתר הפכו לארמים.

14. ‘ארץ העברים’, שממנה נמכר יוסף למצרים (כ”ג גנב גנבתי מארץ העברים וגם פה לא עשיתי מאומה כי שמו אתי בבור”, בראשית מ’, טו), יכולה להיות שם כללי ונרחב לארץ ישראל וסוריה עד ארם נהרים ועד בכלל, ואלו הם גם **מרחבי התפוצה של ח’בירו/עפירו’.** וזאת להבדיל מ’ארץ כנען’, המוגדרת בין הירדן והים ובין הנגב והלבנון (בראשית י’, יט; במדבר י”ג, כט; ל”ה, יד; ובעיקר במדבר ל”ד). זו דעתו של פרופ’ י”מ גרינץ בספרו החשוב ‘מוצאי דורות’ (הוצאת הקיבוץ המאוחד, תשכ”ט, עמ’ 183-192). בכל זאת נראה לי שהכינוי הזה, יחד עם יושביו ה’עברים’ – שאיתם אין המצרים, המיוחסים בעיני עצמם, יכולים לאכול לחם “כי תועבה היא למצרים” (בראשית מ”ג, לב) – מדבר בעיקר על ‘ארץ שכם’, שבה ישבו ה’עברים’ בריכוז גדול. כך משתמע

לכן – כפי שניתן לפרש בכל המקומות הללו ש'עברים' הוא שם חיצוני לבני ישראל בפי נכרים, או בפי המקרא על בני ישראל בשונה מהנכרים (כפי שפירש גרינברג, וזו דרכו של ראב"ע), ניתן גם לומר כי מדובר בבני ישראל רק כאשר הם במעמד חברתי נמוך ובעימות עם השליטים, בדומה לקבוצות 'ח'בירו/עפירו'.¹⁵ כמובן, אין זאת אומרת שכל 'ח'בירו/עפירו' הם ישראל או קרובים להם, אלא רק שהאבות (וגם בני ישראל בזמנים מוגדרים) היו 'ח'בירו/עפירו' – נודדים ועצמאיים למחצה, ומסובכים עם השליטים שבכל מקום. די להזכיר את יחסי האבות עם פרעה (בראשית י"ב) ועם אבימלך (בראשית כ'; כ"ו). גם בשעבוד מצרים מול פרעה וגזרותיו ובימי השופטים מול השעבוד לפלשתים, בני ישראל מצאו את עצמם במעמד דומה לכך; הם היו נתונים לחסות מצרית או פלשתית, והיו נאבקים בשם ה' לנתק את כבליהם.

שלישית – "עבד עברי"

"עבד עברי" במקורו היה אדם שאיבד את נחלתו או שלא הייתה לו נחלה, והוא נדד וחיפש חסות, כמו 'ח'בירו/עפירו' שבימי האבות. בשעה שגברה מצוקתו גם מכר את עצמו לעבדות, או הסתבך בגנבה ונמכר לעבדות.

אם יסודות 'המשפט המותנה' בפרשת משפטים היו ידועים עוד בחיי האבות, ובני ישראל קיבלו אותם מאבותיהם,¹⁵ קל להבין גם שהביטוי "עבד עברי" נובע מחיי האבות. אין זאת אומרת שכל צאצאי בית אברהם היו 'עברים', שהרי בני לוט ובני עשו התיישבו וחדלו להיות פליטים נודדים. "עברי" אפוא הוא תיאור מצב חברתי ולא כינוי אתני. דווקא משום כך אין שום קושי בביטוי הכפול "אחיק העברי" – שני השמות אינם זהים.

מספר ויקרא (כ"ה) ברור שמדובר בחברה הישראלית כשהיא יושבת בנחלתה, והתורה מדגישה את המצב הכלכלי הקשה של "אחיק" אשר קָן ונאלץ למכור את נחלתו ואחר כך את עצמו (אבל נחלתו שמורה לו לשנת היובל, ולכן אינו עבד כלל ולא 'עברי', ושמות אלה אכן לא נזכרו שם כלל).¹⁶ אולם בספר דברים נאמר "כי יִמְכַר לך אחיק העברי", כלומר "אחיק" שהפך ל'עברי' נודד בגלל מצבו הכלכלי; ונזכר שבספר דברים אין חוקת היובל פועלת, אף שמדובר בפירוש על עם ישראל בארצו, אלא שעדיין לא באו "אל המנוחה ואל הנחלה, אשר ה' אלהיך נתן לך" (י"ב, ט). רק אחרי השלמת הנחלות אפשר היה להתחיל לספור ליובל.¹⁷

אבל גם אם המושג "עבד עברי" מכוון גם בפרשת משפטים (שלא כתוב בה "אחיק") לבני ישראל בלבד, כדעתו של ראב"ע, בכל זאת יהא פירושו המילולי זה: איש ישראל שהפך לפליט נודד, מחוסר נחלה, בן-חסות למחצה, בדומה לתיאורו של איש 'ח'בירו/עפירו'.¹⁸

מפרשיות יעקב ובניו בשכם ואחר כך בדותן (בראשית ל"ד; ל"ז), מפרשת אבימלך ובעלי שכם (שופטים ט'), ובעיקר מספר יהושע, שבו משמש אזור שכם מקום מרכזי לבריתות ולמעמדים ציבוריים נכבדים (יהושע ח', ל-לה; כ"ד).

בה בעת נעדר לחלוטין שמה של שכם מפרקי הכיבוש והמלחמה, ואפילו מרשימת ל"א מלכי כנען שנלחמו נגד יהושע היא נעדרת. סיפורי הכיבוש של יהושע חושפים מלחמה גדולה וממושכת בארץ בנימין וביהודה בדרום, ומנגד – בגליל ובעמקי הצפון. אך בארץ שכם' כמעט שלא הייתה התנגשות צבאית! ההסבר לתופעה זו לדעת חוקרים רבים (ראו למשל: אולכרייט, מתקופת האבן ועד תקופת הנצרות, ירושלים, 1968, עמ' 165) הוא שהיה באיזור שכם גרעין מגובש של "ארץ העברים" עוד מימי האבות, ומכתבי אל-עמרנה הידועים (לעיל הערה 8) נותנים להשערה זו הוכחה רבת משקל.

15. ראו בעמ' 110 ואילך; יש קשרים רבים בין פרשת משפטים בחלקה הראשון לבין תקופת האבות, כמו גם מקבילות לספר בראשית (כגון שמירת בהמות וטרפה בדברי יעקב), וקשרים רבים עוד יותר בין חוקי ח'מורבי לבין פרשיות האבות בספר בראשית (כגון שרי והגר, שניו מעמדם של בני שפחות על ידי האב, והדחת בניו ממעמדם בגלל חטא כבד כלפי האב).

16. ראו בעמ' 121 ואילך על ההשוואה בין פרשיות העבד בשמות, ויקרא ודברים.

17. כולנו עדים בימינו למצב כזה – אחרי 128 שנה ו-18 שמיטות (מתמי"ט) עוד מתווכחים על השמיטה, ואין איש מעלה בדעתו כלל לספור ליובל.

18. בדיוק כפירושו של קסטור על המילה "העבריות" בשמות א' ובפירושו לעבד עברי במשפטים. ראו: מ"ד קסטור, פירוש על ספר שמות, עמ' 5, 184.

פרופ' נדב נאמן¹⁹ פירש את "העברים" שבמקרא בכיוון קרוב לזה, אך הוסיף הסתייגות – השם 'עברי' במקרא הפך משם המציין מצב חברתי לשם אתני:

...הצד השווה ב'עַפְר' הוא היותם אנשים שנעקרו מהחברה שבתוכה צמחו, נפלטו מתוך המערכת החברתית הקיימת והפכו לגרים במקום מושבם החדש. עקורים אלה היו שייכים במקורם ליושבי הקבע, ומסיבות שונות נטשו את מקומותיהם ונדדו למקומות חדשים... כך עשויים היו היסודות הרשים, החלכאים והנדכאים בחברה העירונית והשבטית לעקור ממקומם, להגר למקום אחר ולהתגייס לשירות אדונים חדשים תמורת מחיה או משכורת, או למצוא מקלט באזורי השוליים שמחוץ לתחומי הממלכות, שהיו ריקים מיישוב וקשים לשליטה. כדי שיוכלו להחזיק מעמד במקומם החדש נתלקטו העקורים לחבורות שעסקו [גם] בשוד ובגביית דמי חסות והיוו סכנה של ממש ליישוב הקבע. פעמים היו חבורות אלה משכירות עצמן במאורגן לשירות צבאי...

...בשמואל א-א (י"ד, כא) נזכרות קבוצות של 'עברים' אשר שירתו קודם לכן במחנה הפלשתים, ועקב שינוי הנסיבות הצטרפו למחנה הישראלים המנצח. כתוב זה מלמד שהסופר המקראי אמנם הבחין בין קבוצות ה'עברים' לבין 'ישראל', וכי אין זו הבחנה ספרותית גרידא, והוא מהווה מפתח לפירושם של הכתובים האחרים בספר שמואל, שגם בהם אנו מוצאים הבחנה בין 'עברים' ו'ישראל'. בכתובים אלה מבלט הסופר במכוון את יחס הבז שרחשו הפלשתים אל 'העברים', שהיו קודם לכן בשירותם ונחשבו בעיניהם לבני קבוצה נחותה (שמואל א-ד' ו, ט; י"ג, ג, יט; י"ד, יא), ושם בפי הפלשתים את כינוי הלעג 'עברים', שבו הם מביעים את בוזם ליריביהם הישראלים. מוצא 'העברים' הללו היה, כפי שנראה להלן, בעיקר משבטי ישראל, ובעתות חירום נספחו לעתים קבוצות שוליים אלה אל השבטים ונלחמו לצדם (כך מתואר הדבר גם בסיפור יפתח הגלעדי, שופטים י"א).

כפי שבתעודות אל-עמארנה השתמשו לעתים סופרים בכינוי הגנאי והבוז 'עַפְר' כדי לציין אויבים ומורדים במלכות, גם כאן משתמש הסופר בתחבולה ספרותית דומה: הפלשתים, הלועגים לניסיון ההתקוממות של שבטי ישראל, מכנים את יריביהם דרך בוז בשמן של קבוצות השוליים הנחותות ביותר, המשתפות עמם פעולה. יש להדגיש שחבורות של "אנשים ריקים", כלומר ריקים מרכוש ונכסים, חסרי כול, דוגמת אלה שבראשן עמדו יפתח ודוד, זהות מבחינה סוציאלית לחבורות ה'עַפְר' של תקופת אל-עמארנה ולקבוצות ה'עברים' הנזכרות בספר שמואל. לפיכך אין זה מפתיע שדוד וחבורתו מכונים בפי סרני פלשתים בכינוי הלעג 'עברים' (שמואל א-כ"ט, ג)...

...לסיכום נאמר, שבכל האזכורים של 'עברים' במקרא ישנם קווי היכר השאולים מדמותם של ה'עַפְר' בתעודות החיצוניות; אבל לא פחות מכך בולטת התמורה שחלה בשימוש במונח זה במרוצת השנים. המונח 'עַפְר'/'עַפְר', שראשיתו מונח סוציאלי וכינוי לפליטים ועקורים בכל רחבי המזרח הקרוב, הפך במסורת המקראית לציין אתני ('עברי') שבו משתמשים כדי לתאר את בני ישראל בעת היותם מצויים בתנאי גרות ושעבוד...

אלוהי העברים – ממשה עד יונה

על פי תפיסה זו, התואמת את הבנת המקראות, עלינו לבחון בעיקר את המשמעות הדתית: מה פירוש הביטוי "אלהי העברים" לעומת הביטוי המקביל "אלהי ישראל" (שמות ה', א-ג)?

נפתח בפירושו של הביטוי 'עברי' בתשובתו של יונה "עברי אנכי" (לעיל, סעיף 8). לכאורה ביטוי זה תומך בפירוש האתני, כפי שפירש ראב"ע, שהרי המלחים שאלו את יונה "ואי מזה עם אתה?" (יונה א', ח), ויונה ענה: "עברי אנכי". אולם כפי שנראה בהמשך, אופי שאלתם היה תאולוגי-אלילי, ועל כן יונה לא יכול היה לענות על השאלה שנשאל בשום אופן.

19. בתוך (ישראל אפעל עורך): ההיסטוריה של ארץ ישראל כרך א' – התקופות הקדומות, ירושלים 1982, עמ' 233-240.

לשם הבנה מדויקת של השאלה והתשובה, חייבים אנו לתת את דעתנו לשאלות יסוד באמונות ודעות. בתפישת האלוהות האלילית יש להבחין בין 'אלוהויות קוסמיות' (שמים, שמש, ירח, רוח סערה) לבין 'אלוהויות לאומיות-טריטוריאליזם' ('הפטרו'ן' של אשור, בבל, ועוד).²⁰ הישות הלאומית מתמקדת בדרך כלל בעיר הממלכה. אנשים פשוטים, חקלאים, וכמובן שבטים נודדים, היו מחוברים מאוד אל הטבע וכוחותיו, וכך התעצבה גם תפישתם הדתית. אבל בחברה העירונית-ממלכתית שהתפתחה במסופוטמיה כבר באלף השלישי לפנה"ס, והתפשטה למרחב כולו באלף השני לפנה"ס, הייתה הזהות של העיר, הארץ או הממלכה קשורה בטבורה ב'אלים הלאומיים-הטריטוריאליים' (לעתים קרובות לא היו אלה עיצובים מקומיים של 'אלוהויות טבעיות-קוסמיות'). בני עמים, ערים וארצות רבים נהגו לראות את עצמם כעבדי-נתיני-אזרחיו של 'האל הטריטוריאלי', פטרונם.

כאשר מצאו בני העמים העתיקים את עצמם בצרה, הם נטו לפנות אל פטרונם הישיר; הוא ייצג עבורם גם את 'האלוהויות הטבעיות', והוא אף סוכך על עבדיו מפני הכוחות הקוסמיים. אולם לעבדים, לפליטים, ולשאר בני חסות וחסרי מעמד לא הייתה 'אלוהות לאומית-טריטוריאליזם'. מי יכול להושיע את חסרי הטריטוריה וחסרי המעמד? אל מי יכלו לפנות בצר להם?

רק "אל עליון קנה שמים וארץ" (בראשית י"ד, יט, כג) הוא "אלהי האלהים ואדני האדנים" (דברים י', יז), כל הארצות, הממלכות והעמים וכל פטרוניהם בידיו, ורק הוא ברצונו יכול להתערב בנעשה בעולם; רק הוא יכול להושיע עבדים, אביונים, גר, יתום, אלמנה ושאר הסובלים והמדוכאים למיניהם מידי מלכים, שליטים ועריצים. זו התפיסה השלטת במזמורי תהילים ובדברי הנביאים.

ברור אפוא ש"אלהי העברים" בתפיסה הנבואית איננו 'אל לאומי-טריטוריאלי', וגם אינו יכול להיות כזה, שהרי הוא "אלהי עולם ה', בורא קצות הארץ" (ישעיהו מ', כח), לו "השמים ושמי השמים, הארץ וכל אשר בה", והוא "... אשר לא ישא פנים ולא יקח שחד; עשה משפט יתום ואלמנה, ואהב גר לתת לו לחם ושמלה" (דברים י', יח-יט); בדיוק כך פותחת גם 'תעודת הזהות העליונה', יסוד התורה והמצוות: "אנכי ה' אלהיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים – לא יהיה לך אלהים אחרים על פני..." (שמות כ', ב).

קשה למנות את מספר המקומות במקרא שה' מופיע בהם דווקא כ"מקים מעפר דל", פוקד עקרות ושנואות (בראשית כ"א, א; כ"ה, כא; כ"ט, לא-לה; ל', יז; ל', כב; שמואל-א' ו' ותחילת פרק ב') ומושיע גרים, יתומים ואלמנות. ה' גם מזדוהר על כך הן בנבואות הן בחוקים:

כָּל אֱלֹמֶנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנוּן; אִם עֲנָה תַעֲנֶנָּה אֹתוֹ, כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֵלַי, שְ�מַע אֲשַׁמַּע צַעֲקָתוֹ; וְחָרָה אַפִּי וְהָרַגְתִּי אֶתְכֶם בַּחֲרֵב, וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֹמֶנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתֻמִּים; אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי, אֶת הָעֲנִי עֲמֹךְ, לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה, לֹא תִשְׁימֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ; אִם חֶבֶל תַּחְבֵּל שְׁלֵמַת רַעְךָ, עַד בֹּא הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁיָכְנוּ לוֹ; כִּי הוּא כְסוּתוֹ לְבִדָּה הוּא שְׁמֵלְתוֹ לְעֵרוֹ, בְּמָה יִשְׁקָב, וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אֲנִי (שמות כ"ב, כא-כו).

בשעה קשה שעל סף החידלון, שהיו בה יונה והמלחים בספינה הנטרפת, תחילה פרצו המלחים בזעקות יראה ופחד "איש אל אלהיו" (יונה א', ה), ובה בעת הטילו כלים אל הים וניסו נואשות לחתור ולשוב אל היבשה. בזמן יונה הנמלט, היהודע שכל הסערה בגללו, נהג כמי ששום דבר אינו נוגע לו: "יונה ירד אל ירכתי הספינה וישכב ויירדם". רב החובל העיר אותו וגער בו: "מה לך נרדם, קום קרא אל אלהיך, אולי יתעשת האלהים לנו ולא נאבד". תפיסתו של רב החובל ברורה: לכל אחד ואחד יש אל אישי-משפחתי או לאומי, אל של עיר או אל טבעי-קוסמי, ולכל אחד יש בוודאי סיבות שונות ומשונות של חטא או של סכסוך בינו לבין אלוהיו. אם כל אחד יתפלל, יקרא אל אלוהיו ויתקן את יחסיו אתו, אולי – ביחד, מכל הכיוונים – תינצל הספינה על ידי

20. ראו ר"פ אולברייט, מתקופת האבן ועד הנצרות (תרגום י"מ גרינץ, ירושלים תשי"ג), עמ' 99-104; 112-118; ובהרחבה, ת' יעקבסון, לפני היות הפילוסופיה – ארץ הנהריים (תל-אביב תשכ"ח), עמ' 130-152; 189-204.

"האלהים" הגדול השולט בכול, השוכן בשמים, שעל פי התפיסות המקובלות בעולם האלילי אין איש יכול לפנות אליו מרוב גודלו, ריחוקו ועוצמתו (עיינו ירמיהו י'; ועוד).

מובן מאליו שיונה אינו יכול ליטול חלק בפולחן דתי-אלילי כזה, למרות תמימותם הטבעית של משתתפיו המלחים – הם מעולם לא שמעו דבר אחר. ומנגד, יונה גם אינו יכול לזעוק אל ה' השולט בכול, שהרי הוא נמלט מפני השליחות שהטיל עליו. ממילא הפך יונה ל'איש המוזר שהכובע בוער על ראשו', גם אין פלא שהגורל נופל עליו ושהוא מופיע מיד כאשם – **במובן דתי** – בסכנת המוות הנוראה שאורבת להם: "כי בשלי הסער הגדול הזה עליכם" (א', יב). יונה גם היה מוכן לשאת את עוונות אל תוך הים, ולהצילם בסילוקו (אף שגם את זה הוא הותיר בידם).

על רקע זה שאלו אותו המלחים המבוהלים והמופתעים: "הגידה נא לנו באשר למי הרעה הזאת לנו, מה מלאכתך ומואין תבוא, מה ארצך ואי מזה עם אתה?" (א', ח). אין זו שאלה אינפורמטיבית של פקיד מחלקת ההגירה בנמל תעופה כלשהו; זהו דיון בעל אופי דתי, על סף החידלון, כאשר המלחים מחפשים עם איזה אל אישי, משפחתי או לאומי, טריטוריאלי או קוסמי, הם הסתבכו – מיהו אל "פרטי" זה הרודף אחריהם להטביעם, ולמה?!

על שאלה עמוקה זו ענה להם יונה את תשובתו, והתשובה הדהימה אותם לחלוטין: "**עברי אנכי, ואת ה' אלהי השמים אני ירא, אשר עשה את הים ואת היבשה**" (א', ט). כלומר, איש נודד אנוכי, פליט חסר נחלה, ואני ירא את ה', הוא אלוהי השמים, שעשה את הכול, את הארץ ואת הים גם יחד. לפיכך אין כל טעם לקרוא "איש אל אלהיו", שהרי ה' אלוהי השמים שולט בכל האנשים, בכל היבשות, בכל הימים ובכל הספינות. בכך מגולל יונה בבת אחת את מסך תמימותם האלילית, והם נבהלים ויראים. אבל בכך הוא גם שמת את הקרקע (של הספינה) מתחת לרגליו, שהרי איך הוא יכול להעלות בדעתו להימלט מלפני ה', השולט בכול? בלחץ הנורא הפכו אנשי הספינה ליראי ה', ומיד צעקו על הנביא הנמלט: "מה זאת עשית? כי ידעו האנשים כי מלפני ה' הוא ברח, כי הגיד להם" (א', י). המלחים הפכו ליראי ה' גדולים בפשטות תמימותם, על ידי נביא ישראלי שברח מתוך עימות עם ה' ועם שליחות הנבואה שקיבל. עימות זה הוא תופעה 'יהודית' מובהקת, ואותה אין המלחים הנכרים מסוגלים להבין כלל.

את האמונה היהודית ביראת ה' אלהי השמים... אשר עשה את הים ואת היבשה" הם קיבלו מהנביא ה"עברי" המוזר, ואחרי הצלתם גם הקריבו לה' זבחים, ונדרו נדרים. אבל הם דחו לחלוטין את הרעיון החצוף שאפשר גם להתווכח עם ה' על דרך ניהול העולם (ולצאת נגד הפעלת 'מידות הרחמים' על ניונה; יונה ד', ב). זאת יכולה להיות רק חוצפה ייחודית ל"עם קשה ערף", שיראי ה' מן העולם הרחב לא יכלו (וכנראה לא יוכלו) להכיל אותה. בדלית בררה, על פי תפיסתם, הם השליכו את יונה אל הים, כהצעתו, ואמרו בתפילת יראתם – "כי אתה ה', כאשר חפצת עשית" (א', יד).

הנה כי כן, דווקא פסוק זה, שנחשב לראיה הגדולה למשמעות האתנית, מוביל לפירוש המנוגד – **'עברי' הוא מונח חברתי שמתייחס בייחוד לעבדים ולפליטים**, ויש לו במקרא משמעות אמונית-דתית מעל ומעבר לגבולות מצומצמים של עם מסוים או ארץ!

"עברי אנכי" – מאברהם ועד יונה – היא תשובה אמונית-דתית, ולא מענה של זהות אתנית, ותשובה זו היא המפתח לכל ההופעות של **"אלהי העברים"**, במקרא.

גם הוויכוח בין משה לבין פרעה הוא ויכוח עמוק בעל משמעות דתית מפליגה, ואיננו רק תשובה אינפורמטיבית לשאלה תמימה. משה פתח בתקיפות: "כה אמר ה' אלהי ישראל, שְׁלַח את עמי, ויִחַגּוּ לי במדבר" (שמות ה', א). גם תשובת פרעה ברורה ותקיפה: "מי ה' אשר אשמע בקלו לשלח את ישראל, לא ידעתי את ה', וגם את ישראל לא אֶשְׁלַח" (שם, ב). בלשונו: אינני כפוף לו אלא לאלים המצריים, וגם בני ישראל העבדים שלנו, כפופים להם.

כדי להתמודד עם טענה זו מוכרח היה משה לעבור למישור רחב יותר, ולענות לפרעה תשובה שתשמוט

מיסודו את כל הבסיס לטענתו מבלי שיהא צורך להתווכח עם דעתו חזיתית. בנימוס מחוכם אך חריף הוא השיב: "אלהי העברים נקרא עלינו, נלכה נא דרך שלשת ימים במדבר ונזבחה לה' אלהינו, פן יפגענו בדבר או בחרב" (שם, ג). כלומר: ה' אלוהינו יכול לפגוע בנו גם תחת יד פרעה, ויש בכך רמז ברור למדי שיכול הוא לפגוע גם בפרעה עצמו ובעבדיו – כפי שהתאמת בעשרת המכות.

"אלהי העברים" חורג מהמשמעות הלאומית-טריטוריאלית, ועל כן יכול להושיע את עבדיו ולהוציאם מתחת יד פרעה.

כפי שהבינו חז"ל ש"אברם העברי" משמעו שונה מכל העולם באמונתו ועומד 'מעבר אחר' – מנהיג שיוצא למלחמה לשם הצלה בלבד, בלי שום מטרה של כיבושים, שליטה, או שלל – גם אצל פרעה קלעו חז"ל אל השערה. חז"ל פירשו שפרעה בדק בספרי אלוהות שלו (שמות רבה, ה', יח) – הלוא הן רשימות האלים הידועות בעולם העתיק,²¹ שהיו מסודרות לפי סדר עמים, ארצות וערי מדינה – ולא מצא ביניהם את שם ה', וברור שגם לא יכול היה למצוא שם את "ה' אלהי ישראל" בשום פנים. לעומת זה, יכול היה פרעה להבין את השם "אלהי העברים" במובנו הייחודי, ה'שייך' לקבוצת אלה של פליטים, בני חסות ועבדים.

לסיכום – "עברי" במקרא מתאים במדויק למושג של פליטי 'ח'בירו/עפירו' בתעודות הקדומות. אמנם ברוב המקומות שנזכרו "עברים" במקרא (אחרי ספר בראשית) מדובר על האבות ובני ישראל, אבל רק כאשר הם היו עבדים או עבדים למחצה, מהגרים או פליטים, או אנשים בעלי מעמד חברתי מיוחד וחריג, שנחשבו מסוכנים לסדר וליציבות, וגם לחוקים המקובלים. אנשים שהאמינו באלוהים אחד השולט בכל הארצות והעמים, ביבשה ובימים, היו עלולים להיחשב מסוכנים בעיני השליטים, ומבחן סכנה ברור היה בנכונותם לתת מקלט לעבדים בורחים.

האיסור להסגיר עבד בורח

התפיסה הייחודית של התורה ביחס לעבדות תתברר מתוך אחת מן המצוות המיוחדות בספר דברים. כידוע, בספר דברים התורה חוזרת ומדגישה (ביותר מעשרים מקומות) את חובת הצדקה והחסד כלפי עבד, עני, גר, יתום ואלמנה מכוח ההתחייבות העליונה אשר נובעת מיציאת מצרים. בכלל זה יש גם צו מיוחד האוסר להסגיר לאדוניו עבד שנמלט ומצא מקלט בקרב ישראל, בארץ ישראל המקודשת:

לֹא תִסְגֵּיר עֶבֶד אֶל אֲדֹנָיו, אֲשֶׁר יִנְצַל אֶלֶיךָ מֵעַם אֲדֹנָיו; עִמָּךְ יֵשֶׁב בְּקִרְבְּךָ, בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ בְּטוֹב לוֹ, לֹא תוֹנֶנּוּ. (דברים כ"ג, טז-יז)

כבר עמדו חוקרים אחדים על העובדה שזה חוק ללא תקדים ומקבילה בחוקי העמים העתיקים.²² אדרבה, החוקים הקפידו תמיד על שמירת הסדר והחוק הבינלאומיים דווקא כשהייבו הסגרת פליטים ועבדים בורחים. כך שמרו החוקים על זכויות של השליטים המשעבדים. ציבור אחד נחשב חריג – ולעתים חריג ומסוכן – משום שנתן מקלט לפליטים (הדומים לו!) ולעבדים בורחים, ואלו הם ה'ח'בירו/עפירו' (LU-SA-GAZ). התעודה המפורסמת ביותר בעניין זה היא ההסכם שנמצא בחפירות באוגרית (=ראס שמרה, ליד לדקה בחוף הסורי). בין מלך החתים חתושילי השלישי (במחצית הראשונה של המאה ה-13 לפנה"ס) לבין פודיק'פה מלך אוגרית. מלך החתים התחייב והבטיח הסגרת עבדים שברחו אל ה'ח'בירו/עפירו', וזה תרגומו:

חותם תברן חתושילי, המלך הגדול;

אם עבד מלך אוגרית, או איש אוגרית, או עבד לעבד מלך אוגרית, יקום ויבוא לארץ SA-GAZ... – אני המלך הגדול לא אקבלנו, אשיבהו למלך אוגרית;

21. על רשימות האלים העתיקות ראו W. G. Lambert, "Götterlisten", Reallexikon des Assyriologie 3 (1957-1971) pp. 473-479.

22. ראו בסקירתנו על 'התורה והעבדות' עמ' 90 ואילך.

אם עם אוגרית, איש מארץ אחרת יקנו בכסף, והוא יברח מארץ אוגרית ויבוא בקרב SA-GAZ – אני המלך הגדול לא אקבלנו; אשיבהו למלך אוגרית.²³

כנגד כל אלו התורה ניצבת (מן 'העבר האחר') ואומרת: "לא תסגיר עבד אל אדניו... עמך ישב בקרבך, במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו". יש לשים לב לעובדה שהביטוי "המקום אשר יבחר" הוא ביטוי אופייני לספר דברים, והוא מופיע עשרים ואחת פעמים בנוגע למקדש, מקום השכינה – "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו". הפעם היחידה הנוספת שביטוי זה מופיע הוא בענייננו, בנוגע לעבד הבורח לשבת בארץ ישראל. הפועל "אשר יבחר" מתייחס כאן לאדם, כלומר לעבד הבורח הבוחר לו מקום לשבת. והדברים אומרים דרשנו: המקום אשר יבחר העבד לשבת באחד שעריך הוא מעין גילוי של בחירת ה' בארץ נחלתו.

זהו בעצם הביטוי העמוק למשמעותו העקרונית של הדיבור הראשון בעשרת הדיברות, יסוד האמונה והתורה כולה, 'תעודת הזהות' המוצהרת של ה' בהופעתו על הר סיני: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', ב)!

לא רק בספר דברים ובמתן תורה אפשר לראות קו זה בתורה, אלא כבר בספר בראשית, באורחות התנהגותם של האבות.

עיון מדוקדק בספר בראשית מגלה שלאבות היו עבדים ושפחות, והם גם קיבלו במתנה עבדים ושפחות. אך לא מצאנו שהם נתנו עבד או שפחה לגוי נכרי גם כאשר הדבר מתבקש. אברהם מקבל מפרעה "צאן ובקר וחמרים ועבדים ושפחות ואתנת וגמלים" (בראשית י"ב, יז). גם מאבימלך הוא מקבל מתנות: "ויקח אבימלך צאן ובקר ועבדים ושפחות ויתן לאברהם" (כ', יד). אך כאשר אברהם גומל לאבימלך, הוא נותן לו "צאן ובקר" בלבד, לא עבד ולא שפחה! (כ"א, כז).

כך גם בעבד אברהם, המגיע לבית בתואל ולבן בחרן ומעיד שם על אדונו: "וה' בָּרַךְ את אדני מאד ויגדל, ויתן לו צאן ובקר וכסף וזהב ועבדים ושפחות וגמלים וחמרים" (כ"ד, לה). אך בשעה שהוא מחלק מתנות נאמר "ויוצא העבד כלי כסף וכלי זהב ובגדים, ויתן לרבקה, ומגִּדֶּנֶת נתן לאחיה ולאמה" (כ"ד, נג) – ואילו עבדים ושפחות אינו נותן.

וכן ביעקב, שרכש לעצמו "צאן רבות ושפחות ועבדים וגמלים וחמרים" (ל', מג), וגם בהודעה ששלח לעשו אחיו הוא ציין "ויהי לי שור וחמור צאן ועבד ושפחה" (ל"ב, ו). אך כאשר הוא פתח יעקב במאמץ אדיר לכפר פני עשו, אולי יישא פניו (שם, על פי פסוק כא), הוא שלח "מן הבא בידו מנחה לעשו אחיו; עזים מאתים ותִּשְׁעִים עֶשְׂרִים, רחלים מאתים ואילים עשרים. גמלים מִיִּנְיָקוֹת ובניהם שלשים, פרות ארבעים ופרים עשרה אתנת עשרים וְעֶיֶרָם עשרה" (שם, יד-טז) – אפילו לא עבד אחר או שפחה אחת. גם בשעת סכנה גדולה לכל רכושו, לנפשו ולנפשות ביתו, גם כאשר לא חסכו בשום אמצעי או מאמץ – גם אז עבד ושפחה לא העבירו מבית אברהם אל שום גורם אחר!²⁴

יעקב נהג באותה דרך גם כאשר נשקפה סכנת הכחדה לביתו ברעב – שמעון היה אסור במצרים, ודאגה כבדה שררה בנוגע לבנימין, שנלקח נגד רצונו למצרים. יעקב הקפיד לשלוח עם בניו היורדים מצרימה מנחה

23. התעודה לקוחה מתוך: Y. Nougayrol, *Le Palais Royal d'Ugarit*, 107f. (בתרגומו של מי גרינברג). מצב דומה מתואר גם בתעודה מאוחרת מזאת, ובה מחייב מלך החתים סופיליליומה את מלך אוגרית למנוע מתן מקלט לפליטים על ידי החיבירו ולהסגירם.

על החוקים העתיקים להסגרת פליטים ועבדים בורחים ראו: A. Ancient Near-Eastern Texts (ANET), Princeton 1955: 9-52; 'The Hittite Laws', 9-24; T. Meek, 'The Code of Hammurabi', 5-19. Goetze, 'The Laws of Eshnuna', 9-52; 'The Hittite Laws', 9-24; T. Meek, 'The Code of Hammurabi', 5-19.

24. בהנגדה חריפה, מכירת יוסף לעבד נחשבה חטא חמור במזרח הקדום בכלל, ואכן היא מופיעה בתורה כחטאם הכבד של האחים, ובייחוד של המעורבים – שמעון (ולוי), ראובן ויהודה; התורה לא חסכה כל מאמץ כדי להמחיש את עוונותיהם הכבדים (בראשית ל"ו, יח-ל"ז; יח-ל"ז; יח-ל"ז; יח-ל"ז).

מכובדת ומיוחדת, שניכר בה מאמץ יוצא דופן למצוא חן בעיני האיש אדוני הארץ – אך עבדים ושפחות אינם כלולים בה: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים יִשְׂרָאֵל אֲבִיהֶם, אִם כֵּן אֶפְאֹר זֹאת עֲשׂו, קָחוּ מִזִּמְרֹת הָאָרֶץ בְּכָלֵיכֶם וְהוֹרִידוּ לְאִישׁ מִנְּחָה, מַעֲטָ צָרִי וּמַעֲט דָבָשׁ נִכְאֹת וְלֹט, בִּטְנִים וְשִׁקְדִים; וְכֹסֶף מִשְׁנֵה קָחוּ בִידְכֶם, וְאֵת הַכֹּסֶף הַמוֹשֵׁב בְּפִי אֲמַתְחַתִּיכֶם..." (מ"ג, יא-יב). עבד ושפחה לא שלחו – כי לא הוציאו ולא הורידו עבדים ושפחות לאחר שֶׁעָלוּ אֶל בֵּית אֲבֵרָהָם.

אנו מוצאים בספר בראשית הסבר עמוק ועקרוני לנוהג ייחודי ויוצא דופן זה של בית אברהם: "וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אֲבֵרָהָם: וְאַתָּה אֵת בְּרִיתִי תִשְׁמֹר אֶתָּה וְזֶרְעֶךָ אַחֲרַיךָ לְדֹרֹתָם... הַמּוֹל לָכֶם כָּל זָכָר; וְנִמְלֹתֶם אֵת בָּשָׂר עֶרְלֹתְכֶם, וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם. וְבֵן שְׁמוֹנֶת יָמִים יְמוֹל לָכֶם כָּל זָכָר לְדֹרֹתֵיכֶם, וְיֵלִיד בֵּית וּמִקְנֵת כֹּסֶף מִבֶּל בֶּן נָכָר, אֲשֶׁר לֹא מִזֶּרְעֶךָ הוּא. הַמּוֹל יְמוֹל יֵלִיד בֵּיתְךָ וּמִקְנֵת כֹּסֶף, וְהָיְתָה בְּרִיתִי בֵּינֵיכֶם לְבְרִית עוֹלָם"

משמעות העניין ברורה ומרחיקת לכת – העבדים והשפחות הנכריים הוכנסו בברית המיוחדת בין ה' לבין בית אברהם, ברית המילה, אשר היא גם תנאי ודרך יחידה להצטרף למשפחה זו ו"להיות לעם אחד" (ל"ד, כב). יש כאן העלאה בקדושה של העבדים – מערלים, שאינם בני ברית, לנימולים בני ברית. כך גם בחוקת הפסח, ברית הכניסה אל העם היוצא ממצרים לחירות עולם – "זאת חקת הפסח, כל בן נכר לא יאכל בו. וכל עבד איש מוקנת כסף וּמִלְתָּה אֹתוֹ, אִזּוּ יֵאָכֵל בּוֹ... וְכָל עֶרֶל לֹא יֵאָכֵל בּוֹ" (שמות י"ב, מג-מז).

כל זה מוביל אותנו למדרש חז"ל (בראשית רבה, ל"ט, יד): " וְאֵת הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר עֲשׂו בָחָרְךָ (בראשית י"ב, ה) – אמר רבי אלעזר בר זימרא: אם מתכנסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד, אינן יכולין לזרוק בו נשמה, ואת אמר 'ואת הנפש אשר עשו' – אלא אלו הגרים שגייירו... ללמדך שכל מי שהוא מקרב את העובד כוכבים ומגייירו כאילו בראו".

על פי פשוטו של מקרא, כוונת הכתוב, כפי שהעיר רש"י, ל"עבדים ושפחות שקנו להם, כמו: 'ומאשר לאבינו עשה [יעקב] את כל הכבוד הזה' (שם ל"א, א); 'וישראל עשה חיל' (במדבר כ"ד, יח) – לשון קונה וכוונס". אך מסתבר שה'פשט' והדרש במקרה זה חד הם, שהרי קניית עבדים לבית אברהם משמעותה באמת קירובם אל ה' והכנסתם לברית. אין כאן עניין פורמאלי בלבד, אלא עניין הכרת־התנהגותי; מורה על כך, למשל, שם ה' השגור בפיו של עבד אברהם, זקן ביתו, המושל בכל אשר לו: בשם ה' הוא נשבע לאברהם (כ"ד, א-ט); לה' הוא נשא תפילה ותחינה להצלחת שליחותו (למצוא אישה ליצחק, שם, יב-יד); לה' הוא השתחוה ונתן תודה פעמיים – על שהנחהו בדרך אמת (שם, כו-כו, מז) ועל שנתן בלב לבן ובתואל להסכים להצעת השידוך (שם, נב). עבד אברהם אכן היה עובד ה' בכל כוחו.

מכאן נפתח פתח להבין לעומק גם את איסור ההסגרה של עבד "אשר יִנָּצַל אליך מֵעַם אֲדֹנָיו" – העבד לא רק ניצל מעבדות פרך, זאת שברח ממנה, אלא גם עלה אל קדושת הארץ. לכן יש לו זכות לשבת "עמך... בקרבך, במקום אשר יבחר", ואסור להורידו מקדושת עם ישראל בארץ ישראל.

עלייה זו בקדושה באה לביטוי מובהק בהלכה, ונביא כאן את דברי הרמב"ם בהלכות עבדים, פרק ח':²⁵ א. המוכר את עבדו לגויים – יצא בן חורין, וכופין את רבו לחזור ולקנותו מן הגוי עד עשרה בדמיו, וכותב לו גט שחרור ויוצא...

ה. אחד מוכר עבדו לגוי עובד עבודה־זרה, או שמכרו לגר תושב, ואפילו לכותי – הרי זה יצא לחירות. מכרו לישראל משומד הרי זה ספק...

ו. המוכר עבדו לחוצה לארץ – יצא בן חורין, וכופין את רבו השני לכתוב לו גט שחרור ואבדו הדמים...

ט. עבד שאמר לעלות לארץ ישראל – כופין את רבו לעלות עמו, או ימכור אותו למי שיעלהו לשם; רצה

25. לשון הרמב"ם כאן על פי כתב־יד קיימברידג' Add. 1526 משנת ה"ב לבריאה (1242); הניסוח במהדורת פרנקל קרוב לכתב היד, בלי השינוי הרווח ברוב ההוצאות האחרות מ'גוי' לגויים' 'לעכו'ם'.

האדון לצאת לחוצה לארץ אינו יכול להוציא את עבדו עד שירצה; ודין זה בכל זמן, אפילו בזמן הזה שהארץ ביד גויים.

י. עבד שברח מחוצה לארץ לארץ ישראל – אין מחזירין אותו לעבדות, ועליו נאמר בתורה "לא תסגיר עבד אל אדניו"; ואומרים לרבו שיכתוב לו גט שחרור... ואם לא רצה האדון לשחררו – מפקיעין בית דין את שעבודו מעליו, וילך לו.

יא. עבד זה שברח לארץ ישראל הרי זה גר צדק, והוסיף לו הכתוב אזהרה אחרת למי שמונה (=מצער בהונאה) אותו... שנאמר: 'עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו' – זו אף הונאת דברים.

ועוד דבר –

אם נניח (כמסתבר) שלוחמיו של אברהם, ילידי ביתו, הם בעצם עבדיו, נגלה גם מעמד מכובד ויחס בין אישי מיוחד בין אברהם לבין עבדיו: "וישמע אברם כי נשבה אחיו, ויִרְק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלוש מאות וירדף עד דן; ויִחַלֵּק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם..." ("יד-טו) – 'עבדיו' הם 'חניכיו'²⁶ בהליכתו אל הר המוריה לקח אברהם "את שני נעריו אותו ואת יצחק בנו" (כ"ב, ג); הם קרויים נערים, וגם יצחק קרוי נער: "ויאמר אברהם אל נערי: שבו לכם פה עם החמור ואני והנער נלכה עד כה, ונשתחוו ונשובה אליכם" (שם, ה). גם כאן נראה על פי הפשט ששניים אלו – עבדיו ילידי ביתו הם, והנה הם מושווים ליצחק בכינוי שמכנה אותם התורה.

בניסוחו של הרמב"ם להלכה (סוף הלכות עבדים):

מותר לעבוד בעבד כנעני בפרך; ואף על פי שהדין (כך), מידת חסידות ודרכי החכמה שיהא אדם רחמן ורודף צדק ולא יכביד עולו על עבדו, ולא יצר לו, ויאכילהו וישקהו מכל מאכלו ומכל משקהו... וכן לא יבזהו ביד ולא בדברים – לעבדות מסרן הכתוב, ולא לבושה; ולא ירבה עליו צעקה וכעס אלא ידבר עמו בנחת, וישמע טענותיו; וכן מפורש בדרכי איוב הטובים והישרים בשבועתו – "אם אמאס משפט עבדי ואמתי, בִּרְכָם עמדי... הלא בִּבְטָן עֲשֵׂנִי עֲשֹׂהוּ, ויִכְנְנוּ בִּרְחָם אחד" (איוב ל"א, יג-טו);

...זרעו של אברהם אבינו, והם ישראל שהשפיע להם הקב"ה טובת התורה וציווה בחוקים ומשפטים צדיקים, רחמנים הן על הכל; וכן במדותיו של הקב"ה שציוונו להדמות בהן, הוא (=הכתוב) אומר – "ורחמיו על כל מעשיו" (תהילים קמ"ה, ט), וכל המרחם מרחמין עליו, שנאמר – "ונתן לך רחמים ורחמך והִרְבָּךְ" (דברים י"ג, יח).

עבדים המצטרפים לבית אברהם נכנסים אפוא תחת כנפי השכינה, בעיני שליטים במזרח הקדום היה זה מקלט מסוכן לפליטים ולעבדים בורחים.

26. אונקלוס פירש 'חניכיו' מלשון נערים וצעירים: "עולימוהי ילידי ביתיה"; רס"ג פירש חניכיו = 'ידידיו'; לעומת זאת, ראב"ע, רש"י, חזקוני ורד"ק פירשו מלשון חינוך ולימוד – ראב"ע וחזקוני הבינו זאת כחינוך ואימוץ למלחמה, ואילו רש"י ורד"ק ראו בזה באמת חינוך לעבודת ה', כמו "חָנַךְ לנער על פי דרכו" (משלי כ"ב, ו). על פי דרכנו, החינוך למלחמה בדרכו של אברהם והחינוך לעבודת ה' הם שני צדדים למטבע אחת.

התורה לנוכח העבדות

האם התורה תומכת בעבדות בתור תופעה ומוסד חוקי?

האם התורה רואה בעבדות קללה? עונש? או אפילו חטא?

האם התורה רואה בעבדות תופעה קיימת בחברה האנושית, ונותנת לה מסגרת חוקית ומוסרית?

האם התורה משתדלת לתקן את העוולות שבעבודת ככל האפשר?

האם התורה רואה בביטול העבדות יעד אידיאלי – יעד שצריך לשאוף אליו?

שאלות כאלה אי אפשר, לכאורה, לשאול על גישתה של התורה לרצח ולגנבה, שהרי "לא תרצח" ו"לא תגנב" מהדהדים בכל מקום ממעמד הר סיני. אך אפילו בנוגע אליהם צריך לשאול: הלווא יש בתורה מצוות מלחמה, והתורה מדברת גם על מלחמה בערים רחוקות (דברים כ', טו), במלחמה יש הרג ומוות, וכן שלל אויב שהתורה מתירה לאכול (שם, יד); אם כך, האם ייתכן שגישתה של התורה אפילו לרצח ולגנבה משתנה במצבי מלחמה?

על המלחמה עצמה צריך לשאול את כל השאלות שהוצגו בנוגע לעבדו, וייתכן גם קשר בין שני הנושאים; שבויי מלחמה מערים ומארצות נכבשות, שבויים שנמכרו לעבדות כחלק מן השלל, היוו לאורך ההיסטוריה מקור עיקרי לשוק העבדים. הלא כך כתוב בסוף הקללות שבספר דברים (כ"ח, סח): "והשיבך ה' מצרים באניות... והתמכרתם שם לאִיִּבְךָ לעבדים ולשפחות ואין קנה".

בין המקורות האחרים לעבדים מאז ומעולם אפשר למנות חטיפות וסחר עבדים (שדומים לשבויי מלחמה), כמו מכירת יוסף בידי אחיו מתוך שנאה. רק אחר כך באו לעולם סוגי העבדות האלה: עבדות ממניעים כלכליים – אנשים שמכרו את עצמם או את בני ביתם בגלל חובות שלא יכלו לפרוע ("וכי ימִוֵךְ אֶחָיו...", ויקרא כ"ה, לט); עבדות בתור עונש – גנבים ופושעים ("וּנְמַכְר בַּגִּבְתּוֹ", שמות כ"ב, ב); ולבסוף – עבדים 'ילידי בית' (בראשית י"ז, יב-יג, כג, כז; ויקרא כ"ב, יא), שנוולדו לשפחות מתוך מטרה ברורה לספק למשקי הבית עבדים צעירים מדור לדור.

רבים מהעבדים הוחזקו בידי ממלכות כובשות ומקדשים, וזכו למעמד מכובד יחסית בתור 'עבדי מלך' או בתור 'עבדי מקדש', דוגמת הגבעונים בישראל ("הטבי עצים ושאבי מים לַעֲדָה ולמבחה ה'", יהושע ט', כז).¹ לעומת זאת, נקנו המוני עבדים בידי בעלי מכרות ובעלי אחוזות גדולות, ועבדים אלה 'זכו' לרוב לשפל העבדות והניצול האכזרי. במקום אחר לגמרי עמדו עבדי משק בית, שנחשבו לרוב חלק מהמשפחה; חלקם סבלו השפלה והתעללות, אבל הרוב היו מוגנים יותר, ולא תמיד רצו לעזוב ("כי טוב לו עמך", דברים ט"ו, טז). במשך הזמן רבים מהם נפדו או שוחררו, רכשו לעצמם מעמד מכובד, ונטמעו במשפחות ובחברה. כאשר באים לדון בשאלות הקשורות לגישתה של התורה לעבדות, חשוב להבחין בין הסוגים השונים של העבדות ובמצבם של עבדים ושפחות במקומות השונים שהוחזקו.

התמודדות עם השאלות האלה מחייבת מספר עיונים: עיון משווה בתורה פנימה; עיון משווה בתרבויות ובדינים של 'המזרח הקדום'; עיון משווה בתהליכים ההיסטוריים מאז מתן תורה, בישראל ובעמים; ועיון בביטול העבדות בחוקי העולם המודרני, ובייחוד בוויכוחים סביב המלחמה באמריקה בין מדינות הצפון למדינות הדרום למען ביטול העבדות.²

העבודות: עיון משווה בתורה ובמקרא

א. בעשרת הדיברות נאמר, מחד: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים"; אך

1. ראו: ב' ברונר, עבדים וגרים בסקטור הארמון ובסקטור המקדש (עבודת דוקטור), חיפה תשע"ה.

2. ראו מאמרה של שלומית יהלום, 'היהודים והעבדות במלחמת האזרחים בארצות הברית בראי הוויכוח התיאולוגי על כתבי הקודש', ציון ס"ה (תש"ס), עמ' 163-203; תודה לפרופ' מנחם בלונדהיים על ההפניה.

מאידך, בדיבור שבת האיסור על כל מלאכה בשבת חל גם על "בנך ובתך ועבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (שמות כ', דיבור שבת) – דבר של קבע הוא שעבד ואמה נמצאים בכל בית, ורק בשבת נצטוונו "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך (!) וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים..." (דברים ה', דיבור שבת). וכאן יש לשאול: אם העבד הוא 'אדם כמוך', שנברא ב"צלם אלהים" (בראשית א', כז), מדוע לא יחיה בחופש ובחירות 'כמוך' כל הימים?

ב. מדוע התורה מאפשרת בכלל מציאות של "עבד עברי" / "ונמכר בגנבתו", או "כי ימוך אחיך עמך ונמכר לך", ויותר מהם מציאות של מכירת בת "לאַמָּה" ו"שפחה נחרפת לאיש" (ויקרא י"ט, כ)? מדוע הנואף שפחה לא ייענש כמו הנואף אשת איש ("לא יומתו כי לא הִפְשֵׁהוּ"), ודי לו בקרבן אשם בכדי להתכפר? מדוע התורה מאפשרת לעבד אשר "טוב לו עמך", להירצע ולהישאר "עבד עולם" (דברים ט"ו, יז) – והלוא "אוזן ששמעה קולי על הר סיני [אשר הוצאתיך... מבית עבדים] – כי לי בני ישראל עבדים... והלך זה וקנה אדון לעצמו, תירצעו"³? ובכלל, מדוע לא אסרה התורה את העבדות כליל, מהר סיני?

ג. התורה הבחינה בין "עבד עברי", שִׁצָא לחופשי בשנה השביעית (וביובל), לבין עבד ואמה סתם (=לא 'עברים'), שִׁצָאו לחופשי רק אם האדון הכה אותם והוציא מהם עין או שן (ודומיהן): "לחפשי ישלחנו תחת עינו / שנו" (שמות כ"א, כו-כז). אם האדון מכה עבד ואמה מסוג זה "בשבט" וימותו תחת ידו – "נָקָם יִנָּקֶם"⁴ האדון, "אך אם יום או יומים יעמד לא יָקָם כי כספו הוא" (שם, כ-כא). מובן שהתורה באה למנוע מן האדון להכות עבד – גם אם איננו 'עברי' – מכות רצח אכזריות, ולפגוע באיבריו; אבל העבד עצמו נשאר קניין כספו של האדון, ועל פי מדרש ההלכה, אם ימות אחרי יום או יומיים, לא יחשב האדון כהורג נפש – דבר שלא יעלה על הדעת באיש חופשי.⁵ גם בדיני נגיחת שור – אם ימית עבד או אמה, אין על בעל השור לשלם אלא דמי עבד או אמה (שלושים שקלים) ולא 'כופר נפש' (שם, לב).⁶

ד. התורה הבדילה בפירוש (ויקרא כ"ה, לט-מו), בין "אחיק", ש"לא תעבד בו עבדת עבד... כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים", לבין "ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים... מהם תקנו עבד ואמה... והתנחלתם אתם לבניכם אחריכם לרשת אַחְזָה, לעלם בהם תעבדו".⁷ האם אין לאותם גויים "צלם אלהים" שבאדם הנברא?

אמנם, עבדים שנזכרו בתורה בפרשיות עבד ואמה – עבדי בית הם, חלק ממשפחת האדון. אין במשפטי התורה זכר להמוני השבויים שנמכרים בשוקי עבדים ועובדים בפרך באחוזות גדולות ובמכרות, בתנאי השפלה וניצול אכזרי. במצוות המלחמה בתורה כמעט אין שבויים. 32,000 הנשים הצעירות-הבתולות משלל מדין (במדבר ל"א, לה) בוודאי נטמעו בישראל. 'עבדי מקדש' כמו הגבעונים לא נזכרו בתורה בפירוש אלא

3. מדרשו של רבן יוחנן בן זכאי, קידושין כב ע"ב.

4. ראו רש"י וראב"ע (הפירוש הארוך), שהוכיחו את פירוש חז"ל (מכילתא נויקין פרשה ז) לנקמה זו, שהיא מיתה בסיף ("חרב נקמת נקם בריה", ויקרא כ"ו, כה), וראב"ע הוסיף פסוקים רבים להוכיח שנקמה היא בדם. רבנו בחיי ור"י אברבנאל הסבירו מדוע דווקא כאן נקטה התורה לשון 'נקמה' – זאת תגובה ראויה לאכזריות קשה ומכוונת של האדון, אכזריות שהיא עצמה 'נקמה'; אך ייתכן שדין "מות יומת" אינו יכול להיאמר כאשר יש אפשרות שהדין לא יחול (אם העבד לא מת "תחת ידו" אלא כעבור זמן).

5. הרמב"ן פירש על דרך הפשט: אם יקום העבד ויעמוד על רגליו ביום ההוא או למחרתו, רק אז ייפטר האדון מדין מוות של נקם, "אבל אם לא עמד כלל (על רגליו), חייב (האדון) אף על פי שמת ביום השני, כי גם זה תחת ידו מת" – כך הסביר הרמב"ן בפשטות את הביטוי "אם [בתוך] יום או יומים יעמד" [על רגליו]. חז"ל במדרש ההלכה (מכילתא משפטים, פרשה ז) התקשו בביטוי זה (רש"י: "אם על יום אחד הוא פטור, על יומיים לא כל שכן?"), ופירשו 'כמעט לעת' (= 24 שעות).

6. אבל "השור יִסְקָל" בכל מקרה כיוון שהרג נפש אדם; וכאן אין הבדל בין עבד לבן חורין, וזהו אחד מחידושי התורה; ראו להלן בדיני שור נגח עמ' 249.

7. אפשר שכונת התורה הרמוזה כאן היא למנוע התעמרות בעבדים באמצעות מכירתם מיד ליד, ולפחות לתת להם מקום קבוע נחלת אחוזה. אף שלא נאסרה מכירה כזאת בפירוש, אסרה התורה למכור שבויה יפת תואר: "והיה אם לא חפצת בה, ושלחתה לנפשה וּמָכַר לא תמכנה בכסף, לא תתעמר בה תחת אשר עניתה" (דברים כ"א, יד); וחז"ל אסרו למכור עבד ואמה (שינימולו וטבלו) לנכרים או לחוץ לארץ, ומכירה כזאת מוציאה אותם לחירות (גיטין מג ע"ב; רמב"ם הלכות עבדים פרק ח').

ברמז: "... וגרף אשר בקרב מחניך מחטב עֲצִיק עד שֶׁאֵב מימין" (דברים כ"ט, י); אף הם כלולים יחד עם "כל איש ישראל" בברית ה'.⁸

מכיוון שהמקור העיקרי לעבדים היו שבווי מלחמות, ומכיוון שהתורה נלחמת מלחמה עקרונית רק נגד עבודת אלילים, הרי שביטול עבודת אלילים בעולם יכול לאפשר את ביטול העבדות, ובני האדם יחשבו כולם 'עבדי ה'!

ביטול העבדות יכול להיות חלק ממחזור ישעיהו בן אמוץ (ב', ד-א) – כל העמים יעלו לקבל תורה מהר בית ה', יהיו כולם 'עבדי ה'', ואולי אף ייקרא להם – "ברוך עמי מצרים ומעשה ידי אשור, ונחלת ישראל" (ישעיהו י"ט, כה).

ה. 'שער הכניסה' של העבדים הנכריים לתוך עם ישראל היה ברית המילה, וכך מפורש בתורה בחוקת הפסח: "כל בן נכר לא יאכל בו; וכל עבד איש מקנת כסף – ומִלְתָּהוּ אִתּוֹ, אִזּוּ יֵאָכֵל בוּ; תוֹשֵׁב וּשְׂכִיר לֹא יֵאָכֵל בוּ" (שמות י"ב, מג-מה). דומה לזה עבד כהן, המותר באכילת תרומה: "וכל זר לא יאכל קדש, תושב כהן ושכיר לא יאכל קדש; וכהן כי יקנה נפש קנין כספו – הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו" (ויקרא כ"ב, י-יא). ואכן למד רבי אליעזר מן ההקבלה הזאת שעבד ערל לא יאכל בתרומה (יבמות ע"א), והוסיף שמילת עבדיו מעכבת גם את האדון מן הפסח (שם ע"ב), ובכלל שאסור "לקיים עבדים ערלים".⁹ עבד נכרי שנימול חייב במצוות כאישה (חגיגה ד"ד א'), הוא נחשב 'אח' לישראל במצוות (בבא קמא פח ע"א), ואם שוחרר הרי הוא ככל אחד מעם ישראל, ויכול להינשא גם לכהונה (ובת של שפחה – לכהן; תוספתא קידושין פרק ה', ג-ב). כך 'עבדות עולם' של נכרים הפכה לחצי גיור, ואם קיבל העבד גט שחרור – היה זה גיור שלם; כך נטמעו עבדים ושפחות נכריים בתוך עם ישראל ואף במשפחות הכהונה. במשלי שלמה (י"ז, ב) אף מובלט מעמדו של "עבד משכיל" אשר "ימשל בבן מביש, ובתוך אחים יחלק נחלה" – העבד ההולך בדרך החכמה והמוסר יגיע לבסוף גם אל הנחלה בארץ "בתוך אחים"!

ו. בכיוון ההפוך מעלה התורה בפירוש את האפשרות של "אחיך", שנאלץ למכור את עצמו לנכרי בארץ, "לגר תושב עמר, או לעֶקֶר משפחת גר" (ויקרא כ"ה, מז). ההבחנה בין 'גר תושב' לבין 'עֶקֶר משפחת גר' היא הבחנה דתית בלבד ('גר תושב' אינו עובד אלילים, ו'עֶקֶר' הוא עובד אלילים¹⁰), מפני ששניהם מתוארים כיושבים בארץ, מצליחים הצלחה כלכלית, קונים עבד מישאל, והכול מתנהל בפרשייה זו "לעיניך" ועל פי חוק.

התורה מתמודדת כאן עם שלוש חרדות גדולות –

מה עלול לקרות לעבד כזה בגופו?!

מה עלול לקרות לנפשו, לעבודת ה' שלו?!

ומה עלולים הוא ובני משפחתו לעשות כדי להטעות ולרמות את האדון הנכרי?!

אף שתמיד יכול העבד לפדות את עצמו ומשפחתו יכולה לפדותו, דווקא כאן התורה מאריכה במאמץ הגאולה והפדיון: "אחרי נמכר – גֹּאֵלָה תהיה לו, אחד מאחיו יִגְאֹלֶנּוּ; או דָּדוּ או בן דָּדוּ יִגְאֹלֶנּוּ, או מִשְׁאֵר בשרו ממשפחתו יגאלנו, או הָשִׁיגָה ידו ונגאל" (שם, מח-מט). הפירוש הזה (דווקא כאן) בא להדגיש את החרדות לשלום הנמכר לנכרי, ואת המאמץ העצום לגאול אותו משם.

ודווקא באותו המקום התורה גם מדגישה שאסור להטעות את הנכרי ואסור לרמות בחשבון: "וְחָשַׁב עִם קְנָהוּ, מִשְׁנֵת הַמְכָרוֹ לוֹ, עַד שְׁנַת הַיָּבֵל – וְהָיָה כֶּסֶף מִמֶּכְרוֹ בְּמִסְפַּר שָׁנִים... אִם עוֹד רְבוּת בְּשָׁנִים – לִפְיֵהוּ יֵשִׁיב גְּאֻלָּתוֹ, מִכֶּסֶף מִקְנָתוֹ; וְאִם מַעֵט נִשְׁאָר בְּשָׁנִים עַד שְׁנַת הַיָּבֵל – וְחָשַׁב לוֹ, כִּפִּי שָׁנִי יֵשִׁיב אֶת גְּאֻלָּתוֹ"

8. רש"י ורמב"ן לדברים (כ"ט, י) הביאו דברי הגמרא (יבמות ע"א) על כנענים שהתגיירו בימי משה כמו בימי יהושע, אם כי בלי רמייה, ומשה הציב אותם במעמד דומה לזה של הגבעונים בימי יהושע.

9. מכילתא בא, פרשה ט"ז, ובגמרא (יבמות מח ע"ב) זו דעתו של רבי עקיבא מול רבי ישמעאל.

10. וכך פירשו חז"ל (ספרא 'בהר' פרק ח', א: בבא קמא ק"ג ע"ב) ורש"י (ויקרא כ"ה, מז). קשה להכיל את פירוש רשב"ם וחזקוני ש'עֶקֶר' זה מי שנעקר מן הארץ, 'רחוק מארצכם', כי אז הוא מנותק כליל מהמשך הפסוקים ("... לעיניך").

(שם, נ-נב). בצדק גמור למד רבי עקיבא מכאן שגזל הגוי אסור מן התורה (בבא קמא קיג), אסור שהחרדה לגורל העבד תביא חלילה לשקר ולהטעיה כלפי הנכרי, ויש בזה גם חילול השם.¹¹

מאידיך אסור לנו להרשות לנכרי להתעלל בעבד מיישראל שנמכר לו בחוסר ברירה: "כשכיר שנה בשנה יהיה עמו, לא ירדנו בפרך לעיניך" (שם, ג). אפשר לשמוע כאן גם הסתייגות בנוגע לציווי הקודם: אסור להטעות את הנכרי, וחובה לנהוג בו ביושר במשא ומתן הכלכלי, אבל חייבים להתערב ולהציל אם יש שם התעללות של 'רדיית פרך'.

"ואם לא יגאל באלה, ויצא בשנת היבל, הוא ובניו עמו" – והנכרי לא יוכל למנוע את היציאה ביובל, "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים... לא תעשו לכם אלילים..." (שם, נד-נה + כ"ו, א) – ואסור לאפשר טמיעה של בני ישראל בין עובדי אלילים.¹² כל זה אפילו בארץ בה יד ישראל שלטת, וקל וחומר (לאין שיעור) לחרדות ולמאמצי ההצלה בשבויים, עבדים, חטופים ואסירים יהודים בארצות נכר. ז. בשונה – לכאורה – ממשפטי התורה בעבדים שאינם 'עברים' ואינם 'אחיק', אלא הם 'קנין כסף' לאדוניהם, התורה אוסרת להסגיר עבד (שאינו 'עברי') אל אדונו "אשר ינצל אליך מעם אדוניו", ולא זו בלבד אלא שנאמר בו "עמך ישב בקרבך, במקום אשר יבחר"¹³ באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו" (דברים כ"ג, טז-יז). אם עבד שאיננו 'עברי' ואיננו 'אחיק' הוא "כספו" של אדוניו, מדוע לא יוחזר אל אדוניו, כפי שמחזירים רכוש? האם מפני שגם החזרת אבדה חייבה התורה רק ב"אבדת אחיק" (דברים כ"ב, ג-א), או מפני שהתורה חוששת לחייו ולשלמות גופו של עבד שברח ועלול להיות מוכה, ובמקרים כאלה פוקעת כל עבדות? האם איסור ההסגרה מתייחס רק למצב מלחמה, כפי שכתבו פרשנינו,¹⁴ או שהוא חל בכל מצב, כפי שפירשו חז"ל?

מכל הדברים האלה נראה שהתורה חוללה מהפכה שקטה וחלקית בתופעות העבדות. התורה לא הכירה בעבדות המונים של שבויי מלחמות בעבודת מכרות ואחוזות גדולות. היא הכירה רק בעבדי בית שנמכרו מסיבות הנוגעות לכלכלה ומשפט; זה נעשה מתוך התחשבות מירבית בצרכים קיומיים של מי שנקלע למצוקה כלכלית, או מי שגנבו ממנו כסף וחובה להשיב לו את כספו. כך הניחה התורה מקום לאב שאינו יכול לגדל את בתו, לדאוג לעתידה ולנישואיה; וכך התורה מחייבת להגן גם על חייו ועל שלמות גופו של עבד נכרי, ואף לתת לו מקלט, אם ברח, "במקום אשר יבחר", אף שהוא קניין כספו של אדוניו ככל העבדים בעולם.

הפערים בין האידיאלים של צלם אלוהים ושאיתת החירות לבין המציאות מובנים היטב מתוך העמדה העקרונית **שלא להחריב עד היסוד עולם ישן ומוסדותיו**. גם בתוך המהפכים הגדולים של אמונת הייחוד והיציאה מעבדות לחירות, נזהרה התורה שלא לכפות את היציאה לחופשי על העבד ולא לשבור את מוסדות החברה. התורה ביקשה לבנות אותם מתוך עצמם, בהדרגה, על פי המתווה החדש. כעת נוסיף לעיון הזה בתורה את מגמת דברי הנביאים ישעיהו, מיכה וצפניה. דבריהם מעידים כי עתיד

11. ראו רמב"ם הל' גולה ואבדה, פרק י"א, ג-ה.

12. כדברי רש"י (כ"ו, א) ורמב"ן (כ"ה, מ): "וטעם המצווה ברור, שלא יטמא וילמד ממעשיהם".

13. ביטוי זה נאמר פעמים רבות בספר דברים (פרק י"ב: פרק ט"ז: ועוד) על "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", ורק פעם אחת נאמר על בחירה של אדם, העבד הפליט, הבוחר לו מקום לשבת "באחד שעריך, בטוב לו". בכך התורה מקבילה ישיבה זו של עבד נכרי פליט בארץ ישראל להשכנת כבוד ה'! לא פחות מזה! וראו בהרחבה עמ' 86-89.

14. ראו רמב"ן (דברים כ"ג, טז) פירשו שמצווה זו נסמכה לקודמת לה, המחנה היוצא למלחמה, והבינו שהעבד בורח כדי להינצל בתור פליט, ושאסור להסגירו "כי בא לכבוד השם" (ראב"ע). רמב"ן נימק נימוק של צבא ומודיעין בעת מלחמה: "שייתכן שילמד דרך מבוא העיר, כי בענין כזה ילכדו מדינות רבות על ידי העבדים והשבויים הבורחים משם". אפשר להביא דוגמה מדוד (שמואל א' ל, טו), שניצח ניצחון מכריע על העמלקים בזכות העבד המצרי שגילה לו היכן הם חוגגים, אחרי שנשבע לו דוד באלוהים שלא יוסגר אל אדונו. עם זה, חז"ל (גיטין מה ע"א) פירשו את איסור ההסגרה בכל עבד נכרי שברח לארץ ישראל, אפילו היה עבד של יהודי בחוץ לארץ, ונימקו את הדין בקדושתה ומעלתה של ארץ ישראל, שמחייבת גם את העבד במצוות יתרות. כך גם פסק הרמב"ם (הל' עבדים פרק ח' ט-י), והוסיף שעבד יכול גם לדרוש מאדונו לעלות לארץ ישראל, ואסור להוציא אותו חוצה לארץ.

ה' להפוך את לב העמים כולם "לקרא כלם בשם ה' לעבדו שכס אחד" (צפניה ג', ט), קל להבין כעת שהייעוד של התורה הוא ללכת בדרך הארוכה אל חזון אחרית הימים אז לא תהיה עבדות של אדם לאדם בשר ודם משפיל ומנצל; העבדות, ההתעמרות והניצול יתבטלו כדי שכולם יהיו עבדי ה'.

בתורה נזכרות עוד מוסכמות חברתיות שהיו חלק ממציאות החיים בזמן נתינתה. התורה אמנם לימדה אותנו איך לנהוג בנוגע אליהן, אך מובן שאנו לא נראה בהן את מטרתה של התורה. ולכן לא נשאף לגאולת דם (הנזכרת בתורה) ולא לריבוי נשים, לא נתאווה לשבויים יפות תואר ולא לפילגשים, לא נתמכר לשנאת הגויים ולא לנקמה בהם. וכך כתב הרמב"ם: "ולא נתאוו החכמים והנביאים [ל]ימות המשיח, לא כדי שישלטו על כל העולם, ולא כדי שירדו באומות, ולא כדי שינשאו אותם העמים, ולא כדי לאכול ולשתות ולשמוח, אלא כדי שיהיו בתורה וחכמתה..." (סוף הל' מלכים, והל' תשובה סוף פרק ט'); "...שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם, שנאמר (משלי ג', יז): דרכיה דרכי נעם, וכל נתיבותיה שלום" (סוף ספר זמנים).

עוד לעיון אחד בשאלת העבדות במקרא אנו צריכים, ודווקא בספר בראשית ובספר איוב. בבראשית (ט', כה-כז) אנו מוצאים את קללת נח לכנען בן חם¹⁵ בתור עונש על גילוי ערוותו שלו – "עבד עבדים יהיה לאחיו". בבריחת הגר אנו מוצאים פעם יחידה במקרא אמירה ברורה מפי מלאך ה' לשפחה בורחת לחזור לעבדות ולעינוי ולקבל עליה את הדין (בראשית ט"ז, ט). הדבר מנוגד לחלוטין לאיסור ההסגרה בספר דברים, ולמגמת התורה (משמות עד דברים), המצווה על האדון את זכויות העבד, ואיננה מדברת על לב העבד שישלם עם גורלו.¹⁶

בשונה מתיאורי בראשית, אנו מוצאים בפי איוב¹⁷ (באחד הפרקים הקשים על תופעת הרשעים המצליחים והמשגשגים בעולם) תיאור של המונוי עבדים חסרי כול העובדים בפרך בשדות של רשעים בעלי אחוזות¹⁸ שגוזלים יתומים ואלמנות:

בשֹׁדֶה בָּלִילֹ (בשדות זרים) יִקְצְרוּ, וְכָרֶם יִשְׁעֵי יִלְקְשׁוּ (יאספו יבול);
עֲרוֹם יִלְבֹּשׁ מִבְּגֵי לְבוֹשׁ, וְאֵין כְּסוּת בְּקֶרֶה (=בלי לבוש מתאים ללילה ולקור);
מִזֶּרֶם (מטרות) הָרִים יִרְטְבוּ, וּמִבְּלֵי מַחְסֶה חִבְּקוּ צוֹר (=נאחזים בסלעים, בלי הגנה מזרמי מים);
יִגְזְלוּ מִשֹּׁדֶה יְתוֹם, וְעַל עֲנִי יִחְבְּלוּ (=הרשעים שודדים עניים ויתומים);
עֲרוֹם הִלְכוּ (גם בקיץ) בְּלִי לְבוֹשׁ, וְרַעֲבִים (=ובהיותם רעבים) נִשְׁאוּ עֲמֹר (בראשית הקציר);
בֵּין שׁוֹרֵתָם (=חומות בתי הבד או שורות הזיתים) יִצְהִירוּ (=יפיקו יצהר, שמן),
יִקְבְּשׁוּ דִּרְכּוֹ וְיִצְמְאוּ (דרכו יין בעודם צמאים) (איוב כ"ד, ו-יא).¹⁹

נגד העבדות האכזרית הרבו לצטט גם מדברי איוב על עצמו (בשבועה). איוב דיבר על השוויון היסודי בבריאה בין כל בני האדם, ועל שלא מאס משפט עבדו ואמתו, גם כאשר רבו עמו, כי האדון והעבד נוצרו ונולדו באותה הדרך: "הלא בבטן עֲשִׂנוּ עֶשְׂהוּ, וַיִּכְנְנוּ בְּרַחֵם אֶחָד" (איוב ל"א, טו).

15. בפי נח נתקל דווקא כנען בנו של חם, וייתכן שכנען הוא שפגע בערוות סבו, וחם רק ראה וסיפר לאחיו; אולם רס"ג סבר שחם עצמו חטא, ופירש את הפסוק כ'מקרא קצר' – 'אורו [אבין] כנען, עבד עבדים יהיה לאחיו', וגם בהמשך 'ויהי [אבין] כנען עבד למי'; על פי דעה זו נגזרה עבדות על כל זרע חם; ואולם ראב"ע חלק על כך – 'ויש אומרים כי הכושים הם עבדים בעבור שקלל נח את חם, והנה שכחו כי המלך הראשון אחר המבול היה מכוש (יכוש ילד את נמרד ...', בראשית י', ח-י), וכן כתוב (שם) 'ותהי ראשית ממלכתו בבל'."

16. מעניין שהנצרות (פאולוס) אימצה בפירוש אמירה יחידאית זו של המלאך להגר, והפכה אותה להנחיה כללית לעבדים לצייט לאדונייהם, לקבל את הנגזר עליהם מלמעלה ולא לברוח; וראו להלן עמ' 104.

17. על ההקבלות הנרחבות ועל הניגוד העמוק בין איוב לאברהם, ראו בספרי פרקי האבות בספר בראשית (אלון שבות תשס"ג), עמ' 83-87.

18. אפשר לזהות בתוך תיאור מקראי זה גם את רבבות העבדים במטעי הכותנה במדינות הדרום האמריקניות במאה ה-19.

19. להסבר הפרק כולו בהקשרו, ראו בספרו של (א"מ ז"ל) יחיאל בן-נון, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ז), עמ' 274-284.

עיון משווה בדיני המזרח הקדום²⁰

יש לדיני העבדות במסופוטמיה נקודות מגע אחדות עם משפטי התורה, והעבדות העיקרית בהם היא של עבדי בית או עבדי ממלכה ומקדש. עם זה, ההבדלים הם העיקר בכל השוואה כזאת:²¹

1. יש הגבלה בדיני חמורבי/עמורבי²² על עבדות של בן משפחה לשם החזר חוב לשלוש שנים בלבד:²³ 'בשנה הרביעית, הדרור שלהם (אנדוראשונו) ישכון' (בחייהם; בעברית: דורו ייקרא להם); אבל אין זכות כזאת לעבדים 'ילידי בית',²⁴ וזה דומה מאוד להבדל בתורה בין 'עבד עברי'/'אחיק' לבין עבד 'יליד בית' או 'מקנת כסף', שאינם עבריים ואינם אחים.²⁵

2. יש בדיני מסופוטמיה שתי אפשרויות שחרור לאנשים שמכרו את עצמם או את בן משפחתם בגלל חוב: בפדיון עצמי²⁶ או קריאת 'דרור' בעת עליית שליטים חדשים שכונו 'מיִשְׁרוּם'²⁷ בארץ; אבל אין זכות כזאת לעבדים 'ילידי בית'.²⁸

3. עבד ואמה הם 'קנין כסף' לכל דבר, ופגיעה בהם גוררת פיצוי כספי לאדון בערכם של עבדים²⁹ (וכך גם בתורה³⁰), אולם אין יציאה לחופשי של עבד מוכה באבדן שן ועין, ואין עונש נקם לאדון שעבדו מת תחת ידו, כמו במשפטי התורה (שמות כ"א, כ-כא; כו-כז).

4. ילידיה של שפחה שייכים לאדון כמוה (כמו ב'עבד עברי' שאדוניו נתן לו שפחה לאישה, שמות כ"א, ד), והאדון יכול למכור אותם בחובו, אך אז הוא יכול גם לפדות אותם בהחזר החוב ולהשיבם אליו;³¹ אבל אם

20. בהשוואה זו השתמשתי בחיבורו המקיף של מ' מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע (להלן מלול, קובצי הדינים). אמנם לפעמים נטיתי מעט מתרגומו, בעיקר במקומות שהוא משתמש בצורות פועל מקראיות ('הענק תעניק'; 'מות יומת') ובמבנה משפט מקראי ('כי יאשים איש את רעהו'), השונים מאוד מן המקור המסופוטמי (מסופוטמיה היא ארץ הנהרות הפרת והחידקל). להשוואה כוללת בין דיני המזרח הקדום למשפטי התורה, ראו עמ' 242-260.

21. בשונה מגישתם הוזהירה של חוקרים רבים, מלול (קובצי הדינים, במבוא עמ' 25-27) נוקט עמדה של קרבה מירבית למשפטי התורה, עד כדי ההשערה שהמקור האכדי של דיני חמורבי היה ידוע בישראל, וחלק מדיני פרשת משפטים נלקחו ישירות משם. אולם גם הוא מודה בקיומם של הבדלים עקרוניים שישודם בהשקפת העולם המקראית, הרחוקה מאוד מההשקפה הבללית. ראו למשל הערה 43 במבוא (שם, עמ' 26) על סקילת שור שנגח, שאין לה שום מקבילה בדיני המזרח הקדום, מבטאת את השקפת התורה בנוגע לחיי אדם, בני חורין ועבדים כאחד, וראו עמ' 242-243.

22. השמות של מלכי בבל (שושלת 1) במחצית הראשונה של האלף השני לפנה"ס הם שמיים מערביים ('שולומיאילו' = שולומיאיל; 'עמיצדוק' = עמיצדק), והם קרובים לעברית מקראית קדומה, אף שתרגומם ושפתם אכדית (=שמיית מזרחית); הדבר מעיד על מוצא אבות השושלת בצפון מסופוטמיה (=ארם נהרים); השם 'חמורבי' = עמוֹרְבִי פירושו 'עמירב', כלומר: משפחתי הגדולה, החשובה; ראו כיצד משתקפת קרבה זו בהקבלות בין דיני חמורבי/עמורבי לבין סיפורי האבות בספר בראשית, בספרו של י"מ גרינץ, ייחודו וקדמויותו של ספר בראשית (ירושלים תשמ"ג), עמ' 51-64; וראו להלן עמ' 251-259.

23. כמו 'שני שכיר' במקרא, ראו ישעיהו (ט"ו, יד): "בשלש שנים כשני שכיר"; ובפרשת העבד העברי (דברים ט"ו, יח): "כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים".

24. דיני חמורבי, סעיפים 117-118; מלול, קובצי הדינים, עמ' 133-134.

25. שמות כ"א, ב-ד; ויקרא כ"ה, לט-מג; דברים ט"ו, יב-יח; כל אלה לעומת ויקרא כ"ה, מד-מו.

26. למשל, פי שניים בדינים השומריים של ליפית-אישתר, סעיף 14; מלול, קובצי הדינים, עמ' 67.

27. 'מיִשְׁרוּם' (=מיִשְׁרוּם, בלשון המקרא) היא תפיסת הצדק והיושר במשפט ובחברה, באכדית כמו בעברית. מ' ויינפלד הסביר (בספרו: משפט וצדקה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ה) לפי רעיון ה'דרור' בעת המלכת מלכים במזרח הקדום, את המשמעות הייחודית של רעיון ה'יובל' בתורה כשנת ה'דרור' – ה' הוא מלך מלכי המלכים', אשר הוציא את בני ישראל ממצרים, ולכן הוא קובע שחרור עבדים פעם בחמישים שנה.

28. תקנות עמיצדוק אחרון מלכי בבל בשושלת 1 (שושלת חמורבי), סעיפים 20-21; מלול, קובצי הדינים, עמ' 290-291.

29. למשל, דיני אֶשְׁנוֹנָה, סעיפים 55-57 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 99); דיני חמורבי, סעיפים 198-199; 208; 211-214; 216-217; 222-223; 231 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 156-160); דיני חָת, סעיפים 8, 12, 14, 16, 18; 132-133 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 231-248).

30. שמות י"ב, מד; ויקרא כ"ב, יא; כ"ה, מד-מו; שמות כ"א, לב: "אם עבד יגח השור או אמה – כסף שלשים שקלים יתן לאדניו, והשור יִשְׁקָל". אולם סקילת השור אין לה מקבילה, והיא חידוש של התורה בגלל חומרת שפיכות דמים והחובה לסלק חיה המסוכנת לבני אדם.

31. דיני חמורבי, סעיף 119 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 134).

עבד נשא לאישה בתו של איש חופשי, האדון אינו יכול לשעבד את הילדים כי 'האשה וילדיה' נשארים חופשיים.³²

5. גבירה שלא היו לה ילדים ונתנה את אמתה לאדון, והיא ילדה לו (בדיוק כסיפור שְׁרֵי אשת אברם, שנתנה לו את הגר, בראשית ט"ז) – אזי אם השפחה תשתווה עם גבירתה (= 'תרים ראש' מולה), מותר לגבירה לשים עליה סימן עבדות ולשים אותה עם השפחות, אבל אסור לה למכור אותה בכסף. לעומת זאת, אם השפחה לא ילדה – מותר למכור אותה בכסף.³³

6. יש דינים דומים לרציעת עבד ואף לקיצוץ אוזנו של עבד, אך בדרך כלל הם באים בתור עונש.³⁴ יש עוד סימון של 'קניין קבוע' לאדון (שאינו מופיע בתורה), למשל קולר או תספורת עבדות; ומי שיגלח בכוונה תספורת של עבד בלי רשות האדון, את ידו יקצצו.³⁵

7. יש חובה מוחלטת להסגיר עבדים בורחים עד כדי השתת עונש מוות על מי שייתן להם מקלט. זהו ההבדל המכריע בין כל דיני המזרח הקדום לבין התורה.³⁶ קל להבין שמוסד העבדות – קשה לו להתקיים בלי הגנת החוק על 'רכוש' האדונים, וההגנה מחייבת הסגרה של עבדים בורחים. מפני החשיבות המכרעת של סעיף זה, נביא מובאות אחדות מדיני המזרח הקדום במלואן:

א. אמה או עבד [אשר ב]ח, את גבול עירו חצה, ואיש (אחר) השיבו – בעל העבד שני שקלים כסף לאיש שהשיבו, ישקול.³⁷

ב. אמה או עבד-איש אם יימלטו בלב העיר, והוכח כי בבית איש (אחר) במשך חודש ימים ישבו – והשיב ראש תחת ראש.³⁸

ג. עבד או אמה של (אזרח) אֶשְׁנוּנָה אשר קולר, אזיקים או תספורת עבדות נושא [עליו] – את שער אֶשְׁנוּנָה, ללא אדונו, לא יצא.

ד. אם מושל, נציב מים (או) כל בעל שררה שיהיה – עבד נמלט או אמה נמלטת, או שור תועה (או) חמור תועה, יתפוס, ואל אֶשְׁנוּנָה לא הוביל(ם), אלא בביתו שלו עצר(ם), (ו)ימים מעבר לחודש אחד העביר – הארמון ב(אשמת) גנבה ידון עמו'.³⁹

ה. אם איש – עבד ... או אמה ... משער העיר יוציא – (האיש) יומת(!); אם איש – עבד ... או אמה נמלט(ים) יסתיר בביתו ולא יוציא(ם) לקריאת הכרוז – בעל הבית ההוא יומת(!); אם איש – עבד או אמה נמלט(ים) בשדה יתפוס, ואל אדונו יביא(ם) ... שני שקלים כסף בעל העבד ישלם לו; אם העבד מיד תופסו יימלט – האיש ההוא יישבע לבעל העבד (שבועה דתית), וניקה.⁴⁰

ו. אם עבד יימלט, ומישהו יביא אותו בחזרה, אם במקום קרוב תפס אותו – נעליים ייתן לו (האדון לתופס); אם באותו צד של הנהר (תפס אותו) – שני שקלים כסף ישלם (האדון); אם בצד האחר של הנהר (תפס אותו) – 3 שקלים כסף ישלם (האדון); אם עבד יימלט לארץ אחרת – שש שקלים כסף ישלם (האדון) למי שביא אותו בחזרה; אם עבד יימלט לארץ אויב – מי שביא אותו בחזרה ייקח אותו (כעבד) לעצמו.⁴¹

32. דיני חמורבי, סעיף 175 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 150).

33. דיני חמורבי, סעיפים 146-147 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 142-143).

34. דיני חמורבי, סעיף 282 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 168) – "אם עבד לאדונו יאמר: 'לא אדוני אתה', והוכיח עליו (בראיות) כי עבדו הוא – האדון את אוזן עבדו יקצץ"; דיני אשור התיכונה, סעיף 40 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 200).

35. דיני אֶשְׁנוּנָה, סעיפים 51-52 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 97-98); דיני חמורבי, סעיף 226 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 160).

36. ראו: בניהו ברונר, הסגרת עבדים בחוק המקראי ובטקסטים מהמזרח הקדום (עבודת גמר), חיפה תשע"א.

37. דיני אור־נֶמו (משומר), סעיף 17 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 51).

38. דיני ליפית-אישתר (משומר), סעיף 12 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 67).

39. דיני אֶשְׁנוּנָה (מאכד), סעיפים 50-51 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 97).

40. דיני חמורבי, סעיפים 15-20 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 113-114).

41. דיני חת, סעיפים 22-23 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 233).

ז. אם גִּלְבּ (סֶפֶר), בלא (רשות) בעל העבד, את תספורת העבדות של עבד שאינו שלו, יגלח – את יד הגִּלְבּ הוא יקצצו.⁴²

ח. אם איש – בארץ נָכַר, עבד (או) אמה של איש אחר קנה, ובהליכתם בלב הארץ, בעל העבד או האמה את עבדו או את אמתו יכיר – אם העבד או האמה מבני הארץ הם – בלי כסף, הדרור שלהם (אנדוראשונו) ישכון, (וישובו לאדון החוקי, בלי שישלם כסף); [אבל] אם (העבד או האמה בני ארץ אחרת הם – ... בעל העבד או האמה את הכסף ששילם (הסוחר), לסוחר יתן, ועבדו או אמתו ישוחררו (בחזרה לבעליהם).⁴³

מצאנו קו ברור המחבר את חובת ההסגרה של עבדים נמלטים בכל דיני המזרח הקדום, העונש החמור על מי שמעניק להם מקלט, והפיצוי הכספי הקבוע לכל מי שמשיב אותם (ואפילו כאשר קוראים להם 'דרור' ממכירה לנָכַר, הם רק חוזרים לבעליהם הראשונים).

ההבדל המכריע בין אלה ובין משפטי העבדות בתורה נמצא אפוא בדברים האלה: יציאת עבד (שאינו 'עברי') לחופשי בגלל פגיעה גופנית חמורה, נקם אם ימות תחת ידו של שוט אדוניו (שמות כ"א, כ-כז), ועוד יותר מזה – האיסור הייחודי על הסגרת עבד אל אדוניו "אשר יִצָּלֵךְ אליך מעם אֲדֹנָיו" (דברים כ"ג, טז-יז). משפטים אלה אין דומה להם בכל דיני בני נח⁴⁴ שבמזרח הקדום, והם הייחוד הגדול של תורת ישראל.

העבדות: עליות וירידות בהיסטוריה הישראלית⁴⁵

בספר בראשית נזכרו עבדים ושפחות לרוב, היה זה חלק ברור ממרקם החיים גם במשפחת האבות, מעבד אברהם עד מכירת יוסף. לעומת זאת, בשאר ספרי התורה, משמות עד דברים, נזכרים עבדים ושפחות רק בקשר למשפטים ולמצוות; אין סיפורים על עבדים, ורק בשלל מדִּין (במדבר ל"א, לה) נזכרו 32,000 שבויים בתולות.

גם בספרי יהושע, שופטים ותחילת שמואל, כמעט לא נזכרו עבדים כמציאות חיים, פרט לגבעונים שהפכו לעבדי המשכן והמקדש. שמואל הנביא (שמואל א-פרק ח', יא-יז) הזהיר מפני המלכת מלך, שתחתיו יתרבו מאוד עבדים ושפחות מבני ישראל מפני הגיוסים של המלך.⁴⁶ עם זה הזכיר שמואל גם את העבדים והשפחות הנכריים שהיו אז לבני ישראל, שגם אותם ייקח המלך לצרכיו (שם, פס' טז).

אורח החיים הישראלי בתקופת ההתנחלות והשופטים היה קרוב לשאיפת התורה במובן החברתי. אחד הממצאים הייחודיים שנתגלו במחקר הארכיאולוגי הוא בית ארבעת המרחבים⁴⁷ – בית שהופיע בעיקר ביישובי ההתנחלות הישראלית ובקרבם בתקופת הברזל (ימי השופטים והמלוכה). צורה זו של בית איננה מוכרת בתקופות הברונזה (האלף ה-3 וה-2 לפנה"ס), וגם לא המשיכה להתקיים אחרי חורבן בית ראשון. ייחודו של בית ארבעת המרחבים הישראלי הוא העדר כל היררכיה – אין חדר חשוב יותר מאחר או פחות ממנו;

42. דיני חמורבי, סעיף 226 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 160) – ברור שגילוח כזה יאפשר לעבד להימלט ויקשה על תפיסתו ועל הסגרתו, ולכן הגִּלְבּ נחשב משתף פעולה עם תכנית בריחה של העבד.

43. דיני חמורבי, סעיפים 280-281 (מלול, קובצי הדינים, עמ' 168). 'דרור' בדיני חמורבי פירושו שחרור מהסוחר שקנה את העבד בארץ נכר כדי להחזיר את העבד לעבדותו הראשונה (ראו: מלול, שם, הערה 373).

44. הרמב"ן בפירושו לבראשית (ל"ד, יג) כבר הגדיר את מצוות 'דינים' לבני נח, שהיו דומים למשפטי התורה שבפרשת משפטים; וראו עמ' 242-243.

45. סקירות מקיפות על כל צדדי העבדות בהיסטוריה, בחוקים הקדומים ובמקרא עד לביטול העבדות כתבו מיכאל סולטמן, זאב רובינזון, רות לפידות, שמואל אברמסקי, צבי ברס, אליהו אשתור, פנחס פיק, קרל פרינץ, טוני אלסנר – האנציקלופדיה העברית, ערך 'עבדות', כרך כ"ו, עמ' 574-594.

46. 'מס עובד' של המלכים היה גיוס (לרוב היה מוגבל בזמן) לעבודת המלך ולא עבדות, אף שלפעמים היטשטשו ההבדלים האלה.

47. ו"פ אולברייט ותלמידיו זיהו והגדירו את בית ארבעת המרחבים בתור בית המאפיין את ההתנחלות הישראלית ואת הבתים הישראליים לאורך כל תקופת הברזל. טיפוס זה של בית אינו ידוע לפני כן, והוא נעלם לגמרי בתקופה הפרסית. על משמעותו החברתית כבית בלי היררכיה המשקף אתוס שווינוי, ראו בספרו של א' פאוסט, החברה הישראלית בתקופת המלוכה – מבט ארכיאולוגי, ירושלים תשס"ה, עמ' 237-255.

כל החדרים פתוחים בשווה לאותה חצר. רק חברה פשוטה ושוויונית יכולה לבנות בתים כאלה, שאין בהם שום מרחב סגור או מכובד מכל מרחב אחר.

בתקופת המלוכה התחוללו שינויים מרחיקי לכת בחברה הישראלית. משם אנו מתחילים לשמוע על עבדים במציאות החיים, ועל פרשיות קשות בחברה הנוגעות למציאות זו. כבר בהעלאת הארון לעיר דוד, בשיחה הכעושה בין מיכל לדוד, נזכרו "אמהות עבדיו" (שמואל ב' ו', כ-כב). פעמים רבות במקרא פירושה של המילה 'עבד' הוא משרת או פקיד, ואפילו שר תחת מלך. אבל לציבא, שהיה 'עבד' לבית שאול, היו 15 בנים ו-20 עבדים (שמואל ב' ט', ב'; י"ט, יח). שמעי בן גרא הלך להחזיר שני עבדים שברחו אל אכיש מלך גת, ובכך הפך את מעצר הבית שהטיל עליו שלמה, ושילם בחייו (מלכים א' ב', לט-מו).⁴⁸

אצל שלמה התממשה אזהרת שמואל הנביא, ושם אנו מוצאים לראשונה גיוס של 'מס עובד' לעבודת המלך. שלמה המלך גייס "מס מכל ישראל... שלשים אלף איש" (מלכים א' ה', כז-כח) – חודש לעבודה בלבנון וחודשיים בבית. בני ישראל לא אהבו גיוסי עבודה אלה, ומרד ירבעם בן נבט פרץ בגללם (שם י"א, כו-כח; י"ב, א-ד, טז-יח). ובכל זאת היה פער בין הגיוס מישראל ו"סבל בית יוסף" לבין גיוסם של שארית הכנענים, שהיו ל'מס עובד' בעבדות מלאה, ועל כך נאמר – "ומבני ישראל לא נתן שלמה עבד... (שם ט', כ-כב).

בימי בית אחאב אנו שומעים לראשונה על מציאות חיים קשה בין בני הנביאים – "עבדך אישי מת... והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים ב' ד', א). אלישע הנביא יכול היה להושיע את הדוברת רק בדרך נס (אָסוֹךְ = פך, ושמן שופע מתוכו), וכך התאפשר לה לשלם את החוב; אולם לא יכול היה להושיע לה במשפט מול הנושה, אף שהיו לו קשרים חזקים עם בית המלך ועם שר הצבא (מלכים ב' ד', ג). מכאן שהחוק בממלכת ישראל אז עמד לצד הנושה, ולא מנע את הפרדת הילדים מאמם בגלל חוב שלא יכלו לשלם. במשפטי התורה לא נזכר שום היתר לנושה לקחת ילדים מאמם בגלל חוב אביהם שמת, ומכאן שמשפט העבדים בישראל אז לא התנהל על פי התורה אלא על פי המקובל בחברה מסביב.

ירמיהו (ב', יד) רמז על מצבם החמור של עבדים ילידי בית כאשר תיאר את מצבו הנורא של העם כולו אחרי הכיבושים, ההגלויות והחורבן שהותירו האשורים: "הַעֲבָד יִשְׂרָאֵל, אִם יֵלֵד בֵּית הָאֵל? מַדּוּעַ הִיָּה לְבָז?"⁴⁹ וזמן קצר לפני חורבן ירושלים, בתוך המלחמה נגד הצבא הבבלי הכובש, הפתיע הנביא (ירמיהו ל"ד, ח-כב) בתיאור הברית – ברית בין בתרים⁴⁹ – לשחרור העבדים העבריים על פי משפט התורה ביציאת מצרים, אחרי זמן ארוך שלא קיימו אותו; לכן שחררו בבת אחת המוני עבדים, כל מי שעבד (לפחות) שש שנים. ככל הנראה עשו זאת בקץ שנת השמיטה (אולי יחד עם שמיטת חובות). לדעתי זה קרה בשמיטה הראשונה שבימי צדקיהו, בתחילת מלכותו.⁵⁰ אחרי שפרץ המרד נגד בבל, בתוך המלחמה, הופרה הברית ביד גסה בגלל הצורך החריף בעבדים במשק מגויס למלחמה:

48. שמעי בן גרא פעל לפי דיני ההסגרה במזרח הקדום בהיפוך מתפיסת התורה ומדרכו של דוד שברח אל אכיש פעמיים והצטרפו אליו בורחים רבים מתוך מצוקה. תודה לרב ד"ר בנייה ברונר על הערה זו.

49. 'ברית בין בתרים' נזכרת רק פעמיים בכל התנ"ך, ורק אצל צדקיהו מתחייבים בה בני אדם אשר עברו "בין בתרי העגל". בברית בין הבתרים הידועה ה' הוא זה שהתחייב לאברהם, וזהו תיאור חריג ויוצא דופן שבו ה' מתחייב לאדם. על כל פנים נראה מההקשרים שזו צורת הברית החמורה ביותר שבני אדם היו כורתים, והיא מופיעה רק פעם אחת במקרא כברית בין בני אדם – בשחרור העבדים בידי צדקיהו ושריו, ומכאן חשיבותה הייחודית.

יש לציין שהבטחתו של ה' לאברהם בברית בין הבתרים (בראשית ט"ו) נוגעת ישירות לשחרור מעבדות: ה' אמר שזרע אברהם יהיו עבדים מעונים "בארץ לא להם", "ואחרי כן יצאו ברכש גדול". גם השימוש במילה 'גזרים' לתיאור מעבר כבוד ה' "בין הגזרים האלה" (=בין הבתרים), ובהקבלה לכך לתיאור קריעת ים סוף (תהלים קל"ו, ג), יוצר גזרה שווה בין שתי ההופעות היחידות של 'גזרים' בתנ"ך. כלומר: קו אחד עובר מברית בין הבתרים ובה חזון העבדות והעינוי, עד לסיום היציאה והשחרור ממצרים ומן העבדות (תודה לנריה קליין על הערה זו).

50. בניגוד לפירושו הדרמטי של פרופ' יהודה אליצור במאמרו: 'מבחן האמונה בירושלים ערב חורבנה', מחננים מ"ז (תש"ך), כריתת ברית כזאת בתוך המלחמה הינה בלתי סבירה בעליל.

...אחרי כרת המלך צדקיהו ברית, את כל העם אשר בירושלם, לקרא להם דרור;⁵¹ לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו העברי והעבריה חפשים, לבלתי עבד בם ביהודי אחיהו איש; וישמעו כל השרים וכל העם אשר באו בברית, לשלח איש את עבדו ואיש את שפחתו חפשים, לבלתי עבד בם עוד, וישמעו וישלחו; וישבו אחרי-כן, וישבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים, ויכבשום לעבדים ולשפחות...

כה אמר ה' אלהי ישראל: אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוצאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים, לאמר: מקץ שבע שנים⁵² תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך, ועבדך שש שנים, ושלחתו חפשי מעמך; ולא שמעו אבותיכם אלי, ולא הטו את אזנם; ותשבו אתם היום ותעשו את-הישור בעיני, לקרא דרור איש לרעהו, ותכרתו ברית לפני, בבית אשר נקרא שמי עליו; ותשבו ותחללו את שמי, ותשבו איש את עבדו ואיש את שפחתו, אשר-שלחתם חפשים לנפשם, ותכבשו אתם להיות לכם לעבדים ולשפחות;

לכן כה אמר ה'... ונתתי את האנשים העברים את ברתי, אשר לא הקימו את דברי הברית, אשר כרתי לפני, העגל אשר כרתו לשנים ויעברו בין בתרי; שרי יהודה ושרי ירושלם הסרסים והכהנים וכל עם הארץ העברים בין בתרי העגל, ונתתי אותם ביד איביהם וביד מבקשי נפשם; והיתה נבלתם למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ; ואת צדקיהו מלך יהודה ואת שריו אתן ביד איביהם וביד מבקשי נפשם, וביד חיל מלך בבל העלים מעליכם; הגני מצוה נאם ה', והשבתיים אל העיר הזאת ונלחמו עליה ולכדהו ושרפה באש, ואת ערי יהודה אתן שממה מאין ישוב.

הרקע לפרשייה מפתיעה זו מפורש במקרא:⁵³ בצדקיהו תלו תקוות גדולות מאוד, גם בזכות שמו.⁵⁴ והוא

51. המושג 'דרור' זהה למונח המסופוטמי (ראו לעיל עמ' 95), והוא נזכר בתורה רק פעם אחת, בנוגע לשנת היובל: "וקראתם דרור בארץ לכל ישיביה" (ויקרא כ"ה, י); ואמר חז"ל: "אין דרור אלא חירות" (ספרא 'בהר' פרק ב', ב). ביחזקאל (יז, יז) שנת היובל נקראת "שנת הדרור". בפרק המדובר בירמיהו (ל"ד) נקרא כל שחרור העבדים בשם 'דרור' (3 פעמים), כלומר: מעין 'ובל'; אחרי הפרת הברית, גם העונש הנבואי הנורא נקרא שם 'דרור'.

52. 'מקץ' בא מלשון 'קצה', ולכן פירשו ראב"ע ורמב"ן (דברים ט"ו, א) שברית צדקיהו הייתה בתחילת השנה השביעית, כפי שמעיד המשך הפסוק ('ועבדך שש שנים'), ראו שם בהרחבת דברי רמב"ן; ואולם הפסוק כאן מחבר את פסוקי פרשת השמיטה בדברים עם המשך הפרק על שחרור העבדים, וכאן היה מדובר בשחרור בבת אחת של כל העבדים – מעין 'שנת דרור' כשנת היובל – ולא אחרי שש שנים לכל אחד ואחד.

אמנם ר"י כבור שור (בפירושו לשמות כ"א, ב) כתב (בשונה מפירוש חז"ל וכל המפרשים) ששחרור עבדים מתרחש בשנת השמיטה כיוון "שאינו חורש חורר וקוצר ובוצר, אינו צריך עבודה כל כך", ועל פי דבריו, ברית צדקיהו לשחרור העבדים אכן הייתה בתחילת השנה השביעית, ודווקא בתחילת השנה השמינית, כאשר נצרכו שוב לידיים עובדות, חזרו לשעבד אותם. אולם על פי חז"ל, "מקץ שבע שנים" הוא זמן שמיטת החובות בסוף השמיטה, ואז גם מבחן האמת אם עבדים ישוחררו גם כאשר זקוקים להם שוב (ויעבדו כבני חורין).

לכן מסתבר שצדקיהו הצמיד את השחרור הכללי לשמיטת החובות "מקץ שבע שנים", כלומר בסוף שנת השמיטה, כפירוש חז"ל. אמנם בסדר עולם (שהביא רש"י לירמיהו כאן) פירשו שהברית הזאת נכרתה בשנה ה-7 לצדקיהו, וחיברו לזה את עניין זקני יהודה שבאו בשנה השביעית לפני יחזקאל (כ, א); אבל הקשר לשנת השמיטה הוא עניין מהותי בפסוק שמקצר כאן את הפרשה מספר דברים, והשמיטה הראשונה בימי צדקיהו, על פי חשבון סדר עולם, הייתה בשנת השלישית; ראו רש"י ורד"ק בתחילת ספר יחזקאל.

53. בגלל ההקשר בירמיהו ל"ד, פירשו רבים (ראו דעת מקרא לירמיהו, עמ' תמג-תמז; ובמאמרו של פרופ' יהודה אליצור ה"ה, הערה 50) שהברית לשחרור העבדים נכרתה בזמן המצור הבבלי על ירושלים, כשלא יכלו לעבוד בשדות והיו זקוקים ללוחמים על החומות; כאשר סרו הבבלים מעל העיר (כנראה בגלל עליית צבא מצרי), חזרו וכבשו את העבדים. אבל לדעתי, פסוקי הפתיחה לפרק אינם רקע לכריתת הברית אלא לסיום הנבואה; וראו רשב"ם לפיו הפתיחה: "אלה תלדות יעקב" (בראשית ל"ו, ב) היא כותרת לרשימת התולדות שנמצאת תשעה פרקים אחר כך בבראשית מ"ו.

54. ראו דברי ירמיהו (כ"ג, ה-ו) ש'צמח דוד' יהיה מלך צדיק, "וזה שמו אשר יקראו, ה' צדקנו", וזו דרשה נבואית ברורה על השם 'צדקיהו'. מול תקוות אלה באה נבואת התאנים (כ"ד), וחרצה דין חמור על צדקיהו ושריו; מתיאור השיח בין הנביא ירמיהו (ל"ה, יד-כו) לבין המלך צדקיהו בביקור הסתר בזמן מאסרו מתברר שצדקיהו היה איש טוב וחלש (היפוכו של הייחוס), והשרים שלטו בו וגררו אותו אל המרד ואל החורבן.

ניסה להחזיר את ירושלים למסלול של שיקום אחרי ההגליה הגדולה לבבל (היא גלות המלך יהויכין, 597-8 לפנה"ס). ייתכן שחלק מניסיון השיקום היה ברית שחרור העבדים, דווקא אחרי הגליית "החרש והמסגר" (מלכים ב-כ"ד, יד) ורבים מבעלי היכולת הכלכלית.⁵⁵ אבל בשנתו ה-5 (594-3 לפנה"ס) החל המאבק הפוליטי שבו גררו אותו השרים ותומכי מצרים למרד נוסף נגד בבל (שפרץ ב-589 לפנה"ס), מבלי לשים לב לתוצאות המרות של המרד הקודם, ובלי לשמוע לאזהרות הנבואה בפי ירמיהו.

במצב של מלחמה היה צורך דחוף בעבדים כדי להחזיק את משקי הבית של הלוחמים המגויסים, ומלבד זה לא היו לעבדים המשוחררים אפשרויות כלכליות לעמוד על רגליהם. הם חזרו לבעליהם לבקש עבודה ופרנסה במקומות המוכרים, ואת זה ניצלו בעלי העבדים. במקום לתת להם עבודה בשכר כפי שהתחייבו בברית, כבשו אותם מחדש לעבדותם כמו עבדים נרצעים.⁵⁶

דברי הנביא על הפרת הברית נאמרו כאשר חילות בבל נלחמו על ירושלים ועל לכיש ועֶזְקָה,⁵⁷ ערי המבצר שנותרו בשפלת יהודה (ירמיהו ל"ד, ז). לרגע קרה נס והבבלים הסירו את המצור מעל ירושלים – ככל הנראה מפני איום של צבא מצרי – והתקוות הגדולות לישועה הציפו את העיר. ירמיהו יצא שוב נגד תקוות השווא, ותלה את החורבן בהפרת הברית לשחרור העבדים.

כאשר חזרו הבבלים אל ירושלים, לא נותר בה כוח עמידה, וכאשר סירבו השרים להיכנע, חרבה העיר (586 לפנה"ס) והייתה לשממה לשני דורות, עד עליית זרובבל.

*

העבדות בהיסטוריה הכללית (א)

באותו זמן ממש התרחש אירוע דומה ביותר – באתונה!⁵⁸

החברה הקדומה באתונה וביוון בכלל הייתה בעיקרה שבטית, וההנהגה נבנתה על יסודות של איגודי שבטים. בזה הייתה החברה ביוון דומה לשבטי ישראל.

העבדות הייתה שכיחה מאוד ביוון המיקנית ואחר כך ביוון הקלסית, כמו בכל הארצות המפותחות. רוב העבדים, 'מקנת כסף וילידי בית', היו משרתים בבתי עשירים, ומצבם הכללי לא היה שונה בהרבה ממצב העניים, אלא שלא היו להם זכויות חוקיות. בכל זאת הריגת עבד בידי האדון נחשבה פשע (בדומה למשפט התורה), ועבדים שהאדון התאכזר אליהם הורשו לבקש מקלט במקדש, ואם הוכחה צדקתם, יכלו להימכר לאדון אחר ואף לפדות את עצמם. קשה מזה היה מצבם של עבדים בענפי המלאכה והמסחר, ובמיוחד חמור היה (בכל מקום) מצבם של עבדי המכרות, שלא האריכו ימים.

בספרטה, עיר הלוחמים, שררה עבדות המונית ואכזרית, ואותה ניהלה המדינה. במאה ה-5 לפנה"ס דוכא שם מרד ה'הלוֹטִיסִים' (שבויי הכיבוש הדורי) ביד ברזל, אך הם שוחררו במאה ה-4 לפנה"ס, אחרי מפלה מכרעת של צבא ספרטה. במאה ה-3 ניסה המלך אָגִיס לחלק מחדש את האדמות ולשמוט את החובות כדי לחזור לחינוך מסורתי, אך הניסיון נכשל, ובסופו של דבר השתלטו הרומאים על ספרטה.

55. הגליית עמודי התווך של החברה הגבוהה בירושלים השאירה ביהודה את "דלת עם הארץ", וממילא התבקש שחרור העבדים והשפחות לטובת שיקום הכלכלה והחברה. אולם אלה שהשתלטו על אדמות ורכוש במצב האנרכי אחרי גלות "החרש והמסגר", השתלטו גם על העבדים; וגדם נכרתה הברית בידי צדקיהו.

56. ברגע שעבדים חזרו לבעלים הקודמים שלהם מחוסר בררה וביקשו עבודה ובית, ראו אותם האדונים כעבדים נרצעים על פי משפט התורה, וכך חמקו מהתחייבויות הברית; על כך באה התגובה החמורה בנבואת ירמיהו.

57. בחרסים שנמצאו בשער לכיש בתוך השרפה הבבלית (בחרס מס. 4) נזכר כנראה המצב ששרר עם נפילת עֶזְקָה, כשעדיין לכיש נלחמה: "וַיֵּדַע [אֲדִינִי] כִּי אֵל מִשְׁאֵת לִכְשׁ נִחְנוּ שְׁמֵרִם כָּל הָאֶתֶת אֲשֶׁר נָתַן אֲדִינִי, כִּי לֹא נִרְאָה אֶת עֶזְקָה (=אות עֶזְקָה)": ראו ש' אחיטוב, אסופת כתובות מתקופת המלוכה, עמ' 43-46, על פי הצעת הקריאה הדרמטית יותר, שם, עמ' 46.

58. ראו בספרו של א' פוקס, אתונה בימי גדולתה (ירושלים תשל"ה), עמ' 12-23; 89-96.

באתונה התפתחה חברה עירונית עם משק כספים מפותח (במאה ה-7 ובתחילת המאה ה-6 לפנה"ס). רוב האדמות שהיו שייכות לאיכרים קטנים שועבדו כמשכונות להלוואות שלא היה אפשר לפרוע אותם, ובעלי האחוזות הגדולים הפכו לאדוני הקרקעות. האיכרים הקטנים הפכו לאריסים (שמקבלים שישית היבול), ועדיין נזקקו להלוואות, אף שלא יכלו לפרוע אותן. הם נאלצו למשכן את עצמם ואת בני ביתם, וכך גדלה מאוד שכבת העבדים מהמעמדות הנמוכים של בני אתונה ושל התושבים מסביבה. המרירות גאתה, ואתונה עמדה בפני מלחמת מעמדות.

בשנת 594 לפנה"ס (ימי צדקיהו), בהסכמה של מנהיגי המעמדות היריבים, נתמנה סולון ל'ארכון'⁵⁹ במינוי מיוחד של בורר יחיד, והחוק הראשון שחוקק היה 'הסרת העול' – הוא ביטל את המשכנתאות על הגוף ועל האדמות, והחזיר לאיכרים את חירותם ואת אדמותיהם. בשנה אחת הציל סולון את אתונה ממלחמת אזרחים בביטול העבדות הכלכלית, בדומה לשנת היובל שבתורה (ויקרא כ"ה) עם שמיטת חובות (דברים ט"ו).

תקנות וחוקים אחרים של סולון נגעו למשטר באתונה, לזכויות הפוליטיות ולחובות המיסוי, והם נשתנו שוב ושוב עד שהפכה אתונה (כ-140 שנה אחר כך) לעיר הראשונה בעולם עם משטר דמוקרטי מלא. אולם הצעד הראשון היה 'הסרת העול' של סולון, ולכן הוא נחשב המחוקק הגדול של אתונה.

*

'ברית בין הבתרים' לשחרור העבדים, בחיבור ייחודי עם ברית יציאת מצרים, הייתה צריכה להיות הנדבך השלישי בבניין הדרך לחזרת יהודה אל ברית ה' – אחרי פסח חזקיהו וברית ספר התורה בפסח יאשיהו. ירושלים הייתה אמורה להוביל את התרבות הדתית העולמית אל עידן אחד.

המרד חסר התוחלת נגד האימפריה הבבלית ועמו הפרת הברית, הסירו את ירושלים ממפת ההתרחשות בעולם. בחירת ה' בישראל המשיכה לחולל נפלאות והובילה להשפעה יהודית, מוסרית ודתית על העולם כולו – אך זה היה מתוך מחשכי הצמצום בגלות, מתוך הנדודים וההישרדות; המרחב הגלוי של התרבות העולמית, החברתית והפוליטית נותר בלי ירושלים בתור מוקד עולמי (עד אחרית הימים).

לחלל הזה נכנסה אתונה, שבדיוק באותן שנים⁶⁰ שחררה עבדים, החזירה אדמות לבעליהן ומחקה חובות, בהתאמה לאידיאלים של התורה. עד היום מובילה הרוח האתונאית את הדמוקרטיות המערביות, את המדעים, את הפילוסופיה ואת החירות.

גם בשובנו לירושלים בדורות האחרונים, אנו מביאים אתנו את רוח החירות הדמוקרטית המערבית על ערכיה. האתגר של ירושלים כיום הוא החיבור בין רוח יציאת מצרים לבין הרוח הדמוקרטית, וחיבור המוסר והצדק עם השלום בחזון ישעיהו. חיבורים אלה יוכלו אולי להחזיר את ההובלה העולמית התרבותית מ'אתונה' (אמריקה) לירושלים, ברוח התורה והנבואה.

*

59. ראו בספרו של אריסטו, מדינת האתונאים (תרגום ד' אשרי וא' מלצר, ירושלים תשל"ג), פרקים ה'-י"ב, עמ' 23-34; וראו חיבורו של פלוטארקוס, חיי אישים – אנשי יוון (ירושלים תשל"א/תשמ"ו), סולון, עמ' 39-70 – על הסרת העול שם, עמ' 50-55.

60. על פי התיארוך המקובל, צדקיהו מלך בירושלים ב-597 לפנה"ס, והעיר חרבה ב-586; לדעתי, ברית השחרור בירושלים נכרתה בשנת השמיטה הראשונה במלכות צדקיהו, היא שנת 3 למלכותו (594 לפנה"ס); בדיוק באותה שנה קבע סולון באתונה את 'הסרת העול'. הקבלת האירועים האלה מהווה אתגר לומדי תנ"ך ומחשבת ישראל.

מי שמונים את השנים לפי 'סדר עולם' כפשוטו (ראו מאמריהם של ד"ר ח' חפץ ושל הרב י' מדן, מגדים י"ד, תשנ"א) יצטרכו לומר שסולון חי ופעל בסוף ימי עוזיהו, והמסקנה תהיה קשה עוד יותר – דורות רבים אחרי תיקוני סולון יכול היה צדקיהו לתקן ברגע האחרון שלפני החורבן, אך לא הצליח.

העבדות בעולם היהודי מימי בית שני

ניסיון דומה לשמיטת חובות ולשחרור עבדים ניסה נחמיה, השליט היהודי על פחוות יהודה מטעם המלך ארתחשסתא. וכך תיאר זאת נחמיה (ה', א-ג) בעצמו:

וַתְּהִי צַעֲקַת הָעָם וְנִשְׁיָהֶם גְּדוֹלָה אֶל אֲחֵיהֶם הַיְּהוּדִים; וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים בְּנִינוּ וּבְנֵיתֵינוּ אֲנָחְנוּ רַבִּים (מלשון ריבית – הילדים ממושכנים לחובותינו), וְנִקְחָה דָגָן וְנֶאֱכֹלָה וְנִחְיָה; וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים שְׂדֵתֵינוּ וּכְרָמֵינוּ וּבְתֵינוּ אֲנָחְנוּ עֲרָבִים (מלשון עירבון – האדמות והבתים ממושכנים לחובותינו), וְנִקְחָה דָגָן בְּרַעֲב; וַיֵּשׁ אֲשֶׁר אִמְרִים לִוְיָנוּ כֶּסֶף לְמִדַּת הַמֶּלֶךְ שְׂדֵתֵינוּ וּכְרָמֵינוּ; וַעֲתָה כָּבֶשֶׂר אֲחִינוּ בְּשָׂרֵנוּ כְּבָנֵיהֶם בְּנֵינוּ, וְהִנֵּה אֲנָחְנוּ כְּכֹשִׁים אֶת בְּנֵינוּ וְאֶת בְּתֵינוּ לַעֲבָדִים, וַיֵּשׁ מִבְּנֵיתֵינוּ נִכְבָּשׁוֹת (לשפחות) וְאִין לֹאֵל יָדְנוּ (לפדותם), וּשְׂדֵתֵינוּ וּכְרָמֵינוּ לְאֲחָרִים.

וַיַּחַר לִי מְאֹד כֹּאֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי אֶת זַעֲקָתָם, וְאֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. וַיִּמְלֹךְ לִבִּי עָלַי וְאָרִיכָה אֶת הַחֳרִים וְאֶת הַסִּגְנִים, וְאִמְרָה לָהֶם מִשָּׂא (=חוב) אִישׁ בְּאֲחִיו אֲתֶם נִשְׂאִים (=נושים), וְאָתֶן עֲלֵיהֶם קֹהֶלֶת גְּדוֹלָה; וְאִמְרָה לָהֶם אֲנָחְנוּ בְּנֵינוּ (=פדיון) אֶת אֲחֵינוּ הַיְּהוּדִים הַנִּמְכָּרִים לְגוֹיִם כְּדִי בָנוּ (=כדי שישוּבוּ אלינו) וְגַם אֲתֶם תִּמְכְּרוּ אֶת אֲחֵיכֶם וְנִמְכְּרוּ לָנוּ (?) וַיַּחְרִישׁוּ וְלֹא מָצְאוּ דָבָר (להשיב); וְאֹמַר לֹא טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר אֲתֶם עֹשִׂים, הֲלוֹא בִּירָאֵת אֱלֹהֵינוּ תִּלְכוּ, מִתְּרַפֶּת הַגּוֹיִם (שלא יחרפו אותנו) אוֹיְבֵינוּ; וְגַם אֲנִי אֲחִי וְנַעֲרֵי נָשִׁים בָּהֶם (באלה הזועקים לעזרה) כֶּסֶף וְדָגָן, נַעֲזֹבָה נָא אֶת הַמִּשָּׂא (=החוב) הַזֶּה; הֲשִׁיבוּ נָא לָהֶם כֶּהִיּוֹם שְׂדֵתֵיהֶם כְּרָמֵיהֶם וְיִתְּיָהֶם וּבְתֵיהֶם, וּמֵאֵת הַכֶּסֶף וְהַדָּגָן הַתִּירוֹשׁ וְהַיֶּצֶהָר אֲשֶׁר אֲתֶם נֹשִׂים בָּהֶם; וַיֹּאמְרוּ נָשִׁים, וּמִהֶם לֹא נִבְקַשׁ (לגבות חובות), כֵּן נַעֲשֶׂה כֹּאֲשֶׁר אָתָּה אֹמֵר, וְאִקְרָא אֶת הַכֹּהֲנִים וְאֲשָׁבִיעֵם לַעֲשׂוֹת כְּדָבָר הַזֶּה; גַּם חֲצִנִּי נַעֲרָתִי, וְאִמְרָה: כִּכָּה יִנָּעַר הָאֱלֹהִים אֶת כָּל הָאִישׁ אֲשֶׁר לֹא יָקִים אֶת הַדָּבָר הַזֶּה, מִבֵּיתוֹ וּמִיָּגִיעוֹ, וְכִכָּה יִהְיֶה נְעוּר וָרֶק, וַיֹּאמְרוּ כָל הַקָּהֶל אָמֵן, וַיִּהְלְלוּ אֶת ה', וַיַּעַשׂ הָעָם כְּדָבָר הַזֶּה.

בוודאי לא מקרה הוא הדמיון בין צדקיהו לנחמיה – כישלון הברית בימי צדקיהו היה אחד הגורמים שהכריעו את גורל ירושלים לחורבן; ואילו נחמיה, השליט היהודי מטעם מלך פרס, היה תקיף מול השרים שלו הרבה יותר מצדקיהו; הוא לא נזקק לברית בין בתרים, ודי היה לו לנער את חוצנו כדי לקבוע קללה על מי שלא יקיים את השבועה. מעמד זה של שחרור עבדים ושפחות ושמיטת חובות ואדמות היה חלק מכריע מבניין ירושלים בידי נחמיה, וכך נפתחה תקופת בית שני בתיקון גדול בחברה ומוסר – שמיטה ושחרור.

גם בימי צדקיהו וגם בימי נחמיה מדובר היה בעבדות כלכלית של אחים מישראל. במקורות חז"ל כבר נקבע ש"אין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג" (ערכין כט ע"א); כלומר: אם אין ביטחון מלא ביציאת "אחיק" העני ובישבתו אל נחלתו ביובל, אין להחזיק בו בתור עבד בכלל.⁶¹

על פי מקורות חז"ל, בטלו היובלות בסוף ימי בית ראשון (ערכין לב ע"ב). אולם חלק מדיני היובל (כמו 'בתי ערי חומה') התקיימו גם בתקופת המשנה (ערכין לג), ושבועת השחרור של נחמיה (ה') מוכיחה שעבדות כלכלית הייתה נפוצה ביהודה של תחילת בית שני. כך עולה גם מהלכות רבות של 'עבד עברי' במקורות חז"ל.⁶²

כיבושי החשמונאים הביאו ליהודה אלפי שבויים נכריים שנמכרו לעבדות (מלחמות היהודים ספר א', פרק ד', ג), והעבדות הפנימית הכלכלית הצטמצמה מאוד עד שבטלה לעולם. בתחילת בית שני סימן נחמיה את הכיוון גם בפדיון עבדים יהודים מידי נכרים, וגם בשחרור (חד-פעמי אך דרמטי) של עבדים 'אחים' בשמיטת חובות; ואילו בסוף בית שני כמעט נעלמה עבדות כלכלית של 'אחים', והצטמצמה גם העבדות המשפטית

61. על פי דברי הגמרא, כנראה שיצאה בשש שנים נוגעת רק למי שנמכר "בגנבתו", ואילו על מי שמכר את עצמו לעבדות כלכלית חלו רק דיני היובל מספר ויקרא (כ"ה) ולא המשפטים משמות ומדברים: הוא לא יצא בשש שנים, לא נרצע, לא זכה להענקה, ומאידך לא היה אפשר לתת לו שפחה 'כנענית' (כדעת הברייתא בשונה מהמשנה, בקידושין יד ע"ב); וראו להלן על ההשוואה בין פרשיות העבדות בשמות ובדברים, מול ויקרא, עמ' 121 ואילך.

62. בסוגיות 'עבד עברי', קידושין יד ע"ב עד כב ע"ב; מכילתא לתחילת משפטים; ספרא לפרשת 'בהר', פרק ז'. וראו א"א אורבך, 'הלכות עבדים כמקור להיסטוריה חברתית בימי הבית השני', בתוך: מעולמם של חכמים, ירושלים תשס"ב.

של גנבים שלא יכלו לשלם – מאז נאסר למכור גנב בתור עונש, והותר למכור אותו רק לשם החזרת הגנבה.⁶³

לעומת זאת, עבדות של נכרים, שבויים וצאצאיהם פרוחה ביהודה, אלא שרבים מהם נימולו והפכו לחלק בלתי נפרד מהמשפחות ומן החברה היהודית. אחרי החורבן השני אסרו הרומאים מילה של עבדים בידי אדוניהם היהודים (כשם שאסרו על גיורי נכרים בכל תוקף), ועל כך פרצה המחלוקת אם מותר ליהודי להחזיק בעבדים נכרים שלא נימולו (יבמות מה ע"ב). בכל מקום שהיה אפשר החזיקו יהודים בעבדים ושפחות 'כנעניים' שנימולו, לרוב בתור עבדי בית. רבים מהם השתחררו במשך הזמן ונטמעו בחברה היהודית; כך היה מקובל גם בתפוצות הגולה עד הדורות האחרונים.

מאידך, אחרי החורבן התרבו מאוד יהודים שנשבו או נחטפו ונמכרו לעבדות לנכרים. קהילות יהודיות רבות בכל הזמנים עסקו בפדיון שבויים במאמצים גדולים מאוד, הן מחשש של טמיעה בין הגויים והן בגלל הסבל הכבד שהיה מנת חלקם. כל כך נודע הדבר בין הגויים שיהודים מתגייסים לפדות שבויים וחטופים, עד שעבדים, שבויים ואסירים יהודים הפכו למסחטת כספים, ועול כבד היה נתון על הקהילות. לכן קבעו חז"ל בתקנה ש"אין פודים את השבויים יתר על כדי דמיהם מפני תיקון העולם" (גיטין מה ע"א) – אם מפני דוחק הציבור אם כדי שלא לעודד חטיפות.

בפועל היה קשה מאוד ליהודים לקבל תקנה זו, למרות ההיגיון שבה, מפני הסכנה לחטופים ומפני החשש מטמיעה של יהודים בחברה הנכרית. אבל היה מנהיג תורני דגול אחד שהקריב את חירותו שלו כדי לשמור ולהגן על הקהילות ועל התקנה.

מהר"ם מרוטנבורג היה מנהיג הקהילות היהודיות בגרמניה⁶⁴ (במחצית השנייה של המאה ה-13). הוא הוביל ככל הנראה בריחה המונית של יהודי גרמניה מפני הקיסר רודולף ה-1, שגזר על היהודים **עבדות גמורה למלך בשעבוד הגוף**. מהר"ם נתפס באיטליה (בגלל הלשנה של מומר שזיהה אותו) כנראה בדרך לארץ ישראל,⁶⁵ ונידון למאסר בגלל אחריותו לבריחה. היהודים ביקשו לפדותו, אך הקיסר דרש סכום עצום (20 אלף מרק). המשא והמתן נמשך שנים, וייתכן שמהר"ם השתדל להקטין את העול שייפול על הקהילות. כאשר הגיעו להסכמה, דרש הקיסר ערבות אישית של הרא"ש (תלמיד המהר"ם), ואז שיפרו את תנאי הכליאה, אך לא הספיקו לשחררו ומהר"ם נפטר בכלאו, אחרי שבע שנים. על פי הסיפור שהגיע למהרש"ל,⁶⁶ מהר"ם אף אסר לפדות אותו כהלכת המשנה בגיטין, כי חשש משבי נוסף של חכמים, עד שתשתכח התורה.

הקיסר החזיק בפדיון עוד ארבע עשרה שנה מפני שניסה לדרוש את הסכום הכבד גם אחרי פטירתו. הרא"ש נאלץ לברוח לספרד בגלל הערבות. לבסוף עשיר יהודי (ר' אלכסנדר זיסקין ווימפן) נתן את הונן בפדיון גופת רבו, וביקש רק להיקבר על ידו.

למרבה הצער, התופעה של חטיפת יהודים והפיכתם לבני ערובה חוזרת גם במדינת ישראל העצמאית, וזה חלק מהטרור של אויבי ישראל.

63. מכילתא משפטים י"ג: "ונמכר בגנבתו – לא פחות ולא יתר"; וזה הפוך לחלוטין מדברי יוסף בן מתתיהו, שמספר על מכירת גנבים כעונש לגנב ולא כפיצוי לגנב (קדמוניות היהודים ספר ג', פרק י"ב, ג; ספר ט"ו, פרק א', א).

64. ראו א"א אורבך, בעלי התוספות כרך ב' (ירושלים, מהדורת תש"מ), עמ' 521-564; על סיפור מעצרו ופטירתו בכלא, ראו שם עמ' 541-547. בעמ' 544 מובא סיפורו של ר' יהודה בן הרא"ש על ערבות אביו ועל בריחתו.

65. ראו א' גרוסמן, 'זיקתו של מהר"ם מרוטנבורג לארץ ישראל', קתדרה 84 (תשי"ז), עמ' 63-84.

66. בחיבורו 'ים של שלמה' למסכת גיטין, פרק ד' סימן ס"ו; יש שהטילו ספק בנכונות הסיפור של התנגדות מהר"ם לפדייתו, סיפור שנזכר אצל מהרש"ל כ-250 שנה לאחר פטירת מהר"ם; אולם אין חולק שמהר"ם נפטר בכלאו (בשנת נ"ג לאלף השישי; 1293) שבע שנים לאחר מעצרו (בשנת מ"ו לאלף השישי; 1286), וגופתו נפדתה רק כעבור ארבע עשרה שנים נוספות (בשנת שישים ושבע לאלף השישי; 1307); כל זה כתוב על מצבתו. ממילא מובן שלא הצליחו או לא הספיקו לפדות אותו, אף שהיה המנהיג הבלתי מעורער של יהודי גרמניה, ודי בכך.

העבדות בהיסטוריה הכללית (ב)

רומא הייתה בית עבדים עצום ממדים עוד לפני הקיסרות, בעיקר בגלל המלחמות הבלתי פוסקות. המוני שבויים – גם יהודים – נמכרו לעבדות, עובדי אורח נחטפו ונמכרו לעבדות או נעלמו בתוך מחנות של עובדי כפייה, ועבדים לא הורשו לשמור את דתם. במצב הזה פרצו מרידות עבדים, וביניהם מרד העבדים הגדול בהיסטוריה בהנהגת ספרטקוס (73-71 לפנה"ס), שניצח חמישה גייסות רומיים לפני שנפל בקרב. המורדים שנכנעו נצלבם בהמוניהם.

בעקבות המרידות נאלצו הרומאים להקל במקצת את העול, ונחקקו חוקים שאסרו להפריד ילדים מהורים בשעת המכירה לעבדות; עבדי בית הורשו לקיים חיי משפחה ואף לצבור רכוש במקרים מסוימים. עקב כך רבו שחרורי העבדים ברומא אף בשונה ממגמות החקיקה, ועבדים משוחררים – בעיקר משכילים – תפסו מעמד מכובד (בדומה ליוסף במצרים). אולם עבדי הבית הפשוטים סבלו מאוד – המוני עבדים באחוזות גדולות בדרום איטליה נוצלו באכזריות בקנה מידה נרחב, ורבים מהם מתו בעבדותם.

הנצרות לא שינתה דבר במצבם של העבדים, ופאולוס⁶⁷ אף קרא להם להשלים עם גורלם הנגרם מלמעלה, מעין מה שאמר המלאך להגר שפחת שרי: "שובי אל גברתך, והתעני תחת ידיה" (בראשית ט"ז, ט). פאולוס אף השיב בעצמו עבד בורח אל אדונו.

בעולם הנוצרי השתנה מצב העבדים בעיקר כאשר הורע מצבם של העניים וניטשטשו הגבולות בין עניים לבין עבדים. אולם הנצרות שמרה על זכותם של עבדים לחיי משפחה ולשחרור על פי רצון האדון, וגם לצבירת כסף ולפדיון. תחת המשטר הפיאודלי הפכו בהדרגה רוב העבדים בארצות אירופה לצמיתים ולאריסים על אדמות של בעלי אחוזות.

המלחמות הגדולות בין עמי אירופה המערבית לבין העמים הסלווים שבמזרח סיפקו המוני עבדים סלווים לשוקי אירופה, וגם את המילה SLAVE (בגלגוליה השונים). אבל כבר בתקופה הרומית החלו להופיע באירופה ובארצות הים התיכון גם עבדים שחורי עור, שבויים ממלחמות הצבאות הרומיים באפריקה, ואחר כך התפתח סחר עבדים שחורים ממזרח אפריקה למצרים ולבבל (ומשם גם לספרד), בעיקר בידי סוחרים עבדים ערביים.

בעולם המוסלמי היה מצב העבדים נוח בהרבה מברומא ובארצות אירופה ואמריקה. רובם היו עבדי בית ומשרתים, והשפחות (רבות מהן שחורות) היו משרתות, זמרות ומנגנות, וכמובן – פילגשים. היו עבדי בית שנעשו עוזרים בעסקים ורכשו מעמד מכובד. יוצא דופן היה הניסיון להעביד קבוצות גדולות של עבדים שחורים בחקלאות בדרום עירק (במחצית השנייה של המאה ה-9), ניסיון שהביא למרד ה'זנג' (=בני מזרח אפריקה), אשר נמשך ארבע עשרה שנה וערער את יסודות המשטר והכלכלה.

כבר אז נשמעו טענות שיש בספר בראשית קללת עבדות של נח נגד חם בנו, וכוש היה אחד מבני חם (בראשית י', 1). על כך הגיב ר' אברהם אבן עזרא, בחריפות האופיינית לו: "ויש אומרים כי הכושים הם עבדים בעבור שקלל נח את חם, והנה שכחו כי המלך הראשון אחר המבול היה מכוש ('וכוש ילד את נמרד'...)", בראשית י', ח-י), וכן כתוב 'ותהי ראשית ממלכתו בבל' (שם).

מסתבר שעבדות הכושים חוללה ויכוח תיאולוגי בשאלה אם יש לו יסוד בקללת נח עוד בבבל במאה ה-10 ובספרד במאה ה-12, מאות שנים לפני הוויכוחים באמריקה.

אמנם באסלאם מחייבים יחס טוב לעבדים, מגנים בכל פה שעבוד של מוסלמים על ידי מוסלמים, מעודדים עבדים להתאסלם ולהשתחרר, ורואים בשחרור עבדים מעשה של צדקה וכפרה. ובכל זאת לא צמחה באסלאם תנועה לביטול העבדות, אולי דווקא מפני שהעבדות העיקרית הייתה של עבדי בית, ואלה זכו ליחס נוח (בדומה למשפטי התורה).

67. באיגרת הראשונה אל הקורинתיים ובאיגרת אל האפסיים.

ממרידות העבדים בספארטה (ה'הלוטים'), ברומא ('ספרטקוס') ובעירק ('ה'זנג') אפשר ללמוד ששעבוד המוני ואכזרי במיוחד הוא שמוביל למרידות גדולות, ולפעמים אף לשחרור רדיקלי. כך היה לבני ישראל ביציאת מצרים "מבית עבדים", וכך היה במלחמת האזרחים באמריקה. העבדות במשקי בית, במגבלות של חוקים ובהגיונות מוגבלת, מעולם לא חוללו מרידות גדולות ולא תנועות שחרור. לכן ביטול גמור של העבדות בארצות האסלאם התרחש רק במאה ה-19 בלחץ הציוויליזציות המערביות, שכבר יצאו מתפיסות הנצרות השמרנית אל תפיסות החירות המודרנית.

*

ככל שהעמיקה הקולוניזציה של מדינות אירופה באפריקה כך התרחב סחר העבדים השחורים. ועם ההתיישבות הנרחבת בארצות אמריקה וייסוד אחוזות ענק, שהתבססו על גידול כותנה, סוכר ומטעים (במאה ה-16), הפכה העבדות השחורה ממערב אפריקה לענף רווחי מאוד. מלחמות פנימיות של שבטים באפריקה ואספקה של כלי נשק וסחורות מאירופה לשליטים שחורים במערב אפריקה הביאו למסחר המוני בעבדים שחורים שנמכרו לארצות אמריקה. כשליש מצי הסוחר הבריטי במאה ה-17 היה עסוק בהובלת עבדים מאפריקה לאמריקה, כ-50 אלף לשנה בממוצע. על פי כמה הערכות, הועברו לארצות אמריקה כ-15 מיליון עבדים במשך כ-300 שנה, ומאות אלפים מתו בדרך.

בארצות דרום אמריקה שעבדו הספרדים את האינדיאנים יותר ממאה שנה, אבל הם לא התאימו לעבודות הקשות ומספרם הלך והצטמצם, בעוד שהצורך בידים עובדות הלך וגדל. כך החל גם שם יבוא עבדים מאפריקה בהיקף נרחב. העבדות הייתה מעוגנת בחוק הספרדי, ולכן היו לעבדים גם זכויות מעטות כמו חיי משפחה ורכוש, ורבו נישואי התערובת בין ילידים ממוצא אינדיאני, שחורים מאפריקה ולבנים מספרד ומפורטוגל. ההבדלים הלכו והיטשטשו, ובמהלך המאה ה-19 התבטלה העבדות. כך קרה גם במושבות הצרפתיות וההולנדיות, ואותו התהליך התרחש גם באירופה. רוח המהפכה הצרפתית וביטול חוקי העבדות באו לעולם אחרי צמצום העבדות בתהליך טבעי של טמיעה והתמזגות רוב העבדים והשפחות בחברה.

אולם בארצות אמריקה שבשליטת האנגלים לא הייתה העבדות מעוגנת בחוק אלא בצורך הכלכלי, והמגדיר היחיד של העבדות היה צבע העור; ולכן לא התרחש תהליך של טמיעה. במדינות הצפון המתועש לא הייתה עבדות, והערך העליון היה החירות; ואילו במדינות הדרום החקלאיות הערך העליון היה הכותנה והייצור החקלאי באחוזות ענק. כך נוצר המתח העצום שהוביל למלחמת האזרחים (1861-1865). מכונני החוקה הראשונים באיחוד הפדרלי לא אסרו את העבדות בחוק, וכנראה הניחו שהיא תגווע מאליה, אך התבדו. הפשרות שהושגו לפני פרוץ המלחמה ('פשרת מיסורי', למשל) הכירו בעבדות שבדרום כעובדה (אף שלא הייתה מעוגנת בחוק), הדגישו גם את **החובה להסגיר עבדים בורחים** שנמלטו למדינות הצפון, ולא הגנו על העבדים השחורים מפני התעללות אכזרית במדינות הדרום.

זה היה הרקע לוויכוח התיאולוגי על העבדות⁶⁸ בין רבנים יהודים ותיאולוגים נוצרים מלפני מלחמת האזרחים ועד סופה. בוויכוח הזה היו לוחמים רדיקלים נגד העבדות – במיוחד אוונגליסטים אבולוציוניסטים שהתאגדו בתנועת 'ביטול' (Abolitionism). חלק ממנהיגיהם יצאו נגד משפטי העבדות שבתנ"ך, וחלק יצא גם נגד עמדות הנצרות בשאלות אלה. התנגדות מרכזית הייתה כלפי ההשלמה עם העבדות בתור תופעת קבע שלא ניתן לבטלה, ונגד הטענה שצריך בשל כך לתת לה מסגרת חוקית כדי להקל את סבלם של עבדים ושפחות ולאפשר להם 'עבדות הוגנת' עד כמה שניתן. השאיפה למסד את העבדות הייתה עמדתם של רוב המנהיגים הדתיים, שהיו שמרנים, התנגדו לכל פגיעה או זלזול בתנ"ך ובנצרות, התנגדו לעבדות אכזרית שאיננה נתונה במסגרת חוקים מרככים, אבל לא תמכו בביטול כולל של העבדות, ולא ראו בזה את השאיפה

68. ראו מאמרה של שלומית יהלום, ציון סה, תש"ס (נוצר לעיל בהערה 1).

העליונה של הדת והמוסר. בעמדות שמרניות תמכו לא רק ראשי האורתודוקסיה היהודית באמריקה, אלא גם המנהיגות המרכזית של התנועה הרפורמית, ורק חלק מן הרפורמים הצטרף אל הרדיקלים.

אחדים מהמנהיגים הרדיקליים (בעיקר מבין הנוצרים האבולוציוניסטים) האמינו בכל תוקף שהבורא יצר את כל האנשים בשוויון גמור, ולא ייתכן שיהיה רצונו בקיום העבדות, שהיא חטא חמור. לכן הם יצאו חוצץ נגד מה שנראה בעיניהם 'המוסר הפרימיטיבי' של התנ"ך בשאלה זו (ואף בשאלות אחרות), או טענו שהמוסר התנ"כי היה מתאים וראוי לזמנו, והגיע הזמן לעמדות מוסריות כלליות ועקרוניות ברוח הנביאים, עמדות הדוגלות בשוויון מוחלט של כל הנבראים בצלם אלוהים. הלוחמים הרדיקלים הללו הורחקו ברובם מן הכנסיות שלהם בתגובות נסערות של המנהיגות השמרנית, שלא יכלה לקבל כל פגיעה בתנ"ך או בנצרות. אחד ממובילי המאבק הרדיקלי לביטול כללי של העבדות היה הנרי וורד ביצ'ר מברוקלין, שגם אביו היה לוחם חברתי, בעיקר נגד השכרות. אחותו, הארייט ביצ'ר סטואו, היא המחברת הנודעת של 'אוהל הדוד תום',⁶⁹ והספר הזה הוא שעורר את הציבור הרחב נגד העבדות יותר מכל המנהיגים הפוליטיים והדתיים. בקריאה תורנית של 'אוהל הדוד תום' מתבלטות שלוש נקודות מכריעות בסיפור:

1. יש עבדות הגונה, ויש עבדי בית שהיה טוב להם בבית אדוניהם (כמו משפחתו של תום בקנטאקי) ולא רצו לעזובו. אפילו כאשר קיבלו כתב שחרור בסופו של הסיפור, התחננו להישאר ונשארו באחוזה בתור אנשים חופשיים שעובדים בשכר. רק ההסתבכות של בעל הבית בחובות גרמה שנאלץ (למרות התנגדות אשתו) למכור את תום לסוחר עבדים נבל, שרק בצע כסף לנגד עיניו.

היו גם אדונים רעים, שעבדיהם ברחו מהם ברגע שנקרתה להם הזדמנות. אבל השוט העיקרי מול העבדים בקנטאקי היה האיום למכור אותם 'במורד הנהר', אל תעשיית העבדים האכזרית באחוזות הדרומיות.

גם בפעם השנייה, אחרי המסע 'במורד הנהר', זכה תום בבית טוב של אדון הגון, אחרי שהציל את ילדתו מטביעה. אולם מותו של האדון הביא אותו למכירה פומבית, ושם נפל לידי של אדון רשע ואכזר, שהתעלל בתום רק מפני שלא יכול לסבול את צדקותו; הוא הצליף בו ללא רחם רק מפני שתום סירב להצליף בעצמו בעבדים שתחת מרותו.

המסקנה היא שעבדות – טובה והגונה ככל שיכולה להיות, ברוח התנ"ך – איננה ערובה לגורלם של עבדים במות האדון הטוב, או אם הסתבך בחובות, "והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים ב' ד', א). רק ביטול חוקי לכל סוגי העבדות, ובתוכן גם 'העבדות הטובה', יכול למנוע את המכירה ל'עבדות אכזרית' בשינוי הנסיבות.

2. הדוד תום מת ממכות השוט שהצליף בו ללא רחם האדון הרשע, אבל הוא לא מת בו ביום, אלא כעבור "יום או יומים". אין ספק באשמת האדון, אבל על פי הלכת חז"ל, הוא לא יענש בבית דין של מטה "כי כספו הוא" (שמות כ"א, כא). גם בסיפור נענש האדון הרשע רק בידי שמים. רק על פי פירוש הרמב"ן בדרך הפשט,⁷⁰ גזרה התורה את דינו ("נָקָם יִנָּקֶם" ב"חַרֵּב נִקְמָתוֹ") של אדון רשע כזה למות במשפט, וזה מפני שהדוד תום לא קם מן המיטה שהושכב בה אחרי המכות, ולא 'עמד על רגליו' אפילו רגע אחד. 3. העמוד העיקרי של הסיפור הוא חשש ההסגרה של עבדים בורחים. השפחה שנמלטה עם הילד הקטן לפני שייקחו אותו ממנה למכירה פומבית סיכנה את חייה כמה פעמים כדי להימלט מהרודפים, שקיבלו כסף מראש כדי לצוד את הבורחת ובעיקר את הילד. אשת הסנאטור שנאבק להחמיר בעונשם של

69. הסיפור המקורי (Uncle Tom's Cabin) נתפרסם בעיתון אמריקני ב-40 פרקים מיוני 1851, ורק אחר כך הפך לרב מכר בינלאומי. בתגובה לטענות תומכי העבדות שהספר אינו מבוסס על עובדות, פרסמה המחברת (ב-1853) 'מפתח' לחיבורה, ובו הציגה את המסמכים ואת העובדות ששימשו יסוד לספר. ב-1862 פגש הנשיא אברהם לינקולן את הארייט ביצ'ר סטואו, ואמר לה: "את האיש הקטנה שכתבה את הספר שהתחיל את המלחמה הגדולה" (ויקיפדיה). הספר תורגם לעברית שבע פעמים.

70. ראו לעיל עמ' 91 והערה 5.

מעניקי מקלט לעבדים בורחים הכריחה אותו לתת מקלט לכמה שעות לשפחה הבורחת ולילד, אבל הוא מיהר להעבירם לידיים אחרות כדי שלא ייחשף. כל המקלטים הזמניים של אנשים טובים – כמו גם של הקנויקרים – לא יכלו להספיק, ורק תחפושת מוצלחת הביאה אותם בספינה לקנדה, ארץ שהעבדות בה הייתה אסורה על פי החוק, ושם גם התאחדה המשפחה והתחילה חיים חדשים וחופשיים של עבודה והשכלה.

שני החידושים המכריעים במשפט התורה על עבדות של בני נֶכֶר לעומת כל דיני העבדות מן המזרח הקדום ועד אמריקה – משפט נקם באדון שהרג את עבדו במכות (בייחוד לפי פירוש הרמב"ן) ואיסור הסגרת עבד בורח לידי אדוניו – הם שני עמודי התווך של הספר 'אוהל הדוד תום'. לכאורה לא היה צריך להתעורר ספק שמשפט התורה שולל את 'פשרת מיסורי' (אשר כללה התחייבות להסגרה של עבדים בורחים), במיוחד בתנאי העבדות האכזרית ששררה במדינות הדרום.

למרות הדברים האלה, רוב המנהיגים הדתיים, היהודים והנוצרים, לא חברו למאבק לביטול העבדות. הם נטו לצמצם את איסור ההסגרה של עבד בורח בתורה רק למצב מלחמה (כדעת המפרשים ולא כהלכת חז"ל) ונותרו בקו השמרני (שלא קשה לעגן אותו בתורה ובהלכה), שתפקיד האדם על פי התורה הוא לעדן את העבדות (ולא לבטלה), לעשותה הגונה וטובה לעבד ולמשפחתו עד כי ירצה להישאר "כי טוב לו עמך" (דברים ט"ו, טז). אולם הם לא יכלו לתת תשובות מספקות לשאלות החמורות שעלו (והודגשו ב'אוהל הדוד תום') בנוגע לגורלם של עבדים בורחים ושל אלה שנמכרו לעבדות אכזרית בגלל מות האדון או בגלל הסתבכותו בחובות. ומובן שלא הייתה להם תשובה לניצול האכזרי של המוני העבדים במדינות הדרום.

מלחמת האזרחים פרצה עקב התגרות צבאית של הדרום ולא ישירות בגלל העבדות, ואז שרר חשש כבד מפני התפרקות כללית של ה'יוניון' האמריקני. חרף המוני ההרוגים, לא קשה להבין את החשש מנקיטת עמדה רדיקלית בשאלת העבדות, אשר נראתה כמובילה לאסון.

לקראת סיומה של מלחמת האזרחים נחשפה סיבה אחרת לזהירות ולחששות של רוב המנהיגות היהודית:⁷¹ כמה מהלוחמים הרדיקלים נגד העבדות (בעיקר הכנסייה הפרסביטריאנית) הובילו בהתלהבות את ה'תיקון הנוצרי', שדרש מן הקונגרס להגדיר שהחוקה האמריקנית שואבת את סמכותה מהבורא ומחוקיו על פי האמונה הנוצרית, ונוסף על כך תבטל העבדות כליל בכל מדינות ה'יוניון' האמריקני. הם התעלמו כליל מעמדות הנוצרים השמרנים, כמו גם מתמיכת הנצרות הקלאסית בעבדות, וטענו שחילוניות החוקה הדמוקרטית האמריקנית היא שהביאה להתפשרות עם העבדות האכזרית.

הניצחון הגדול של אברהם לינקולן וצבאו נגד צבא הדרום (במחיר כבד של יותר מ-600 אלף הרוגים משני הצדדים) העלה בקרב היהודים חשש כבד. הם חששו שאמריקה, תחת הלחץ הבלתי פוסק של הרדיקלים (האבולוציוניסטים), תהפוך למדינה נוצרית כמו באירופה, והאנטישמיות האירופית תתעורר גם בארץ המקלט החדשה, שהתחייבה בחוקה ל'חופש דת'. בסוף המלחמה דן הציבור האמריקני והקונגרס גם ב'תיקון הנוצרי' וגם ב'תיקון ה-13' לביטול העבדות. ביטול העבדות אושר בהתרוממות רוח, ואילו ה'תיקון הנוצרי' נדחה בתוקף והפך להצעה מבישה. החששות נתבדו. לא הנוצרים האבולוציוניסטים ניצחו במערכה, אלא הרוח הדמוקרטית החופשית.

שאריות העבדות עד לימינו

רוב סוגי העבדות על פי חוק בוטלו – ואף נאסרו – ברחבי העולם במאה ה-19, והאמנות הבינלאומיות חסמו את שוקי העבדים של שבויי מלחמה. אולם תופעת העבדות מסרבת להיעלם. מחנות העבודה בברית

71. ראו מאמרה של שלומית יהלום, 'קונסנסוס יהודי בשאלת העבדות ערב מלחמת האזרחים: האמנם?', דברי הקונגרס העולמי "ה" למדעי היהדות, תולדות עם ישראל – העת החדשה, ירושלים תשנ"ד, עמ' 99-105.

המועצות היו אולי 'בית העבדים' החמור והקשה בכל ההיסטוריה, ועדיין נותרו מחנות כאלה בסין ובצפון קוריאה.

סחר בנשים למטרות זנות וסחר במחפשי עבודה ומקלט מתנהל ברחבי העולם (ובארצנו) מבלי שקוראים לזה 'עבדות', וכמעט בלי ההגנות של דיני העבדות העתיקים.⁷² ברגע שסרסור מחזיק בדרכון של אישה או של מחפש עבודה הוא למעשה 'סוחר שפחות ועבדים', וכך יש להתייחס אליו. למרבה הצער מערכות המשפט נוטות להתעלם מהמסחר הזה בבני אדם, גם כאשר נעשות עברות פליליות.

הדבר שונה בנוגע לעובדים זרים, שבאים לכמה שנים ומרוויחים כסף שיאפשר להם לשוב למולדתם ולהתבסס מבחינה כלכלית. הם מוכיחים שאפשר למנוע עבדות בסדר חוקי ונכון, אלא שהתמוטטות משטרים ומלחמות אזרחים הן עדיין גורם ראשון להגירת המוני פליטים, שבחלקם חיים למעשה בעבדות, מחוסר בררה קיומי.

בשונה מהעולם העתיק (ועד ביטול העבדות), כיום יש מעמד חוקי וזכויות מקלט לפליטים ולמבקשי עבודה, אף שלא בכל מקום הם זוכים לשוויון מלא ולמעמד של אזרחים. כאן חוזרת לפתחנו שאלת האיסור המפורש בתורה שלא להסגיר עבד אל אדונו: האם הוא חל רק על עבדים על פי חוק, או גם על פליטים ומבקשי עבודה? האם איסור ההסגרה תקף גם כאשר מדובר במספרים גדולים שמאיימים להציף מדינות לאום ולשנות כליל את זהותן ותרבותן?

שאלות אלה מטרידות לא רק את מדינת ישראל במצבה המיוחד, אלא גם את פריז, ברלין ולונדון ומדינות רבות באירופה. אצלנו המצב מסובך במיוחד מפני שמדינת ישראל נמצאת באיום דמוגרפי מחד – ותעיד על כך החומה שנבנתה בגבול עם מצרים כדי לעצור את שטף הסודנים, מבקשי המקלט והעבודה – ומאידך, כל הרעיון שאוסר הסגרת עבדים בורחים מקורו בתורה שלנו. מדינת ישראל מחפשת פתרון להחזרתם אל מולדתם מרצון ובתנאים סבירים. אבל רובם אינם רוצים לחזור, ושכונות ויישובים בארץ חיים בחרדה מתמדת בגלל תרבות של פשיעה המתפתחת בקרבם.

טרם נוסה הרעיון של הקמת מרכזים יצרניים לשיקום פליטים ולהכשרה מקצועית (בסיוע בינלאומי) שיהיו בהם ענפי חקלאות ומלאכה בסגנון המקובל בארצות מולדתם של הפליטים. מיזם כזה עשוי לפתח את ארצות המוצא כאשר הדבר יתאפשר, ולהשיב פליטים לארצותיהם במעמד מקצועי וכלכלי גבוה ומכובד. כמובן, ישנה במלוא היקפה 'העבדות המשפטית' של אסירים השפוטים על פשעיהם, ולא רק מי שנמכר בגנבתו. ברוב בתי הסוהר יש השתלמויות פשע, ואסירים משתחררים ברמת פשיעה גבוהה יותר, וזה למרות תכניות שיקום ורכישת השכלה, ולמרות ניסיונות אחדים להפוך חלק מבתי הסוהר בעולם למחנות יצרניים, שאפשר לקיים בהם חיי משפחה רגילים ולהחזיר אסירים לחיי כבוד.

ההתמודדות מול תופעות העבדות האנושית שבמציאות עדיין רחוקה מ'אחרית הימים' שבחזון הנביאים ישעיהו (ב') ומיכה (ד').

72. הרב קוק באיגרת (אגרות הראי"ה א', איגרת פט, עמ' צה-צו) על שאלות העבדות הציג בחריפות את הבעיה של ה'עבדות הטבעית', שפועלת בלי שום הגנות חוקיות – ביטול העבדות החוקית עודנו רחוק מביטול העבדות שבטבע האנושי והחברתי.



הכאתו של הדוד טום.



עבדים מובלים למכירה בשוק.
התמונות בעמוד באישור לשימוש חופשי של ויקיפדיה.

בינה בתורה

יואל בן-נון

משפטי התורה מול משפטי האבות

במדור "דרישת התורה" ראינו את המבנה הכולל של פרשיות יתרו־משפטים ובו הקשר בין השופטים המופיעים בעצת יתרו לבין "המשפטים אשר תשים לפניהם".¹ קשר זה מעלה לפנינו שאלה מרכזית ביותר הנוגעת במיוחד לחלק הראשון של פרשת 'משפטים': האם המשפטים האלה מיוחדים רק לבני ישראל, או שמא יש להם קשר למשפטים שהיו ידועים כבר לאבות האומה ולצאצאיהם? אין כוונתנו כאן ל"חק ומשפט"² שה' שם לישראל במרה (שמות ט"ו, כה), אלא למשפטים שנהגו בימי האבות בארצות מוצאם ובמשפחות הקרובות להם.

כידוע, "מדין" היה מבני קטורה אשת אברהם (בראשית כ"ה, ב). "יתרו כהן מדין" הבין בארגון מערכת משפט ובדרישות החמורות של תנאי הסף לשופטים ("אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע") – שמא ידע והבין דבר מה גם במשפטים עצמם? האם לא סביר להניח שהיו בידי מסורות משפט קדומות מדיני בני נח³ ומעקרונות "צדקה ומשפט" של אברהם (על פי בראשית י"ח, יט)?

נבחן שאלה זו בשתי יחידות מפרשת משפטים: במשפטי השומרים ובמשפטי עבד ואמה.

מצאנו בספר בראשית את יעקב אבינו בתור שומר צאנו של לבן, תחילה בחינם ואחר כך בשכר:⁴ "הֲכִי אֲחִי אֶתָּה, וְעַבַּדְתָּנִי חֲנָם? הֲגִידָה לִי מַה מְשַׁכְּרָתָךְ" (בראשית כ"ט, טו). בסיכומו הכואב והפגוע לעשרים שנות שמירה בצאן לבן, אמר יעקב:

1. ראו עמ' 36.
 2. במכילתא בתחילת משפטים מובאת דעת רבי יהודה, שהמשפטים ניתנו כבר במרה וקדמו לדיברות; וראו רש"י ורמב"ן לשמות ט"ו, כה.
 3. ראו דברי רמב"ן על מצוות ודינים שקיימו האבות, בפירושו לבראשית כ"ו, ה; ל"ד, יג; ולשמות ט"ו, כה.
 4. בשתי פרשיות השומרים בפרשת משפטים לא נאמר במפורש לא 'שומר חינם' ולא 'שומר שכר', אלא שומר 'כסף וכלים' מול שומר בהמות. סוגיות הגמרא (בבא־מציעא צג ע"א וצד ע"ב; שבועות מט ע"א-ע"ב) לומדות את הדברים מסברה, לאור חומרת הדין בפרשה השנייה לעומת הראשונה. הרמב"ן בפירושו לשמות כ"ב, ו הסביר שדרך העולם לשמור בחינם כסף וכלים, שאין בהם טרחה, ולשמור בהמות בשכר, שכן טרחתן גדולה.
- אולם ההקבלה ליעקב אבינו מעלה אפשרות ששומר חינם ושומר שכר לקוחים מדברי לבן ליעקב (המצוטטים למעלה); וראו דברי הגמרא בבבא־מציעא צג ע"ב, ששואלת האם שומר שכר צריך לשמור

מה פשעי מה חטאתי...? כי משושת את כל כלי, מה מצאת מכל כלי ביתך? שים כה נגד אחי ואחיק, ויכחו בין שנינו. זה עשרים שנה אנכי עמך, רחליך ועזיך לא שפלו, ואילי צאנך לא אכלתי. טרפה לא הבאתי אליך, אנכי אחטנה, מידי תבקשנה, גנבתי יום וגנבתי לילה. הייתי ביום אכלני חרב, וקרח בלילה, ותיד שנותי מעיני... ותחלף את משכרתי עשרת מנים..." (בראשית ל"א, לו-מא).

יעקב הצהיר שהוא מילא את חובותיו כשומר מעל ומעבר למקובל וכי לא מתו בהמות לבן אצלו, וכמובן – הוא "לא שלח ידו במלאכת רעהו" (שמות כ"ב, ז, י). לבן הוזמן להציג מה מצא מכלי ביתו בחיפושו הקדחתני בכל כלי יעקב, מול ערכאת שופטים המורכבת מנציגי שני הצדדים – "אחי ואחיק".⁵ לא רק גנבה יכול היה לבן לבקש מיד יעקב והוא ישלם,⁶ אלא גם טרפה או מתה, מעבר לשורת הדין; לכן היה יעקב עצמו כ'גנוב'. ברור שהמשפט הנוהג בחרן חייב את השומר בשכר לשלם על גנבה, ופטר אותו מתשלום על בהמות שמתו באונס, בדיוק כמשפט השומר בהמות ב'משפטים':

כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שׂה וכל בהמה לשומר – ומת או נשבר או נשבה, אין ראיה. שבעת ה' תהיה בין שניהם, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו – ולקח בעליו ולא ישלם. ואם גנב יגנב מעמו, ישלם לבעליו. אם טרף יטרף, יבאנו עד – הטרפה לא ישלם (שמות כ"ב, ט-יב).

ההקבלה הברורה ביותר היא בדין הטרפה.⁷ יעקב מעיד כי "טרפה לא הבאתי אליך", אף שזה היה פוטר אותו מלשלם: "אם טרף יטרף יבאנו עד, הטרפה לא ישלם". הוא שילם תמיד, ונשאר 'גנוב' ביום ובלילה.

יש אפוא סברה לומר שמשפטי השומרים שבתורה נהגו כבר בימי האבות בארצות מוצאם. אף סוגיות התלמוד (כגון בבא מציעא צג ע"ב) מודעות להקבלות אלה.

כיעקב אבינו, או שיעקב שמר שמירה יתרה; ברור שהסוגיה מודעת להקבלה בין משפטי השומרים בפרשת משפטים לבין סיפור השמירה של יעקב בצאן לבן.

5. בדומה ל"זה בורר לו אחד, וזה בורר לו אחד", משנה סנהדרין תחילת פרק ג'.
6. לדעת רוב המפרשים (רש"י, ראב"ע ורשב"ם) יש כאן י' יתרה כמו בלשון השיר במקרא, ופירוש 'גנבתי יום וגנבתי לילה' הוא 'גנובת יום וגנובת לילה' – שילמתי, 'מידי תבקשנה'.
7. מדרש ההלכה במכילתא (פרשה ט"ז) מדייק מלשון "הטרפה לא ישלם" שיש טרפה ששומר שכר משלם, כמו טרפת חתול, שועל ונמיה – כל שיוכל להציל, ורק "הטרפה" של ארי, דוב, נמר ונחש לא ישלם כי אינו יכול להציל (ראו גם בבא מציעא צג ע"ב). והנה רש"י פירש בדברי יעקב – "טרפה לא הבאתי אליך – על ידי ארי או זאב"; וכך פירש גם רד"ק. וכוונתם לומר – 'שום טרפה לא הבאתי אליך, הכול שילמתי מידי'.
8. אבל רס"ג פירש שיעקב אמר "גנבתי", על עצמו.

אולם אי אפשר לומר כך על העיקרון היסודי של משפט עבד עברי ואמה עבריה – עקרון החופש, השונה לחלוטין מכל מה שמופיע בספר בראשית. בבראשית מתוארים עבדים ושפחות שאינם יוצאים לחופשי אלא מגורשים או משולחים כדי שלא יפגעו ביורשים הטבעיים, ואילו במשפט עבד עברי ואמה יש בהחלט יציאה לחופשי.

הביטוי 'עברי' נזכר בספר בראשית בנוגע לאברהם דווקא בעת שיצא למלחמה למען הצלת לוט השבוי: "ויבא הפליט, וַיִּגַּד לאברהם העברי..." (י"ד, יג); וגם יוסף אמר על עצמו במצרים: "כי גִּנְבְּ גִנְבְּתִי מארץ העברים" (בראשית מ', טו). לעיל התבאר ש'עברי' במקרא (בדומה לנזכר בתעודות קדומות) איננו זיהוי של מוצא אתני (כלומר מ'בני עֶבֶר').⁹ 'עברי' הוא מעמד בחברה של בני חסות או של קבוצות שחיו בשולי החברה של 'ערי המדינה', או לגמרי מחוצה לה, שלא פעלו תמיד 'על פי הכללים' המקובלים. כך הם מסוגלים לצאת למלחמה כדי להציל שבוי או לתת מקלט לעבדים בורחים. לפיכך אפשר היה להעלות על הדעת ש"עבד עברי" (שמות כ"א, ב) איננו חופף בהכרח ל"אחיק העברי" (דברים ט"ו, יב), ויש לו מובן רחב יותר שמקורו בחיי האבות בארצות מוצאם. לחלופין אפשר לפרש ש"עבד עברי" הוא אדם מישראל שנמצא (זמנית?) במעמד של 'עברי', אם מפני ש'נִמְכַּר בְּגִנְבָתוֹ' (שמות כ"ב, ב) אם מפני שנמצא במצוקה אישית או משפחתית, כפי שפירשו חז"ל על פי הפרשיות המקבילות בתורה (ויקרא כ"ה, לה-נה; דברים ט"ו, יב-יח).

החידוש בתורת משה

מכל מקום ההשוואה לספר בראשית איננה יכולה להיות מלאה. יש אמנם פרטים שיש להם מקבילות בפרשיות האבות, אולם אי אפשר לפרש כך את יציאת עבד עברי לחופשי, כי בספר בראשית אין שום רמז לשחרור עבד או אמה/שפחה, אלא רק לגירוש קשה אל המדבר (הגר וישמעאל, בראשית כ"א) או לשילוח רך יותר "אל ארץ קדם" (בני קטורה, בראשית כ"ה) כדי למנוע מאבקי ירושה. "עבד אברהם" הוא "עבדו זקן ביתו" (בראשית כ"ד, ב, לד), הוא עבד קבוע, ואם לא היה לאברהם בן טבעי, יכול היה 'בן משק ביתו' להיות יורשו (בראשית ט"ו, ב-ג). נוהל משפטי של עבד או בן מאומץ בתור יורש מוכר היטב בארצות מוצא האבות,¹⁰ אך כבר בספר בראשית ה' דחה אותו בהבטחתו לאברהם, ואין לו שום מקום במשפטי תורת משה.¹¹

9. ראו הרחבה בביאור 'העברים' בתור תופעה ובהסבר 'ארץ העברים', עמ' 76 ואילך. ראו גם אצל ראב"ע בדיונו על עבד עברי, ובתשובה שהצענו.

10. ראו סיכום התופעות האלה אצל י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית (מאגנס, ירושלים תשל"ג), עמ' 51-64; ובעמ' 58 בנוגע לעבד יורש בחוק ובמנהג המסופוטמי.

11. חוקת הירושה בתורה (במדבר כ"ז, ח-יא) היא כולה משפחתית-טבעית: אם אין בן – תירש בת, ואם אין זרע – יירשו אחים או אחי האב או שאר בשר; אבל לא תעבור נחלה ממשפחה וגם לא משבט (במדבר ל"ו).

יציאת עבד "לחפשי חנם" אחרי שש שנים של עבדות הוא חידוש לעומת עולמם של האבות בספר בראשית. חידוש זה בא מכוח יציאת מצרים, ונובע במהותו מן הדיבור הראשון בעשרת הדברים:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים;



פִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד, וּבְשִׁבְעַת יָצֵא לְחִפְשִׁי חָנֹם. אִם בְּגֹפוֹ יָבֹא, בְּגֹפוֹ יָצֵא, אִם בְּעַל אִשָּׁה הוּא, וַיִּצָּאָה אִשְׁתּוֹ עִמּוֹ;

לשון 'יציאה' מודגשת מאוד בפרשת 'עבד עברי', והיא מעידה על הקשר ליציאת מצרים ולדיבור הראשון בעשרת הדברים.¹²

והנה דווקא בפרשת עבד נרצע, במקום שנעצר והוגבל עקרון החופש במשפט העבד בתורה, אנו מוצאים שוב את הזיקה לסיפור יעקב ולבן בספר בראשית:

אִם אֲדֹנָיו יִתֵּן לוֹ אִשָּׁה וַיִּלְדָּה לוֹ בָּנִים אוֹ בָּנוֹת, הָאִשָּׁה וַיִּלְדֶּיהָ תִּהְיֶה לְאֲדֹנֶיהָ, וְהוּא יֵצֵא בְּגֹפוֹ (=לבדו). וְאִם אָמַר יֹאמֶר הָעֶבֶד: אֶהְבֹּתִי אֶת אֲדֹנִי, אֶת אִשְׁתִּי וְאֶת בְּנֵי, לֹא יֵצֵא חִפְשִׁי... וְעָבְדוֹ לְעֹלָם (שמות כ"א, ד-ו).

לבן ניצל את מצבו של יעקב בן אחותו, שלא יכול היה לעזוב בשל החשש מעשו אחיו, והפכו למעשה לעבד התלוי בו. נישואי יעקב עם בנות לבן נחשבו בעיני לבן כנישואי חסות, ולכן חשב שאם יתעקש יעקב לחזור אל בית אביו – יצטרך לוותר על אשתו ועל בניו. וגם אם יאמר 'אהבתי את אשתי ואת בְּנֵי' (גם בלי אהבה ללבן חותנו-אדונו), יצטרך לוותר על חלומו לצאת מבית לבן ולשוב אל ארץ מולדתו ואל בית אביו; לבן לא התכוון לתת ליעקב לצאת לחופשי לעולם. יתר על כן: במפורש אמרו רחל ולאה ליעקב – כאשר קרא להן "השדה אל צאנו" להתייעצות על תוכנית הבריחה אל החופש כדבר ה' – שאביהן נהג בהן כשפחות: "העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו? הלוא נכריות נחשבנו לו כי מְכָרְנוּ, ויאכל גם אָכֹל את כספנו..." (בראשית ל"א, יד-טו). ברור שהן ראו בבריחה דרך יחידה לצאת מעבדות לחירות; והן היו חריפות הרבה יותר מיעקב ביחסן לשעבוד של אביהן, ש'מכר אותן כנכריות' ונהנה מכספן, כלומר – מעבודת יעקב.

גם יעקב לא הסתיר את דעתו על השעבוד ללבן, וכך אמר ללבן בסוף התפרצותו (כנראה היחידה בכל עשרים השנה!): "לולי אלהי אבי, אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי, כי עתה ריקם שְׁלַחְתָּנִי..." (שם, מב). גם לבן עצמו הודה בכוונתו להחזיק בבנותיו ובבניהן לעולם, ודווקא כשהרים ידים: "הבנות בנתי והבנים בְּנֵי והצאן צאני, וכל אשר אתה

12. ראו הרחבה להלן, עמ' 117 ואילך, על השוואת הקשר בין הדיברות למצוות ולמשפטים כמו בין אבות לתולדות.

רָאָה לִי הוּא; וּלְבַנְתִּי, מַה אַעֲשֶׂה לְאִלָּה הַיּוֹם... (שם, מג); כְּלוּמָר: כּוֹלָם שְׁלִי, וּמַעוֹלָם לֹא חֲשַׁבְתִּי לְהִיפְרֹד מֵהֶם, אֲבָל כַּעַת, כֹּאשֶׁר לֹא נֹתְרָה לִי בְרָרָה, מַה אוֹכֵל לַעֲשׂוֹת לַמַּעַן בְּנוֹתִי וּלְמַעַן יִלְדִּיהֶן כֹּאשֶׁר יֵצְאוּ מִתַּחַת חֲסוֹתַי?

אם כך נהג לבן כלפי יעקב וכלפי בנותיו הנשואות ליעקב, ברור שנורמת המשפט המקובלת קבעה כך בנוגע לעבד ונשיו, שפחות האדון. לבן ניצל את יעקב התם – שלא הייתה לו דרך אחרת – והחיל עליו את המשפט הנוהג בעבד. אם יעקב היה מתעקש לחזור הביתה, היה לבן מודיע לו שהוא משאיר את בנותיו עם בניהן אצלו, ושהוא עצמו חוזר "ריקם" לבית אביו, בלי כלום וגם בלי שמחה, שירים וכלי נגינה.¹³

משפט העבד בתורה ועקרון החופש המקופל בו הוא אפוא חידוש מהפכני הנובע מיציאת מצרים. המנהגים הקדומים מימי האבות מבצבצים ומופיעים רק כאשר עקרון החופש נעצר, ואז משפט התורה שומר על זכויות הקניין של המשפחה הקדומה, שהתבססה על עבדות 'לעולם'. בפרט בולט המקרה בו העבד עצמו מעדיף להישאר במסגרת המוכרת, מסגרת שיש בה ביטחון מסוים; הלוא יש סיכונים בחופש!

המהפך הגדול שבתורה, עקרון החופש של העבד, לא הפקיע את הבעלות הקדומה של האדון על 'שפחתו', האישה שנתן לעבד.¹⁴ אם יעדיף העבד את משפחתו מן העבדות, הוא יהפוך לעבד נרצע ויוותר על היציאה לחופשי.

אם כן, מדוע התורה איננה 'הולכת עד הסוף' במהפכת החופש של יציאת מצרים? מדוע איננה אוסרת כליל את העבדות? מדוע יכול העבד להירצע ולהישאר בעבדותו?

מהפכה מדורגת

גם בתוך המהפכים הגדולים של אמונת הייחוד והיציאה מעבדות לחירות, נזרה התורה שלא לכפות את היציאה לחופשי על העבד ולא לשבור את מוסדות החברה. התורה ביקשה לבנות אותם מתוך עצמם, בהדרגה, על פי המתווה החדש:

- העבדות לא בוטלה, אך יש דרכים לשחרור; אדון יכול לקנות 'עבד עברי' מבני ישראל, אבל זה מצב זמני. לעומת זאת שחרור העבד איננו מפקיע את קנייני האדון בשפחותיו ובילדיהן.
- שפחה ואמה יהפכו לנשים בעלות זכויות מלאות מבלי לבטל את השפחות עצמה.
- אב יכול למכור את בתו ולתת לה סיכוי לחיים טובים, אם איננו יכול לגדל אותה.

13. דברי לבן (ל"א, כז) על שילוח אפשרי "בשמחה ובשרים, בתף ובכנור", אינם אלא הסוואה לעיקר שבהמשך, כמובן.

14. התורה איננה קוראת לה 'שפחה' אלא "אשה" אף שברור שם כי היא קניינו של האדון. מגמת התורה להגדיר כל נשואה בתור אישה לכל דבר מבטאת התנגדות עקרונית למוסד הפילגשות. 'פילגשים' נזכרו בספר בראשית כמה פעמים, ואף פעם לא נזכרו בתורת משה. כך הדבר גם באמה ואף בשבויה 'פת תואר'; וראו רמב"ן לדברים כ"א, יב-יג.

בעצמו ואם אין לו סיכוי להשיא אותה לאיש; אך הייעוד של מכירתה לאמה הוא רק נישואיה לאדון או לבנו, ואסור למכור אותה שוב; אם לא תינשא, היא תיפדה או שתצא "חנם אין כסף" (שמות כ"א, יא).

• שבויה יפת תואר תהפוך לאישה בעלת זכויות מלאות, ואסור למכור אותה; ואם לא ירצה בה השוכה, חייב לשלח אותה לנפשה. עם זאת לא אסרה תורה בעילת שבויה.¹⁵

• מפתה חייב לשאת את המפותה או לתת לה פיצוי; גם האונס חייב לשאת את הנאנסת לאישה ולפצותה; אבל אביה, ועל פי ההלכה גם היא¹⁶ – יכולים למאן.

• מצווה ליבם אשת אח שמת בלא זרע, אבל רק אח לאחיו. כמו כן אין כפייה של הייבום, והתורה נותנת 'פתח מילוט' – חליצה.¹⁷

• ריבוי נשים מותר על אף ההסתייגות המפורשת בתורה ("האחת אהובה והאחת שנואה")¹⁸ ועל אף הדגם בבריאה – איש ואישה (אחת!) בגן עדן.¹⁹

• 'גאולת דם' הוגבלה מאוד אך לא בוטלה;²⁰ יש הגנה מגואל דם ב'ערי מקלט'.

• עם ישראל יצא ממצרים וקיבל תורה בתור עם אחד, בלי לבטל את החלוקה לשבטים.²¹ וכל זה על אף כל הקשיים והמתח, שהובילו לפיצול ואף למלחמות אחים.²²

15. עיקר המצווה בפרשת שבויה 'יפת תואר' הוא שהיא תהפוך לאישה, ואם לא יחפוץ בה השוכה – ישלחה לנפשה, כמו שילוחים באישה. התורה מזוהירה שם (דברים כ"א, י-יד) מפני סחר בנשים שביות למטרות פריצות; וראו דברינו על 'אמה' ועל 'עבריה', עמ' 124-128.

16. שמות כ"ב, טו-טז; דברים כ"ב, כח-כט; כתובות לט ע"א וע"ב; רמב"ם הלכות נערה בתולה, פרק א' ג-א.

17. דברים כ"ה, ה-ו. בבראשית ל"ח אנו מוצאים ייבום רחב, ותורת משה צמצמה אותו, ראו רמב"ן שם לפס' ח; וכך נראה מבעד הגואל את רות; וראו י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, עמ' 57.

18. דברים כ"א, טו, ורש"י שם פס' יא ויד בכל פרשיות האישות בתורה נזכרה רק אישה אחת לאיש; במקרה של אלקנה ונשותיו חנה ופנינה (שמואל-א א') נקראת האישה השנייה 'צרה', שהיא צרתה של הראשונה, ושתיהן 'צרות' זו לזו.

19. בראשית א', כו; ב', כג-כד; ה', א-ב. איש ואישה הם יחד תכלית היצירה, שניהם יחד נקראים "אדם", וגם "צלם אלהים" נאמר על זכר ונקבה יחד. אברהם אבינו לקח את הגר והוליד ממנה רק לפי רצון שרה (בראשית ט"ז), ואילו את קטורה לקח רק אחרי מות שרה (כ"ה, א). ליצחק היתה רק רבקה. גם יעקב לא רצה אלא ברחל (כ"ט, יח); לאה נכפתה עליו, והשפחות ניתנו לו מנשיו. יעקב רצה רק אישה אחת, וגם יהודה בן לאה דיבר כך בשם אביו (בראשית מ"ד, כז).

20. במדבר ל"ה; דברים י"ט, א-יג; רק ביצוע גזר דין שנגזר בבית משפט נשאר לגואל הדם (במדבר ל"ה, יט, כא; דברים י"ט, יב); הסברנו כדעת רבי עקיבא, שגאולת דם לגואל רשות ולא מצווה, ולכל אדם אחר אסורה וחייבים עליה מיתה (ראו מכות יא-יב).

21. ראו שמות כ"ד, ד, והשווה רש"י לשמות י"ט, ב; וראו במדבר ב', ז; י', יא ואילך; וראו דברי הראי"ה קוק ב'אורות', ישראל ותחיתו כז: "שכחת השבטים ליחוסם היא הכנה לאחדות האומה".

22. ראו: שופטים י"א, א-ו; כ'; כ"א.

לסיכום: אפשר להראות מקבילות ברורות בין משפטי התורה לבין משפטים שנהגו בימי האבות ובארצות מוצא האבות. כך נראה ממשפטי השומרים, וכן מן הבסיס הקדום של זכויות אדון בשפחתו ובילדיה, ומרציעת העבד – הנשוי לשפחת אדונו – אם רוצה להישאר עם משפחתו (למשל כי טוב לו שם). אולם עקרון השחרור מעבדות, והעיקרון הנוסף של זכויות מלאות לכל אישה, גם אם היא שפחה של אדון או אָמה שאביה מכר אותה, והדאגה שלא תהיה לפילגש – אלה הם החידושים הגדולים במשפטי התורה מכוח יציאת מצרים. המהפך הגדול של יציאת מצרים ניכר מאוד במשפטי עבד ואָמה, אבל אין הוא בא לעקור כליל את מבנה החברה הקדום, אלא לעצבו מחדש ובהדרגה.²³ התורה פותחת פתח גדול אל החופש אך איננה כופה אותו. היא משאירה פתחים לרצון העבד להישאר אם טוב לו, כמו גם לרצון אישה מפותה (או אביה) שלא להינשא למפתה, וגם לאב חסר-כול לתת לבתו סיכוי ותקווה לבית טוב.

23. הביטוי 'בהדרגה' מכוון לדרך ההסבר של טעמי המצוות בכתבי הראי"ה קוק, מאמרי הראיה א' (ירושלים התשד"ם) עמ' 18-28.

משפטי עבד ואמה - תולדות "אנכי"

פרשת "ואלה המשפטים" כפי שמתפרשת כאן איננה המשך רצוף ל'חוקי גוי קדוש' (שבסוף פרשת יתרו). היא פותחת יחידה חדשה²⁴ בתוך פרשיות ברית סיני.

יש קשר ברור בין 'עשרת הדיברות' לבין החוקים, המשפטים והמצוות המופיעים בהמשך; החוקים, המשפטים והמצוות הם כמו הרחבות ותולדות ל'עשרת הדיברות'.²⁵

ועם זה, סדר הפרשיות-התולדות אינו חופף בהכרח את סדר הדיברות. משפטי מכות (מיתה וחבלות) ומשפטי נזק וגנבה הם תולדות משותפות לשני הדיבורים "לא תרצח" ו"לא תגנב", בשל המציאות המשותפת לשני הדיבורים; שוד, למשל, עלול להסתיים במוות (=דין מחתרת, שמות כ"א, לז – כ"ב, ג).

הדיבור הראשון הוא: "אנכי ה'... אשר הוצאתיך... מבית עבדים"; תולדותיו הן משפטי העבד והאמה, וראייה לכך היא הביטויים הדומים: "... יֵצֵא לַחֲפְשִׁי חֲנָם"; "לא תִצָּא כִצָּאת העבדים". הביטויים של יציאה מעבדות ("לחפשי") ו"צאת העבדים" מופיעים עם הרעיון הגדול של היציאה מעבדות לחירות – עיקר יציאת מצרים; הביטויים מוכיחים את הקשר בין משפטי עבד ואמה לבין הדיבור הראשון בעשרת הדיברות, וכך כתב רס"ג בפירושו בתחילת משפטים.²⁶ כפי שצוין לעיל, פתיחת פרשת "ואלה המשפטים"

24. ראו לעיל, 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם – לפני מי?', עמ' 33 ואילך.

25. רעיון זה מופיע לראשונה במדרש ויקרא רבה פרשה כד, ה (הוצאת מרגליות עמ' תקנז) לפרשת קדושים: "תני ר' חייא: פרשה זו נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה. ר' לוי אמר: מפני שעשרת הדיברות כלולין בתוכה:

אנכי ה' אלהיך	וכתיב הכא	אני ה' אלהיכם.
לא יהיה לך [אלהים אחרים]	וכתיב הכא	ואלהי מסכה לא תעשו לכם.
לא תשא [את שם ה'... לשוא]	וכתיב הכא	ולא תשבעו בשמי [לשקר, וחללת את שם אלהיך].
זכור את יום השבת [לקדשו]	וכתיב הכא	את שבתתי תשמרו.
כבד את אביך ואת אמך	וכתיב הכא	איש אמו ואביו תיראו.
לא תרצח	וכתיב הכא	לא תעמד על דם רעך.
לא תנאף	וכתיב הכא	מות יומת הנאף והנאפת.
לא תגנב	וכתיב הכא	לא תגנבו.
לא תענה [ברעך עד שקר]	וכתיב הכא	לא תלך רכיל [בעמך].
לא תחמד [בית... אשת רעך]	וכתיב הכא	ואהבת לרעך כמוך.

וראו מאמרו של הרב פרופ' עזרא ציון מלמד, 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', בתוך: ב"צ סגל, עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 158-160.

26. פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות (ליקט, תרגם והעיר י' רצהבי), ירושלים תשנ"ח, עמ' קח; וראו לעיל, דרישה בתורה, עמ' 37 ואילך.

מתחילה יחידה חדשה, ולכן התורה מעגנת את ראשית המשפטים בראשיתם של הדיברות.

לאחר משפטי עבד ואמה מופיעים משפטי מוות ומכות, תולדות ברורות של "לא תרצח", ואחר כך משפטי נזק, שומרים וגנבה, משפטים המקשרים בין "לא תרצח" ו"לא תגנב". כאמור לעיל, הדבר מוכיח שסדר הדיברות איננו קובע בדיוק את סדר התולדות במצוות ובמשפטים. ועוד דוגמה לכך: תולדות לאיסורי אלילים ולמצוות השבת יכולות לבוא לפני המשפטים האלה וגם אחריהם.

הרוצים לפרש את סדר תולדות הדיברות רק על פי סדר הדיברות מתעלמים מן הפתיחה החדשה של פרשת "ואלה המשפטים". זאת ועוד: הם מפרשים שפרשיות עבד ואמה הן תולדות של דיבור שבת בגלל משפט העבד: "שש שנים יעבד, ובשבעת יצא לחפשי חנם". הסבר זה יכול להתקבל לפי פירושו של ר"י בכור שור, שהשנה השביעית לשחרור עבד היא שנת השמיטה, כי אז אין לאדון צורך גדול בעבדים מפני "שאינו חורש וזורע וקוצר ובוצר".²⁷ ואכן כך פירש הרב מרדכי ברויאר.²⁸ לשיטתו, החוקים והמשפטים הם רצף אחד, והוא מסודר בסדר הזה:

"...אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם" – כנגד "אֲנֹכִי..."²⁹

27. אבל לדעת חז"ל רוב המפרשים, השביעית של עבד נקבעת רק לפי תחילת עבודתו, והזיקה לשבת היא קלושה.

28. ראו מאמרו של הרב ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים", המעין יח, ג (תשל"ח), עמ' 10 (התפרסם גם בתוך: א"א סימון (עורך), המקרא ואנחנו, רמת גן תשל"ט, עמ' 163; ובתוך: י' עופר (עורך), שיטת הבחינה של הרב מרדכי ברויאר, אלון שבות תשס"ה, עמ' 66-67).

ושם כתב הרב ברויאר: "נראה, ששתי הפרשיות האלה, 'משפטים' ו'ראה', תופסות את השילוח כהגשמת רעיון השבת. דבר זה רמוז בעובדה שהשילוח נעשה בשנה השביעית, והוא מוכח גם מסדר המצוות שבספר שמות ובספר דברים. בשני הספרים האלה אומרת התורה את עשרת הדיברות, ואחר כך היא חוזרת ומבארת אותם או מוסיפה הלכות הקשורות להם".

ועוד כתב שם: "בשני הספרים האלה כתוב שילוח עבדים במסגרת המצוות הקשורות לשבת – או לפחות במקום הראוי להלכות שבת. מכאן שיש לבאר את מצוות שחרור העבדים על פי מצוות השבת שקדמה לה. ויש להבדיל אפוא לא בין העבד שבפרשת 'ראה' לעבד שבפרשת 'משפטים', אלא בין ספר דברים לבין ספר שמות. השבת של עשרת הדיברות שבדברים קשורה ביציאת מצרים: "למען ינוח עבדך ואמתך כמון, וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויצאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרע נטויה, על כן צוה ה' אלהיך לעשות את יום השבת" (דברים ה', יג, יד); ולפיכך גם שילוח עבדים שבספר דברים מנומק על ידי יציאת מצרים בלשון דומה: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויפדך ה' אלהיך, על כן אנכי מצוה את הדבר הזה היום" (דברים ט"ו, טו). כנגד זה אין זכר ליציאת מצרים במצוות שבת שבעשרת הדיברות שבספר שמות; ולפיכך גם שחרור העבדים שבספר שמות איננו מנומק על ידי יציאת מצרים".

29. ראו מקראות יתרו, עמ' 261 ואילך.

"לא תַעֲשֹׂון אֶתִּי אֱלֹהִי כִּסֶּף וְאֱלֹהִי זָהָב, לֹא תַעֲשֹׂוּ לָכֶם" – כנגד "לֹא תַעֲשֶׂה לָךְ פֶּסֶל..."!

"...בְּכָל הַמָּקוֹם³⁰ אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי,³¹ אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכָתִיךָ" – כנגד "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה'... לְשׁוֹא..."!

"שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבְשִׁבְעַת יָצֵא לְחֶפְשִׁי חֲנָם" – כנגד "שְׁשַׁת יָמִים תַּעֲבֹד... וְיוֹם הַשְּׁבִיעִי שָׁבַת לַה'..."!

עד לנקודה זו הסדר נשמר, אך הדיבורים הבאים בהכרח אינם על פי סדרם גם לשיטת הרב ברויאר:³²

"מִכָּה אִישׁ וּמֵת, מוֹת יוֹמָת..." – כנגד "לֹא תִרְצָח!"
 "וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ [גם אם לא מת], מוֹת יוֹמָת" – כנגד "כִּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ..."!

"וְגֵנֵב אִישׁ וּמִכְרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ, מוֹת יוֹמָת" – כנגד "לֹא תִגְנֹב"³³!
 "וּמִקְלָל³⁴ אָבִיו וְאִמּוֹ, מוֹת יוֹמָת..." – שוב כנגד "כִּבֵּד אֶת אָבִיךָ וְאֶת אִמְךָ..."!
 "...וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ... וְלֹא יָמוּת..." (וכל משפטי המכות) – שוב כנגד "לֹא תִרְצָח!"

"כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה..." (וכל משפטי הגנבה והשומרים) – כנגד "לֹא תִגְנֹב!"
 "וְכִי יִפְתֹּה אִישׁ בְּתוֹלָה... כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה, מוֹת יוֹמָת" – כנגד "לֹא תִנָּאֵף!"³⁵

30. ראו דברי אבי מורי ז"ל על יידוע חלקי, מקראות יתרו עמ' 252 ואילך.
31. הרב ברויאר עצמו מסתייג מן הזיקה בין הדיבור "לא תשא את שם ה'..." לשוא" לבין הקרבת קרבנות לה' "בכל המקום אשר אזכיר את שמי..." (ראו בספר שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, עמ' 66, הערות 9 ו-10) אף שקשר זה מחזק את שיטתו. על פי דרכנו, זהו קשר ברור המסביר היטב את סדר המצוות שאחרי הדיברות גם בשמות וגם בדברים. שיטתנו זו מוסברת בהרחבה בחוברת: סמוכים לעד – סדר ומבנה בספר דברים, ישיבת ההסדר פתח תקוה תשע"ב.
32. ראו להלן עמ' 270 ואילך בהסבר החומרה המדורגת-היורדת במשפטי המכות, מ"מכה איש ומת..." אל "מכה אביו ואמו [ולא מת]...", ואחר כך אל "והכה איש את רעהו..." ולא ימות..."; בשלב שלאחר מכן נגיחת שור "את איש או את אשה ומת", ואחר כך נגיחת שור את שור וכו'.
33. על פי הבנת חז"ל במדרשי ההלכה, הדיבור "לא תגנב" הוא אזהרה נגד גונב נפש, ומשפטו מופיע בפסוק זה, כשם ש"לא תרצח" ו"לא תנאף" הן אזהרות למשפטי מוות (ראו מכילתא ורש"י על הדיבור השמיני, ובגמרא סנהדרין פו ע"א). אף על פי כן, במבט רחב יותר יש לראות בדיבור זה אב כולל לכל הגנבות, כפי שיש לראות ב"לא תרצח" אב כולל לכל משפטי המכות, וב"לא תנאף" אב כולל לכל העריות לדרגותיהן השונות.
34. המקלל מכה בשבט לשונו, ורק במבט חיצוני הוא קל יותר ממכה בידו; ובאמת על פי משפט התורה דינו חמור כמו מכה ביד.
35. מכל משפטי עריות שפורטו בשתי דרכים, בספר ויקרא (י"ח, כ'), ובספר דברים (כ"ב-כ"ג), מופיעים כאן רק פיתוי בתולה – שהוא קל יחסית, ומשכב בהמה – שהוא חמור שבחמורים.

אפשר אמנם להסביר שרצף מעורב זה מסודר לפי חומרת המשפטים בסדר יורד מן הכבד אל הקל;³⁶ אך עם זה ניכר שכאן סדר הדיברות כבר אינו מחויב.

פרשיית האָמָה יוצרת קושי נוסף לשיטת הרב ברויאר משום שאין בה שום עיקרון של 'שש ושבע', שיכול לקשור אותה עם מצוות השבת, אלא רק אי יציאה "כצאת העבדים" בתחילה, ולבסוף "ויצאה חנם אין כסף". בשל קושי זה, ראה הרב ברויאר בפרשיית האָמָה נגזרת של פרשת העבד.³⁷

אך יש כאן עוד קושי עקרוני. לדעת חז"ל ורוב המפרשים, שש שנות העבד אינן נמנות מתאריך קבוע, אלא נמנות בכל עבד מזמן קנייתו. הדבר שונה באופן מובהק מעקרון השבת שבתורה, שאינו מאפשר לכל אחד למנות שישה ימים מאימתי שיחפץ³⁸ ולשבות יום אחד בשביעי; כך גם בשמיטה – אדם אינו יכול לעבוד שדה שש שנים ולהשמיט אותו שנה אחת על פי זמן קניית השדה, או לספור אותן מראשית נחלתו בשדה (מכוח ירושה למשל). לפיכך הקשר בין שנות העבד העברי לבין עקרון השבת אפשרי רק על פי פירושו של ר"י בכור שור, שהשנה השביעית של עבד היא שנת השמיטה; על פי חז"ל ושאר המפרשים הקשר הזה קלוש.³⁹

אם נסכים שסדר הדיברות קובע סדר תולדות בדרך כלל, אך לא תמיד (וגם הרב ברויאר מודה בכך בסדר המשפטים של מכות וגנבות), לא נתקשה להסכים שתחילת משפטים פותחת בתורה יחידה חדשה.

כמובן, אנו מקבלים את רוב סדר התולדות כנגד הדיברות כפירושו של הרב ברויאר המפורט לעיל; אך יש לכך שני יוצאים מן הכלל: משפטי עבד ואָמָה חוזרים אל הדיבור הראשון, כדברינו לעיל, ואת תולדות השבת אנו מוצאים בפירוט ובהרחבה בסוף פרשת משפטים:

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֶרְצָךְ... וְהַשְּׁבִיעִת תִּשְׁמְטָנָה... שְׁשֶׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ, וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשְׁבֹּת... שְׁלֹשׁ רִגְלִים תִּחַג לִי בַשָּׁנָה...⁴⁰

36. ואכן הרב ברויאר עצמו פירש כך במאמרו הנזכר לעיל. ראו: שיטת הבחינות של הרב מרדכי ברויאר, עמ' 66, הערה 12.

37. כך שמעתי ממנו בעל-פה בשיעור.

38. חוץ ממי שהלך במדבר ואיבד את חשבון הימים (שבת סט ע"ב).

39. גם הרב ברויאר עצמו מודה בזה במקצת; הוא מבדיל בין דיבור שבת בשמות, שלא נזכרת בו יציאת מצרים אלא בריאת העולם, לבין דיבור שבת בדברים, שמפורשת בו יציאת מצרים (ראו לעיל הערה 29, בסוף הציטוט). לפיכך נכון היה לשיטת הרב ברויאר להגביל את כל ההקבלה בין שילוח העבד לבין השבת רק לספר דברים, ובספר שמות לפרש את יציאת העבד לחפשי על פי הדיבור הראשון, כפירושו כאן.

40. שמות כ"ג, י-יט.

עבד עברי ואמה השוואה בין פרשיות

שמות / דברים מול ויקרא

פרשיות עבד עברי ואמה עבריה מופיעות בראש פרשת משפטים (שמות כ"א, ב-יא); אך יש פרשייה נוספת בספר דברים (ט"ו, יב-יח), ובינה לבין מקבילתה יש נקודות השוואה והבדלים.

דינים מסוימים זהים בשתי הפרשיות:

1. העבד עובד שש שנים, ויוצא לחופשי בשנה השביעית.
 2. העבד רשאי שלא לצאת לחופשי ולהישאר לעבדות עולם אם רצונו בכך, ואז הוא נרצע באוזנו.
 3. הסיבה שהעבד נמכר לעבדות אינה מפורשת.⁴¹
 4. חשוב במיוחד: לא נזכר כלל שהיובל הוא זמן יציאתו גם של עבד נרצע לחופשי.
- כאמור, יש גם הבדלים בין הפרשיות (מלבד ההבדל בין הלשון "כי תקנה עבד עברי" (שמות) ובין הלשון "כי ימכר לך אחיך העברי" (דברים)). הפרטים הללו נמצאים בשמות וחסרים בדברים:
1. אשת העבד מלפני השעבוד יוצאת "עמו".⁴²
 2. האדון רשאי לתת לעבד אישה (=שפחה) שתישאר אצל האדון עם ילדיה.⁴³
 3. רצונו של העבד להירצע מנומק גם באהבתו לאשתו ובניו.
 4. הרציעה טעונה אישור שופטים ("והגישו אדניו אל האלהים").
 5. העבד יוצא בעצמו מכוח זכותו, והביטוי המודגש הוא 'יציאה'.
 6. והעיקר – דינה של בת (קטנה) הנמכרת בידי אביה למטרת נישואין (לאדון או לבנו).

בספר דברים, לעומת זאת, פרטים אחרים נזכרים:

1. העבד העברי מכונה "אחיק".
2. מפורטת מצוות הענקה לעבד היוצא לחופשי (מכוח זכירת יציאת מצרים).

41. רק בהמשך פרשת משפטים נזכרת מכירת גנב "בגנבתו" (כ"ב, ב), וראו להלן.
42. לא נתפרש אם היא גם עובדת כמוהו במשך שנות עבדותו, וראו להלן מחלוקת הרמב"ן מול הרמב"ם.
43. לפי הפשט מדובר דווקא בעבד רווק, שיצא "בגפו" בלי האשה-שפחה שאדונו נתן לו; אבל חז"ל לא הסכימו לקשר בין בחור ישראלי ושפחה נכרית, וקבעו, שרק לעבד נשוי מותר לתת אשה-שפחה, ראו קידושין כ"ע"א, ורש"י וחזקוני לפסוק ג.

3. האדון מצוה לשלח את עבדו כדי לבטא הערכה לעבודה הכפולה ("כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים"; דברים ט"ו, יח).
4. עבדיה שווה לעבדי בעבדות וביציאה, ואף נראה מקריאה רציפה שהיא נרצעת (בניגוד להלכת חז"ל).

ההקבלות בין הפרשיות בשמות ובדברים מהוות תשתית משותפת ברורה,⁴⁴ ולפיכך קל לראות בהן פרשיות משלימות; את ההבדלים ניתן להסביר לאור הדגש השונה בכל ספר. בספר שמות התורה עוסקת בשאלות אישיות ומשפחה הכרוכות בעבדות, והדבר ניכר בביטויים ובמשפטים:

1. האדון יכול לתת לעבד אישה=שפחה וילדיה (הנשארים אצל האדון).
2. שימוש במושגים "בגפו"/"בעל אשה".
3. בת קטנה המיועדת לנישואין בידי אביה, ודרך מכירתה לאָמָה.

כל אלה אינם נזכרים כלל בספר דברים.⁴⁵ בפרשה שבדברים, לעומת זאת, מודגשות יציאת מצרים וזכירת העבדות (וכך אנו מוצאים במצוות רבות בספר דברים⁴⁶), ומכוח זכירת עבדות מצרים נובעות חובות האדון:

1. לשלח את עבדו לחופשי אחרי שש שנים.
2. מצוות הענקה לעבד היוצא.

ההבדל בין הדגש ביציאת העבד לחופשי מכוח זכותו (בשמות) לבין הדגש בחובת השילוח המוטלת על האדון (בדברים), נראה בבירור בתור השלמה בין שתי נקודות מבט – זכות העבד לצאת⁴⁷ וחובת האדון לשלח, אולם העדר המשפטים הקשורים לאישות ומשפחה דורש הסבר.

44. וכן כתב הרב ברויאר בפתח ספרו 'פרקי מועדות' (ירושלים תשמ"ו, עמ' 16): "ההלכות הכתובות בפרשת משפטים ובפרשת ראה, דומות בעיקריהן".

45. לא במקרה מופיעה פרשיית העבד בספר דברים (ט"ו) אחרי השמטת חובות כסף ומצוות צדקה, ואילו פרשיות האישות מופיעות בספר דברים בפרשת 'כי תצא' (פרקים כ"א-כ"ד), ואין בהן שום רמז לאשה-שפחה ששייכת לאדון.

46. זכירת יציאת מצרים מופיעה בספר דברים בתור הסבר לשבת, במקום הסבר הבריאה (ראו 'זכור ושמור' בדיבור אחד נאמר, ב'מקראות' לפרשת יתרו עמ' 228 ואילך); כמו כן נזכרת יציאת מצרים באיסור השמייה לנביא שקר ולמסית (י"ג, ו, יא), במצוות החגים (ט"ז), בפרשיית המלך (י"ז, טו), בצרעת מרים (כ"ד, ט), באיסורי הטיית משפט יתום ואלמנה (כ"ד, יז-יח), במצוות שכחה ופאה (כ"ד, יט-כב), בזכירת עמלק (כ"ה, יז-יח), במצוות ביכורים (כ"ו, ה-ט) ובפרשיות מוסר ותוכחה שונות (פרקים ד', ו'-י"א, ועוד).

47. הבחנה יסודית זו הציג הרב מרדכי ברויאר (פרקי מועדות, עמ' 18-19), ושכלל אותה דוד הנשקה אחיינו במאמרו: 'שילוח עבדים והקדשת בכור', מגדים ד' (תשמ"ח), עמ' 22-9. אנו הצגנו את ההבחנה כניסוחו של הנשקה, המעמיד אותה – בצדק – בתור הבחנה מרכזית בין זכותו של עבד בשמות לבין חובתו של אדון בדברים, מבלי לערב בה את חוקת היובל בויקרא (ראו להלן על ההבחנה בין העבד בשמות / דברים מול ויקרא).

חידוש שאינו מפורש בכתוב נמצא במדרש ההלכה⁴⁸ שקבע שהעבד העברי המוזכר בשמות הוא אדם שמכרוהו בית דין, וזאת על יסוד המפורש בהמשך המשפטים בדין גנב: "ונמכר בגנבתו" (שמות כ"ב, ב). המכירה כאן היא דרך להשבת הגנבה במקום מאסר,⁴⁹ אך מסתבר לפי הפשט שהיא יכולה לבוא גם בתור עונש על פשע אחר המחייב תשלום ממון וקנס, או בתור פתרון לכל מי שחייב כסף כשאינו לו יכולת לשלם.⁵⁰ על פי הגדרה זו, ברור מדוע רציעתו של עבד עברי בשמות מחייבת אישור שופטים: "והגישו אדניו אל האלהים..." – שהרי הם אלו שמכרו אותו; ובלשון מדרש ההלכה: "אצל הדיינים – שיימלך במוכריו".⁵¹

קריאה משלימה

מדרשי ההלכה ורוב הפרשנים⁵² הבינו שהפסוקים בדברים מקבילים-משלימים לפסוקי שמות הקבלה מלאה. על פי זה, מדובר גם בדברים במי שמכרוהו בית דין; המשפטים שנוכרו בשמות – כמו נתינת שפחה לעבד לאישה והגשה לשופטים – חלים גם בדברים, מכוח ההקבלה.

על פי רוב הדעות במדרשי ההלכה ובמפרשים, רק בספר ויקרא מוזכר עבד המוכר את עצמו מפני דוחקו, כפי שנאמר שם: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך" (כ"ה, לט).⁵³

עבד כזה –

1. יכול למכור את עצמו גם ליותר משש שנים.

48. מכילתא משפטים פרשה א'; רש"י לפסוק "כי תקנה עבד עברי". ההבנה שהפרשייה הזאת עוסקת בגנב שנמכר נמצאת במכילתא וברש"י גם על הפסוק "ורצע אדניו את אזנו במרצע", במדרשו של רבן יוחנן בן זכאי: "אוזן ששמעה בהר סיני לא תגנב", והלך וגנב – תירצע" (בשונה מנוסח התוספתא לבבא-קמא פ"ז והגמרא בקידושין כב ע"ב; שם נכתב שהאוזן שמעה חירות, כלומר את הדיבור הראשון: "אנכי ה'..." אשר הוצאתיך... מבית עבדים", "והלך וקנה אדון לעצמו", כלומר – מכר עצמו ל'עבד עולם').

49. המכירה היא גם דרך להרחקת פושע מחברת פושעים ושיקומו (כמו בערי מקלט). ברור שמכירה כזאת היא חלופה מוסרית טובה בהרבה מעונשי המאסר הנהוגים. אכן גם במשפט המלך או המדינה אפשר להפוך בתי סוהר לכפרים סגורים של עבודה ושיקום. בכפרים אלה יעבוד אסיר-עבד שש שנים ויחיה עם אשתו ובניו בחברה נורמלית, ולא בניתוק ממשפחתו ובחיבור לפושעים אחרים, המלמדים דרכי פשע בהשתלמות מאורגנת על חשבון המדינה.

50. לכאורה נראה בסברה פשוטה שאין הגנב בפרשת משפטים אלא דוגמה לאדם הנמכר בשל חוב המוטל עליו. בממלכת ישראל הרחיקו לכת שהנושה יכול היה לקחת את שני הילדים לעבדים בשל החוב שהותיר אביהם במותו (מלכים ב-ד', א). אמנם הרמב"ם (הלכות עבדים פרק א' הלכה א) כתב "ואין לך איש מישראל שמוכרים אותו בית דין אלא הגנב בלבד"; ואם כן מי שהזיק ואין לו לשלם, יהא דינו כמו כל בעל חוב, בלי עבדות.

51. מכילתא משפטים, פרשה ב'.

52. ספרי פרשת ראה קי"ח; רש"י לדברים ט"ו, יב, ופרשנים רבים בעקבותיהם.

53. כלשון מכילתא ורש"י בתחילת משפטים; וראו קידושין יד ע"ב-טו ע"א.

2. יכול למכור את עצמו גם לנכרי.
3. אין מעניקים לו הענקה ביציאתו.
4. אינו נרצע.
5. אדונו אינו יכול לתת לו שפחה לאישה.

כלומר: משפטי שמות דברים אינם חלים עליו.

אולם יש בגמרא (קידושין יד ע"ב) דעה נוספת, היא דעת רבי אליעזר (או רבי אלעזר),⁵⁴ שגם המוכר את עצמו נמכר רק לשש שנים, יכול להירצע, אדונו יכול לתת לו שפחה לאישה וזכאי להענקה. מסתבר מאוד שדעת תנאים זו הבינה אמנם שפסוקי פרשת משפטים מדברים על עבד שמכרוהו בית דין (שכן בפרשת משפטים גם נזכר משפט הגנב שיימכר), אך היא הבינה שפסוקי פרשת ראה עוסקים ב"אחיק האביון", והוא הוא "אחיק העברי", הנזכר מיד אחריו. ואם כן גם בספר דברים – ולא רק בספר ויקרא – הפרשה מדברת במוכר עצמו מפני עוניו, והפרשיות משלימות לגמרי.

על פי דעה זו, דינו של המוכר את עצמו צריך היה לכאורה להיעשות על פי פשט המקראות בספר דברים:⁵⁵ הוא היה אמור להיות זכאי להענקה כאשר משלחים אותו לאחר שש שנים, ואם ירצה הוא יירצע על ידי אדונו, אך ללא השופטים – שהרי הם לא מכרוהו! מאידך אין אפשרות לתת לו שפחה לאישה, שהרי דין זה לא נזכר בספר דברים.

אך מדרשי ההלכה לא למדו כך; לדעה זו, הקבלת הפרשיות שבשמות ובדברים הביאה להשוואה מוחלטת של דיניהם, ולכן לדעת רבי אליעזר (או: אלעזר), כשם ש"זה וזה נמכר לשש [שנים], וזה וזה נרצע", כך גם "זה וזה מעניקים לו, וזה וזה רבו מוסר לו שפחה..." (קידושין יד ע"ב). לדעה זו, ועל פי ההקבלה המלאה, מכילים פסוקי שמות ודברים את שני המקרים של עבד עברי – המוכר את עצמו ושמכרוהו בית דין.

עדיין יש לבאר מדוע בספר דברים נוספו המילים "... או העבריה" (ט"ו, יב), ולא נזכרה כלל מכירת בת קטנה על ידי אביה לשם ייעוד (=נישואין). בכך הפסוקים בדברים משווים את "אחיק העברי" אל "העבריה".

לעומת זאת, בספר שמות נזכרת מכירת הבת בפרשייה נפרדת מפרשיית עבד עברי,

54. ייתכן שהגירסה הנכונה היא 'רבי אלעזר'. התוספות בקידושין טו ע"א, ד"ה 'ואידך' (הארוך) פותחים בהנחה שהתנא הוא רבי אליעזר הגדול מבית שמאי, ולכן אין הלכה כמותו; אך הם דוחים הנחה זו מפני שרוב הספרים גרסו 'רבי אלעזר'.

55. בדיוק כך פירש ר' שמואל דוד לוצאטו בפירושו לתורה (פדובה תרל"א/תל-אביב תשכ"ו) בדברים ט"ו.

ואף מודגש ההבדל בין בת שנמכרה לשם ייעוד לבין עבד: "לא תצא כצאת העבדים" (כ"א, ז).⁵⁶

פרשנים חדשים, לדוגמה שד"ל,⁵⁷ רצו להיצמד לפשוטו של מקרא, ולכן פירשו שהפרשייה בדברים עוסקת במי שמוכר את עצמו לעבד מתוך לחץ כלכלי (כמו "האביון" שבפרשיות הסמוכות). לדעה זו, שמצאנו לה אחיזה אפשרית בעמדת רבי אליעזר (או רבי אלעזר) לעיל, פרשת משפטים דנה רק במי שנמכר בבית דין ("בגנבתו"), ומשפט זה לא חל על אישה (כהלכת חז"ל:⁵⁸ 'בגנבתו, ולא בגנבתה'); אבל בדברים מדובר במוכר עצמו מפני מצוקה כלכלית – דבר שיכול לקרות גם לאישה – ולכן שם נכתב "העברי או העבריה" (שלא כהלכת חז"ל⁵⁹ שאין אישה מוכרת עצמה).

לעומת זאת, מדרשי ההלכה והפרשנים⁶⁰ הבינו גם כאן שהפרשייה בדברים משלימה את זו שבשמות, ולכן צריך לקרוא את הפרשייה שבשמות ('הבת לאָמָה') לאור "העבריה" (בתוספת "ואף לאמתך תעשה כן") שבספר דברים. כך נוצר בלשון חז"ל הביטוי 'אָמָה עבריה', שאיננו כתוב בתורה בשלמות, אלא הוא נוצר ממיזוג הפרשיות. לכן הוסיף מדרש ההלכה ל'אמה העבריה' גם דין יציאה בשש שנים כעבד, אם (במצב די נדיר) ימלאו שש שנים למכירתה לפני שתצא מרשות האדון ומרשות אביה⁶¹ (בגיל 12 עד 12 וחצי, לפי ההלכה).

זו דוגמה מובהקת למדרש הלכה שאינו תואם את פשט הכתוב במקומו.⁶² בשמות, כאמור, מודגש ההבדל בין עבד עברי לבין בת שנמכרה לאָמָה, המיועדת לנישואין

56. לכן פירשו במכילתא וברש"י לפסוק זה שהבת־האָמָה 'לא תצא כצאת העבדים' – הנכרים, אם פגע בה האדון בשן ועין, אלא תמשיך לעבוד ותצא בשש שנים כעבד עברי (שהרי הקיש הכתוב בדברים עברי לעבריה), או תינשא. הרמב"ן בפירושו לפסוק זה אף נימק דין זה הנמקה מוסרית, כי היציאה לחופשי במחיר שן ועין עלולה להיות הפסד גדול לבת שנמכרה לאָמָה; אם תישאר אצל האדון היא גם תקבל את דמי הנזק כפיצוי, מאחר שהיא בת ישראל והוא יתחייב בנזיקין בתשלומי הנזק שהזיק לה, וגם תמשיך לעבוד ותינשא או תצא לאחר שש שנים. אך כל זה קשה על פי פשוטו של מקרא, שכן הפירוש נסמך על משפטי עבדים שעוד לא הוזכרו, כמו מכירת עבד עברי "בגנבתו" ויציאת עבד שאינו עברי בשן ובעין הנזכרת רק בהמשך הפרשה, ועל פי זה התורה סומכת על ידיעת ההמשך כבר בתחילת פרשת משפטים.

57. ראו הערה 55 לעיל.

58. משנה סוטה סוף פ"ג, ובגמרא סוטה כג ע"ב.

59. ראו רמב"ם הלכות עבדים פרק א' הלכה ב.

60. מכילתא ורש"י לתחילת משפטים; ספרי לפרשת ראה קי"ח, ורש"י לדברים ט"ו, יב.

61. מכילתא משפטים פרשה ג' על הפסוק "ויצאה חנם, אין כסף" – "הואיל ויוצאת מרשות אב", הרי היא יוצאת מרשות אדון עוד לפני כן, וזה נלמד מן התוספת "אין כסף", המיוחדת ליציאה מן האדון.

62. ראו 'פשט ומדרש הלכה' להלן עמ' 143-149; וראו 'פשט ודרש' בהקדמת ספרו של אבי מורי ז"ל, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' יז-כה, וראו מה שהוספתי שם בהערות; וראו בהרחבה בספרה של שרה קמין, רש"י – פשוטו של מקרא ומדרשו של מקרא (ירושלים תשמ"ו).

("לא תצא כצאת העבדים"), והיא לא נקראה 'עבריה'. ואילו בדברים מודגש הדמיון בין 'עברי' ל'עבריה', לא נזכרה כלל 'בת' ולא נתפרש מי זו 'אמתך', שנזכרת בסוף הפרשייה בדברים.

מדרשי ההלכה הבינו שהביטוי בדברים "העברי או העבריה" מבטא דווקא בידול – 'עבד עברי' על פי דיניו, ו'אמה עבריה' על פי דיניה;⁶³ אך קריאה זו אינה מבוססת על פשוטם של המקראות שבספר דברים לעצמם, אלא על שתי הפרשיות הנבדלות שמצאנו בשמות, בתוספת פסוקי דברים המשווים אמה לעבד. אבל מבחינת הפשט – יש בשמות רק בת שנמכרה לאִמָּה, ואילו בדברים – רק "עבריה" / "ואף לאמתך תעשה כן".

חוקרי המקרא, קיבלו את עמדת המדרש, שמדובר ב'אמה עבריה' גם בשמות וגם בדברים, אך הבליטו את ההבדלים ומצאו בהם שתי השקפות שונות לחלוטין בנוגע ל'אמה עבריה'.⁶⁴ אחריהם באו הרב מרדכי ברויאר⁶⁵ ותלמידיו, והפליאו להסביר את הבדלי התפיסה כ'בחירות' שונות בתורת ה' אחת: 'אמה-פילגש' בשמות, לעומת 'אמה עבריה' העובדת כעבד ויוצאת לחופשי כעבד, בדברים.

אולם כל זה אינו יכול להיות 'פשוטו של מקרא', לא בשמות ולא בדברים.

ראשית, כפי שהסברנו, הצירוף 'אמה עבריה' אינו קיים בתורה, והוא פרי ההרכבה של פסוקי שמות ("... בתו לאִמָּה...") עם פסוקי דברים ("אחיק העברי או העבריה" + "ואף לאמתך תעשה כן"). הרכבה כזאת של פרשיות מקבילות ודומות אופיינית למדרשי ההלכה, אך איננה הולמת את 'פשוטו של מקרא'.

שנית, השם 'פילגש' אינו נזכר כלל בפרשת הבת שנמכרה לאִמָּה, ובכוונה מדוקדקת גם לא בכל תורת משה (להוציא ספר בראשית); אין זה יכול להיות מקרה – תורת משה ממאנת לקבל 'פילגשים' כפי שהיו בימי האבות.⁶⁶ זה מוכח דווקא מתוך שלוש הפרשיות הקרובות למוסד זה והמרחיקות ממנו: מכירת הבת לאִמָּה בשמות (כ"א),

63. כלשון ספרי לפרשת ראה קי"ח – "יש בעבד עברי מה שאין בעבריה, ובעבריה מה שאין בעבד עברי... [לפיכך] הוצרך הכתוב לומר עברי, והוצרך לומר עבריה".

64. ראו למשל הדיון על היחס בין החוקים בשמות ובדברים בספרו של יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית (ירושלים/תל-אביב תשכ"ב), ספר ראשון עמ' 47-58; ובנוגע לעבד ואִמָּה, ראו ש"א ליונשטם ערך 'עבד עברי', אנציקלופדיה מקראית כרך ו' (ירושלים תשל"ב), עמ' 13-14.

65. הרב מרדכי ברויאר, פרקי מועדות (ירושלים תשמ"ו) עמ' 16-22; הנ"ל, פרקי מקראות (אלון שבות תשס"ט) פרק י"א – 'אמה עבריה ושפחה חרופה'; אביה הכהן, 'בעקבי ביאור הגר"א לפרשת אמה עבריה', ספר היובל לר"מ ברויאר (ירושלים תשנ"ב), עמ' 77-90; דוד הנשקה, 'שילוח עבדים והקדשת בכור', מגדים ד' (תשרי תשמ"ח) עמ' 9-22; ו'עוד לפרשת אמה עבריה', מגדים כ' (תשנ"ג), עמ' 21-34.

66. ראו בפירוט בפירושו לפרשיית מכירת הבת לאמה, עמ' 113-116.

‘שפחה חרופה’ (ויקרא י”ט) ו’אשת יפת תואר’ בדברים (כ”א) – מטרת התורה ברורה – כמשפט הבנות יעשה לה; “והיתה לך לאשה” – אישה ולא פילגש!

לפיכך על פי פשוטו של מקרא, אין לפרש ש”העבריה” בדברים היא ‘הבת שנמכרה לאִמָּה’ משמות. פירוש זה הוא מדרש הלכה של חז”ל ורש”י, שכדרכם קראו את הפרשיות יחד – בהקבלה משלימה – ואילו פשוטו של מקרא מחייב פירוש אחר, כי יש הבדלים בולטים בין שתי הפרשיות.

לכאורה הפירוש הפשוט יכול להיות פירושו של שד”ל (הנזכר לעיל), שאישה ‘עבריה’ יכולה למכור את עצמה כעבד מפני לחץ כלכלי; דין זה נזכר רק בספר דברים, ושם מופיעים בהדגשה דיני ‘אביונים’ “בשעריך”.

אולם יש קושי גם בפירוש הזה מפני שאין הכתוב מפרש בנוגע ל’עבריה’ שתעבוד ותצא ותקבל הענקה, וההמשך מנוסח רק בלשון זכר; רק בסיום הפרשייה, אחרי הרציעה, נאמר: “ואף לאמתך תעשה כן”, ולא מובן האם זה חל על כל הדינים או רק על הרציעה.

לפיכך יש מקום להציע פירוש חדש שהולם את פשוטו של מקרא וגם את קשרי ההקבלה שמצאנו בין הפרשיות בשמות ובדברים.

“העבריה” כאשתו של “העברי”

שלוש נשים נזכרו בפרשיות העבדות בתחילת פרשת משפטים: אשתו של עבד עברי, שיוצאת עמו; אישה=שפחה שיכול האדון לתת לעבד עברי, והיא וילדיה יישארו לאדון; והבת הנמכרת לאִמָּה בידי אביה. פשוטו של מקרא בדברים אינו עוסק ב’בת לאִמָּה’, ובוודאי לא ב”האשה וילדיה”, שאינם ‘אחיק’, ולפיכך עלינו לבחון את האפשרות שנותרה: “אשתו עמו” של העבד העברי, הנזכרת ראשונה בפרשייה בשמות.

כאשר נפרש את ש”העבריה” המופיעה בדברים היא אשתו של “העברי” – זו שעל פי ספר שמות יוצאת עמו, יתיישב הפשט היטב, ותיווצר הקבלה מלאה בין פרשיות העבד בשמות ובדברים. את הפסוק בדברים נבין כ’מקרא קצר’:⁶⁷ “כי יִמְכַר לך אחיק העברי, או⁶⁸ [עם] העבריה [הנשואה לו], ועבדך [הוא, וגם היא עמו] שש שנים...”; ובאמת

67. על ‘מקרא קצר’ ראו בספר: פירוש רש”י לתורה (האוניברסיטה הפתוחה תל-אביב), יחידה ד’ (עמ’ 165-204).

68. בפרשה זו עצמה נתפרש ‘או’ כ’מקרא קצר’ – “והגישו אל הדלת או אל המזוזה” – ‘אל הדלת העומדת עם המזוזה’ (מכילתא; קידושין כב ע”ב; רש”י) – וזאת מפני הכתוב המקביל בדברים “ונתת באזנו ובדלת”, שאינו מזכיר את המזוזה, או מפני שהמזוזה והדלת כלולים כאחד. אמנם הגר”א (אדרת אליהו) בתחילת

העבד ואשתו שווים בכניסתם וביציאתם גם בספר שמות, ממש כמו בדברים. כך ברור היטב מדוע אין פירוט בהמשך בלשון נקבה: אשתו של העבד באמת איננה חייבת לעבוד, גם אם היא עושה זאת בפועל (כהסבר הרמב"ן דלהלן), ואין סיבה להזכיר אותה ביציאה אחרי שלא הוזכרה בעבודה.

פרשיית הבת הקטנה הנמכרת לייעוד אינה מופיעה כלל בדברים, מפני שהעיסוק בשאלות אישיות ומשפחה הכרוכות בעבדות מופיע רק בשמות.⁶⁹ מסיבה זו לא נזכר בדברים גם משפט עבד רווק – "אם בגפו יבא, בגפו יצא", וגם אישה=שפחה שרשאי האדון לתת לעבד. האם פירוש הדבר שבספר דברים יש התנגדות להלכות אלה? לא בהכרח! לא כל ההלכות שנזכרו בשמות חוזרות בדברים, וקשה לבנות בניין של משמעות על גבי האין. לא־הזכרת דין מסוים יכולות להיות סיבות שונות.

בדרך זו יובן לפי הפשט גם הפסוק הקשה שנשתברו עליו קולמוסים רבים:⁷⁰ "ואף לאמתך תעשה כן"; הפסוק ממשיך לדבר על אשתו של העבד, אם נמכר כשהוא נשוי. אם ירצה להישאר ולא לצאת לחופשי, "כי אהבך ואת ביתך, כי טוב לו עמך", אזי יירצע העבד הנשוי "והיה לך עבד עולם, ואף לאמתך תעשה כן",⁷¹ שתישאר עמו לעבדות עולם (על פי הלכת חז"ל, גם בלי שתירצע), והאדון לא יוכל לסלקה מביתו. העיקרון הוא שאסור להפריד בין עבד עברי לאשתו – לא בגלל מכירתו ולא בגלל

משפטים הביא דוגמה זו יחד עם "ועבדו לעלם" להצגת הכלל של 'הלכה עוקרת מקרא', כי בפשוטו של מקרא בשמות גם מזוהה בלי דלת כשרה; וראו להלן עמ' 143. בפסוקים אחרים ברור ש'או' כולל כאחד את שני הצדדים, ומדרשי ההלכה לומדים דין מהכפל; לדוגמה: "אך אם יום או יומים יעמד" (שמות כ"א, כא); "על פי שנים עדים או שלשה עדים" (דברים י"ז, ו; י"ט, טו).

יש פסוק במשפטים שדווקא על פי הפשט 'או' כולל בו כמה דברים כאחד – "כי תצא אש ומצאה קצים ונאכל גדיש, או הקמה או [גם] השדה [על כל אשר בו]..." (כ"ב, ה), ומדרש ההלכה מפרש 'או' כרגיל, על מקרה שהאש ליחכה את הניר, העפר והאבנים, ולא את הקמה (בבא־קמא ס ע"א).

69. וכך כתב דוד הנשקה במאמרו 'עוד על אמה עבריה', במגדים כ' (הערה 65 לעיל).

70. מפרשינו הידועים לי – רס"ג ורש"י ורשב"ם, ראב"ע ורמב"ן, וכמובן הרמב"ם (הלכות עבדים פרק ג' הלכה ג), והמפרשים שאחריהם, כולל שד"ל – הלכו בעקבות מדרש ההלכה בספרי (פרשת ראה קכ"ב) ובגמרא בקידושין (יז ע"ב), שפירש פסוק זה כחזור למעלה לדין הענקה. לעומת זאת, חוקרי המקרא והחותרים לפשוטו של מקרא בדורנו (ראו הערות 64-65 לעיל) רואים כאן דוגמה של 'הלכה עוקרת מקרא', ובטוחים שיש רציעה ועבדות עולם לא־מה בפשט המקרא. אבל ראו בהצעת המבנה לפרשיית הא־מה (בהמשך עמ' 55, 59), כיצד ניתן ליישב את פירוש קדמונינו עם פשוטו של מקרא. כמו כן ניתן לפרש כאן שעבדות העולם היא לאשתו של עבד נרצע, שנשארת עמו ועובדת כא־מה גם ללא רציעה; וראו להלן פירוש של רמב"ן, שהיא עובדת שם למחייתה.

71. היא נקראת 'אמתך' מפני שהיא חיה ועובדת שם כאשתו של עבד, כפי שפירש רמב"ן במשפטים על "אשתו עמו", וראו להלן.

רציעתו; אם יצא – "ויצאה אשתו עמו", ואם ירצה להישאר – תישאר עמו גם אשתו, שהיא "אמתך", אשתו של 'עבדך'.

בדרך זו אפשר לפרש מעתה גם את הפסוק המקביל בשמות על אהבת העבד לאשתו, לא על השפחה שיתן לו האדון (שנזכרה לפני כן) ולא על "ילדיה" (שאינם 'בניו'), אלא על אשתו אשר עמו (שנכנסה עמו, כפי שנאמר בתחילת הפרשייה): "ואם אמר העבד, אהבתי את אדני, את אשתי (=את אשתי שלי) ואת בְּנֵי (=שלי מאשתי, שטוב כאן גם להם), לא אצא חפשי".

הפירוש המקובל, לפיו השפחה וילדיה אינם באמת אשתו ובניו של העבד, שכן הם נשארים רכוש האדון, מחייב להניח פער בין החוק לבין רצון העבד, שקורא להם 'אשתי' ו'בני'. פער כזה מסביר אמנם את רצונו להישאר, אבל פשוט יותר להבין שאהבת העבד מתייחסת לאשתו שנכנסה אתו ולבניו, שהם שלו באמת. חידוש התורה הוא שכל המשפחה יכולה להישאר אם טוב לה, ואין האדון רשאי להשאיר אצלו רק את העבד הנרצע.

על כל פנים נדרש הסבר יסודי לתופעה זו של רצון להישאר לעבדות עולם, רצון שהתורה צופה ואף מאפשרת. הרי תופעה זו עומדת בניגוד כה עמוק לרעיון הגדול של יציאה לחופשי ושל חובת השילוח לחופשי!⁷² הלוא אלה הם החידושים הגדולים שבאו מכוח יציאת מצרים, וכלשונו של רבן יוחנן בן זכאי: "אוזן ששמעה קולי על הר סיני... [אנכי ה']... אשר הוצאתיך... מבית עבדים]... והלך זה וקנה אדון לעצמו (=לעולם) – יירצע!"⁷³

אולם למעשה אין בתופעה זו שום קושי. למרבה הצער, החיים אצל האדון – אם אינו מתעמר בעבדיו ואינו אכזר – מבטיחים לעבד פרנסה קבועה ויציבה, כולל מזונות ומגורים לאשתו וילדיהם, כל עוד יש לאדון יכולת כלכלית; ואילו בחוץ, בחופש, מה מחכה לו? מצבו של עבד משתחרר אינו שונה כל כך מהמצב של עובדים מפוטרם אחרי שנים רבות של עבודה בימינו; אפילו אם הם מקבלים מענק פיצויים, חייבים הם מעתה להתמודד לבדם, וברור שאם טוב להם (אפילו אם רק טוב יחסית) בבית האדון, הם עשויים לדחות בשתי ידיים ובבדל אוזן את היציאה לחופשי, המאיימת עליהם באבטלה ובמצוקה של מחסור ודלות.⁷⁴ התורה רוצה לתת אפשרות לצאת לחופשי,

72. כדברי דוד הנשקה במאמריו הנ"ל (ראו הערה 65).

73. בלשון המדרש לא מופיע הפסוק המובן והידוע של הדיבור הראשון, אלא הפסוק הדומה לו בתוכן וברעיון מפרשת 'בהר סיני': "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים..." (ויקרא כ"ה, נה; וכן פסוקים לח ומב שם). ברור שמובלעת כאן בקצרה ההקבלה בין הדיבור הראשון בהר סיני לבין פירושו והרחבתו בחוקת היובל ובמשפטיה, שנאמרה גם היא "בהר סיני" (ויקרא כ"ה, א; וראו רש"י).

74. הרב יעקב מדין (בשיחה אישית) פירש שהרציעה בדלת דווקא, מבטאת את אחיזתו של העבד בדלת האדון בשתי ידיו, כדי שלא יוציא אותו, ולכן, שם הוא נרצע.

אבל אינה רוצה לכפות את החירות על עבדים – רבים מהם בעלי משפחות – שפתח החופש הוא עבורם חרדה קיומית.

כך מובן היטב גם כיצד עבדים ושפחות ששחררו, שבו ונכבשו בקלות רבה בחזרה לעבדותם, כעדות הנביא ירמיהו (ל"ד, יא, טז), בניגוד נורא לברית שכרתו אנשי ירושלים 'בין בתרים'⁷⁵ לשלח לחופשי את עבדיהם היהודים ואת שפחותיהם היהודיות (שם, ט-י). לדעתי לא היה צורך להפעיל שם כוח, כי משפחות המשוחררים לא מצאו בחוץ שום פרנסה, או מצאו הרבה פחות משהיה להם בעבדותם, ולכן חזרו אל המעבידים הישנים, ואף התחננו לשוב לעבודה המוכרת ולבית המוגן. אילו קיבלו אותם מעבידיהם כשכירים בני חורין, היו עושים עמם רק חסד וטובה גדולה; אלא שהמעבידים ההם, אחרי השילוח החגיגי המוגן בברית 'בין בתרים', ניצלו את המצב ואת חוסר האונים של משפחות אלה וכבשו אותם מחדש לעבדים ולשפחות, באמרם (פחות או יותר): 'אם רצונכם לשוב אלינו, לבית המופר ולעבודה הידועה – אזי בתנאים שלנו, תנאי רציעה, בלי שתהיה לכם עוד זכות לצאת לחופשי'. התורה אמנם מאפשרת הסכמה כזאת בין עבד (ומשפחתו) לבין אדון לפני⁷⁶ שילוחו לחופשי, אבל לא לאחר השילוח, במיוחד שילוח של ברית 'בין בתרים', שהפרתה גררה אסון וחורבן לירושלים המבותרת (שם יז-כב).⁷⁷

אשתו של עבד עברי - מעמדה וזכויותיה

על מעמדה וזכויותיה של [אשתו] "העבריה" (=אשתו עמו) קבעו חז"ל הלכה⁷⁸ שהאדון חייב במזונותיה של אשת העבד (בסייגים מסוימים⁷⁹); וכלשון רש"י (שמות כ"א, ג): "ויצאה אשתו עמו – וכי מי הכניסה, שתצא? אלא מגיד הכתוב שהקונה עבד עברי חייב במזונות אשתו ובניו".

75. ראו בהרחבה בעמ' 98-100; מברית זו "בין בתרי העגל" (ירמיהו ל"ד, יח-כ) למדו רש"י וראב"ע (לבראשית ט"ו, י) מה פירושה של 'ברית בין בתרים', שהעובר ביניהם הוא המתחייב בברית. נמצא שהתיאור בירמיהו הוא התיאור השכיח יותר של ברית מיוחדת זו, ואילו 'ברית בין הבתרים' במחזה לאברהם היא חריגה לחלוטין – האש והעשן העוברים שם בין הבתרים של אברהם מחייבים את ה' בברית, וזה כמעט בלתי נתפש בהשגתנו.

76. ראו קידושין כב ע"א, ורמב"ם הלכות עבדים פרק ג' הלכה י'; מדרש ההלכה שם מוסיף ומחייב אמירה כפולה של העבד, גם בתחילת עבדותו (שהוא שומר על אופציה זו מעבר לשש השנים) וגם בסופה – לפני תום היום האחרון של שש השנים.

77. מדברי הנבואה (ירמיהו ל"ד) קל להבין גם את משמעות הבתרים – המתחייב לוקח על עצמו את עונש הביתור האכזרי אם יפר את הברית.

78. מכילתא ורש"י לשמות כ"א, ג; קידושין כב ע"א; רמב"ם הלכות עבדים פרק ג' הלכה א; ורמב"ן בפירושו לפסוק "ויצאה אשתו עמו"; וראו להלן.

79. הסייג העיקרי הוא שהאדון צריך לדעת על אשת העבד ולהסכים למכירה, בין אם באו יחד בעת המכירה ובין אם נשא אותה בעבדותו; וראו רמב"ם הלכות עבדים פרק א' הלכה א.

הוסיף על כך הרמב"ם (הלכות עבדים פרק ג', א-ב): "וכי תעלה על דעתך, שכיון שנקנה זה – נשתעבדה אשתו? אבל לא בא ללמד אלא שהאדון חייב במזונותיה... אע"פ שהאדון חייב במזונות אשתו ובניו, אין לו במעשה ידיהם כלום...".

אולם מה שלא עלה כלל על דעתו של הרמב"ם, עלה על דעתו של רמב"ן. איך יעלה על הדעת שהאדון יפרנס את אשת העבד ואת בניו ואילו הם לא יעבדו כלל, או יעשו לעצמם? מי האדון שיקנה עבד עברי בתנאים כאלה? אמנם כתב הרמב"ם (שם פרק א', ט) – "... מכאן אמרו [חז"ל]: כל הקונה עבד עברי – כקונה אדון לעצמו". ובאמת, זו דרך בטוחה לביטול גמור של דין עבד עברי, כעין מה שאמרו על בן סורר ומורה.⁸⁰

הרמב"ן ניסה להתמודד עם הבעיה, וכתב (בפירושו לשמות כ"א, ג): "ולא נתברר לי בדין הזה אם מעשה ידי האשה והבנים לאדון כל הימים אשר יזון אותם. והנראה בעיני שהוא נכנס במקום הבעל, כי חמלה התורה על האשה והבנים שחייהם תלויים להם מנגד, מצפים לידי (=לפרנסת) הבעל, ועתה שנמכר יאבדו בצרתם!... וזהו לשון 'ויצאה אשתו עמו', כי היתה אשת העבד עם בעלה כשפחה לאדוניו, שהרי מעשה ידי שניהם שלו, והוא חייב במזונותיהם, אין ביניהם אלא שהרשות ביד האשה ללכת לנפשה, וכן הבנים, אינו חייב להם במזונותם אלא בקטנם (=בעודם קטנים), בזמן שהאב מצווה או נוהג לזון אותם...".

בהמשך מביא הרמב"ן מהמכילתא דרשב"י⁸¹ כדברי הרמב"ם, אך הוא מסכם ואומר: "ועדיין אני אומר שאם רצו אשתו ובניו [של עבד עברי] לזון משל אדון, הוא לוקח מעשה ידיהם... אלא יכולים הם לומר 'אין אנו ניזונים [מן האדון] ואין אנו עושים [עבודה עבורו]'". הלכת הרמב"ם מבטאת עיקרון חשוב של חירות, אבל פירוש הרמב"ן מבטא לב קשוב למצוקות אשתו של העבד העברי במציאות החיים.

במבט מציאותי מפוכח, גם דברי הרמב"ן מבטאים מצב טוב – לאישה ולבנים יש חופש לעבוד לפרנסת עצמם, והם נחשבים כעבדים ושפחות רק בעודם סמוכים על

80. ראו סנהדרין ע"א: "בן סורר ומורה לא היה ולא עתיד להיות", וכן בעיר הנידחת (שם), ואף שר' יונתן חלוק שם על ברייתא זו, הרי כל מגבלות ההלכה המוסכמות שם על שוויון מוחלט בין אביו ואמו (ועוד) מכוננות לכך שלא יוכל להיות בן סורר ומורה; כך גם בעיר הנידחת, שאין שורפים אותה אם יש בה אפילו מזוזה אחת; הוא הדין בחובות האדון כלפי העבד שיהיה שווה לו בכול – באוכל ובמגורים ואף במיטה ובמזרון; ראו רמב"ם הלכות עבדים פרק א' הלכה ט.

81. כתב שם רמב"ן: "ושוב מצאתי במכילתא אחרייתא דרבי שמעון", ובין ההלכות נאמר שם שרק מעשה ידיו שלו שייך לאדון (כדברי הרמב"ם). ניכר מלשון רמב"ן שחיבור זה היה פחות ידוע מהמכילתא דרבי ישמעאל; ראו עליו בספרה של ע' רייזל, מבוא למדרשים (אלון שבות תשע"א), עמ' 50-58. עוד ניכר מדבריו שהמכילתא דרשב"י הגיעה לידי אחרי שכתב את עיקר פירושו, וראו על כך בהרחבה בספרם של יוסף עופר ויהונתן יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה, ירושלים תשע"ג, בפרק 'תוספות קדומות', עמ' 583-586.

שולחנו של האדון. במציאות הקשה יותר, וברוב המקרים עבד עברי נשוי מביא אל העבדות והשפחות גם את אשתו ובניו בלי אפשרות לצאת, מחוסר ברירה קיומי. הרמב"ן היטיב לתאר את מצוקת האישה והבנים מרגע שנמכר בעלה ואביהם.

כך נותרה השאלה שבה חלוקים רמב"ם ורמב"ן בתוך 'התחום האפור' של המציאות הקודרת: אדון ירא שמים ובעל אמצעים יפרנס את אשתו ואת בניו של העבד מבלי לדרוש מהם דבר; אך ברוב המקרים היא תעבוד כשפחה (למעשה) בתמורה למחייתה עם בניה. במקרים קשים – ובניגוד לרצון התורה – אף לא ייתנו לה ללכת ולפרנס את עצמה אם תרצה, ואולי גם ינסו למנוע את יציאתה לחופשי, וכך לגרום לעבד להירצע כדי להישאר עם אשתו.

המשותף לדברי רמב"ם ורמב"ן הוא שהתורה לא קבעה עבדות פורמלית לאשתו של עבד, אלא רק הדגישה שהיא יוצאת עמו או שהיא יכולה להישאר עמו לעולם ולהמשיך להתפרנס שם אם הוא נרצע. אולם לדברי רמב"ן, הקובע שאשת העבד משועבדת גם היא, אפשר להציע את פירושנו ש"העבריה" זהה ל"אִמָּתך" שבדברים, והיא אשתו של "העברי"; התורה קוראת לה 'אִמָּתך' מכוח המציאות הרווחת, ולא מפני הגדרה משפטית של עבדות – שלא חלה על האישה, כאמור.

מכירה עצמית מתוך לחץ כלכלי, ודיני יובל (ויקרא כ"ה)

פרשיית המוכר עצמו מפני לחץ כלכלי שונה לחלוטין משתי הפרשיות בשמות ובדברים, כי היא נחשבת חלק בלתי נפרד מחוקת היובל. חוקה זו לא נזכרה כלל בשמות ובדברים; שהרי נזכרת בהם רק השמיטה, אך לא נזכר בהם יובל.

הבדלים רבים מייחדים את הפרשייה בספר ויקרא:

1. המונח 'עבד עברי' אינו נזכר שם כלל. בני ישראל הם עבדי ה' בלבד, מכוח יציאת מצרים.
2. יש איסור לעבוד "עבדת עבד" ב"אחיק", והוא נחשב "כשכיר, כתושב".
3. לא נזכרת עבדות שש שנים ויציאה בשביעית אלא רק יציאה ביובל.
4. לא נזכרת רציעה, ואין אפשרות להישאר בעבודה אחרי שנת היובל.
5. מכירה עצמית מחושבת מראש עד היובל, והיובל הוא שנת הגאולה כמו בקרקעות.
6. לא נזכרת הענקה ביציאה, אלא שיבה למשפחה ולנחלה.
7. לא נזכרת אישה-שפחה, שמותר לתת לעובד כשכיר.
8. עבד ואמה קנויים כנחלת ירושה רק "מאת הגוים" מסביב ו"מבני התושבים" בארץ.

9. המוכר עצמו יכול להימכר גם לגר תושב או לנכרי גמור, אך יש חובה לדאוג לו ולפדותו.

10. יש גם פדיון עצמי: המוכר עצמו, אם תשיג ידו, יכול לשלם עבור השנים שנותרו – יצא.

כל ההבדלים האלה מראים שאין שום בסיס משותף לפרשייה זו עם פרשיות 'עבד עברי' בשמות ובדברים; אבל הנטייה לתלות את השוני בהבדלים של השקפת עולם נובעת כנראה בעצמה מהשקפת עולם.⁸² בקריאה ישירה של המקרא מסתבר יותר לתלות את ההבדל העמוק בין הפרשיות במצבים שונים של עבדות – המוכר עצמו מחמת דוחק כלכלי, לעומת גנב שנמכר – ואולי אף במערכות כלכליות-חברתיות שונות לחלוטין זו מזו, שחוקת היובל מתאימה רק לאחת מהן.

מקובל לחשוב שמדרשי ההלכה מתעלמים מן ההבדלים העמוקים שבין שמות ודברים לבין ויקרא, בעיקר מפני הקביעה ההלכתית שעבד עברי מכל סוג שהוא יוצא גם בשש שנים וגם ביובל.⁸³ אבל אין זה מדויק בהבנת מדרשי חז"ל. מדרש ההלכה שנתקבל להלכה מונה שורה ארוכה של הבדלים בין המוכר עצמו לבין מי שמכרוהו בית דין, וכולם נובעים מהשוני בין הפרשייה בוויקרא לבין הפרשיות בשמות ובדברים.⁸⁴ לפיכך ברור שמדרשי ההלכה אכן קראו את הפרשייה בוויקרא במוכר עצמו, ואת הפרשיות בשמות ודברים במכרוהו בית דין:

המוכר עצמו – נמכר לשש [שנים] ויתר על שש; מכרוהו בית דין – אינו נמכר אלא לשש.

82. מחקר ביקורת המקרא מדגיש הבדלים אידיאולוגיים על רקע היסטורי, בין ספרי התורה; לעומתם, הרב ברויאר הסביר את ההבדלים בהשקפות כ'בחינות' שונות בשפה המורכבת שבה מדבר ה' עם עמו; וראו במקורות שצוינו בהערות 64-65 לעיל.

83. במבוא לספר פרקי מועדות (עמ' 17 הערה 6) כתב הרב מרדכי ברויאר: "אוקימתא אחרת של חז"ל היתה יכולה ליישב את הסתירה בדרך מרווחת: פרשת משפטים ופרשת ראה דנות רק במי שמכרוהו בית דין; ואילו פרשת בהר דנה רק במוכר עצמו. אך חז"ל עצמם לא תרצו כך, שכבר דרשו מיתור המקראות, שדין יובל נהג גם במי שמכרוהו בית דין...". להלן נסביר שאין זה מדויק, כי ברוב ההלכות שמרו חז"ל על ההבדל הברור בין שתי הפרשיות.

84. הרב יעקב מדן כתב לי שכל ההבדלים האמורים הם בין הפרשייה בשמות לבין הפרשייה בוויקרא. אולם הפרשייה בדברים מתפרשת אצלו גם במוכר עצמו לעבד מפני מצבו הקשה, אך בשונה מהפרשייה בוויקרא, הוא נמכר לבית האדון, הוא עובד שם לפי צורכי האדון, אשתו יכולה להיות "עמו" בעבדות זו, והוא דומה לעבד שנמכר "בגנבתו".

לעומת זה, בפרשייה בוויקרא מדובר לדעתו במי שמוכר עצמו עם אדמתו, והוא עובד בה בתור אריס, "כשכיר כתושב" (ויקרא כ"ה, מ), גם יותר משש שנים כי אין זו עבדות כלל. יחד עם אדמתו הוא יוצא ביובל "ובניו עמו" (שם, מא) כי הם העובדים עמו בשדה, ואילו אשתו איננה מעורבת כי איננה עובדת בשדה.

המוכר עצמו – אינו נרצע; מכרוהו בית דין – נרצע.
 המוכר עצמו – אין מעניקים לו; מכרוהו בית דין – מעניקים לו.
 המוכר עצמו – אין רבו מוסר לו שפחה כנענית; מכרוהו בית דין – רבו מוסר
 לו שפחה כנענית (קידושין יד ע"ב).

הרמב"ם מוסיף:

מוכר עצמו נמכר [גם] לגוי, ומכרוהו בית דין אינו נמכר אלא לישראל (הלכות
 עבדים פרק ג' הלכה יב).

המסקנה ברורה – בתשתית ההלכה מונח ההבדל הפשוט בין הפרשיות: הפרשייה
 בוויקרא מדברת במוכר עצמו מלחץ כלכלי, והוא אינו עבד כלל. לכן אסור לעבוד בו
 כעבד אלא כשכיר, והוא אינו יוצא אחרי שש שנים אלא לפי הצורך הכלכלי שלו. לכן
 הוא יכול להימכר גם לנכרי אם אין ברירה אחרת.⁸⁵ בנוסף, אין בו דין רציעה כי מראש
 הוא יכול להימכר לשנים רבות. הוא יוצא ביובל יחד עם שחרור אדמתו – שממנה
 יתפרנס מחדש, ולכן אין צורך בהענקה. אדרבה, אם יתחייב האדון להעניק, הוא עלול
 לנכות את המענק ממחיר הקנייה, והדבר יפגע באדם המוכר עצמו.⁸⁶

עם זאת, חז"ל למדו גם כמה וכמה הלכות משותפות לשני סוגי העבדות, ובגלל הדבר
 הזה התעמעם ההבדל בין תשתיות הפרשיות, התואם את פשט המקרא. כך מנוסחות
 ההלכות המשותפות בלשון הרמב"ם:

אחד המוכר עצמו או שמכרוהו בית דין אינו נמכר בפרהסיא... אלא בצנעה
 ודרך כבוד.
 כל עבד עברי אסור לעבוד בו בפרץ... עבודה שאין לה קצבה, או עבודה
 שאינו צריך לה...
 כל עבד עברי אסור לישראל שקנהו להעבידו בדברים בזויים... אינו נוהג בו
 אלא כשכיר...
 כל עבד עברי או אמה עבריה חייב האדון להשוותם אליו במאכל ובמשקה
 בכסות ובמדור...

85. לשון הרמב"ם (הלכות עבדים פרק א' הלכות ג-ד) מאפשרת מכירה לגוי רק בדיעבד – "עבד עברי שמכרוהו
 בית דין, אין מוכרים אותו אלא לישראל או לגר צדק; וכן המוכר עצמו, אינו רשאי למכור עצמו לגוי,
 ואפילו לגר תושב; ואם עבר ומכר עצמו אפילו לעובד עבודה זרה... הרי זה מכור... אבל אחר שנמכר
 לגוי, אע"פ שעבר ועשה שלא כהוגן, מצוה לפדותו שלא יטמע בהם..."

86. ראו פירושו של 'משך חכמה' לדברים ט"ו, יד, שמסביר כך את ההבדל בדין הענקה בין המוכר עצמו
 לבין מי שמכרוהו בית דין, שאז הנגב מקבל את הכסף מבית הדין.

אין אמה עבריה נוהגת ולא עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, בין עבד עברי שמוכר עצמו, בין זה שמכרוהו בית דין...

עבד עברי שמכרוהו בית דין והמוכר עצמו, נקנה בכסף ובשוה כסף ובשטר... אחד המוכר עצמו או שמכרוהו בית דין, וברח – חייב להשלים שניו; ואם פגע בו יובל – יצא לחירות (כי כל עבד עברי יוצא ביובל בכל מקרה).

אחד המוכר עצמו, בין לישראל בין לגוי, ואחד שמכרוהו בית דין, הרי זה מגרע פדיונו ויוצא...

כל עבד עברי, הרי האדון חייב במזונות אשתו הנשואה... וכן חייב במזון בניו ובנותיו... (הלכות עבדים פרקים א'-ב', ופרק ג' הלכה א')

רוב ההלכות האלה נלמדות מן הפרשייה בספר ויקרא, ובה מוגדרים כל בני ישראל עבדי ה' בלבד מכוח יציאת מצרים, ולכן אין לנצל את מצבו של המוכר עצמו בשל נפילה כלכלית, ואסור לשעבדו. מדרשי ההלכה לא יצאו להגן על מעמדו של המוכר עצמו, כי הוא מוגן היטב בתורה עצמה; מאידך, הם חוללו שינוי דרמטי במעמדו של עבד עברי שנמכר בגנבתו, ודי היה ברמז קל שמצאו חז"ל כדי להחיל הלכות אלה גם עליו.

אבל על פי פשוטו של מקרא, לא נאמר בתורה שצריך לנהוג כבוד במי שמכרוהו בית דין "בגנבתו" ושאסור להעבידו בפרך, וגם לא נזכרה בו יציאה ביובל; חז"ל הם שנאחזו במילה 'לעלם' ופירשוהו כ'עולמו של יובל'.⁸⁷ חז"ל אף השווו את הביטויים "משנה שכר שכיר"⁸⁸ ו"טוב לו עמך"⁸⁹ – שהוזכרו בדברים בנוגע לעבד הרוצה להישאר בעבדותו – לכל דרכי הכבוד הכתובות בספר ויקרא והנלמדות משם.

87. קידושין טו ע"א (ובמכילתא "עד היובל"); בעקבות חז"ל הלכו גם רש"י ורמב"ן (בלשון המכילתא), ראב"ע ורמב"ם (הלכות עבדים פרק ג' הלכה ז – "עולמו של יובל" כלשון התלמוד). רק הרשב"ם והגר"א העירו שעל פי הפשט, העבד הנרצע עובד כל ימי חייו, אלא שהיובל מוציאו כי 'הלכה עוקרת את המקרא' (הגר"א); וראו להלן עמ' 143.

88. ראו קידושין יד ע"ב, שם דרשת 'שכיר = שכיר' היא הפועלת להשוות בין מוכר עצמו למכרוהו בית דין, בשונה מפשט המקרא, שכן נאמר בויקרא (כ"ה, מ; וכן נא וג) "כשכיר כתושב יהיה עמך", ובדברים (ט"ז יח) "כי משנה שכר שכיר עבדך שש שנים". אלא שהדבר תלוי שם במחלוקת התנאים, אם הדרשה 'שכיר = שכיר' גוברת, או שמא פשט המקראות הוא המבדיל בין ויקרא לבין שמות ודברים. וראו קידושין כא ע"א, שלומדים דרשת 'שכיר = שכיר' בתוך הפרשייה בויקרא, כדי להשוות מוכר עצמו לגוי ולישראל לגאולת פדיון.

89. ראו קידושין כ ע"א וכב ע"א: "כי טוב לו עמך – עמך במאכל, עמך במשתה; שלא תהא אתה אוכל פת נקיה, והוא אוכל פת קיבר; אתה שותה יין ישן, והוא שותה יין חדש; אתה ישן על גבי מוכין, והוא ישן על גבי תבן. מכאן אמרו: כל הקונה עבד עברי – כקונה אדון לעצמו". הרמב"ם (הלכות עבדים פרק א' הלכה ט) הוסיף דין שוויון כללי בין כל עבד ואמה עבריים לבין אדוניהם "במאכל ובמשתה, בכסות ובמדור", וכן חובת אחווה כלפיהם.

כך גם השוו חז"ל את אפשרות הפדיון שנזכרה בבת שנמכרה לאָמָה ("וְהַפְּדָה"), והחילו אותה גם על מוכר עצמו לנכרי שיוכל לפדות את עצמו כשיתקיים בו "וְהַשִּׁיגָה יָדוֹ".⁹⁰

בנוסף, חז"ל כללו בחובות האדון את החובה לפרנס גם את אשתו וגם את בניו של עבד נשוי, כי חיברו את הרמז של פרנסת אשתו היוצאת עמו (בשמות) עם הרמז לפרנסת בניו:⁹¹ "ויצא בשנת היבל הוא ובניו עמו" (ויקרא כ"ה, נד).

במילים אחרות: חז"ל ראו את פרשיות היובל בספר ויקרא, שנאמרו בנוגע למוכר עצמו, בתור הוראות חזקות המבטאות את רוח יציאת מצרים. מכוח המעמד הזה הן חייבות לגבור⁹² על המעמד הפחות של עבד עברי שנזכר בשמות ובדברים (=גנב שנמכר). במהלך הזה – של החלת רוח היובל על פרשיות העבדים בכלל – צמצמו חז"ל את מכירת עבד עברי למכירת בית דין ולגנב בלבד,⁹³ והגבירו מאוד את חובות האדון.⁹⁴ הם אף ביטלו למעשה את דיני עבד עברי שנמכר לשש שנים ואמה עבריה שנמכרת למטרת נישואין, מאחר שתלו את כל המשפטים הללו ביובל, "וכבר ביארנו מתי בטלו היובלות" (רמב"ם הלכות עבדים סוף פרק א').

חוקת היובל

כאשר חוזרים אנו אל פשוטו של מקרא כדי להסבירו נכונה, לא נוכל להסתפק בהבדל שבין מוכר עצמו בפרשיות ויקרא, לבין מכרוהו בית דין בשמות ובדברים; עלינו להתבונן בהבדלים המפליגים באופי החברה והמשק הכלכלי המתוארים לפנינו בשני ההקשרים השונים.

חוקת היובל מבוססת על הנחת יסוד שלכל אדם בישראל יש אדמת נחלה, ושום אדם איננו אביון – אפילו גר תושב יושב על אדמתו.⁹⁵ אין בישראל עבד ואין אָמָה,

90. קידושין טז ע"א, ורמב"ם הלכות עבדים פרק ב' הלכה ח, ופרק ד' הלכה ג.

91. מכילתא משפטים סוף פרשה א'; קידושין כב ע"א; רמב"ם הלכות עבדים פרק ג' הלכה א.

92. המדרש על 'אוזן ששמעה בהר סיני' (לעיל הערה 73) מוכיח שחז"ל ראו בפסוקי ויקרא (כ"ה, מב, "כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד") את פסגת העיקרון הנלמד מהדיבור הראשון בעשרת הדיברות. ממילא חוזרות ההוראות של ויקרא וגוברות על כל פרשנות אחרת שניתן לפרש בשמות ודברים, גם אם שם היא פשוטו של מקרא. הסבר זה מוכח גם מן העובדה שכמעט כל הלימוד ההלכתי בסוגיה זו נלמד מפסוקי ויקרא אל שמות ודברים, ולא להפך.

93. כדברי הרמב"ם (הלכות עבדים פרק א' הלכה א); וראו הערה 50 לעיל.

94. כמו החובה לפרנס את אשתו ובניו של העבד, ראו הערה 78 לעיל.

95. בפסוק אחד בוויקרא (כ"ה, מה) נראה שאין לתושבים נחלה, הם רק גֵּרִים בארץ בלי נחלה, ועבדותם אצל בני ישראל היא נחלתם; אולם בהמשך (שם, מז) מדובר בגר תושב בעל נחלה ומעמד עד כדי היכולת לקנות עבד ישראלי ש'מִן' ונותר חסר בררה, ומי שקונה עבדים במקרא – יש לו נחלות.

אלא רק אחים שנקלעו למשבר כלכלי: "כי ימוך אחיך" (ויקרא כ"ה, כה, וכן לה, לט, מז). ומצווה לחלצם ממשבר, להחזיק בידם בהלוואה ללא ריבית ונשך,⁹⁶ ואף לקנות את יבולי אדמתם ואת עבודתם עד היובל. אין זו עבדות כלל כי אין קונים את האדם אלא את ערך עבודתו,⁹⁷ ואין קונים את האדמה אלא מחשבים "מספר תבואת".

בשנת היובל חוזרות האדמות יחד עם האנשים, והם יכולים להתחיל מחדש. לכן אין מקום לרציעה ולעבדות עולם, כי לחוזרים ביובל יש בסיס כלכלי מחודש. אין גם טעם ליציאה בשש שנים, כי המצוקה הכלכלית, שהביאה אדם 'מך' למכור את יבולי אחוזתו ואת עבודת עצמו עד היובל, עלולה להימשך, והוא לא יוכל להתאושש בשנה השביעית. יציאה כזאת לא תיטיב עמו, אלא תקשה עליו. מאותה הסיבה שמרו חז"ל על זכותו של מוכר עצמו (=מך) להימכר ליותר משש שנים ועם זאת לא להירצע.

לעומת זאת, לעני ולאביון בשמות ובדברים, וכמובן לגר ואף ללוי בספר דברים, אין נחלה כלל ועיקר,⁹⁸ ואין להם בסיס כלכלי. לפיכך הם תלויים לחלוטין בסיוע ועזרה של בעלי יכולת שזוכרים את עבודתם במצרים בלי בסיס כלכלי ובלי נחלות:

אם כסף תלוה את עמי, את העני עמך – לא תהיה לו כנשה, לא תשימון עליו נשף. אם חבל תחבל שלמת רעה, עד בא השמש תשיבנו לו. כי הוא כסותו לבדה, הוא שמלתו לערו, במה ישכב (!?) ... (שמות כ"ב, כד-כו; וכן דברים כ"ד, י-טו).

והלוי אשר בשעריך לא תעזבנו, כי אין לו חלק ונחלה עמך... ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך, והגר והיתום והאלמנה אשר בשעריך, ואכלו ושבעו (דברים י"ד, כז, כט).

96. ויקרא כ"ה, לה-לח; וראו: בבא מציעא ס ע"ב – סא ע"א; רמב"ם הלכות מלוה ולווה פרק ד' הלכות א-ב.

97. בנוגע לנחלה מפורש בוויקרא (כ"ה, טו-טז: "כי מספר תבואת הוא מוכר לך") שאי אפשר למכור את הקרקע עצמה (שם, כג: "כי לי הארץ") אלא רק את היבולים. בנוגע לאדם ברור שבויקרא (כ"ה, מב, נה) אין הוא נקרא עבד כלל, "כי עבדי הם, אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים". לכן על פי פשט התורה, גם אם יש מקום לדעת רבא (קידושין טז ע"א, ובתוספות שם; וכן: קידושין כח ע"א; בבא קמא קיג ע"ב) ש'עבד עברי גופו קנוי', זה ייתכן רק בשמות ובדברים (שהרי האדון יכול לתת לו שפחה שתוליד עבדים, ובפרט בנרצע), אך לא בוויקרא. אכן גם בשמות ובדברים הדעה העיקרית בסוגיות (שם) היא שעבד עברי אין גופו קנוי, ואולי גם זו השלכה של דיני ויקרא על שמות ודברים.

98. השם 'אביון', כמו מקביליו – 'עני' ו'דל', אינם מופיעים כלל בפרשיות היובל בוויקרא (כ"ה); אבל הם מופיעים בהבלטה בשמות (כ"ב, כד – כ"ג, ו) יחד עם גר, יתום ואלמנה, וכך הדבר גם בדברים (ט"ו: כ"ד). מאידך יש לציין שהביטויים 'אחיו', 'רעה' ו'עמיתך' מופיעים במקביל בכל הפרשיות: גם בשמות, גם בוויקרא וגם בדברים. ההיעדרות מוחלטת של 'דל', עני ואביון מחוקת היובל היא הוכחה חזקה להנחת היסוד של חוקת היובל שאין באמת דלים, עניים ואביונים בארץ כאשר יש לכל אחד נחלה שחוזרת ביוכל.

וּשְׁמַחַת לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיהָ אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתְּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעֲרֶיךָ
וְהָגֵר וְהַיִּתּוּם וְהָאֲלֻמָּנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ... וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם... (דברים
ט"ז, יא-יב, יד).

זהו גם פשר הסתירה המפורסמת בפרשיות האביון בספר דברים (ט"ו, ד-ה; לעומת
פסוקים ז, יא):

אִפְסָס כִּי לֹא יִהְיֶה בְךָ אֲבִיּוֹן – כִּי בָרַךְ יְבָרְכֶךָ ה' בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ נָתַן לְךָ
נַחֲלָה לְרִשְׁתָּהּ; רַק אִם שָׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹל ה' אֱלֹהֶיהָ לְשָׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת כָּל
הַמִּצְוָה הַזֹּאת אֲשֶׁר אֲנִכִּי מִצְוֶה הַיּוֹם.

לעומת –

כִּי יִהְיֶה בְךָ אֲבִיּוֹן מֵאֶחָד אֲחֵיהָ, בְּאַחַד שַׁעֲרֶיךָ בְּאֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיהָ נָתַן לְךָ...
כִּי לֹא יִיחָדֵל אֲבִיּוֹן מִקֶּרֶב הָאָרֶץ, עַל כֵּן אֲנִכִּי מִצְוֶה לֵאמֹר, פָּתַח תִּפְתָּח אֶת יָדְךָ
לְאֲחִיךָ לַעֲנִיךָ וּלְאֲבִינֶךָ בְּאֶרֶץ – כִּי יִמְכַר לְךָ אֲחִיךָ הָעֵבֶרִי אוֹ הָעֵבֶרִיָּה... וְזָכַרְתָּ
כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם...⁹⁹

ההסבר הוא ש"לא יהיה בך אביון" כאשר תושלם חלוקת הנחלות בארץ "ככל המצוה
הזאת", ולכל אחד ואחד תהיה משפחה ואחוזת נחלה; אבל כל עוד לא תושלם
חלוקת הנחלות, יימשכו גם הלחץ והמצוקה ("כי יהיה בך אביון...").

ואכן מצאתי הסבר זה בפירושו לתורה של ר' יוסף בכור שור (מחכמי צרפת מהמאה ה'12,
מבעלי התוספות, מבית מדרשם של רש"י ותלמידיו), שכתב:

"אפס כי לא יהיה בך אביון – אם תשמרו שמיטין ויובלין, כי העניים המוכרים
את עצמם ואת בנותיהם חוזרים בשמיטה (=בשש שנים? או בשמיטת חובות?),
ואם יש עלי חוב משמיטים אותו, ויובל חוזרים נחלותיו וממכריו, ונמצא
שלא יהיה בך אביון" (הובא גם בפירושו של חזקוני לדברים ט"ו, ד).

אם כן, על פי התורה אין באמת סתירה בין שמות ודברים לבין חוקת היובל בוויקרא, כי
מדובר בשתי מערכות כלכליות שונות לחלוטין, ואילו סתירה בין חוקים יכולה להיות
רק במערכת אחת. על פי פשט התורה (בניגוד מוחלט להלכת חז"ל),¹⁰⁰ משפטי עבד עברי
נוהגים דווקא בזמן שחוקת היובל אינה יכולה לפעול. הסיבה היא שחוקת היובל תלויה

99. קולמוסים רבים נשתברו על סתירה זו, כלשון מדרש ההלכה בספרי (דברים ק"ד וק"ח): "כיצד יתקיימו
שני מקראות הללו?". וראו רש"י (דברים ט"ו, ד) בעקבות מדרש ההלכה: "בזמן שאתם עושים רצונו של
מקום – אביונים באחרים ולא בכס; וכשאינן אתם עושים רצונו של מקום – אביונים בכס". בכיוון זה
פירשו רבים, ראו שם דברי רס"ג וראב"ע.

100. כבר כתבנו לעיל, על פי הרמב"ם (סוף פרק א' מהלכות עבדים), שחז"ל התכוונו לבטל למעשה את מוסד
העבדות בישראל מכול וכול כשהחילו את דיני היובל על פרשיות עבד ואמה עבריים בשמות ובדברים.

בתנאים רבים שעיקרם ישיבה מלאה של כל עם ישראל על אדמתו והפעלת חוקת היובל בידי סמכות מרכזית,¹⁰¹ שתתחיל לספור "שבע שבתות שנים" (ויקרא כ"ה, ח).

לעומת זאת, במצבים השכיחים יותר – והצפויים במיוחד לפני שעם ישראל יגיע אל המנוחה ואל הנחלה או בתקופות מלחמה ואבדן נחלות – דווקא אז נחוצים מאוד משפטי עבד עברי ואשתו העבריה, כולל האפשרות להישאר "עבד עולם". כך ניתן להבטיח בית ופרנסה מינימליים וקבועים לאורך ימים, וגם פתח של סיכוי¹⁰² לבת קטנה במשפחת עניים, שאביה לא יוכל לגדלה ולהשיאה לאיש בשום אופן; אך בשונה מאימוץ של ימינו, המניע העיקרי כאן הוא דווקא חיי אישות ומציאת מנוחה "אשה בית אישה" (רות א', ט).

במציאות לא אידיאלית וכשצריך היובל נוהג – בחברה מלאה אביונים, באין נחלה לכל אדם ולכל משפחה יתפרשו כפשוטן פרשיות העבדות בשמות ובדברים, כמו גם שמיטת יבולים (שמות כ"ג, יא), ושמיטת חובות (דברים ט"ו, א-ב), וגם "ועבדו לעלם" יתפרש כפשוטו.

אולם כאשר תתחיל ספירת השנים ושבתות השנים ליובל, ותופעל חוקת היובל בידי סמכות מרכזית לעם ישראל היושב כולו בארץ, וכל אדם על אדמתו, אז ישתנו הכללים. שש שנים של עבד יתפרשו אז רק על מי שיימכר לעבודה לשש שנים בגלל "גִּבְתוֹ", ו"עולם" של עבד נרצע יתפרש כ"יובל", כי חוקת היובל תעצב מחדש את סדרי החברה של העם היושב בארץ, וגם את פרשיות העבדות בתורה.

101. לשון הרמב"ם (הלכות שמיטה ויובל פרק י' הלכה א): "מצות עשה לספור שנים, שבע שבע, ולקדש שנת החמשים... ושתי מצוות אלה מסורין לבית דין הגדול בלבד". כל זה יכול להתקיים רק אחרי שכבשו את הארץ וחילקו אותה לשבטי ישראל; והרי אנו שזכינו בע"ה לחזור לארץ אבותינו זה כמה דורות, וכבר קרוב לרוב עם ישראל בארץ, ועדיין אין אפילו מחשבה על יובל כי אין בית דין גדול ואין ספירה, ואין חלוקת נחלות. אף שמיטת כספים מופקעת בשטרי פרוזבול למעשה, ואין חוקת היובל יכולה לפעול כלל במציאות כזאת. אכן יש בקרבנו עניים ודלים ואביונים, שזעקתם נשמעת מעת לעת, ומאמץ כלכלי-חברתי כביר דרוש כדי להושיעם.

102. כך כתב הרמב"ם (הלכות עבדים פרק ד' הלכה ב): "אין האב רשאי למכור את בתו אלא אם כן העני ולא נשאר לו כלום, לא קרקע ולא מטלטלין, ואפילו כסות שעליו...".

המשפט המותנה



דרישה בתורה

שאול ברוכי ויואל בן-נח

פשט ומדרש הלכה

ניגוד מובנה או מפגש הרמוני

יואל בן-נח

שיטת הגר"א

"והגישו אל הדלת או אל המזוזה" (שמות כ"א, ו) -

פשטא דקרא (=פשוטו של מקרא) - גם המזוזה כשרה;¹ אבל 'הלכה עוקרת את המקרא', וכן ברובה של פרשה זו (=משפטים), וכן בכמה פרשיות שבתורה, והן מגדולת תורתנו שבעל פה, שהיא 'הלכה למשה מסיני', והיא 'מתהפכת כחומר חותם' (כלומר: אם החותם בולט, הצורה שהוא טובע בחומר הינה שקועה, ואם החותם שקוע, הצורה בחומר בולטת)...
על כן צריך שידע [הלומד] פשוטו של תורה - שידע החותם² (שלפעמים מדרש ההלכה הוא הפוך לפשוטו של מקרא, כשם שהצורה בחומר הפוכה לחותם)...

"ועבדו לעלם" - משמע 'לעולם' ממש (ובהמשך: עד עולמי עד), רק שבפרשת היובל (ויקרא כ"ה) אמרה תורה שהיא מוציאה ביובל כל הנמכר לעולם, וביארה תורה פרשת היובל בפרשה מיוחדת, על הכל.

על פי שיטת הגר"א, אין שום סיבה וצורך לחפש הסבר הגיוני והרמוני בין 'פשוטו של מקרא' לבין מדרשי ההלכה. הדבר נכון במיוחד בפסוקים רבים בפרשת משפטים. עלינו להבין את הפשט ואת היפוכו הגמור (לעתים) במדרש ההלכה.

גם על פי רש"י³ ורשב"ם⁴, אין הרמוניה הכרחית בין 'פשוטו של מקרא' לבין מדרשו, אולם הגר"א הרחיק לכת וקבע שיש פסוקים בתורה שבהם הפשט והדרש הפוכים ממש, כהיפוך החותם.

שיטת רמב"ן⁵

"... והמשכיל יבין כי [ועבדו] 'לעולם' כמשמעו, כי העובד עד היובל [הוא] עבד כל ימי

1. בלי הדלת, וראו לעיל בדיון על רציעה בעבד עברי עמ' 37 ואילך.
2. מדרש על פי הפסוק במענה ה' "מן הסערה". אחרי תיאור הבוקר (איוב ל"ח, יב) נאמר: "תתהפך כחומר חותם, ויתיצבו כמו לבוש" (איוב ל"ח, יד). כוונת הכתוב היא שהארץ תתהפך באור השמש כל בוקר במראות חדשים "כמו לבוש", כפי שחותם מעצב צורות חדשות בחומר, והוא משל על התחדשות הצדיקים בכל יום, ועל ניעור הרשעים עם אור השחר. רש"י פירש את הפסוק על התחדשות צורת האנשים שיקומו בתחיית המתים. ויש שפירשו: תתהפך הארץ בצורות מתחדשות לעת רעידת אדמה חזקה. הגר"א, כאמור, דרש את הפסוק על פירושי התורה.
3. ראו למשל רש"י לבראשית א', א ואת המדרשים השונים שהביא, ואחר כך - "ואם באת לפרשו לפי פשוטו, כך פרשהו...", ועוד במקומות רבים.
4. ראו רשב"ם לבראשית ל"ז, ב.
5. פרשנים רבים הלכו בשיטה זו - לגשר בין פשוטו של מקרא לבין מדרשי ההלכה ככל האפשר. רמב"ן הדגיש מאוד כיוון זה במקומות רבים, ולכן בחרנו להציג את הכיוון המגשר בשיטת רמב"ן.

עולם, ולשון מכילתא (נזקין פרשה ב') - **רבי אומר: בוא וראה, שאין עולם אלא חמשים שנה, שנאמר, 'ועבדו לעלם', עד היובל ...**".

על פי שיטת ראב"ע⁶ (שהרמב"ן הביא בפירושו), פירוש המילה 'לעלם' הוא חיי עבודה של אדם, שהם כחמישים שנה. ועל פי הרמב"ן עצמו (על פי הסוד) - 'עלם' הוא היובל ממש. לדעת שניהם, פרשת היובל בספר ויקרא מאמתת פירוש זה ומסבירה את הכתוב במשפטים.

לעומת זה, בשיטת הגר"א פירושה של המילה 'לעלם' הוא 'עד עולמי עד', אלא שפרשת היובל בספר ויקרא עוקרת את הפשט של פרשת העבד מספר שמות, ומחילה עליו את הפירוש ההלכתי המצמצם - 'עולמו של יובל'.

על פי שתי השיטות, נקבעה ההלכה לבסוף לאור פרשת היובל; אבל בשיטת רמב"ן התורה וההלכה חיות בהרמוניה זו עם זו, כי פרשת היובל רק מגלה את הפירוש הנכון למילת 'לעלם'.

אולם הקושי בשיטת רמב"ן נמצא בתוך פרשת היובל, בהבחנה בין 'אחיהם בני ישראל' - שעליהם חלה חוקת היובל, לבין עבדים ואמהות "מן הגוים אשר סביבתכם" ומן "התושבים הגרים עמכם" - שעליהם נאמר: **"לעלם בהם תעבדו"** (ויקרא כ"ה, מד-מו). חוק זה כולל בפירוש עבדים ואמהות שעוברים בירושה כמו אחוזת נחלה, והדבר תואם את שיטת הגר"א, שפירוש המילה 'לעלם' על פי הפשט הוא 'עד עולמי עד'. רק ההלכה של חוקת היובל בתורה עקרה את הפשט מהפרשה בשמות, ורק בנוגע לבני ישראל "אחיהם".

לעניות דעתי, גם להולכים בשיטת רמב"ן עדיף לפרש ש'עבד עברי' אשר נרצע מרצונו נשאר אצל האדון ועובד לעולם - כפשוטו, בשעה שאין היובל נוהג (כמו בימי בית שני וכמו בימינו), שהרי היובל לא נזכר כלל בספר שמות וגם לא בספר דברים. לעומת זה, כאשר חוקת היובל נוהגת (על פי בית דין, שסופר שבתות שנים ליובל), רק אז גוברת הלכת היובל על פשט הכתוב בספר שמות, ורק אז חייב גם עבד עברי נרצע לצאת לחופשי; ואם ירצה להישאר אצל האדון - יישאר כאיש חופשי ויקבל שכר על עבודתו.

אולם הלכת חז"ל מנעה מצב של עבדות לעולם, כפשוטו של מקרא, בקביעה שאם אין יובל נוהג גם עבד עברי איננו נוהג (משנה תורה לרמב"ם הלכות שמיטה ויובל י', יב).

אכן לדעת רמב"ן יש מקום להתאמץ ולגשר בין פשוטו של מקרא לבין מדרשי ההלכה (ומדרשי האגדה), והרי דוגמאות אחדות מפרשת משפטים:

גישור בין פשט למדרש: דוגמאות

1. בשתי פרשיות השומרים לא נזכרו כלל המילים 'שומר חנם' ו'שומר שכר', שכל לומד תלמוד מכיר על פה. על כך כתב רמב"ן⁷ (בפירושו לשמות כ"ב, ו): **"כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר..."** - פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגניבה כפי קבלת

6. ראב"ע גם הביא פסוק משמואל (שמואל-א א', כב) על שמואל הילד - "עד יִגְמַל הנער והבאתיו, ונראָה את פני ה', וישב שם עד עולם", שכוונתו עד שיגדל (ולענ"ד: כל ימי חייו לפני ה' בתור נזיר ונביא).

7. כך כתב גם רב האי גאון; ראו אצל הרב ברוכי להלן עמ' 210 ואילך, בדיון הרחב על פרשיות השומרים.

רבותינו, ונזכר סתם בכתוב מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשמורם בחנם; והפרשה השניה (כ"ב, ט-יב) - שבשומר שכר - הזכירה "חמור או שור או שה וכל בהמה לשמר", ודרך הבהמות לתת ביד רועים לשמור, וירעו אותם בשכר".

כלומר: בתורה נזכר שומר של כסף וכלים, שאין טרחה בטיפול בהם, ולפיכך בדרך כלל נהוג לשמורם בחינם. ולעומתו נזכר שומר בהמות, שדורשות טיפול והשגחה, ומחייבות רועה שישמור עליהן בשכר (ולכן חייב בגנבה ובאבדה). אמנם בהמשך הפרשייה הראשונה, בשבועה "על כל דבר פשע" (=שלא פשע בשמירה), נזכרו גם בהמות⁸ משום שלפעמים שומרים גם אותן בחינם (למשל: אם שומר כבר על בהמותיו שלו ולא ידרוש תשלום על שמירת שור אחד נוסף). מכל מקום, בפתח כבר נקבע שמדובר בשומר חינם כי כך מקובל בכסף ובכלים. כך מגשר הרמב"ן בפשטות בין הכתוב לבין מדרש ההלכה.

2. איך הגיעו חז"ל להלכה ש'מודה במקצת - חייב שבועה' מתוך הפסוק "אשר יאמר: כי הוא זה..."⁹ (כ"ב, ח)?

רש"י פירש "לפי פשוטו, אשר יאמר העד כי הוא זה שנשבעת עליו" [שנגב] - הרי הוא אצלך. על פי זה, אין לדרשת חז"ל על 'מודה במקצת' אחיזה בפשט, בדיוק כשיטת הגר"א. בסוגיית הגמרא (בבא-קמא קו ע"ב) אף מדובר על "עירוב פרשיות", כאילו המילים "אשר יאמר כי הוא זה" אינן שייכות כלל לפרשיות השומרים אלא לפסוקי מצוות הלואה ואיסורי ריבית-נשך ("אם כסף תלווה את עמי...", "כ"ב, כד-כו); פרשנות זו מרחיקה לכת עוד יותר, כי כאן 'הלכה עוקרת מקרא' לא רק ממובנו הפשוט אלא גם ממקומו ומהקשרו.

רמב"ן פתר את הבעיה לפי שיטתו. לדבריו, דין 'מודה במקצת - חייב שבועה' בשומר הוא באמת מן התורה, וחז"ל רק הרחיבו הלכה זו להלוואות על ידי 'עירוב פרשיות'. על פי זה, ההלכה מעוגנת היטב בלשון הכתוב לפי הפשט בתור אפשרות נוספת: "או אשר יאמר השומר כי הוא זה פקדון שבידי, ולא הפקדת לי יותר" (והמפקיד טוען שהפקיד יותר). בלשון הכתוב יש לקרוא בדרך 'מקרא קצר': "[או] אשר יאמר כי הוא זה (=רק זה הפקדת בידי) - עד האלהים [לשבועה] יבא דבר שניהם".

3. "ואם אסון יהיה - ונתתה נפש תחת נפש. עין תחת עין..." (שמות כ"א, כג-כד) -

זאת הדוגמה הידועה ביותר למה שכינה הגר"א היפוך 'החותם': בפשט התורה כתוב לתת "נפש תחת נפש" ו"עין תחת עין", וחז"ל קבעו ופסקו - 'ממון' (=ערך נפש, ערך עין) - 'הלכה עוקרת מקרא' בדיוק. וכך אכן כתב הגר"א בפירושו:

"... על פי דין שמים, מהראוי שיהיה 'עין תחת עין' - ממש', רק שניתן כופר לראשי איברים, שיכול לפדות עצמו בזה בממון, שנאמר: ולא תקחו כפר לנפש רצח אשר הוא רשע למות, כי מות יומת (במדבר ל"ה, לא)... אבל תקחו כופר לראשי איברים".

8. הרב יעקב מדן רואה בהזכרת הבהמות בתוך פרשיית שומר חינם, מקור לדעת חז"ל על עירוב פרשיות בפרשיות השומרים והלווה.

9. ראו אצל הרב ברוכי להלן עמ' 210 ואילך, בדיון הרחב בנושא.

לפיכך פשט הכתוב מתאר את העונש הראוי לפי מידת 'דין שמים', על פי העיקרון של 'מידה כנגד מידה', וההלכה העוקרת ומהפכת את 'החותם' בנויה על 'מידת הרחמים' האנושית. התורה אסרה להפעיל אותה רק ברוצח, וממילא למדנו שבפגיעה גופנית אחרת יש כופר, וכך אכן ההלכה.

דבר זה כתוב במפורש בתורה בפרשת משפטים עצמה, בשור מועד שלא נשמר כראוי **"והמית איש או אשה - השור יִסָּקל, וגם בעליו יומת: אם¹⁰ כֹּפֵר יוֹשֵׁת עליו, ונתן פֶּדִין נִפְשׁוֹ, ככל אשר יוֹשֵׁת עליו"** (שמות כ"א, כט-ל). מכאן שאפילו לשון "יוֹמֶת" אין די בה כדי להוציא להורג, אלא משמעה הוא: 'מגיע לו שיומת', אך למעשה כופר יוֹשֵׁת עליו, ויתן פֶּדִין נִפְשׁוֹ ככל אשר יוֹשֵׁת עליו. רק ברוצח שיוֹרֶשֶׁע על פי עדים כדן (=אשר הוא רשע למות) אסרה התורה לקחת כופר, **"כי מות יומת"** (במדבר ל"ה, לא).

הרמב"ן בפירושו לפסוקי "עין תחת עין" מביא גם הוא את עקרון הכופר (שנלמד מהאיסור ברוצח) בשם ראב"ע¹², אך מוסיף פתיחה משמעותית המאפינת את שיטתו למצוא למדרש ההלכה אחיזה לשונית בפשט המקרא (אם רק אפשר): **"עין תחת עין - הידוע בקבלת רבותינו - שהוא ממון, ויבוא כלשון הזה בתשלומין** [שנאמר: ואיש כי יכה כל נפש אדם, מות יומת]; **ומכה נפש בהמה ישלמנה**¹³ **נפש תחת נפש** (ויקרא כ"ד, יז-יח)". כלומר המילים "נפש תחת נפש..." מתפרשות כבר בתורה עצמה בתור תשלום ממון בדין מכה נפש בהמה, ולכן ניתן לפרש אותן בתור תשלום ממון גם בדיני חבלות בגוף אדם.

יש לדברי רמב"ן עוד חיזוק מהשימוש בביטוי **"ונתתה נפש תחת נפש"**¹⁴. "נתינה" במובנה הפשוט והמשפטי היא תשלום, ונתינת נפש להריגה היא מובן מושאל ורחוק.

כך ברור בלשון התורה. במקרה שאנשים ניצים נגפו אישה הרה ויצאו ילדיה, נאמר: **"עֲנוֹשׁ יַעֲנֹשׁ כֹּאשֶׁר יִשִּׁית עָלָיו בַּעַל הָאִשָּׁה, ונתן בַּפְּלִיִּים"** (כ"א, כב). אם כן, הלשונו **"יוֹשֵׁת/יִשִּׁית"** וכן **"ונתן/ונתתה"** מכוונות כלפי עונש ממון; וכך מפורש גם בדין החובל שפצע ולא המית: **"... וְנָקָה הַמִּכָּה, רק שבתו יָתֵן, וּרְפָא יִרְפָּא"** (שם, יט). ואכן זהו לימודו של רבי [יהודה הנשיא] במכילתא (משפטים פרשה ח') ובגמרא (סנהדרין עט ע"א): **"... נאמר כאן 'השיתה', ונאמר להלן 'השיתה'; נאמרה נתינה למטה, ונאמרה נתינה למעלה - מה להלן ממון, אף כאן ממון"**.

אך אם כן, מדוע חילקה התורה בדיני נגיפת אישה הרה בין מקרה של הפלת הוולדות ("ולא יהיה אסון") לבין מקרה של מות האישה ("ואם אסון יהיה"), והרי בשניהם ישלם ממון?¹⁵

10. הרמב"ן בפירושו (שמות כ"א, ל) הסביר שלשון "אם" פירושה שהכופר הוא כפרה (לא כרש"י), ולכן אין מקום לכפות על האדם לשלם אותו וגם לא למשכן אותו; תשלום הכופר תלוי ברצונו לזכות בכפרה.

11. כעין זה כתב הרמב"ם (הלכות חובל ומזיק, א', ג): **"שהוא ראוי לחסרו איבר או לחבול בו כאשר עשה... לרוצח בלבד הוא שאין בו כופר, אבל לחסרון איברים או לחבלות יש בו כופר"**.

12. ראו בפירושו הארוך של ראב"ע לפסוקים בשמות (כ"א, כג-כד; מובא להלן אצל הרב ברוכי, 'עין תחת עין', עמ' 169 ואילך); ראב"ע כתב גם את הרעיון שהיה ראוי להיענש 'מידה כנגד מידה', גם את הפדיון בכופר וגם את תמצית הוויכוח שהיה בין רס"ג לבין הקראים בשאלה זו.

13. נימוק זה נזכר במפורש בסוגיית הגמרא (בבאקמא פג ע"ב).

14. ראו אצל הרב ברוכי להלן, 'עין תחת עין', עמ' 169 ואילך.

15. ראב"ע ענה על השינוי בלשון התורה בין הפלה לבין "אסון" לאישה, בהסבירו "כי עונש הנפש [בממון] יותר מהילדים הרבה מאד...", אך זה נראה דחוק.

אולי (גם) משום קושי זה כתב הרמב"ן בהמשך: "ועל דרך הפשט, אין הצלה מזאת השאלה...". ואחרי דיון נוסף בסברות¹⁶ מסיים הרמב"ן: "והכלל, כי הקבלה בכל מקום - אמת".

'עין תחת עין' - במתכוון, או שלא במתכוון?

אם נעמיק בעיון הפסוקים והסוגיה לפי הגישה העקרונית של רמב"ן,¹⁷ עלינו לומר שחייב להיות הבדל בין מי שהתכוון להוציא עין לבין מי שלא התכוון אלא למריבה.

מי שפגע תוך כדי מריבה וגרם אסון בנפש או בעין, אך לא התכוון להרוג ולא להוציא עין - גם לפי מידת הדין לא ייתכן להמיתו או להוציא לו עין, שהרי אין זו 'מידה כנגד מידה' אלא מידת אכזריות! במקרים כאלה בוודאי חל דין **תשלום** נפש, עין וכדומה, וזהו פשוטו של מקרא בפרשת משפטים:¹⁸ **"וְכִי יִצְצוּ אֲנָשִׁים וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה... וְאִם אֲסוֹן יִהְיֶה" - כל כוונתם של שוטים אלה הייתה למריבה ביניהם, ולא התכוונו להמית נפש או להוציא עין.**

לעומת זה, מי שהתכוון להוציא עין - עליו נכון לומר שראוי להוציא לו עין לפי מידת הדין, 'מידה כנגד מידה',¹⁹ אלא ש'הלכה עוקרת מקרא' אל מידת הרחמים, וישלם כופר.

ואכן זהו דיוק לשון התורה בספר ויקרא (כ"ד, יט-כ) - **"וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ" - כלומר בכונת זדון - "כאשר עשה כן יעשה לו... עין תחת עין... כאשר יתן מום באדם כן יתן בו".**

עצם הצורך של התורה לחזור פעמיים - בפתחה ובסיום - על ההדגשה הזאת, מורה שלשון **"עין תחת עין"** לבדה אינה מספיקה, כי משמעה תשלום ממון כמו שכתוב במכה בהמה. כל זה בולט לעין במבנה הפרשייה בוויקרא (כ"ד, יז-כא):²⁰

16. סברתו העיקרית של רמב"ן עולה מחיוב התורה בחבלה גופנית מתוך מריבה - **"רק שבתו יתן ורפא ירפא"**: "ואם נעשה באיש אשר יכה את רעהו כאשר עשה בו, מה ישלם אחרי כן, והוא גם הוא צריך שבת ורפואה?". רמב"ן דחה כל ניסיון להבדיל בין פגיעה שיכולה להתרפא לבין הוצאת איבר בלתי-הפיכה, שהרי גם בדין "עין תחת עין" נזכרו בהמשך גם **"פצע תחת פצע, חבורה תחת חבורה"** (כ"א, כה).

17. אף שרמב"ן עצמו לא פירש כך בפרשת משפטים, והוא כלל גם בה את המתכוון, הנה פירושנו זה הולם בדיוק את שיטתו העקרונית, ויוצר התאמה מירבית בין הפשט בלשון הכתוב לבין ההלכה.

18. כך קל להסביר גם מדוע נזכרו פצע וחבורה בפרשת משפטים בפגיעה לא מכוונת, ולא נזכרו בוויקרא בנתינת מום מכוונת. אף הביטוי **"נפש תחת נפש"** נזכר במשפטים כמשפט תשלום על אסון שנגרם לאישה בלי שהפוגע התכוון להרוג אותה, ואילו בוויקרא נזכר **"נפש תחת נפש"** רק בתשלום על מכה בהמה, כי הקמתה מכוונת כלולה במשפט מכה **"כל נפש אדם, מות יומת"** (ויקרא כ"ד, יז).

19. העיקרון מופיע בתורה באזהרת ה' לפרעה על הריגת הבכורות במצרים בגלל בני ישראל, שהם **"בני בכרי..."** (שמות ד', כב-ג), ומפורש בפרשייתו ובפרשיית עדים זוממים (דברים י"ט, יט). בגמרא בסוטה (ח ע"ב-ט ע"א) הביאו דוגמאות ומקורות לכלל זה בדיני הסוטה כנגד חטאה; ובגמרא בסנהדרין (צ ע"א) למדו מסיפור שבירת הרעב בשומרון ודברי השליש מול הנביא אלישע (מלכים ב' ו') ש**"כל מידותיו של הקב"ה מידה כנגד מידה"**. וכתב שם מהרש"א שהחידוש שם הוא שגם בחטא של מחשבה ודיבור חלה מידה זו, כחטאו של השליש, שלעג לנבואה ושאל אם ה' יעשה ארובות בשמים, והנביא ענה לו שיראה בעיניו ולא יזכה לאכול - כפי שאכן קרה לו; וראו בהרחבה בספרו של ד"ר יהונתן יעקבס, מידה כנגד מידה בסיפור המקראי, אלון שבות תשס"ו, במיוחד בפרק שביעי (בסיפורים שלמים), ובפרק שמיני (על הענישה), עמ' 154-218.

20. ראו דיון על המבנה הכיאסטי שבויקרא כ"ד מעמ' 169 ואילך בנושא 'עין תחת עין'. שימו לב שהמבנה השלם של כל הפרשייה הוא 'חוזר לראש' (כיאסטי); הבאנו כאן רק את המבנה המרכזי, השייך לענייננו.

וְאִישׁ כִּי יֵכָּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם - מוֹת יוּמָת;
 וּמִכָּה נֶפֶשׁ בְּהֶמָּה - יִשְׁלַמְנָהּ, נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ;
 וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ - כַּאֲשֶׁר עָשָׂה, כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ;
 שֹׁכֵר תַּחַת שֹׁכֵר
 עֵין תַּחַת עֵין
 שֵׁן תַּחַת שֵׁן
 כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם - כֵּן יִנָּתֶן בּוֹ;
 וּמִכָּה בְּהֶמָּה - יִשְׁלַמְנָהּ,
 וּמִכָּה אָדָם - יוּמָת.

אם נעיין היטב במחלוקת התנאים במכילתא (נזיקין פרשה ח'), יתברר לנו שרבי אליעזר הבחין על פי הפשט בין **מתכוון** [להוציא עין] - שיעשו בו "ממש"²¹ כפי שעשה, לבין **מי שאינו מתכוון** - **שבוודאי ישלם ממון**. זהו בדיוק ההבדל בין הפרשייה בויקרא לבין הפרשייה בשמות, כפי שראינו. לעומתו רבי ישמעאל חולק ומוכיח מ"מכה בהמה ישלמה" שגם **במתכוון ישלם ממון**.

אכן כדברים האלה כבר כתב הרמב"ם (הל' חובל ומזיק, פרק א', ב-ו):

"מפי השמועה למדו, שזה שנאמר 'תחת' - לשלם ממון הוא.

זה שנאמר בתורה²² 'כאשר יתן מום באדם, כן ינתן בו' (ויקרא כ"ד, כ), אינו לחבול בו כמו שחבל בחברו, אלא שהוא ראוי לחסרו איבר או לחבול בו כמו שעשה... והרי הוא אומר: ולא תקחו כפר לנפש רצח - לרוצח בלבד הוא שאין כופר, אבל לחסרון איברים או לחבלות - יש כופר".

לסיכום: בפרשת משפטים מתפרשים הפסוקים על פי פשטם על גרימת אסון (לאישה או לכל אדם מן הצד) בנגיפה, תוך כדי מריבה בין שני אנשים, ושם **"תחת" = ממון**. כך הדבר לפי הפשט ולפי השכל גם על פי מידת הדין, וזה מתאים לשיטתו העקרונית של הרמב"ן, המגשרת בין פשוטו של מקרא לבין מדרש ההלכה. רק בהטלת מום מכוונת - 'הלכה עוקרת מקרא': מסורת חז"ל מרחיבה את העיקרון של תשלום כופר גם לפגיעה מכוונת, וזה הפוך לחלוטין מפשט לשון התורה בספר ויקרא (היפוך 'החותם' כלשון הגר"א).

על פגיעה מכוונת כזאת בוודאי נאותים דברי הרמב"ן - "על דרך הפשט אין הצלה מזאת השאלה", וההכרעה היא תמיד לפי המסורת שבתורה שבעל פה. בכך נפגשו דבריו עם דברי הרמב"ם והגר"א.

"לא תחוס עינך" בספר דברים - הפשט וההלכה ("תתהפך כחמר חותם")

בשני מקומות בספר דברים - בעדים זוממים ובאישה המביישת איש במבושיו - אנו מוצאים את אותו הדין. בעדים זוממים נאמר:

21. זו הגרסה העדיפה במכילתא, כפי שכתב שם רח"ש הורוביץ במהדורתו. וראו עמ' 169 ואילך בנושא, 'עין תחת עין'.

22. המעיין היטב בסוגיית התלמוד בתחילת פרק 'החובל' (בבא-קמא פג ע"ב) רואה שעיקר הדין על ההלכה המנוגדת לפשט הכתוב מתנהל באמת על הפסוקים האלה בויקרא, כי פירוש "נפש תחת נפש, עין תחת עין..." לתשלום ממון מובן בפשטות מהפסוק על מכה בהמה.

כִּי יָקוּם עַד חֶמֶס בְּאִישׁ לַעֲנוֹת בּוֹ סָרָה. וְעָמְדוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר לָהֶם הָרִיב לִפְנֵי ה', לִפְנֵי הַכֹּהֲנִים וְהַשֹּׁפְטִים אֲשֶׁר יִהְיוּ בַיָּמִים הָהֵם. וְדָרְשׁוּ הַשֹּׁפְטִים הַיֵּטֵב, וְהָנִה עַד שֶׁקָּרָה הָעֵד, שֶׁקָּרָה עֲנָה בְּאֶחָיו. וְעָשִׂיתֶם לוֹ כְּאֲשֶׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאֶחָיו, וּבְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ. וְהַנְשָׂאֲרִים יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ, וְלֹא יִסְפוּ לַעֲשׂוֹת עוֹד כְּדָבָר הָרַע הַזֶּה בְּקֶרְבְּךָ. וְלֹא תַחֲסֹס עֵינֶךָ - נֶפֶשׁ בְּנֶפֶשׁ, עֵין בְּעֵין, שֵׁן בְּשֵׁן, יָד בְּיָד, רֶגֶל בְּרֶגֶל (דברים י"ט, טז-כא).

הלשון אינה משאירה מקום לספקות - מלחמה ללא פשרות נגד זוממי רשע, העלולים לגרום לקורבנותיהם הוצאה להורג או הוצאת עין ושאר איברים בהרשעת חמס באמצעות עדות חמס. נגד עדי חמס כאלה אין מקום לכופר נפש או לדמי עין, אלא רק לעונש מדויק של 'מידה כנגד מידה'. ליתר הדגשה מוסיף הכתוב "ולא תחוס עינך", ומשנה את הביטוי הידוע "נפש תחת נפש, עין תחת עין..." לביטוי חד יותר: "נפש בנפש, עין בעין...".

והנה, גם כאן קובעת הלכת חז"ל - 'ממון' (ספרי שופטים פסקה ק"צ; בבא־קמא פד ע"א), בהיפוך ברור לפשוטו של מקרא. עם זה, ההיגיון בדבריהם ברור: מכיוון שבית הדין לעולם לא יוציא עין, הרי שגם כוונתם של הזוממים לא היתה אלא לחייבו ממון, וישלמו הם ממון כאשר זממו לעשות.

גם באישה המביישת איש הכתוב אומר:

"כִּי יֵנְצוּ אֲנָשִׁים יַחְדָּו אִישׁ וְאֶחָיו, וְקָרְבָה אִשֶּׁת הָאֶחָד לְהַצִּיל אֶת אִשְׁתָּה מִכָּהָ, וְשִׁלְחָה יָדָהּ, וְהִחְזִיקָהּ בְּמִבְשָׁיו. וְקָצְתָה אֶת כָּפָהּ, לֹא תַחֲסֹס עֵינֶךָ" (דברים כ"ה, יא-יב).

גם כאן נראה ברור, על פי הפשט, שחובה להעניש בפגיעה בגוף על פעולה מכוונת במצב רגיש. זה ממשיך את גישתה הכללית של התורה להבדיל בין פגיעה מכוונת לפגיעה בלתי מכוונת. כאן מדובר, מן הסתם, במצב שיכלה האישה להציל את האיש שלה במעשה אחר, שאם לא כן, הרי שהיא הצילה כדין (בבא־קמא כח ע"א).

והנה, גם כאן מדרש ההלכה (רבי יהודה בספרי כיתצא, פסקה רצ"ג) יוצא נגד הפשט הנראה, ולומד מעדים זוממים, ולכן גם כאן פירושו של הביטוי "לא תחוס עינך" הוא תשלום ממון.

בצד הפקעת חיוב המיתה והפיכתו לחיוב ממון, מדרש ההלכה (ספרי שם) גם שומר על הדגשת הכתוב שמדובר בפגיעה של בושות בכוונה תחילה - "ושלחה ידה והחזיקה במבשיו"; ומכאן נלמדת ההלכה שחיוב דמי בושת אינו חל אלא אם התכוון הפוגע לבייש: "אינו חייב על הבושות עד שיהא מתכוון"²³ (בבא־קמא כז ע"א; פו ע"א); זה שונה מחיובי נזק, צער, ריפוי ושבת.

אולם יש אפשרות אחרת לפרש את פשט הפסוק באישה האוחזת במבושי איש. רס"ג בתרגומו הוסיף שתי מילים: "וקצתה את כפה" - 'להצילו ממנה'; כלומר מרגע שאין עוד סכנה לאיש שלה, והיא מסכנת את חיי האיש האחר, חובה להציל אותו אפילו באמצעות קיצוץ כף היד שלה. אם כך הרי שאין מדובר כלל בעונש בבית דין, אלא במקום האירוע ובשעת סכנה. כך נתפרש הפסוק בדעה הראשונה שבמדרש ההלכה (ספרי כיתצא, רצ"ג); והוסיף המדרש שאם אי אפשר להציל את האיש הנתון בסכנה בעזרת קציצת כף ידה של האישה המסכנת את חייו, מצילים אותו גם "בנפשה", ועל זה נאמר שם: "לא תחוס עינך".

על פי הפירוש הזה, אין פרשה זו נוגעת כלל לעונשי גוף מול עונשי ממון, כי לא מדובר כלל בעונש בבית דין אלא בהצללה בשעת המעשה.

23. וכך פסק הרמב"ם (הלכות חובל ומוזיק, א'; י): "המבייש חברו בלא כוונה - פטור".

האם יש איסור לחבול או להזיק?

שאול ברוכי ויואל בן-נח

מי שאינו מצוה להכותו - אינו דין שמצוה שלא להכותו?

הברייתא במכילתא מדברת על "מי שהוא מצוה שלא להכות", דהיינו אביו ואמו, ואילו הברייתא בבבלי מדברת על "מי שאינו מצוה להכותו", דהיינו כל אדם שלא נידון למלקות בבית דין. ואכן מסקנת הסוגיה בבבלי היא שהלימוד איננו דווקא על מכה אביו ואמו, אלא על כל מכה חברו. כך מבואר גם במפרשים ובפוסקים:

רש"י

דברים כ"ה, ג

לא יוסיף. מכאן אזהרה למכה את חברו.

רמב"ם

הלכות סנהדרין, ט"ז, יב

ואם הוסיף ["החזן", הממונה בבית דין על ההכאה] **רצועה אחת על האומד ומת, הרי החזן גולה, ואם לא מת הרי החזן עבר על מצות לא תעשה, שנאמר 'לא יוסיף'. והוא הדין לכל מכה את חברו שהוא בלא תעשה, ומה אם זה שנתנה תורה רשות להכותו צוה הכותב שלא להכותו יתר על רשעו, קל וחומר לשאר כל האדם. לפיכך כל המכה את חברו, אפילו הכה עבד, הכאה שאין בה שוה פרוטה לוקה, אבל אם יש בה שוה פרוטה, הואיל והוא חייב לשלם ממון אין אדם משלם ולוקה, כמו שביארנו בכמה מקומות.**

אם כן ברור ומוסכם בדברי חז"ל ובפוסקים שיש איסור להכות את חברו.

ב. האם יש איסור להזיק?

כאמור התורה אינה פותחת את דיני נזיקין שבפרשת משפטים בקביעה שיש איסור

הפרשה עוסקת בדינים שונים של חובל ומזיק (כ"א, יח - כ"ב, ה): "וכי יריבן אנשים" (פס' יח), "וכי ינצו אנשים" (פס' כב), "וכי יפתח איש בור" (פס' לג). ניסוחם של פסוקים אלו הוא קזואיסטי - מקרים ודיניהם - ואין בו אמירה מפורשת האוסרת את המעשה. כלל נקוט בידינו שאין די בכך שהתורה קובעת עונש; לכל עונש צריכה התורה להקדים אזהרה. במדרשי ההלכה ובתלמוד רווח הביטוי "עונש שמענו; אזהרה מניין?".²⁴ האחרונים עוסקים בשאלה אם יש בתורה איסור להזיק, או שמא התורה אמרה רק שהמזיק צריך לשלם.²⁵ ננסה לדלות מעט מספרות חז"ל והראשונים בנושא, ונחלק את דיוננו לשניים: הכאה ונזק ממוני.

א. האם יש איסור להכות?

המדרש במכילתא על הפסוק "ומכה אביו ואמו מות יומת" (כ"א, טו) דן בשאלה היכן מצאנו אזהרה על הכאה:

מכילתא דרבי ישמעאל

משפטים מסכתא דנזיקין פרשה ה (עמ' 266)

עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר: 'ארבעים יכנו לא יוסיף' (דברים כ"ה, ג), הרי דברים קל וחומר: ומה מי שהוא מצוה להכות, הרי הוא מוזהר שלא להכות, מי שהוא מצוה שלא להכות, דין הוא שיהא מוזהר שלא להכות!

ובניסוח שונה נמצאת הברייתא גם בבבלי:

בבלי סנהדרין

פה ע"א

ומה מי שמצוה להכותו - מצוה שלא להכותו,

24. בבלי סנהדרין נד ע"א, ועוד הרבה. ובלשון אחרת: "עונש שמענו, אזהרה לא שמענו; תלמוד לומר...". ראו למשל במכילתא המובאת בסמוך.

25. ראו קהילות יעקב בבא קמא סימן א; ברכת שמואל בבא קמא סימן ב.

בתיאור עצם האיסור, אבל הוא מזכיר אותו בהמשך ובהרחבה:

רמב"ם

הלכות נזקי ממון, א', א

כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, הבעלים חייבין לשלם שהרי ממנום הזיק, שנאמר 'כי יגוף שור איש את שור רעהו' וכו' (שמות כ"א, כה), אחד השור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דיבר הכתוב בשור אלא בהווה.

הלכות נזקי ממון, ה', א

בהמה שהיתה רועה ופרשה ונכנסה בשדות ובכרמים, אף על פי שעדיין לא הזיקה מתרין בבעליה שלשה פעמים, אם לא שמר בהמתו ולא מנעה מלרעות יש רשות לבעל השדה לשחוט אותה שחיטה כשרה, ואומר לבעליה בואו ומכרו בשר שלכם, מפני שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, אפילו לגרום הנזק אסור.

עם זה, פרק זה - פרק ה בהלכות נזקי ממון - עוסק בתנאים שהתנה יהושע, ולכן אפשר שאין כוונתו לאיסור תורה כי אם לתקנת חכמים.²⁶

הטור והשו"ע אומרים שיש איסור להזיק; אך מה המקור לכך בתורה? עיקר הדיון בשאלה זו הוא בדברי האחרונים, והראשונים התייחסו לכך רק בדרך אגב. כך כותב ר' מאיר הלוי אבולעפיה:

יד רמה

בבא בתרא פרק שני, סימן קז

דאסיר למגרם מידי דאיתי מיניה היזקא לאינשי, אי משום 'לפני עור לא תתן מכשול' (ויקרא י"ט, יד), ואי משום 'ואהבת לרעך כמוך' (שם, יח). כלומר אין איסור מפורש לגרום נזק, אלא

להזיק, אבל ר' יעקב בן אשר בטור חושן משפט בוחר לנסח את הדברים בשונה מכך, ופותח בקביעה זו את הלכות נזיקין וכן את ההלכות העוסקות בממונו שהזיק:

טור

חושן משפט סימן שעח

כשם שאסור לגנוב ולגזול ממון חבירו כך אסור להזיק ממון שלו אפילו אם אינו נהנה, כיון שמזיקו בין במזיד בין בשוגג חייב לשלם ובלבד שלא יהא אנוס...

ואפילו לגרום נזק לממון חבירו אסור, אלא יש צד גורם שחייב לשלם ויש צד גורם שפטור כאשר יתבאר בע"ה: ואפילו בראייתו אם יש בו היזק לחברו אסור לו להסתכל בו, דאמר רב יהודה 'אסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקמותיה' (בבא מציעא קז ע"א).

טור

חושן משפט סימן שפט

כשם שאסור לאדם שיזיק את חבירו ואם הזיק חייב לשלם כך צריך לשמור ממנו שלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם.

השולחן ערוך הולך בעקבות הטור, ופותח את סימן שעח באיסור (בניסוח מצומצם):

שולחן ערוך

חושן משפט שעח, א

אסור להזיק ממון חבירו. ואם הזיקו, אף על פי שאינו נהנה, חייב לשלם נזק שלם, בין שהיה שוגג בין שהיה אנוס.

השולחן ערוך איננו מזכיר חובת שמירה ואיסור לגרום נזק על ידי ממנו. ואולי יש מקום לחלק לשיטתו בין נזק שעושה אדם בגופו לבין נזק שעושה ממנו. הרמב"ם, לעומתם, אינו פותח את הלכות 'נזקי ממון'

26. ראו למשל קרית ספר על הרמב"ם: "מה שאסור לאדם להזיק ולשלם נראה דהוי מדרבנן, וכן התנאים והתקנות".

שנאמר בדרך כלל בעשרת הדיברות. רמב"ן לא הזכיר שם את "לא תגנב", אבל על פי דרכו אפשר לומר שפרשות החבלה והנזיקין ודיני השומרים הם פירוט של הדיבר "לא תגנב".

הדבר נלמד גם ממבנה הפרשיות.²⁷ סדר הפרשיות פותח בדיברות ובתחילת החוקים, אחריהם 'המשפט המותנה' (=קזואיסטי), ולאחריו חוזרת התורה אל החוקים ואל המשפט המוחלט (=אפודיקטי), בו ה' הוא השופט, ויש בו אזהרות לשופטים. המבנה הזה מלמד ש'המשפט המותנה' איננו עומד בתורה בפני עצמו, אלא נובע מן הדיברות וחוזר אל המשפט המוחלט. לפיכך לא היה לתורה צורך לכתוב בפירוש איסור להכות ולהזיק, משום שהוא עולה מעצמו מתוך כפיפותם של המשפטים לדיברות ולמשפט המוחלט.

הרעיון הזה מתבאר גם במדרשים רבים, כמו המדרש על הפסוק שאמר משה לרשע - "למה תכה רעך?" (שמות ב', יג);

בבלי סנהדרין

נח ע"ב

אמר ריש לקיש: המגביה ידו על חברו, אף על פי שלא הכהו - נקרא רשע, שנאמר 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', 'למה הכית' לא נאמר, אלא 'למה תכה', אף על פי שלא הכהו נקרא רשע.

זעירי אמר רבי חנינא: נקרא חוטא, שנאמר 'ואם לא לקחתי בחזקה' (שמואל א' ב', טז), וכתוב 'ותהי חטאת הנערים גדולה מאד' (שם, יז).

לרשע שעוד לא הספיק להכות ורק הרים את ידו להכות אין משפט ועונש, אך מבחינתה של התורה הוא כבר נקרא 'רשע'.

בדומה לכך מוסכם בגמרא (בבא-בתרא כב ע"ב) שחובת הרחקתו של נזק פוטנציאלי מעידה על קיומו של איסור לגרום נזק מצד המוסר:

הוא כלול בציווי רחב יותר - במצוות לא תעשה של "לא תתן מכשול" או במצוות עשה של "ואהבת לרעך כמוך". גם הרמב"ם מזכיר בפרטי מצוות "ואהבת לרעך כמוך" את החובה לחוס על ממון חברו:

רמב"ם

הלכות דעות, ו', ג

מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר 'ואהבת לרעך כמוך'; לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממנו כאשר הוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו. והמתכבד בקלון חבירו אין לו חלק לעולם הבא.

דעה אחרת מצאנו בפירושו של רבנו יונה למסכת אבות:

רבנו יונה

פירוש למסכת אבות א', א

משה קבל תורה מסיני ומסרה ליהושע. בין תורה שבכתב בין תורה שבעל פה, שהתורה בפירושה ניתנה, שאם לא כן אי אפשר למדע ביה, שהרי כתוב 'לא תגזול' (ויקרא י"ט, יג) וכל נזיקין בכלל אותו הלאו, והן הן התורה שהיה קבלת משה בסיני אף על פי שלא נכתבו.

רבנו יונה מחדש כאן שכל דיני הנזיקין - הן אלה שבפרשת משפטים הן אלה שנמסרו בתורה שבעל פה - הם סניף של האיסור "לא תגזול". דברי הטור שהבאנו בפתח הדברים ממשיכים את רבנו יונה. עם זה, הטור אינו כותב שהאיסור להזיק כלול באיסור לגנוב או לגזול, כדברי רבנו יונה; הוא סובר שכשם שאסרה התורה גנבה, כך אסרה נזקים בכלל. דברי רבנו יונה מתחברים לדברי רמב"ן בפירושו בתחילת פרשת משפטים, שהראה שהמשפטים שבפרשה הם פירוט של מה

27. ראו לעיל בפרשת יתרו במקראות יתרו, עמ' 71 ואילך על מבנה הפרשיות יתרו-משפטים.

למצוא את האזהרה שהעונש עומד בצדה. בהקבלה לכך, בעשרת הדיברות - העוסקות בעיקר באזהרות - שבע פעמים מבקש המדרש במכילתא למצוא את העונש שבצדן. ברשימה המפורטת כאן בולט הדילוג מפרק כ"א פס' יז לפרק כ"ב פס' יז. בכל פרשות החבלה, הנזיקין והשומרים אין המדרש שואל אפילו פעם אחת היכן האזהרה! ייתכן שלדעת המדרש אין צורך באזהרה במצוות אלה, שעיקרן הסדרת יחסי הממון בין אדם לחברו; אך אולי אין צורך באיסור פורמלי, לאו דווקא משום שאין איסור, אלא משום שהאיסור הזה מובן מאליו כי אין לפגוע באחר או ברכושו. די בעובדה שהתורה אומרת שיש לשלם על הנזק כדי לקבוע שהאדם גם נדרש למנוע את הנזק.

בצד רעיון זה, אפשר להציע הסבר נוסף: העדר איסור מפורש על מכות, חבלות וגרימת נזק מאפשר למשפט התורה להגדיל את אחריותו של המזיק: אדם המזיק בגופו חייב גם אם הזיק באונס ("אדם מועד לעולם", בבא־קמא כו ע"א), ואפילו אם שכב לישון ליד כלים ושבר אותם מתוך שינה (רמב"ם הל' חובל ומזיק, א', יא). אילו כתבה התורה בפירוש אזהרת 'לא תזיק', היה מקום לדרוש הוכחה משפטית של כוונת נזק; אך התורה חפצה שאדם יהיה אחראי גם לנזקי ממונו (שור ועדר, בור ואש) וגם לנזק שגרם בגופו, אפילו באונס ואפילו מתוך שינה.

"[משנה] זאת אומרת, גרמא בנזקין אסור". אף על פי ש'גרמא בנזקין פטור' מעונש, יש בו איסור מצד המוסר בתורה.

מצאנו, אם כן, בדברי הראשונים מקור בתורה לאיסור להזיק. מספרות חז"ל הבאנו מקורות הרואים איסור מוסרי בגרימת נזק, אך אין בהם התייחסות מפורשת לשאלת האיסור הספציפי.²⁸ האם אפשר ללמוד משהו משתיקתם של המקורות? עיון בדרשות המכילתא דר"י לפרשת משפטים יכול להוביל אותנו למסקנה מעניינת. הזכרנו בתחילת הדברים את הביטוי "עונש שמענו, אזהרה לא שמענו". ביטוי זה חוזר פעמים רבות בדרשות על פסוקי הפרשה. כך לראשונה על הפסוק "מכה איש ומת מות יומת" (כא, יב), נאמר במדרש:

מכילתא דרבי ישמעאל

משפטים, מסכתא דנזיקין פרשה ד (עמ' 262)
[לשמות כ"א, יב]

עונש שמענו, אזהרה לא שמענו, תלמוד לומר 'לא תרצח' (שמות כ"ב, יב).

בדומה לכך נדרשים במכילתא העונשים האמורים במכה אביו ואמו (פס' טו), גונב איש (פס' טז), מקלל אביו ואמו (פס' יז), מכשפה (כב, יז), שוכב עם בהמה (שם, יח) וזובח לאלהים אחרים (שם, יט). לכל העונשים האמורים בפרשת משפטים מבקש המדרש

28. האחרונים מדייקים מדברי התלמוד המדברים על שילוח בעירה או על חפירת בור בתור שליחות לדבר עברה (בבלי קידושין מב ע"ב, בבא קמא נא ע"א), שמעשה הנזק הוא עברה לפי התלמוד.

"ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה" - השוואה בין "מקום", עיר מקלט ומזבח

שאול ברוכי

מהכא: 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך' (תהילים כ"ה, ח) - אם לחטאים יורה, קל וחומר לצדיקים.

טוב וישר ה', המכין את הדרך ונותן מקום גם לחוטאים.

ומהו המקום? מסתבר שהתורה רומזת כאן לערי המקלט, ואותן פירטה בהרחבה במקום אחר. כך כותב הרמב"ן בפירושו לפסוק אחר:

רמב"ן

שמות כ"ב, כח

והנה לא יזכיר המצות בכאן רק ברמז, כאומר: הזהר במצות האלה אשר אצוך בהם; וכמו שאמר 'ושמתי לך מקום', כי היה זה לכותבם לאלו המצות בספר הברית אשר יזכיר בפרשה האחרת, ועוד יחזור ויבארם כלם במקום אחר כל אחת.

מעמד הר סיני פותח בעשרת הדיברות, עשרה עקרונות המתפרטים אחר כך בספר הברית (עד סוף פרק כ"ג). ספר הברית קשור ישירות למתן תורה ולמעמד כריתת הברית שאחריו (שמות כ"ד), אבל אי אפשר לפרט במסגרתו את כל ההלכות. לכן נקטה התורה - לדברי הרמב"ן - בדרך קיצור, והזכירה חלק מהדברים רק ברמז, כאילו אמרה 'ושמתי לך מקום, כפי שיתבאר להלן'.

גם הרשב"ם מוצא כאן רמז לערי מקלט, ומסביר בדרך אחרת את הרמזה:

רשב"ם

שמות כ"א, יג

ושמתי לך מקום. כשיהיו לכם ערים לשבת. ערי מקלט, כפי שמפורש בפרשות האחרות, נוהגות דווקא בארץ ישראל; כאן בפרשת

בדיני רוצח שבתחילת הפרשה הוזכר דינו של מי שרצח בשוגג: "ושמתי לך מקום אשר ינוס שמה". והנה דיבר הכתוב ברמז ולא פירש כאן מהו המקום - "ושמתי לך מקום" - אבל לא שמענו להיכן... (מכילתא דר"י).

אולי רצתה התורה לרמוז בביטוי "ושמתי לך מקום" שלאדם שהרג את הנפש במזיד בוודאי אין "מקום"; הארץ איננה יכולה לקלוט אותו. התורה מסיימת את פרשת ערי המקלט בספר במדבר בקביעה שהריגה וא"י עשיית דין ברוצח מטמאים את הארץ:

במדבר

ל"ה, לג-לד

וְלֹא תַחְנִיפוּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם בָּהּ כִּי הָדָם הוּא יַחְנִיף אֶת הָאָרֶץ וְלֹאֲרֹץ לֹא יִכְפֹּר לָדָם אֲשֶׁר שָׁפַךְ בָּהּ כִּי אִם בְּדָם שִׁפְכוּ: וְלֹא תִטְמֵא אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲתֶם יֹשְׁבִים בָּהּ אֲשֶׁר אֲנִי שֹׁכֵן בְּתוֹכָהּ כִּי אֲנִי ה' שֹׁכֵן בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

וכך נאמר לקין, הרוצח הראשון:

בראשית

ד', יא-יב

וַעֲתָה אֲרוּרָה אַתָּה מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר פָּצְתָה אֶת פִּיהָ לִקְחַת אֶת דְּמֵי אָחִיךָ מִיָּדְךָ: כִּי תַעֲבֹד אֶת הָאֲדָמָה לֹא תִסֵּף תֵּת כֹּחָ לָךְ נָע וָנָד תִּהְיֶה בָאָרֶץ:

הארץ איננה יכולה לשאת את הרוצח, ולכן קין צריך להיות נע ונד בארץ. מכאן ניתן היה לחשוב שכל רוצח צריך להיות נע ונד, אך הקב"ה בחסדו אומר "ושמתי לך מקום" - 'כיוון שלא עשית זאת בכוונה רעה, אני אדאג לך למקום'.

בבלי מכות

י ע"ב

רב חמא בר חנינא פתח לה פתחא להאי פרשתא

ממקום המזבח אל מותו; אם כן, אולי המקום שאליו ינוס ההורג בשוגג הוא המזבח? על הקשר בין "ושמתי לך מקום" ל"מעם מזבחי" עומד הראב"ע:

אבן עזרא

הפירוש הארוך לשמות כ"א, יד
מעם מזבחי. הנה זה הפך הפסוק הראשון, ששם כתוב 'ושמתי לך מקום', והם ערי מקלט. רק המזיד שינוס אפילו על מזבחי, כאשר עשה יואב - יומת.

"מעם מזבחי תקחנו" הוא ההפך של "ושמתי לך מקום". אף על פי כן, גם ראב"ע מפרש ש"מקום" הוא ערי מקלט. ההורג בשוגג נס אל עיר מקלט, ואילו ההורג במזיד איננו מוגן בעיר המקלט ואף לא במזבח. מקום מקודש נחשב מאז ומעולם לאקס-טריטוריה: מקום שאין בו נגיעה לשלטון בני האדם, ומי שנמצא בו נתון לחסדיו של האל. כך, בשתי פרשיות סמוכות בספר מלכים חשבו אדניהו ויואב בן צרויה שאחיהו בקרנות המזבח תציל אותם ממשפטו של שלמה:

מלכים א

א', נ-נא

וַאֲדֹנֵיהוּ יָרָא מִפְּנֵי שְׁלֹמֹה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וַיַּחֲזֶק בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּגַּד לְשֹׁלֹמֹה לֵאמֹר הִנֵּה אֲדֹנֵיהוּ יָרָא אֶת הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְהֵנָּה אֶחָז בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ לֵאמֹר יִשְׁבַּע לִי כִּי־וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אִם יָמִית אֶת עַבְדּוֹ בְּחָרֵב:

מלכים א

ב', כח-לב

וְהַשְׁמָעָה בָּאָה עַד יוֹאָב כִּי יוֹאָב נָטָה אַחֲרֵי אֲדֹנֵיהוּ וְאַחֲרֵי אֲבִשָׁלוֹם לֹא נָטָה וַיָּנֹס יוֹאָב אֶל אֹהֶל ה' וַיַּחֲזֶק בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּגַּד לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כִּי נָס יוֹאָב אֶל אֹהֶל ה' וְהֵנָּה אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶת בְּנֵיהוּ בֶן יְהוֹדָע לֵאמֹר לֶךְ פָּגַע בּוֹ: וַיָּבֹא בְנֵיהוּ אֶל אֹהֶל ה' וַיֹּאמֶר אֵלָיו כֹּה אָמַר

משפטים נקטה התורה לשון עתיד, כדי לומר שבעתיד - כשישבו בארץ - יהיו ערים למקלט. לעומת רשב"ם, חז"ל רואים כאן רמז דווקא למקום הנוהג גם בזמן הנדודים במדבר:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה ד (עמ' 262) [לשמות כ"א, יג] 'ושמתי לך מקום [אשר ינוס שמה]'. אבל לא שמענו להיכן! הרי אתה דן: נאמר מנוס לשעה, ונאמר מנוס לדורות; מה מנוס האמור לדורות - ערי הלויים קולטות, אף מנוס האמור לשעה - מחנות הלויים קולטות.

בבלי מכות

יב ע"ב

תנו רבנן: 'ושמתי לך מקום' וגו', 'ושמתי לך' - בחי"ך, 'מקום' - ממקומך, 'אשר ינוס שמה' - מלמד שהיו ישראל מגלין במדבר. להיכן מגלין? למחנה לוייה.

אף שכל הפירושים שהבאנו מבינים ש"מקום" הוא ערי מקלט, יש הבדל ביניהם. הרמב"ן והרשב"ם מבינים שהפסוק רומז לערי המקלט, כפי שכתוב בספר במדבר, והמדרשים מבינים שהכתוב מוסיף על האמור שם ורומז על מעין ערי מקלט שנהגו גם במדבר.

ההשוואה המתבקשת לפרשות ערי המקלט נתמכת גם בביטויים הדומים: נאמר כאן "אשר ינוס שמה", ואותו ביטוי בדיוק נאמר בספר דברים (י"ט, ד) ובדומה לכך גם בספר במדבר - "וְנָס שְׁמָה רֹצֵחַ" (ל"ה, יא), "לָנוֹס שְׁמָה" (שם, טו).

אך האם אפשר להציע פרשנות אחרת לפסוקים בשמות, ללא תלות בפרשיות ערי מקלט? הרי "עיר" או "מקלט" לא נזכרו כאן, והמקום היחיד שהוזכר הוא המזבח. אמנם לא נאמר בפירוש שההורג בשוגג יכול לנוס אל המזבח, אך נאמר שההורג במזיד נלקח

שבא הכתוב לומר הוא שאפילו עבודת כהן גדול איננה דוחה את ההוצאה להורג. הכתוב שולל את האפשרות שהמזבח ישמש מקלט לרוצח במזיד, וכאמור אין בו אמירה מפורשת לגבי ההורג בשוגג. לכאורה אפשר היה לומר שדווקא ערי מקלט נקבעו לתפקיד זה, ואין לצפות שמקום המקדש יהפוך מחסה לרוצחים בשגגה. מצד אחר יש קשר בין ערי המקלט לבין עבודת המקדש. ערי המקלט הם ערי לויים, המשמשים בתפקיד גם במקדש, והשהות של ההורג בעיר המקלט היא עד מותו של הכהן הגדול. השאלה אם מקום המזבח הוא גם מקלט נתונה במחלוקת בין רב לר' יוחנן. דעתו של רב מופיעה בבבלי:

בבלי מכות

יב ע"א

אמר רב יהודה אמר רב: שתי טעויות טעה יואב באותה שעה, דכתיב: 'וינס יואב אל אהל ה' ויחזק בקרנות המזבח' (מלכים-א ב', כח), טעה - שאינו קולט אלא גג, והוא תפס בקרנותיו; טעה - שאינו קולט אלא מזבח בית עולמים, והוא תפס מזבח של שילה.²⁹
אביי אומר: בהא נמי מיטעא טעה, טעה - שאינו קולט אלא כהן ועבודה בידו, והוא זר היה.

שתי טעויות טעה יואב לדעת רב, אבל לדעתו המזבח אכן קולט, והנמצא על גג המזבח בבית עולמים איננו נהרג. אביי מסייג ואומר שגגו של המזבח מגן רק על כהן בזמן עבודתו, ולדעתו המזבח איננו מקום מקלט, ורק העבודה הכשרה יכולה לעכב לזמן מוגבל את דין המוות. האם רב מסכים עם אביי? נראה שלא: "שתי טעויות טעה יואב" - ולא שלוש. לדעת רב, לולי שתי הטעויות של יואב היה מקום המזבח מגן עליו אף על פי שהוא לא היה כהן בעבודתו. ר' יוחנן בירושלמי שולח

המלך צא ויאמר לא כי פה אמות וישב בניהו את המלך דבר לאמר כה דבר יואב וכה ענני: ויאמר לו המלך עשה כאשר דבר ופגע בו וקברתו: והסיר דמי חנם אשר שפך יואב מעלי ומעל בית אבי: והשיב ה' את דמו על ראשו אשר פגע בשני אנשים צדקים וטבים ממנו ויהרגם בחרב ואבי דוד לא ידע...

נראה שאדניהו ויואב הסתמכו על נוהג מקובל ולפיו מקום המזבח מגן מפני עונש של המלך (ראו דברי רמב"ן להלן). התורה יוצאת נגד תפיסה זו בנוגע לרוצח, ואומרת שאין המזבח מגן על מי שהרג במזיד. אכן שלמה שפט את יואב (ע"פ צוואת דוד) בתור רוצח. אדניהו אמנם ניצל בקרנות המזבח מפני דין המלך על שמרד בו, אך שלמה תלה זאת בהתנהגות נאותה שלו בעתיד.

מדרשי חז"ל לפסוק דורשים שלא רק המזבח כ'מקום' איננו מגן מפני העונש, אלא אף עבודת המזבח של כהן הנידון למוות לא תמונע את העונש, ואפילו לזמן מוגבל:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה ד (עמ' 263) [לשמות כ"א, יד]
מעם מזבחי תקחנו למות. מגיד שמבטלים העבודה מידו, ויוצא ליהרג.
מעם מזבחי תקחנו למות. בא הכתוב ללמדך על רציחה שתדחה את העבודה...

תרגום ירושלמי

שמות כ"א, יד

אָרום יִתְחַשֵּׁב גִּבּוֹר עַל חֲבֵרִיָּה לְמִקְטוֹל יִתִּיה בְּכִמּוֹנָא אֶפְלוּ הוּא כְּהֵנָּא רַבָּא דְקָאֵי וּמִשְׁמַשׁ קִדְמֵי מִן תַּמָּן תַּסְבּוֹן יִתִּיה וְתַקְטִילִין יִתִּיה.

נראה שמדרשים אלו מרחיקים עוד יותר מן התפיסה שמקום המזבח יכול להגן. ערי המקלט הן שקולטות, ואין כלל צורך לומר שהמזבח איננו משמש מקום מקלט; כל מה

29. על פי הפשט, מדובר באוהל ה' שאליו הובא הארון לעיר דוד. באותו הזמן שילה כבר חרבה ובית העולמים עדיין לא נבנה. אפשר שכוונת הבבלי לכל השלבים בעבודת ה' שקדמו לבית העולמים.

זר או כהן שאינו עובד בשעה שנהרג, או שהיה עובד ולא היה על גגו אלא סמוך למזבח או אוחד בקרנותיו אינו נקלט.

אבל כאן מכניס הרמב"ם הבחנה יסודית שנובעת כנראה מפשט המקרא בסיפורי אדוניהו ויואב שנאחזו בקרנות המזבח:
הלכה יד

וכל מי שקלטו המזבח אין מניחין אותו שם אלא מוסרין לו שומרין ומגלין אותו לעיר מקלטו. במה דברים אמורים במחויב גלות, אבל מי שפחד מן המלך שלא יהרגו בדין המלכות או מבית דין שלא יהרגו בהוראת שעה וברח למזבח ונסמך לו ואפילו היה זר הרי זה ניצל, ואין לוקחין אותו מעל המזבח למות לעולם אלא אם כן נתחייב מיתת בית דין בעדות גמורה והתראה כשאר כל הרוגי בית דין תמיד.

ברוצח הנידון בדין תורה הרמב"ם פוסק כרב וכאב"י, ותולה זאת בפירוש הכתוב. התורה אמרה שרוצח במזיד נלקח מעם המזבח, אבל ההורג בשוגג שנמצא במזבח - המזבח מגן עליו. הרמב"ם מסייג זאת, כדעת אב"י, שרק כהן בעבודתו אינו נהרג. תוצאתה של הסתייגות זאת היא שהמזבח איננו משמש מקום מקלט, וכהן שקלטו מזבח הולך בסופו של דבר לעיר מקלט רגילה. אולם הרמב"ם מקיים את הנוהג הקדום של מזבח בתור מקום מקלט לכל אדם בדיני רוצח על פי משפטי המלוכה, וכך מובנת הבריחה של אדוניהו ויואב אל המזבח מדין המלך; ואמנם כששלמה חרץ את דינו של יואב הוא הדגיש את דין התורה על שפיכות דמים, "דמי חינום" (מלכים-א ב', לא-לג).

מסר לחכמי בבל, ואומר להם שהוא חלוק בזה על רב:

ירושלמי מכות

פ"ב ה"ו (לא ע"ד)

רבי יוחנן שלח לרבנין דתמן: תרתין מילין אתון אמרין בשם רב ולית אינון כן (תרגום: ר' יוחנן שלח לחכמי בבל: שני דברים אתם אומרים בשם רב, ואין הם נכונים)... **ואתון אמרין בשם רב סבור היה יואב שקרנות המזבח קולטות ואינו קולט אלא גגו, של שילו קולט ושל בית העולמים אינו קולט, ואני אומר לא מזבח קולט ולא גגו קולט, לא של שילו קולט ולא של בית העולמים קולט, אין לך קולט אלא שש ערי מקלט בלבד.**

נראה שר' יוחנן הבין את דעת רב כפי שהצענו. בשונה מאב"י, רב סובר שלולי שתי הטעויות שטעה יואב היה המזבח קולט אותו. ר' יוחנן חולק וסובר שבכל מקרה אין המזבח קולט, ורק שש ערי המקלט שנזכרו בבמדבר ובדברים קולטות.
כך מסכם הרמב"ם את הדברים להלכה:

רמב"ם

הלכות רוצח ושמירת הנפש, ה, יב-יד
הלכה יב

המזבח קולט, שהרי נאמר בהורג בזדון 'מעם מזבחי תקחנו למות' (שמות כ"א, יד), מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח. לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו שם גואל הדם הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלטו.

הלכה יג

אין קולט אלא גגו של מזבח בית העולמים בלבד, ואינו קולט אלא כהן ועבודה בידו, אבל

"מעם מזבחי"

יעקב מדן*

מִכָּה אִישׁ וְמֵת מוֹת יוֹמָת;**וְאֲשֶׁר לֹא צָדָה וְהָאֱלֹהִים אָנָּה לִידּוֹ וְשִׁמְתִּי לָךְ מָקוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס שָׁמָּה;****וְכִי יֵזֶד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהָרְגוֹ בְּעֶרְמָה מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֵנוּ לָמוֹת; (כ"א, יב-יד).**

יש כאן שלושה דינים בשלושה פסוקים: א. דין רוצח במזיד; ב. דין רוצח בשוגג; ג. דין רוצח בערמה.

א. דין הרוצח בשגגה

הרוצח בשגגה נס מפחדו של גואל הדם אל 'מקום' המיועד לכך. בסוף חומש הפקודים (במדבר ל"ה) יתבאר ש'מקום' זה הוא עיר המקלט, אולם פרשת ערי מקלט נאמרה בערבות מואב בשנת הארבעים, והיא חלק ממצוות ירושת הארץ והנחלות לשבטים. בפרשתנו, בהר סיני, עדיין לא נתחדשו ערי מקלט, ולכן יש להניח על פי הפשט ש'מקום' הוא מקום השכינה והמזבח - כמשמעותה של מילה זו בפרשייה הקודמת - **"בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֹּר אֶת שְׁמִי"** (כ', כ), ובמקומות רבים בתורה.¹

העולה מדברינו שבתקופות הנדודים היה הרוצח בשוגג נס אל מקום המזבח, ושם מצא מקלט מגואל הדם בעזרת הכהנים והשופטים ששירתו סמוך למזבח. אפשר לשער שבקשת המקלט דומה במשהו לנאמר על הרוצח בשוגג בספר יהושע במצוות ערי מקלט:

וְנָס אֶל אַחַת מֵהָעָרִים הָאֵלֶּה**וְעָמַד פֶּתַח שַׁעַר הָעִיר² וְדָבַר בְּאָזְנֵי זִקְנֵי הָעִיר הַהִיא אֶת דְּבָרָיו****וְאָסְפוּ אֹתוֹ הָעִירָה אֲלֵיהֶם וְנָתְנוּ לוֹ מָקוֹם וְיָשָׁב עִמָּם (יהושע כ', ד);**

לפני שיבוא אל המזבח (או אל עיר המקלט) יהיה על הרוצח להצהיר לפני הכהנים (ובעיר המקלט, לפני זקני העיר, אולי לויים) שהרצח היה בשוגג. ומסתבר שדרשו ממנו שבועה לאמת את הצהרתו, ובמזבח היה נשבע.³ בכך שכנע את הכהנים שלא רצח במזיד, וקיבל מקום מקלט סמוך למזבח.⁴

* מתוך הספר 'כי קרוב אליך - שמות' (תל-אביב תשע"ד) לפרשת יתרו, בעריכה מקצרת לטובת מקראות. תודה לרב יעקב מדן, ולידיעות-ספרים על הסכמתם.

1. כגון: מקום המזבח של אברהם, בראשית י"ג, ג-ד; מקום מזבח העקדה, כ"ב, ג-ד, ט; חלום יעקב, כ"ח, טז-יז; מזבח יעקב בשובו מפדן ארם, ל"ה, ז, יג-טו; ורבים בתורת כהנים, ועוד.

2. הערת יואל בן-נון: על פי פשטי הפסוקים בספר דברים (ט"ז, יח-כב; י"ז, א), היה מזבח אצל השופטים "בכל שעריך", לכל הפחות בזמן 'היתר במוות', ולכן מסתבר שכך היה גם בשער של עיר מקלט, ומבקש המקלט היה נשבע שם על המזבח, "פתח שער העיר".

3. כפי שנאמר (בפסוק שהובא לעיל) בתפילת שלמה בשבועת 'אֵלֶּה', מלכים-א ח', לא.

4. כדברי הרמב"ם: "המזבח קולט, שהרי נאמר בהורג בזדון, 'מעם מזבחי תקחנו למוות' - מכלל שההורג בשגגה אינו נהרג במזבח, לפיכך ההורג בשגגה וקלטו מזבח והרגו שם גואל הדם, הרי זה נהרג עליו כמי שהרגו בתוך עיר מקלטו (הלכות רוצח ושמירת נפש פרק ה', יב); הערת יואל בן-נון: אמנם הרמב"ם צמצם את הדין (שם, על פי הסוגיה במסכת מכות יב ע"א) לכהן ועבודה בידו (וראו לעיל עמ' 154-157), אך מסתבר מאוד שבתקופה הקדומה היה המזבח מקלט לכל אדם שרצח בשוגג, וזהו פשוטו של מקרא (ברוצח בערמה) "מעם מזבחי".

המזבח דומה בכך לפתח הבית של בני ישראל במצרים, בקרבן פסח - דם הקרבן ניתן בו על המזוזות כדרך שדם קרבן (חטאת) ניתן על קרנות המזבח, והבית-מזבח הגן על בני ישראל שישבו בתוכו מן המשחית שנגף את מצרים.

מעניין לראות את היפוכה של השבועה להצלה, בפרשת שלמה ואדוניהו:

**וְאֶדְוִיָּהוּ יָרָא מִפְּנֵי שְׁלֹמֹה וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ וַיַּחֲזֶק בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ;
וַיִּגְדַּל לְשֹׁלֹמֹה לֵאמֹר: הִנֵּה אֶדְוִיָּהוּ יָרָא אֶת הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה וְהִנֵּה אֶחָז בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ
לֵאמֹר:**

יִשְׁבַּע לִי כִּיּוֹם הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה אִם יָמִית אֶת עַבְדּוֹ בְּחָרֵב; (מלכים-א א', ג-נא)

החזקתו בקרנות המזבח עשויה להתפרש כשבועת נאמנות של אדוניהו לשלמה. אך יש בה גם דרישה מן המלך להישבע לו שלא ימיתנו, כאשר אדוניהו, בתור מקבל השבועה, מחזיק בקרנות המזבח. אך לא נאמר ששלמה נשבע אלא שהתחייב לו על תנאי - "אם יהיה לָבָן חֵיל, לא יפל משַׁעֲרָתוֹ אֶרְצָה ..." (שם, נב).

ב. דין הרוצח בערמה

כדבר הלמד מעניינו, נראה שהרוצח ב'ערמה' הוא רוצח במזיד העושה עצמו שוגג כדי לברוח אל ה'מקום' הוא המזבח, ולחמוק מעונש על מעשהו. אותו יש לקחת מֵעַם המזבח, ולדון אותו למיתה.

כיוצא בדבר עתיד להיאמר על ערי מקלט:

**וְכִי יִהְיֶה אִישׁ שֹׂנֵא לְרֵעֵהוּ, וְאָרַב לוֹ וָקָם עָלָיו וְהָכִהוּ נֶפֶשׁ וָמָת,
וְנָס אֶל אַחַת הָעָרִים הָאֵלֶּ; וְשִׁלְחוּ זִקְנֵי עִירוֹ וְלָקְחוּ אֹתוֹ מִשָּׁם,
וְנָתְנוּ אֹתוֹ בְּיַד גֹּאֵל הַדָּם וָמָת (דברים י"ט, יא-יב);**

השונא המתואר בפסוקים הרג את רעהו במזיד, אך עשה עצמו שוגג וביקש מקלט בשקר, ואולי אף נשבע לשקר בבקשו מקלט. זהו רוצח בערמה, וכאשר תיחשף ערמתו, יומת.

אומנם תיתכן גם ערמה מסוג אחר, ערמה הנותנת לרוצח התוקף להצליח במזימתו, ולמנוע מן המותקף להתגונן ולהשיב מלחמה שיערה נגד תוקפו:

**וַיֵּשֶׁב אַבְנֵר חֲבֵרוֹן וַיִּטְהַר יוֹאָב אֶל תּוֹךְ הַשָּׁעַר לְדַבֵּר אֶתוֹ בְּשָׁלִי
וַיִּכְהוּ שָׁם הַחֲמִשׁ וַיָּמָת בָּדָם עֲשֵׂהָאֵל אַחִיו (שמואל-ב ג', כז);**

**וַיֹּאמֶר יוֹאָב לַעֲמָשָׂא הַשָּׁלוֹם אֵתָה אַחִי?
וַתַּחֲזֵ יָד יָמִין יוֹאָב בְּזִקֹן עַמָּשָׂא לְנִשֵּׁק לוֹ;
וַעֲמָשָׂא לֹא נִשְׁמַר בְּחָרֵב אֲשֶׁר בְּיַד יוֹאָב**

וַיִּכְהוּ בָּהּ אֶל הַחֲמִשׁ וַיִּשְׁפֹּךְ מַעֲיוֹ אֶרְצָה וְלֹא שָׁנָה לוֹ וַיָּמָת (שמואל-ב כ', ט-י);

יואב הרג את "שני שרי צבאות ישראל", אבנר ועמשא, בערמה - "בִּפְּנֵי שָׁלוֹם אֶת רֵעֵהוּ יְדַבֵּר וּבְקִרְבּוֹ יִשִּׁים אֶרְבּוֹ" (ירמיהו ט', ז). והנה, גם בבוא שעת הדין מול שלמה, נהג יואב כרוצח בערמה, ברח אל המזבח והחזיק בקרנותיו, ונחרץ דינו על פי הפסוק בפרשת משפטים (כ"א, יד) על ההורג בערמה -

"מעם מזבח תקחנו למות". ובביטוי זה ממש נחתם דינו של שלמה על שלום לבית דוד **"מעם ה'":**

וַיָּנֶס יוֹאָב אֶל אֱהֱלֵה' וַיַּחֲזֶק בְּקִרְנוֹת הַמִּזְבֵּחַ;
וַיַּגֵּד לַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כִּי נָס יוֹאָב אֶל אֱהֱלֵה' וְהִנֵּה אֵצֶל הַמִּזְבֵּחַ
וַיִּשְׁלַח שְׁלֹמֹה אֶת בְּנֵיהוּ בֶן יְהוֹיָדָע לֵאמֹר לֶךְ פָּגַע בּוֹ...
וְהִסִּירֶת דְּמֵי חַנּוּם אֲשֶׁר שָׁפַךְ יוֹאָב...
אֲשֶׁר פָּגַע בְּשְׁנֵי אֲנָשִׁים צַדִּיקִים וְטָבִים מְמוֹנָה,
וַיַּהַרְגֵם בְּחֶרֶב וְאָבִי דָוִד לֹא יָדַע,
אֶת אַבְנֵר בֶּן נֹר שֶׁר צָבָא יִשְׂרָאֵל,⁵
וְאֶת עֲמִשָּׂא בֶן יֶתֶר שֶׁר צָבָא יְהוּדָה;
...וְלָדוֹד וּלְזֶרְעוֹ וּלְבֵיתוֹ וּלְכִסְאוֹ יִהְיֶה שְׁלוֹם עַד עוֹלָם
מֵעַם ה' (מלכים-א ב', כח-לג);

ג. המזבח - אבנים שלמות

לקיחתו של הרוצח בערמה מעל המזבח אל דינו ואל מותו מבטאת את הניגוד שהתורה רואה ורוצה להבהיר בין שפיכות דמים לבין המזבח. אולם, לכאורה קיים קשר מובהק בין שפיכות דמים לבין המזבח, שהרי נאמר בו:

וַעֲשִׂיתָ עֲלֵיתִיךָ הַבֶּשֶׁר וְהָדָם עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ,
וְדָם זִבְחֶיךָ יִשָּׁפַךְ עַל מִזְבֵּחַ ה' אֱלֹהֶיךָ,
וְהַבֶּשֶׁר תֹּאכַל (דברים י"ב, כז);

דווקא כאן חשוב מאין כמותו להפריד בין המזבח - שדם הבהמה נשפך עליו והוא כפרה - לבין שפיכת דמי אדם שהיא פשע ואין לה כפרה. והאדם - בין אם נשפך דמו על המזבח בתור קרבן אדם "תועבת ה' אֲשֶׁר שָׂנֵא" (דברים י"ב, לא), ובין אם הוא נשפך במקום אחר. על המזבח (ועל השופטים שלצדו) מוטל להגן על הרוצח בשגגה, ולהבדיל בחדות בינו לבין הרוצח בערמה. המזבח לעולם לא יהיה מקלט לרוצח בערמה, גם אם הוא כהן ועבודת הקורבנות בידו (מכות יב ע"א).

כך מובן האיסור להניף כל כלי ברזל על אבני המזבח, שחייבות להיות אבני גוויל:

וְאִם מִזְבֵּחַ אֲבָנִים תַּעֲשֶׂה לִּי לֹא תִבְנֶה אֹתָהּ גִּזִּית,
כִּי חֶרֶב הַנֶּפֶת עָלֶיהָ וְתַחלָּלָהּ (שמות כ', כא);

5. הערת יואל בן-נון: לדעתי, 'שר צבא' היה שם הממונה על הביטחון האישי של המלך ושל הממלכה (=ראש שב"כ), ויואב פעל לכאורה במסגרת תפקידו נגד מי שהיו אויבים, ועדיין היה חשד שהם מסכנים את מלכות דוד. רק צוואת דוד חשפה לשלמה את המניע האישי של יואב בשני המקרים האלה, ולכן רק שלמה יכול היה לשפוט את יואב. הריגת אבשלום לא נזכרה לחובת יואב, כי אבשלום אכן היה סכנה חמורה במרד נגד דוד.

אין קרבן שיכול להיות כפרה על שפיכות דמים. גם רוצח בשוגג, בניגוד לכל חייבי מיתות האחרים המתכפרים בקרבן חטאת, אינו מתכפר אלא בגלות.

בכל התורה כולה מהדהדים דבריו של ישעיהו (א', יא, טו-טז):

לְמָה לִי רֵב זְבַחֵיכֶם יֹאמַר ה',

שִׁבַּעְתִּי עֲלוֹת אֵילִים וְחֹלֵב מְרִיאִים וְדָם פָּרִים וּכְבָּשִׁים וְעֲתוּדִים לֹא חִפַּצְתִּי...

וּבִפְרֹשְׁכֶם כִּפֵּיכֶם אֲעֲלִים עֵינֵי מִכֶּם, גַּם כִּי תִרְבוּ תִפְלֶה אֵינֶנִּי שְׁמַע,

יְדִיכֶם דָּמִים מְלֹאוּ;

רָחֲצוּ הַזֵּכוֹ...

יואל בן-נון

אחוות הרע או קידוש השם?

ניסוח מצמצם ("רעהו/אחיק") לעומת ניסוח כולל במשפטי התורה

במשפטי התורה אנו מוצאים משפטים בעלי ניסוח 'כולל', המכוון לכל אדם, ומשפטים בעלי ניסוח 'מצמצם' כמו 'רעהו', 'אחיק' וכדומה, ולעתים אף בנוגע לאותו הדין:

- בין משפטי רוצח בתורה יש ניסוחים כוללים: "מִכָּה אִישׁ וּמֵת - מוֹת יוֹמָת" (כ"א, יב), ושוב בפסוק מקביל: "וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם - מוֹת יוֹמָת" (ויקרא כ"ד, יז); לעומת זה, אחרי הניסוח הכללי שבשמות (כ"א, יב) בא ניסוח מצמצם: "וְכִי יִזְדּ אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה - מִעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֵנוּ לְמוֹת" (כ"א, יד). מדוע נזכר הורג "רעהו" בזדון ובערמה אחרי "מכה איש ומת"?
 - בנוגע לאדם שהכה ולא הרג נאמר: "... והכה איש את רעהו באבן או באגרף ולא ימות..." (כ"א, יח) - ומי שהכה איש שאיננו רעהו, מה משפטו? ואם הוא נכרי, מה דינו?
 - בשור שנגח אדם נאמר "וכי יגח שור את איש או את אשה ומת" (כ"א, כח), אבל בשור שנגח שור נאמר "וכי יגח שור איש את שור רעהו ומת" (כ"א, לה)!
 - במשפטי נזיקין מופיעה תמיד לשון כללית (פרט, כאמור, לשור איש הנוגף את שור רעהו), אבל בפרשיות השומרים כתובה לשון 'רעהו': "כי יתן איש אל רעהו" (כ"ב, ו, ט); "וכי ישאל איש מעם רעהו" (כ"ב, יג).
 - בזיקה לגר מופיעה תמיד לשון כללית, הקובעת שהדין חל על כל גר, והדבר נכון גם בנוגע לעינוי אלמנה ויתום. הנימוק מפורש באופן כללי: "וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם: כָּל אֱלֹמְנָה וְיִתּוֹם לֹא תַעֲנוּן... כִּי אִם צָעֵק יִצְעַק אֵלַי..." (כ"ב, כ-כב). אך מיד אחר כך, בנוגע לעני (וגם כן בנימוק מפורש), נכתב: "אִם כֹּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי, אֶת הָעֹנִי עִמָּךְ... אִם חֶבֶל תַּחְבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֶךְ... וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי..." (כ"ב, כד-כו). חילוף דומה אנו מוצאים גם בסוף הפרשייה: "וְדֹל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבּוֹ" (כ"ג, ג), לעומת "לֹא תִטָּה מִשְׁפַּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבּוֹ" (כ"ג, ו); וביניהם לשון קרבה, אך דווקא של אויב ושונא (שלך): "כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אֲיִבְךָ או חֲמֹרוֹ תֵּעָה... כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שִׁנְאָךָ רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאוֹ..." (כ"ג, ד-ה). האם באמת יש להשיב שור או חמור שתעה, וכן לעזור בדרך, רק למישהו קרוב - ואפילו אויב הוא או שונא - אבל לא לנכרי, אפילו הוא ידיד?

שרשרת הדוגמאות שהבאנו מלשון התורה מצביעה, בדרך הפשט, על מסקנה חשובה: ההדגשות "רעהו", "אחיק" ודומותיהן אינן יכולות לעקור את הניסוחים הכלליים הברורים המקבילים להן. ומכאן שהן לא באו למעט ולהוציא מכלל האיסור או המצווה את מי שאיננו 'רעך' או 'אחיק', אלא נועדו להדגיש חובה מוסרית מיוחדת בנוגע לאח ולרע, שכן פעמים רבות דווקא הקרבה מולידה פגיעה או סכסוך.

ברור, על פי הפשט, שהדגשת "רעהו" בפרשיות השומרים מבטאת את המצב הרגיל בעולם. התחייבות שמירה נולדת מתוך קשר בין רעים קרובים משום שדווקא הם רוחשים אָמון זה לזה ומפקידים דברים זה אצל זה. לכן יש בלשון התורה גם תוכחה מוסרית מסותרת: 'לא

תעז לפגוע בחבר קרוב שבטח בך והפקיד את רכושו בידך!'; 'עליך, השומר, מוטלת חובת השבועה שלא פשעת בשמירה ובאִמון!'. בצד אמירה מוסרית זו, דיני השומרים ינהגו בוודאי גם בשומרים שאינם מכירים כלל זה את זה, על אף הלשון המצמצמת שבפסוקים.

הוא הדין בהלוואה ל'עני שחי עמך': חובת הדאגה לרווחתו מוטלת בראש ובראשונה על החברה הקרובה, המכירה אותו. ואכן כך למדו חז"ל פסוק זה במדרש ההלכה: "ישראל וגוי עומדים לפניך ללוות - עמי קודם; עני ועשיר - עני קודם; ענייך ועניי עירך - ענייך קודמים לעניי עירך; עניי עירך ועניי עיר אחרת - עניי עירך קודמים".¹ מובן שזכות קדימה איננה מבטלת את הכלליות, שכן כל אדם נזקק ראוי להתייחסות ולהלוואה: גם עשיר שנקלע למצוקה וגם גוי נכרי.

כיוצא בזה, ברור שאסור להטות משפט אֶביוֹן גם אם איננו "אֶבְיָנָה" המוֹכֵר לך, וגם לשון זו באה להדגיש ולומר: 'לא תתאכזר ולא תרשיע כלפי אביונים שחיים בקרבך, ולבך אולי גס בהם!'. בוודאי גם לא התכוונה התורה להקל ולהתיר לחבול בגד של עני שאיננו יתום או אלמנה ואיננו 'רעך', כשם שבוודאי לא מותר לענות עד שקר במי שאיננו 'רעך' או לחמוד ממנו אישה ובית. כל אלה הודגשו בתורה מפני המציאות הרגילה של סכסוכים ופגיעות דווקא בין אנשים קרובים, המכירים זה את זה, ולשם הדגשת החרפה הגדולה הכרוכה בפגיעות כאלה.

כך כתב גם רמב"ן בפירושו לדברים (כ"ד, יד):

"לא תעשֶׂק שכיר עני ואביון, [מאחִיך - או מִגֵּר - אשר בארְצְך - בשְׁעָרֶיך] - יְדַבֵּר הַכְּתוּב בהוּהוּ,² שֶׁהַעֲנִיִּים וְהָאֲבִיּוֹנִים וְהַגֵּרִים מְשִׁכְרִים עִצְמָם, וְכֵן 'אִם כֶּסֶף תְּלוֹה אֶת עַמִּי אֶת הָעֲנִי עִמָּךְ' (שְׁמוֹת כ"ב, כד), וְכֵן 'לִגְר לִיתוֹם וְלֵאלְמָנָה יִהְיֶה' (דְּבָרִים כ"ד, יט), שֶׁהֵם הָעֲנִיִּים בְּרֹב. וְכֵן בְּהִרְבֵּה מִקוֹמוֹת יְדַבֵּר בְּהוּהוּ, כְּמוֹ: 'לֹא תַחֲסֹם שׁוֹר בְּדִישׁוֹ' (דְּבָרִים כ"ה, ד); 'לֹא תַחֲרֹשׁ בַּשּׁוֹר וּבַחֲמֹר יַחְדָּו' (דְּבָרִים כ"ב, י). וּבִסְפָּרֵי אִמְרוּ: 'אִם כֵּן [שֶׁסּוּפְנוּ לְרַבּוֹת כֹּל אָדָם], לִמָּה נֹאמַר עֲנִי וְאֲבִיּוֹן? מִמָּהֵר אֲנִי [=ה'] לִפְרַע עַל יְדֵי עַנִּי וְאֲבִיּוֹן יוֹתֵר מִכֹּל אָדָם'. וּדְרָשׁוּ [שם]: 'מִגֵּר - זֶה גֵר צַדִּיק, לַעֲבוֹר עָלָיו בִּשְׁנֵי לֵאווֹן'."

1. מכילתא משפטים פרשה י"ט, ובניסוח קצר יותר בגמרא בבאִמְצִיעָא עַא ע"א. בלשון דומה מאוד למדו בספרי לפרשת ראה (קט"ז) את הפסוק: "כִּי יִהְיֶה בְּךָ אֲבִיּוֹן - מֵאֶחָד אֲחִיךָ - בְּאֶרֶץ - אֲשֶׁר הוּא אֵלֶיךָ נָתַן לָךְ - לֹא תִאֲמָן אֶת לִבְּךָ וְלֹא תִקַּפֵּץ אֶת יָדְךָ מֵאֲחִיךָ הָאֲבִיּוֹן" (דברים ט"ו, ז); אִמְנָם רש"י וְרַב"ע (לשְׁמוֹת כ"ב, כד) פִּירְשׁוּ, לֵאמֹר הַמְדַּרְשׁ, שֶׁהַפְּסוּק עוֹסֵק בְּשִׁלְתֵּי הַלּוֹאֵה מִגּוֹי, אֲבָל מִהַמְשָׁךְ הַמְדַּרְשׁ בְּרוּר שֶׁאֵין מְנִיעָה מִלְּהוֹלוֹת לְגוֹי, אֲלֵא שֶׁעַמִּי קוֹדֵם; וְכֵן גַּם בְּעִנְיֵי הָעִיר מוֹל 'עֲנִיִּיךְ' (=הַקְּרוֹבִים אֵלֶיךָ), וּבְעִנְיֵי עִיר אֲחֵרָה.

כך אכן מפורש בסוגיה אחרת (בבאִמְצִיעָא לא ע"ב): "[על כן אנכי מצוך לאמור]: פְּתַח תִּפְתַּח [את ידך - לאחִיךָ - לְעִנְיָךְ - וְלְאֶבְיָנְךָ - בְּאֶרֶץ] (דברים ט"ו, יא) - אֵין לִי אֲלֵא לְעִנְיֵי עִירְךָ, לְעִנְיֵי עִיר אֲחֵרָה מִנִּיךְ? תִּלְמוּד לומר: פִּתַּח תִּפְתַּח - מִכֹּל מִקוֹם". הַקְּדִימוֹת לִפִּי מִידַת הַקְּרִיבָה הִיא הַתּוֹצֵאָה לְהִלְכָה שֶׁל הַדְּגִשְׁתִּי הַתּוֹרָה לְאֲחֻוּהָ, אֲךָ עִם זֶה הַכִּלְלִיּוֹת נִשְׁמֶרֶת, וְכוֹלֵם רְאוּיִים מִבְּחִינָה עֲקֻרֹנִית לְהַלּוּאָה; אִפִּילוּ גוֹי נִכְרִי וְאִפִּילוּ בְּמִקוֹם שֶׁכְּתוּב 'עִמָּךְ' או 'אֲחִיךָ'.

2. ראו גם רש"י לדברים י"ג, ז; ט"ו, יט; כ"ג, יא; כ"ה, ד; ראו גם רש"י לסנהדרין ע"א, על פי התוספתא (סנהדרין פרק ג', א) בקביעה שכל בהמה וחיה שהמיתו דינם בסקילה, אלא ש'דבר הכתוב בהווה (= בשור)' (משנה בבאִקְמָא, פרק ה', ז).

מסיבה זו אפוא מופיעים זה בצד זה איסורים ומצוות גם בלשון כללית-אוניברסאלית וגם בלשון מייחדת כלפי 'רעהו', 'רעך', 'אחיו'.

*

מכאן עולה תמיהה גדולה על מספר מדרשי הלכה שלומדים מהדגשת "רעהו/אחיו" צמצום והגבלה של הדין והמשפט רק כלפי אדם מישראל.

ללשון הכללית-אוניברסאלית בדיני רוצח, שהזכרנו לעיל, מצטרפת גם האזהרה בעשרת הדיברות בלשון כללית ומוחלטת: "לא תרצח". כל אלה נאמרו בלשון שאיננה משאירה שום פתח לצמצום, ולפיכך לשון התורה בפסוק הנוסף - "וכי יִזַּד איש על רעהו להרגו בערמה - מעם מזבחי תקחנו למות" - באה על פי הפשט לשם הדגשת הזעזוע במקרי זדון כאלה, שבהם איש מערים על רעהו - גם המזבח לא יציל אותו.

אבל מדרש ההלכה במכילתא (משפטים פרשה ד') למד מהדגשות הפסוק הזה שאין מוציאים להורג איש מישראל שהרג נכרי: "רעהו, להוציא את אחרים; איסי בן עקיבא אומר: קודם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים [כללית] - לאחר מתן תורה תחת שהוחמרו הוקלו? - באמת אמרו: פטור מדיני אדם ודינם מסור לשמים".

נשאלת השאלה: כיצד יכול הפסוק היחיד הזה לצמצם את הניסוח הכולל "כל נפש אדם", ולהוציא מידי פשוטו?

לכאורה אפשר היה להסביר את מדרש ההלכה על רקע שנאתם הידועה של בני עמים רבים לעם ישראל ואף לכל אדם מישראל. היה קיים חשש שמא להריגה זו קדם איום מצד הנכרי. ייתכן לחזק הסבר זה מתוך פטורים אחרים ממשפט מוות שצוינו באותו המדרש במכילתא:

"וכי יִזַּד איש על רעהו להרגו בערמה - להוציא מִרְפָּא שהמית, והמכה ברשות בית דין, והרודה בבנו ובתלמידו; ואף על פי שהיו מזידין - אינן מערימין".

המדרש אינו דן כאן בשוגג אלא במזיד, ואף על פי כן הוא פוטר מעונש מוות שוטרים ורופאים, הורים ומורים, אף שחרגו מן המותר להם במסגרת תפקידם והמיתו בזדון - אם כי לא בערמה. אפשר שהמדרש מתחשב גם בסכנה לפגיעה חמורה בתחום הרפואה, במשטרה ובסמכותם של הורים ומורים כתוצאה מהוצאתם להורג של אנשים אלה, ולכן גם אם ייענשו - לא יומתו.

אולם את העיקר במדרש הזה, שסמכו עליו הראשונים והביאוהו גם רש"י (בפירושו לשמות כ"א, יד) וגם הרמב"ם (הלכות רוצח, ב', יא), צריך להבין לאור סוגיה אחרת בתלמוד שקובעת עיקרון כללי - מעמד הר סיני בא להחמיר על ישראל ולא להקל:

"עשר מצוות נצטוו ישראל במרה - שבע שקיבלו עליהם בני נח, והוסיפו עליהן... כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני - לזה ולזה נאמרה; [נאמרה] לבני נח ולא נשנית בסיני - לישראל נאמרה ולא לבני נח... ליכא מידעם דלישראל שרי ולנכרי אסיר [=אין שום דבר שמותר לאדם מישראל ואסור לנכרי]" (סנהדרין נו ע"ב-נט ע"א).

ופירש שם רש"י (נט ע"א): "שכשיצאו [בני ישראל] מכלל בני נח, להתקדש יצאו ולא להקל

עליהם...³ אם כך לא ייתכן לומר על מצוות התורה בנוגע לדיני בני נח כי "תחת שהוחמרו הוקלו". יש אפוא לקרוא משפט זה בתמיהה: הלא מתן תורה בא להחמיר על ישראל ולקדשם בקדושה עליונה יותר מזו של בני נח, ולכן איך ייתכן שהתורה תקל על ישראל שהרג נכרי? הייתכן שלפני מתן תורה היה מחויב מיתה ("שפך דם האדם, באדם דמו יִשָּׁפַךְ", בראשית ט', ו), יבוא מתן תורה ויפטור אותו ממנה? על זה ניתנה שם התשובה שדינם מסור לשמים, היינו לחייבם מיתה אם באמת הם אשמים; על פי זה אין הבדל בחומרת האיסור אלא הבדל בין עונשי המוות.

כאשר מעיינים היטב בסוגיה (סנהדרין נז-נט), מתברר באמת שכל איסור לבני נח חל על בני ישראל, ולרוב ביתר חומרה ובהרחבה. אבל הכלל הקובע שאין דבר האסור לבני נח ולאדם מישראל יהיה מותר חל על ציווי האיסורים ולא על העונשים; ובאמת יש פערים גדולים בין דיני בני נח לבין משפט התורה בנוגע לעונשים, ובהם דווקא דיני בני נח חמורים יותר. לדוגמה, נזכר בגמרא שם (סנהדרין נז ע"ב) שבן נח חייב מיתה על הריגת עוֹבֵר (הפלה), ואילו בישראל אין חיוב מיתה על הריגת עוֹבֵר; נוסף על כך, בן נח עלול להתחייב מיתה בדיין אחד ובעד אחד ובלי התראה. מבחינה עקרונית תורת ישראל - בפרט בתורה שבעל פה - הקלה בעונשים; אבל איך נסביר את ההבדל בעונשי מוות בין מי שהרג אדם מישראל לבין מי שהרג נכרי?

*

תשובה על דרך המוסר והרעיון נמצאת בפירושו של ר' מאיר שמחה מדווינסק, בעל ה'מִשְׁךְ חכמה', לפרשת משפטים, בפירוש השני שכתב לפסוק ולמכילתא:

"ויתכן משום דישאל שהרג בן נח [יש] מלבד חטא הרציחה עוד עוון דחילול השם יתברך [שעליו אין כפרה בדיני אדם], **וכמו שהפליגו [חז"ל בתלמוד] 'ירושלמי' אלו מציאות'** [בהשבת אבדה לנכרי, שטוב לו לה' מכל שכר העולם לשמוע נכרי שהשיבו לו את אבדתו, והוא אומר 'ברוך אלהי היהודים']...

כל שכן ברציחת גופו [גדול] חילול השם, ובזה אמרו [חז"ל בסוף יומא] שגם יום הכיפורים ותשובה ויסורים [יחד] אינם מכפרים על חילול השם, רק מיתה ממרקת... נמצא שיש עונש מיתה על חילול השם, ואיך יכופר לו על ידי מיתה חטא הרציחה? ועל כורחנו דינו מסור לשמים".

סוגיה מפורשת בגמרא (יבמות עט ע"א) הולכת בכיוון זה, שהריגת נכרים בידי אדם מישראל (אם איננה הגנה עצמית מפני אויב) חמורה יותר מרציחה בגלל חילול השם הכרוך בה בהכרח. הסוגיה מתמודדת עם הקשיים הגדולים בסיפור נקמת הגבעונים בבית שאול על שהמית מהם, על ידי הסגרתם של שבעת בני שאול והוצאתם להורג ביד הגבעונים בהוקעה פומבית ממושכת מאוד ללא קבורה (שמואל-ב כ"א). סוגיית הגמרא שואלת כיצד עשה דוד המלך מעשה זה נגד מצוות ואיסורים חמורים בתורה, שאסרה להמית בנים על חטאי אבותם (דברים

3. הגישה שיש חומרה יתרה עם בני ישראל מפורשת גם בדברי הנביאים: "רק אתכם ידעתי מכל משפחות האדמה - על כן אֶפְקֹד עליכם את כל עֲוֹנֵיכֶם!" (עמוס ג', ב).

כ"ד, טז) ולהלין את המת אפילו לילה אחד (גם אם הומת בחטא משפט מוות; דברים כ"א, כב-כג). והיא עונה:

"אמר ר' חייא בר אבא, אמר ר' יוחנן: מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא... אמר ר' יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק: מוטב שתעקר אות אחת מן התורה, ויתקדש שם שמים בפרהסיא; שהיו עוברים ושבים אומרים - מה טיבם של אלו? [=בני שאול שהיו תלויים ולא הובאו לקבורה] - הללו בני מלכים הם - ומה עשו? - פשטו ידיהם [ופגעו] בגרים גרורים [=הגבעונים חסרי הישע] - אמרו, אין לך אומה שראויה להידבק בה כזו [=שמוציאה כך להורג בני מלכים שפגעו בגרים גרורים]..."

בסוגיה זו חובת קידוש השם ומניעת חילולו הם עקרונות על שמצדיקים עקירה של שני איסורים חמורים בתורה - איסור המתת בנים בחטאי אבותיהם ואיסור הלנת המת. הם עלולים לחייב הוצאה להורג - מעבר לדין תורה - לא רק של איש מישראל שהרג נכרי אלא גם של צאצאיו, ובלא קבורה, הרחק מן הפשט המקורי של "מכה איש ומת - מות יומת".

לסיכום: פשטי הכתובים בתורה באיסור שפיכות דמים ובמשפטי רצח בנויים על שוויון ערך האדם באשר הוא אדם, "כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט', ו); הדגשת 'רעהו' לא באה אלא להבליט את הזעזוע שבערמת הזדון להרוג 'איש את רעהו'.

לעומת זה, מדרש ההלכה במכילתא מצמצם בנוגע לעונש את המשפט השוויוני, ופוטר איש מישראל שהרג נכרי ממיתה (בידי אדם). ואולם החובה העליונה של קידוש השם ומניעת חילולו הופכת את הקערה על פיה, ויוצרת אי-שוויון הפוך: מבחינה מוסרית האיסור לפגוע בנכרי חמור יותר, ובמקרים של אנשים חסרי ישע התלויים בעם ישראל - עלול המשפט להיות חמור אף יותר, ואפילו לעקור איסורים חמורים שבתורה.

*

תמונה דומה - למרות הבדל עקרוני בנקודת המוצא - אנו מוצאים בהשבת אבדה ובהצלת מטען שנפל. במצוות אלה אין ניסוח סתמי וכללי.

בספר דברים (כ"ב, א-ד) הלשון מכוונת בבירור ל'אחיק' (6 פעמים), אך בפרשת משפטים (כ"ג, ד-ה) מדובר בפירוש על 'איִקָּךְ' ו'שִׁנְאָךְ'. אם אנו מצרפים יחד את פסוקי השבת אבדה והצלת מטען בשמות ובדברים, עלינו להניח שהאויב־השונא גם הוא 'אחיק', ואיננו נכרי. ניתן לפרש זאת על פי הכלל הידוע שציון לעיל בדברי רמב"ן: 'דבר הכתוב בהווה'; המציאות השכיחה היא השבת אבדה והצלת מטען דווקא של אנשים קרובים ומוכרים. בהחלט עלול לקרות שאנשים קרובים ומוכרים הופכים גם לאויבים ולשונאים; אך התורה ציוותה עלינו להתגבר על השנאה - ולהשיב את האבדה.

על פי פירוש זה, הדין בהשבת אבדה בתורה חל רק על 'אחיק' - אפילו הוא שונא לך, ולא חל על נכרי - אפילו הוא ידיד; ואכן זהו הפירוש העיקרי בסוגיות הגמרא ובהלכה.

אולם אפשר להציע פירוש אחר. התורה מרחיבה בפרשת משפטים את המצווה, וכוללת בה אפילו אויב ושונא שאינם מישראל, כדי להרחיק את בני ישראל מכל ניצול של מצוקה למטרת רווח - כי יש בכך כעין אבק גזלה.

על פי פירוש זה, דין השבת אבדה הוא כללי; הדגשת 'אחיק' בספר דברים נועדה רק לשם חיזוק החובה מבחינה מוסרית שלא להתעלם מ'אחיק' בעת מצוקתו ולהתאמץ מאוד בשמירת אבדתו, אך מבלי לצמצם את הדין הכללי.

במכילתא (משפטים פרשה כ') יש מחלוקת בדיוק בשאלה זו:

"שור איבך - זהו גוי עובד אלילים; דברי רבי יאשיה... שנאמר: 'כי תצא למלחמה על איבך'... רבי אליעזר אומר: בגר שחזר לסורו הכתוב מדבר. רבי יצחק אומר: בישראל משומד... רבי נתן אומר: בישראל עצמו... אם הכה את בנך או עשה עמך מריבה - נעשה אויב לשעה".

לעומת זה בסוגיות הגמרא (פסחים ק"ג ע"ב; בבא-מציעא לב ע"ב) נאמר דבר חד-משמעי: "תניא: שונא שאמרו - שונא [מ]ישראל, ולא שונא [מ]אומות העולם... שראה בו דבר ערוה"; ואף הרמב"ם (הל' גולה ואבדה, י"א, א-ב) פסק: "השבת אבדה לישראל מצות עשה, שנאמר: 'השב תשיבם לאחיק'... אפילו היה בעל האבדה רשע... מצוה להשיב אבדתו... אבדת הגוי מותרת, שנאמר: אבדת אחיק...".

על פי הדעה האחרונה, מצוות השבת אבדה חורגת בהרבה מאיסורי גנבה וגזלה, שהם איסורים אוניברסאליים. בני נח ואומות העולם אינם חייבים להשיב אבדה לאיש מישראל, ועל כן גם בני ישראל אינם מחויבים להשיב אבדה לנכרים. השבת אבדה והצלת מטען הם מעשים של חסד וצדקה במחשבה העולמית, ולכן אי אפשר לצוות עליהם בחוק.

אולם יש שהרחיקו לכת ו**אסרו** השבת אבדה לנכרי, וכך אנו מוצאים בסוגיה אחרת בגמרא (סנהדרין ע"ב), האומרת שעל משיב אבדה לנכרי הכתוב אומר: "למען ספות הָךְ את הצמאה" (דברים כ"ט, יח). ופירש רש"י שמחזיר אבדה לנכרי "השוה וחיבר נכרי לישראל, ומראה בעצמו שהשבת אבדה אינה חשובה לו מצות בוראו, שאף לעכו"ם הוא עושה כן, שלא נצטוו עליהם".

כיוון הפוך בדיוק אנו מוצאים במעשים המובאים בתלמוד הירושלמי בפרק 'אלו מציאות' (בבא מציעא ב', ה). שם מסופר על תנאים ואמוראים שהחזירו אבדה לנכרים ואף למלכה רומית כדי **שלא יחשבו אומות העולם** שעם ישראל הוא עם של גזלנים. אותם הנכרים שגדולי החכמים השיבו להם את האבדה הגיבו ואמרו **'ברוך אלוהי היהודים'**, ואמירה זו - לדעת החכמים שנזכרו בסוגיית הירושלמי - **חשובה בעיני ה' יותר מכל שכר העולם הזה**:

שמעון בן שטח היה עובד בפשתן. אמרו לו תלמידיו: רבי, הרפה מעבודתך, ואנו קונים לך חמור אחד ולא תצטרך לעבוד קשה כל כך. הלכו קנו לו חמור אחד מסוחר סירקיי, והייתה תלויה בו אבן יקרה. באו אליו ואמרו: מעכשיו לא תצטרך לעבוד. אמר להם: למה? אמר לו: קנינו לך חמור אחד מסוחר סירקיי, ותלויה בו אבן יקרה. אמר להם: ושם לב המוכר לאבן היקרה? אמרו לו: לא. אמר להם: לכו תחזירו... שאלו: הרי כולם מודים שאבדת גוי מותרת? [אמר:] מה אתם חושבים, שמעון בן שטח הוא ברברי?!
רוצה היה שמעון בן שטח לשמוע "ברוך אלהי היהודים" משכר כל העולם הזה...

4. נימוק זה חורג מהקו הכללי של הסוגיה, שעיקרו קידוש השם ומניעת חילולו. התשובה ששמעון בן שטח לא התנהג כברברי מבטאת את הרעיון של מוסר ודרך ארץ, שקודמים לתורה.

אבא אושעיה איש טוריא... מצא תיק שאיבדה המלכה והשיב לה. אמרה לו: זה לא חשוב לי, יש לי רבים וטובים ממנו. אמר לה: התורה ציוותה עלינו להשיב אבידה. אמרה: ברוך אלהי היהודים.

רבי שמואל בר סוסרטיי הלך לרומי. איבדה המלכה, תכשיט שלה, והוא מצאו. יצא כרוז בעיר, מי שיחזיר לה בתוך שלושים יום, יקבל כך וכך, אחרי שלושים יום, יוסר ראשו. לא החזיר בתוך שלושים יום, ואחרי שלושים יום החזיר. אמרה לו: לא היית בעיר. אמר לה: הייתי. אמרה לו: ולא שמעת את הכרוז? אמר: שמעתי. אמרה לו: ומה אמר? אמר לה: מי שיחזיר לה בתוך שלושים יום, יקבל כך וכך, אחרי שלושים יום, יוסר ראשו. אמרה לו: ולמה לא החזרת בתוך שלושים יום? אמר לה: שלא תאמרו: בגלל יראתך עשיתי, אלא בגלל יראת אלהים. אמרה לו: ברוך אלהי היהודים. (ירושלמי בבא מציעא ב', ה; בתרגום לעברית)

את שני הקצוות האלה סיכם הרמב"ם (הל' גזלה ואבדה, י"א, ג-ה):

"אבדת הגוי מותרת, והמחזירה הרי זה עובר עבירה, מפני שהוא מחזיק [מחזק] ידי רשעי עולם. ואם החזירה [כדי] לקדש את השם, כדי שיפארו את ישראל וידעו שהם בעלי אמונה [יִשְׂרָאֵל⁵], הרי זה משובח -

ובמקום שיש חילול השם, אבדתו אסורה, וחייב להחזירה... טעות הגוי כאבדתו, ומותרת, והוא שטעה מעצמו; אבל להטעותו אסור. כיצד? כגון שעשה הגוי חשבון וטעה, וצריך שיאמר לו ישראל: 'ראה שעל חשבונך אני סומך ואיני יודע, אלא מה שאתה אומר אני נותן לך', כגון זה מותר; אבל אם לא אמר לו כן - אסור, שמא יתכוון הגוי לבדוקו, ונמצא שם שמים מתחלל".

לסיכום: חובת קידוש השם ומניעת חילולו ניצבת נגד הדעה המצמצמת את דיני הקִּשְׁבָּת אבדה והצלת מטען לעם ישראל בלבד. ובמקום שעלול להיגרם חילול השם - וכך הדבר, למשל, בכל מקום שפועלת בו תקשורת מודרנית - חובה להחזיר אבדה; אך גם אם אין סכנה כזאת, אם המשיב פועל מתוך הרצון לקדש את השם - הרי זה משובח.

5. ראו מאמרי 'אמונה אל מול הפכיה', באתר שלי או בתוך: על האמונה - עיונים במושג האמונה ובתולדותיו במסורת היהודית, ירושלים תשס"ה, בייחוד עמ' 190-200, וראו חתימת המאמר שם, עמ' 241-242.

עין תחת עין - פשוטו ומדרשו

שאול ברוכי

שדינו מוות, הרי כבר למדנו למעלה (פס' יב-יג) שההורג בשוגג איננו נהרג. אם כן, אפשר ש"ונתתה נפש" איננו הריגה אלא נתינת ממון, כמו שמתפרש השורש נת"ן בפסוק הקודם ("ונתן בפלילים"); "תחת", על פי זה, איננו בהכרח מידה כנגד מידה, אלא פירוש המלה הוא 'במקום'. ולפיכך אפשר שגם על פי הפשט "עין תחת עין" פירושו תשלום ממון.²

ויקרא

כ"ד, יז-כא

(יז) **וְאִישׁ כִּי יִכֶּה כָּל נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמָת:**

(יח) **וּמִכָּה בְּהִמָּה יִשְׁלֹמָנָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ:**

(יט) **וְאִישׁ כִּי יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה לוֹ:**

(כ) **שֹׁכֵר תַּחַת שֹׁכֵר עֵין תַּחַת עֵין שֵׁן תַּחַת שֵׁן**

כַּאֲשֶׁר יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִתֵּן לוֹ:

(כא) **וּמִכָּה בְּהִמָּה יִשְׁלֹמָנָה וּמִכָּה אָדָם יוּמָת:**

מצד אחד, כאן יש אמירה ברורה יותר מבשמות, שמשמעה מידה כנגד מידה - "כאשר עשה כן יעשה לו", "כאשר יתן מום באדם כן ינתן לו". מצד אחר, הפסוקים העוסקים בנוק לאדם נמצאים בסמוך לאלה העוסקים בפגיעה בבהמה. כאשר נאמר במכה בהמה "ישלמנה נפש תחת נפש", ברור שהכוונה לתשלום ממון, שהרי נאמר "ישלמנה"; האם הכתוב בא להשוות בין "נפש תחת נפש", האמור במכה בהמה, לבין "עין תחת עין", האמור במכה אדם, ושניהם מדברים על תשלום ממון? או שמא הכתוב בא דווקא להנגיד בין "ישלמנה" - ממון, לבין "יעשה לו" - עונש בגוף?

הפרשה כולה ערוכה במבנה כיאסטי: הורג אדם / מכה בהמה / מכה אדם / מכה בהמה /

רבות נאמר ונכתב על הפסוק "עין תחת עין", ונראה שדבר אחד מוסכם - הכתוב איננו אומר בבירור ובמפורש שמי שמכה את חברו ופוגע בעינו צריך לשלם לו כסף בשווי דמי העין. מלבד זה הדעות חלוקות כיצד מתפרש הפסוק על פי הפשט, האם הוא אומר שיש לחבול בעינו של מי שחבל, או שיש לפרש את הפסוק במובן של תשלום ממון? ומה משמעות הפער בין פשט הכתוב למדרשו? בשורות הבאות ננסה לראות כיצד מתפרש הביטוי בפרשיות השונות בתורה, נבחן את עמדתם של חלק מהמקורות התנאיים ונסיים בדבריהם של חכמי ימי הביניים, פרשנים ופוסקים.

הביטוי "עין תחת עין" נמצא פעמיים בתורה, בשמות ובוויקרא (כ"ד, כ). ביטוי דומה, "עין בעין", נמצא בדברים (י"ט, כא).

בפרשתנו יש לראות בביטוי המשך של הפסוק שלפניו: "ונתתה נפש תחת נפש" (ונתתה) עין תחת עין...". לכאורה משמע הכתוב הוא עונש של מידה כנגד מידה: אם נפגעה נפש - יש לפגוע בנפשו של הפוגע, ואם נפגעה עין - יש לפגוע בעינו של הפוגע. אך כשנעיין בהקשר הרחב של הפרשה, נבחין שבפסוק כב מדובר על עונש ממון: "ענוש יענוש כאשר ישית עליו בעל האשה ונתן בפלילים". "ענוש" הוא ענוש ממון (כמו "וענשו אותו מאה כסף", דברים כ"ב, יט), ו"כאשר ישית... ונתן..." פירושו נתינה של ממון. מלבד זה, המקרה הנידון איננו רצח או נזק במתכוון, אלא פגיעה בשוגג:¹ "וכי ינצו אנשים ונגפו אשה הרה" - שני אנשים רבים, וכתוצאה מכך נפגע אדם שלישי. והנה, לעומת רוצח במזיד,

1. או פגיעה באדם שלא אליו התכוונו. ראו במחלוקת רבי שמעון וחכמים בנתכוון להרוג את זה והרג את זה (משנה סנהדרין ט, ב, ובבלי שם עט ע"א).

2. על הפשט בשמות בפגיעה לא מכוונת (ממון), לעומת הפשט בויקרא בפגיעה מכוונת ("כן יעשה לו"), ראו בעמ' 143 ואילך בדיון על פשט ודרש בשיטת הגר"א לעומת שיטת רמב"ן.

במכילתא, סוברות ש"עין תחת עין" פירושו תשלום ממון:

'עין תחת עין' - ממון. אתה אומר ממון, או אינו אלא עין ממש, היה רבי ישמעאל אומר, הרי הוא אומר 'מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת' (ויקרא כ"ד, כא), הקיש הכתוב נזקי אדם לנזקי בהמה ונזקי בהמה לנזקי אדם, מה נזקי בהמה לתשלומין, אף נזקי אדם לתשלומין. **רבי יצחק אומר:** הרי הוא אומר 'אם כופר יושת עליו' (שמות כ"א, ל), והרי דברים קל וחומר, מה במקום שענש הכתוב מיתה לא ענש אלא ממון, כאן שלא ענש מיתה, דין הוא שלא יענש אלא ממון.

שתי הוכחות יש כאן לדעה ש"עין תחת עין ממון", והמשותף לשתייהן הוא שהראיות אינן ראיות מתוך הפרשה עצמה. ר' ישמעאל מוכיח מהכתוב המקביל בוויקרא ומתוך ההקשר של מכה בהמה באותה פרשה. ר' יצחק מוכיח בקל וחומר מדין שור שהרג אדם, שאמרה בו תורה "וגם בעליו יומת" (כ"א, כט), אך מיד סיגה שיש אפשרות (או חובה) לשלם כופר.

ספרא אמור

פרשה יד, ז (קד ע"ד) [לויקרא כ"ד, כא]

יכול סימא את עינו יסמא את עינו, קיטע את ידו יקטע את ידו, שיבר את רגלו ישיבר את רגלו? תלמוד לומר 'מכה בהמה... מכה אדם', מה מכה בהמה בתשלומים אף מכה אדם בתשלומים. אם נפשך לומר 'לא תקחו כופר לנפש רוצח' (במדבר ל"ה, לא), לרוצח אין אתה נוטל כופר, נוטל את לאיברים כופר.

כמו ר' ישמעאל, גם הספרא מבין שמשמעות הפסוקים בוויקרא עולה מתוך הקשרם: תשלום ממון. הספרא מוסיף ראייה מפסוקים בבמדבר ל"ה. שם נאמר שרוצח שדינו מוות אינו יכול להימלט מעונשו בתשלום כופר, והדרשן לומד מכאן שדווקא רוצח אינו יכול לשלם כופר, אבל החובל באיבר יכול לשלם כופר.

הורג אדם. נראה שההפרדה בין הורג אדם לבין מכה אדם - ונתינת מכה בהמה ביניהם - באה להדגיש את השוני בין הורג למכה: זה עונשו מוות, וזה עונשו ממון. ידוע ומפורסם שחז"ל מפרשים "עין תחת עין" כתשלום ממון. נפתח דווקא במקור תנאי שאומר אחרת. הבבלי (בבא קמא פג ע"ב - פד ע"א) מביא כמה וכמה ראיות כדי להוכיח ש"עין תחת עין - ממון", ומסיים בדעה ההפוכה:

בבלי בבא קמא

פד ע"א

תניא, ר' אליעזר אומר: 'עין תחת עין' ממש.

ר' אליעזר אומר שיש לפרש את הפסוק כפשוטו, ואין מדובר בתשלום ממון. אמנם הבבלי מפרש אחרת את דברי ר' אליעזר מכוח התמיהה "ממש סלקא דעתך? רבי אליעזר לית ליה ככל הני תנאי?!" (שם); מיד אחרי התמיהה האמוראים מפרשים שגם לדברי ר' אליעזר הדין הוא תשלום ממון. אך בפשטות ר' אליעזר חולק על כל התנאים, ואכן "לית ליה ככל הני תנאי?" כך אפשר בהסתיוגות מסוימת, לפרש גם את דברי ר' אליעזר במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה ח (עמ' 277) [לשמות כ"א, כד]
רבי אליעזר אומר: 'עין תחת עין', שומע אני בין מתכוין בין שאינו מתכוין אינו משלם אלא ממון, והרי הכתוב מוציא המתכוון לעשות בו מום שאינו משלם אלא ממש.

"שאינו משלם אלא ממש" - כך על פי גירסת חלק מכתבי היד; אבל אחרים גורסים "שאינו משלם אלא ממון". רח"ש הורוביץ במהדורתו למכילתא מבכר את הגירסה "ממש", ומבאר שר' אליעזר מחלק בין מזיד לבין שוגג; המזיק בשוגג משלם ממון והמזיק במתכוון נענש בעונש גופני - "ממש". השיטות האחרות, המובאות לפני כן

ממון. אתה אומר: ממון, או אינו אלא עין ממש? אמרת, הרי שהיתה עינו של זה גדולה ועינו של זה קטנה, היאך אני קורא ביה 'עין תחת עין'? וכי תימא, כל כי האי שקיל מיניה ממוןא (= ואם תאמר, שבמקרה כזה משלם ממון), התורה אמרה: 'משפט אחד יהיה לכם' (ויקרא כ"ד, כב), משפט השווה לכולכם...

תניא אידך, רבי שמעון בן יוחי אומר: 'עין תחת עין' - ממון, אתה אומר: ממון, או אינו אלא עין ממש? הרי שהיה סומא וסימא, קיטע - וקיטע, חיגר - וחיגר, היאך אני מקיים בזה 'עין תחת עין'? והתורה אמרה: 'משפט אחד יהיה לכם' (ויקרא כ"ד, כב), משפט השווה לכולכם...

אביי אומר: אתיא מדתני דבי חזקיה, דתנא דבי חזקיה: 'עין תחת עין', 'נפש תחת נפש', ולא נפש ועין תחת עין; ואי סלקא דעתך ממש, זימנין דמשכחת לה עין ונפש תחת עין, דבהדי דעור ליה נפקא ליה נשמתיה (= שבזמן שמעוור אותו יוצאת נשמתו).

המשותף לכל שלוש הראיות הללו הוא הסברה שעונש בגוף בתור מידה כנגד מידה איננו ניתן לביצוע במדויק, שכן עינו של הפוגע אף פעם איננה שווה לזו של הנפגע. ר' דוסתאי אומר שאי אפשר לקיים "עין תחת עין" כפשוטו במקרה שעין אחת גדולה ועין אחת קטנה, אך למען האמת תמיד שתי העיניים אינן שוות. ר' שמעון מוסיף על כך ואומר שיש פוגע שאין לו כלל עין, ואי אפשר לקיים בו עונש של מידה כנגד מידה. אביי מעלה טענה אחרת: גם אם ייתכן מצב ששתי העיניים שוות, אי אפשר לענוש את הפוגע ממש כפי שפגע כיוון שאפשר שייגרם מהפגיעה בעין נזק חמור יותר מזה שגרם הפוגע.

מפרשים, ראשונים ואחרונים, עסקו בפירוש הפסוק ובדברי חז"ל. כאן נביא שניים מהם, האחד פרשן והשני פוסק. חלק מהטענות שיביאו כבר פגשו בדברי חז"ל. אבן עזרא בפירושו לשמות מביא ויכוח בין

הבבלי במסכת בבא קמא מביא תשע ראיות כדי להוכיח ש"עין תחת עין ממון" ממדרשי תנאים ואמוראים. נראה שריבוי הראיות מדגיש דווקא את הקושי הגדול בפרשה, ומלמד שאין ראייה חותכת לכאן או לכאן. הסוגיה ארוכה, והמעין יראה אותה בשלמותה בתלמוד. כאן נציג חלק מהראיות, שלא על פי סדרן בתלמוד וללא הדיון שנמצא על כל ראייה בסוגיה. חלק מהראיות הן ראיות מהכתובים, בדרך ההיקש או בהוכחה לשונית (הראיה הראשונה, ראייה מהכתובים, זהה לזו שבספרא ואיננה מובאת כאן):

בבלי בבא קמא

פג ע"ב - פד ע"א

דבי רבי ישמעאל תנא, אמר קרא: 'כן ינתן בו' (ויקרא כ"ד, כ), ואין נתינה אלא ממון...

דבי רבי חייא תנא, אמר קרא: 'יד ביד' (דברים י"ט, כא), דבר הניתן מיד ליד...

רב אשי אמר: אתיא 'תחת' 'תחת' משור, כתיב הכא: 'עין תחת עין' (שמות כ"א, כד), וכתיב התם: 'שלם ישלם שור תחת השור' (שם, לו); מה להלן ממון, אף כאן ממון.

ראיות אלו הן הערות לשוניות העוסקות בפשט הכתוב. הברייתא מדבי ר' ישמעאל אומרת ש'נתינה' פירושה נתינת ממון, וכיוון שכך פירוש הפסוק "כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו" הוא שעל הנתבע לשלם לתובע על הנזק שעשה לו. כמו במכילתא ובספרא, הראיה היא מהפסוקים בוויקרא ולא מאלה שבשמות. רב אשי מפרש שהמילה "תחת" היא תשלום ממון, וממילא "עין תחת עין" האמור בוויקרא ובשמות פירושו תשלום דמי העין.

שלוש ראיות אחרות בסוגיה אינן עוסקות בפירוש הכתובים אלא מוכיחות מסברה שלא ייתכן לפרש כאן עונש בגוף:

תניא, ר' דוסתאי בן יהודה אומר: 'עין תחת עין' -

שבו "כן עשיתי להם" מתפרש בתור השבת גמול ולא בתור עשייה מדויקת כפי שעשו לו. בהמשך חוזרים רס"ג ובן זוטא לדון בעניין מצד הסברה:

ובן זוטא השיב: אם היה המכה עני - מה יהיה עונשו? והגאון השיב: אם עור יעור עין פקח מה יעשה לו? כי העני יתכן שיעשיר וישלם, רק העור לא יוכל לשלם לעולם.

את טיעונו של רס"ג מצאנו בבבלי בדבריו של ר' שמעון - בעיוור אי אפשר לקיים עונש של מידה כנגד מידה. בן זוטא מעלה סברה נגדית: את העני אי אפשר לחייב בממון, ולכן נראה לדעתו שהעונש הוא פיזי. רס"ג מבחין בין החיסרון של עיוור - שהוא דבר קבוע ומהותי, לבין החיסרון של עני - שאפשר שישתנה; ולכן אפשר לחייב עני בממון גם אם בשלב זה הוא איננו יכול לשלם.

עד כאן הוויכוח, ומכאן לסיכום של ראב"ע: **והכלל: לא נוכל לפרש על דרך מצות התורה פירוש שלם אם לא נסמוך על דברי חז"ל, כי כאשר קבלנו התורה מן האבות כן קבלנו תורה שבעל פה, אין הפרש ביניהם. והנה יהיה פירוש 'עין תחת עין' - ראוי להיותו עינו תחת עינו, אם לא יתן כפרו.**

ראב"ע חוזר כאן על עמדתו העקרונית: בפירוש החלק ההלכתי של התורה אנחנו מחויבים לדברי חז"ל, והתורה הכתובה כלל איננה יכולה להתפרש ללא המסורת שבעל פה. בסוף דבריו מוסיף ראב"ע משפט חשוב שעונה על השאלה המלווה אותנו בכל הפרשה: אם "עין תחת עין ממון", מדוע אין התורה אומרת זאת בבירור ובמפורש? למה נקטה התורה בלשון שמשמעת כעונש בגוף של מידה כנגד מידה? תשובתו של ראב"ע היא שהתורה אומרת זאת כדי ללמדנו שראוי הפוגע לעונש בגוף כפי שהוא פגע, אלא שהתורה אפשרה לו לשלם כופר. בדברים אלו ראב"ע מסכים שפירוש הפסוק לפי הפשט הוא עונש בגוף, ולאמירה

רב סעדיה גאון לחכם קראי בשם בן זוטא, המשקף ויכוח בין הקראים לרבנים בפירוש הפסוק:

אבן עזרא,

הפירוש הארוך לשמות כ"א, כד

עין. אמר רב סעדיה, לא נוכל לפרש זה הפסוק כמשמעו. כי אם אדם הכה עין חברו, וסרה שלישית אור עינו, איך יתכן שיוכה מכה כזאת בלי תוספת ומגרעת? אולי יחשיך אור עינו כלו? ויותר קשה הכויה והפצע והחבורה, כי אם היו במקום מסוכן אולי ימות, ואין הדעת סובלת.

כאן מעלה רס"ג את ההוכחה מסברה, שמצאנו בבבלי. יש בדבריו שילוב של דברי ר' דוסתאי ודברי אביי. ר' דוסתאי אמר שיש מקרים שעין אחת גדולה והשניה קטנה, ורס"ג מוסיף ואומר שברוב המקרים אי אפשר לכוון ולהכות את הפוגע בדיוק כפי שהכה, בלי תוספת ומגרעת. המשך הוויכוח מתנהל במישור הפרשני-לשוני:

אמר לו בן זוטא: והלא כתוב במקום אחר, 'כאשר יתן מום באדם כן יתן בו' (ויקרא כ"ד, כ)? והגאון השיב לו, יש לנו ב"ת תחת על. והנה טעמו כן יתן עליו עונש. ובן זוטא השיב לו: 'כאשר עשה כן יעשה לו' (שם, יט). והגאון השיב, הנה שמשון אמר: 'כאשר עשו לי כן עשיתי להם' (שופטים ט"ו, יא), ושמשון לא לקח נשותיהם ונתנם לאחרים, רק גמולם השיב להם.

בן זוטא ורס"ג דנים בביטויים שנאמרו בפרשה שבספר ויקרא. תחילה הם דנים בשורש נת"ן הנמצא בפסוק כ. בן זוטא מפרש אותו כנתינת מום - "כאשר יתן מום באדם" פירושו 'כפי שנתן הפוגע מום בגופו של אדם, וכך גם "כן יתן בו" צריך להתפרש - 'כן יתן מום בפוגע'. רס"ג עונה, ומפרש "יתן בו" - 'נתן עליו עונש'. בן זוטא עובר לביטוי "כאשר עשה כן יעשה לו", שמשמע ממנו מעשה של ענישה פיזית, כפי שעשה הפוגע. לכך מביא רס"ג ראיה מפסוק אחר,

תשלומין הוא? שנאמר 'חבורה תחת חבורה' (שמות כ"א, כה), ובפירוש נאמר 'וכי יכה איש את רעהו באבן או באגרופ וגו' רק שבתו יתן ורפא ירפא' (שם, יט), הא למדת ש'תחת' שנאמר בחבורה תשלומין, והוא הדין ל'תחת' הנאמר בעין ובשאר איברים.

הלכה ו

אף על פי שדברים אלו נראים מענין תורה שבכתב, כולן מפורשין הן מפי משה מהר סיני, וכולן הלכה למעשה הן בידינו, וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו.

הראיה העיקרית בדברי הרמב"ם לפירוש "עין תחת עין ממון" נמצאת בהלכה ה, וזוהי ראייה שלא מצאנו במקורות חז"ל. התורה אמרה בפירוש "רק שבתו יתן ורפא ירפא" (כ"א, יט), והכוונה היא לתשלום ממון. "חבורה" היא מכה שאין בה חיסרון איבר, והנזק מתבטא רק בהוצאות הריפוי ובשביתה ממלאכה. אם כן, כשהתורה אמרה "חבורה תחת חבורה" (שם, כה) היא בוודאי התכוונה לתשלומים, כפי שמפורש בפסוק יט, ומכאן שהביטוי "תחת" בכל הופעותיו בפסוקים אלו מובנו הוא תשלום ממון בתור פיצוי על הנזק.

הרמב"ם עוסק כאן בשאלת היחס בין פירוש הפשט לבין המסורת. לדעתו אין כאן סתירה: הדברים שבמסורת הם "נראים מענין תורה שבכתב" - ובלשונו, הם 'פשט הכתוב'; אבל גם אם היתה סתירה אין בכך כלום - העיקר הוא המסורת של תורה שבעל פה, והדברים מפורשים מפי משה מהר סיני, ומקובלים בכל בתי הדין שעמדו אחריו. הרמב"ם חוזר על הרעיון שמצאנו בדברי הראב"ן: "עין תחת עין" הוא "כך יתן בו" הוא "שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה, ולפיכך משלם נזקו".

זו יש משמעות רעיונית. ואולם להלכה אנחנו מחויבים לפירושם של חז"ל. אפשר לחדד ולפתח את הרעיון שמציע ראב"ן: אם הייתה התורה אומרת בפשטו ובבירור שהפוגע בחברו משלם תשלום ממון, אפשר היה לחשוב שיש בכך כפרה על המעשה שעשה; אם הפוגע שילם על כל מרכיבי הנזק שהזיק, והנפגע קיבל פיצוי מלא על הפגיעה, כביכול אין כאן פגיעה. התורה במכוון איננה אומרת שיש חיוב תשלומים, כדי ללמדנו שאין בפיצוי הממון כדי לכפר על המעשה. בכיוון דומה נוקט גם הרמב"ם במשנה תורה:

רמב"ם

הלכות חובל ומזיק, א, ב-ו

הלכה ב

נזק כיצד? שאם קטע יד חבירו או רגלו רואין אותו כאלו הוא עבד נמכר בשוק, כמה היה יפה וכמה הוא יפה עתה, ומשלם הפחת שהפחית מדמיו, שנאמר 'עין תחת עין' (שמות כ"א, כד; ויקרא כ"ד, כ), מפי השמועה למדו שזה שנאמר 'תחת' לשלם ממון הוא.

הלכה ג

זה שנאמר בתורה 'כאשר יתן מום באדם כן יתן בו' (ויקרא כ"ד, כ) אינו לחבול בזה כמו שחבל בחבירו, אלא שהוא ראוי לחסרו אבר או לחבול בו כמו שעשה, ולפיכך משלם נזקו, והרי הוא אומר 'ולא תקחו כופר לנפש רוצח' (במדבר ל"ה, לא), לרוצח בלבד הוא שאין כופר אבל לחסרון איברים או לחבלות יש כופר.

הלכה ד

וכן זה שנאמר בחובל בחבירו ומזיקו 'לא תחוס עינך' (דברים כ"ה, יב), שלא תחוס בתשלומין, שמה תאמר עני הוא זה ושלא בכוונה חבל בו, ארחמנו, לכך נאמר 'לא תחוס עינך'.

הלכה ה

ומנין שזה שנאמר באיברים 'עין תחת עין' וכו'?

פרשיות הנזיקין בתורה ואבות נזיקין במשנה

שאול ברוכי

משנה בבא קמא

א', א

אַרְבָּעָה אַבּוֹת נִזְיָקִים: הַשּׁוֹר וְהַבּוֹר וְהַמִּבְעָה וְהַהֶבְעֵר.

בשם ר' אושעיא ובירושלמי בשם ר' חייא). בבבלי יש בצדה ברייתא נוספת בשם ר' חייא:

בבלי בבא קמא

ד ע"ב

תני ר' חייא, עשרים וארבעה אבות נזיקין: תשלומי כפל, ותשלומי ארבעה וחמשה, וגגב, וגזלן, ועדים זוממין, והאונס, והמפתה, ומוציא שם רע, והמטמא, והמדמע, והמנסך, והני תליסר (= פירוש: ואלה השלושה עשר שבברייתא של ר' אושעיא); **הא עשרים וארבעה.**

ר' חייא מביא ברשימה זו את כל היחידה הקזואיסטית בפרשת משפטים (כ"א, יח - כ"ב, טז), שהיא הבסיס לרשימה. היחידה מתחילה בפרשיית "וכי יריבון", המזכירה תשלום שבת וריפוי, וממשיכה ב"עין תחת עין" - תשלום נזק. אחריהן פרשיות השור, הבור והאש, ובתוכן גם דין הגגב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה. גם פרשיות השומרים נכללות באבות נזיקין - תביעות נזק או אבדן שבאות כתוצאה מיחסי מפקיד ושומר. היחידה מסתיימת בדין המפתה נערה, שגם הוא מוגדר כאב נזק. עליהן מוסיף ר' חייא עוד אבות נזיקין מפרשיות אחרות בתורה, וגם היזק שאינו ניכר, שאיננו מפורש בתורה (כמו המטמא).

הברייתא המצמצמת מבין השתיים, המונה שלושה עשר אבות נזיקין, בנויה רובה ככולה על היחידה שבספר שמוות. היא משמיטה עדים זוממין ועוד דינים שנאמרו בפרשיות אחרות, ומשמיטה גם את דיני הגגב והמפתה. המשנה, המונה ארבעה אבות נזיקין, עוסקת בחלק מצומצם של היחידה המקראית: כ"א, כח - כ"ב, ה. פסוקים אלו כוללים, על פי המסורה, שש פרשיות. כבר עמדנו על הקשר היסודי בין הפסוקים לבין המשנה, ונציג את הקשר בטבלה שלהלן:

התלמודים ואחריהם גאונים, ראשונים ואחרונים עסוקים בביאור החלוקה של המשנה לארבעה אבות, ובעיקר בפירוש הלשון המיוחדת - "המִבְעָה". אנו נעסוק בעיקר בזיקה שבין החלוקה לאבות לבין פרשיות נזיקין שבתורה. על פרטי הזיקה הזו נעמוד בהמשך הדברים, אך עוד לפני שיתפרשו כל האבות שנזכרו במשנה כבר ניכר הקשר בין השור, הבור והאש (=ההבער) שבמשנה, לבין הפסוקים בשמות כ"א, כח - כ"ב, ה. הפסוקים פותחים בשור, עוסקים בין השאר גם בבור, ומסיימים באש, ובלשון הירושלמי (בהקשר אחר) - "כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניתא" (= כמו שדיברה התורה דיברה המשנה). כך גם כותב רש"י:

רש"י

בבא קמא ב ע"א, ד"ה השור והבור

כסדר שהן כתובין בפרשה - סדרן במשנה, דפרשה ראשונה נאמרה בשור, שניה בבור.

בברייתות מקבילות יש רשימה רחבה יותר מזאת שבמשנה של אבות נזיקין. כך שנינו בתוספתא:

תוספתא בבא קמא

ט', א

שלושה עשר הן אבות נזיקין: השור והבור, המבעה וההבער, שומר חנם והשוואל, נושא שכר והשוכר, נזק וצער, ריפוי, שבת ובשת.

ברייתא זו נמצאת גם בשני התלמודים (בבבלי

מסוכתו והיה לבער' (שם ה, ה) - זה השן; 'פרוץ גדירו והיה למרמס' (שם) - זה הרגל. וההבער - דכתיב 'כי תצא אש ומצאה קוצים' וגו' (שמות כ"ב, ה).

המבעה, על פי הירושלמי, הוא שם כולל לנזקי בהמה שנכנסה לשדה אחר והזיקה שם בהליכתה או באכילתה. במשנה בהמשך המסכת מכונים נזקים אלו "שן ורגל", ובתורה הם כלולים בפסוק שלפני פרשיית האש: "כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר". זיהוי "מבעה"³ עם שן ורגל מתיישב עם סדר המשנה ועם סדר הפרשיות; כמו בתורה, כך גם במשנה, השן והרגל נמצאים בין הבור לאש: "כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניא" (= כסדר הפסוקים כך סדר המשנה; בלשון הירושלמי להלן).

על אף הקשר ההדוק בין הפסוקים לבין המשנה, מתברר שיש חריגה קלה מהסדר. פרשיית הבור נמצאת בין שתי פרשיות השור. הפסוקים שמצוטטים בירושלמי בנוגע לשור הם מהפרשייה השנייה (פסוקים לה-לו), ונראה שהסיבה לכך היא שפרשייה זו עוסקת בנזק - שור שנגח שור, והפרשייה הראשונה (פסוקים כח-לב) איננה עוסקת בנזק אלא בשור שהרג אדם. אם ה"שור" במשנה הוא השור מהפרשייה השניה, אז פרשיית נזקי בור קודמת לפרשיית נזקי שור, ואף על פי כן הוקדם במשנה השור לבור. נראה שהסיבה לכך היא זאת: אמנם הפסוק המתאים יותר ל"שור" הוא הפסוק מהפרשייה השנייה, אבל האב "שור" - יש בו גם שור שהרג אדם.

שאלה אחרת שעדיין צריכה ביאור, לאור ההשוואה בין הפרשיות למשנה, היא מקומה של פרשיית הגנב. הפרשייה נמצאת בתורה בין הבור לבהמה המבערת, אך חסרה ברשימת אבות הנזיקין. לאור ההסבר ל"מבעה", הירושלמי ממשיך

נושא	משנה
כ"א, כח-לב	"וכי יגח שור את איש"
כ"א, לג-לד	"וכי יפתח איש בור"
כ"א, לה-לו	"וכי יגח שור את שור רעהו"
כ"א, לז - כ"ב, ג	"כי יגנב איש שור או שור"
כ"ב, ד	"כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר"
כ"ב, ה	"כי תצא אש... שלם ושלם המבער את המבער"

התורה חילקה בין שור שנגח אדם לשור שנגח שור, וכתבה ביניהם את פרשיית הבור. מלבד זה, הקשר בין שלושה מהאבות אל הפרשה נשמר: השור, הבור וההבער. הנחנו עד עתה את חידת ה"מבעה" בצד. נראה שהפתרון לשאלת זהותו של המבעה מחייב לעסוק גם במקומו של אותו "מבעה" בפרשיות. בירושלמי יש תשובה אחת לשאלה מהו מבעה:

ירושלמי בבא קמא

פרק א הלכה א, ב ע"א

השור - זה הקרן דכתיב 'כי יגח שור איש את שור רעהו' וגו' (שמות כ"א, לה). עד כדון (= עד עכשיו) בתם, במועד מניין? או נודע כי שור נגח הוא' וגו' (שם, לו).

הבור - 'כי יפתח איש בור' וגו' (שם, לג), 'בעל הבור ישלם' וגו' (שם, לד).

המבעה - 'כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה' (שם כ"ב, ד) זה הרגל, דכתיב 'משלחי רגל השור והחמור' (ישעיהו ל"ב, כ), וכתוב 'הסר

3. על השורש 'בעי' בעברית ובארמית ראו להלן במדור לשון עמ' 228, מתוך מאמרם של ח' אריאל וא' יודיצקי.

ומברר את הקשר בין הרשימה שבמשנה לרשימת שלושה עשר אבות הנזיקין, המיוחסת בירושלמי לר' חייא:

ירושלמי

שם

אמור מעתה, מה דתנינן אנן - להכשר נזקין, מה דתני רבי חייא - בין להכשר נזקין בין לניזקי גופו.

פירוש: מה ששינונו אנו במשנתנו מדבר על נזקי ממונו של אדם, ומה ששנה ר' חייא בברייתא הוא בין בנזקי ממונו בין בנזקי גופו.

על התשובה ש"מבעה" הוא שן ורגל שואל ר' חגי מדוע הפרידה המשנה בין קרן לבין שן ורגל, אך לא הפרידה בין שן לבין רגל:

ר' חגי שאל: היך תנינן ארבעה אבות נזיקין? אם הכל [ה] אמור בשור אחד ניתני שלשה, ואם הכל [ה] אמור בשור שלשה ניתני חמשה? אלא כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניתא.

היה צריך לשנות, לדעת ר' חגי, או שלושה אבות נזיקין - שור (= קרן, שן ורגל), בור ואש, או חמישה - קרן, שן, רגל, בור ואש. תשובתו של ר' חגי היא שהמשנה הולכת בעקבות המקרא: התורה הפרידה בין קרן לבין שן ורגל, וכך עשתה גם המשנה.

בבבלי יש מחלוקת בשאלה מהו מבעה:

בבלי בבא קמא

ג ע"ב

מאי מבעה?

רב אמר: מבעה - זה אדם.

ושמואל אמר: מבעה - זה השן.

נדון תחילה בדעת שמואל, הקרובה למה שנאמר בירושלמי. בסוף הסוגיה מסבירה הגמרא:

שם

ד ע"א

ושמואל מאי טעמא לא אמר כרב?

אמר לך: אי סלקא דעתך אדם, הא קתני סיפא: 'שור המועד, ושור המזיק ברשות הנזק, והאדם!'

(= הרי שנינו בסיפא 'אדם').

וליתני ברישא? (= ומדוע לא שנתה אותו המשנה ברישא?)

בנזקי ממונו קמייירי (= עוסקת המשנה), בנזקי גופו לא קמייירי.

אדם המזיק איננו חסר במשנה; הוא נזכר בסיפא שלה, אך הוא איננו אחד מארבעה אבות נזיקין. ארבעה אבות נזיקין כוללים, לדעת שמואל וכפי שנאמר בירושלמי, נזקי ממונו בלבד.

שמואל אומר ש"מבעה" הוא השן, אך איננו מבאר מה כלול ב"שור" והיכן כלולים נזקי הקרן והרגל. הגמרא מבארת את שיטתו בשתי דרכים:

שם

ג ע"ב - ד ע"א

ושמואל נמי הא תנא ליה שור?

אמר רב יהודה: תנא שור לקרנו ומבעה לשינו...

ורגל מאי? שייריה? (= האם המשנה שיירה את הרגל?)

'כשהזיק חב המזיק' לאתויי (= לרבות) רגל.

וליתנייה בהדיא? (= וישנה אותה במפורש?)

אלא אמר רבא: תנא שור לרגלו ומבעה לשינו.

רב יהודה מבאר שלדעת שמואל "שור" כולל נזקי קרן, ו"מבעה" כולל נזקי שן. הגמרא אינה מקבלת את דבריו כיוון שנזקי הרגל חסרים. רבא מסביר שלדעת שמואל "שור" כולל נזקי רגל, ו"מבעה" כולל נזקי שן. נזקי קרן אינם כלולים באבות נזיקין כיוון שהמשנה מונה רק את אלה שמועדים מתחילתם. זו מסקנת הגמרא, וכך פירשו מפרשי המשנה. אך ראוי לתת את הדעת לעובדה שאין אלה דברי שמואל, שלא התייחס במפורש לרגל, ואכן רב יהודה תלמידו פירש את דבריו אחרת. אפשר, על

לדעת הגאון, רב לא דיבר על אדם המזיק בידיים, אלא על אדם ששילח את בהמתו לאכול בשדה של אחר. על פי זה, אין פער גדול בין רב לשמואל ("דהו להו מילתא חדא"); על פי רב המשנה מדברת על אדם ששלח בידעין את בהמתו לאכול, ועל פי שמואל היא מדברת על אדם שבהמתו הלכה מעצמה ואכלה.

בין על פי הבבלי ובין על פי הגאון, לא התכוון רב בדבריו לגנב. אף על פי כן מצאנו ראשונים שמוצאים קשר בין דברי רב, ש"מבעה זה אדם", לבין מקומה של פרשיית הגנב.

כך עולה מדברי רבנו תם בתוספות. הבאנו למעלה את דברי רש"י, שאומר שהמשנה מסודרת על פי סדר המקרא. הראשונים דנים בדבריו ומקשים עליו, בין לשיטת שמואל ובין לשיטת רב:

תוספות

בבא קמא ב ע"א, ד"ה השור והבור

פירש בקונטרס כסדר שנכתבו בפרשה סדרן במשנה. ואף על גב דלמאן דאמר 'תנא שור לרגלו' לא הוי כסדר הפרשה, דרגל נפקא לן מ'ושלח את בעירה' דכתיב בתר בור, מכל מקום שם שור כתיב קודם בפרשה, דהיינו נגיחה דקין. לשיטת שמואל, מבעה נשנה כסדר, בין בור לאש. התוספות מקשים שמקומו של השור איננו מתאים לדעה זו, כיוון שלדעת שמואל שור הוא הרגל; והם מתרצים שאמנם רגל מופיעה מאוחר בפרשה, אבל שם 'שור' מוקדם בפרשה. הקושיה הזו היא על פי הסברו של רבא לשמואל; אך אם נפרש כמו שהצענו, שלשמואל "שור" הוא קרן ו"מבעה" הוא שן ורגל, הכל הולך כסדר.

ולמאן דאמר 'מבעה זה אדם', אף על גב דלבתר הבערה כתיב בפרשת אמור 'מכה בהמה ישלמנה'

פי דברי רב יהודה, ש"שור" הוא קרן ו"מבעה" הוא שן, ואילו רגל לא נשנתה במפורש אלא היא מעין נספח לשן.⁴ על פי הסבר זה, דעת שמואל היא מעין מה שנאמר בירושלמי. רב חולק על שמואל וסובר ש"מבעה זה אדם". הגמרא מבארת את שיטתו ואומרת:

שם

ג ע"ב

רב מאי טעמא לא אמר כשמואל?

תנא שור וכל מילי דשור.

לדעת רב, "שור" כולל את כל נזקי השור: קרן, שור ורגל; ו"מבעה" הוא אדם המזיק. נחזור להשוואה בין אבות הנזיקין לפרשיות בתורה. על פי פירוש הירושלמי, וכן לדעת שמואל (על פי פירוש אלבק), סדר האבות מתאים לסדר הפרשיות, אך נותר הקושי של הדילוג על פרשיות הגנב. האם ייתכן שרב מפרש את פירושו על פי הקבלה אחרת בין הפרשיות למשנה, ובאמרו "מבעה זה אדם" הוא רומז לפרשיית הגנב, שנמצאת בין פרשיית הבור לפרשיית האש? הבבלי בוודאי לא פירש כך את דבריו, אלא שכוונת רב היא לאדם המזיק. בסוגיה בדף ד ע"ב אומרת הגמרא - "תנא אדם וכל מילי דאדם". ב"מבעה" כלולים לדעת רב נזק, צער ושאר אבות הנזיקין שנזכרו בברייתות המקבילות.

בתשובה של אחד הגאונים מצאנו הסבר מעט שונה לדעת רב:

וששאלתם, מבעה זו השן כרב ושמואל דהו להו מילתא חדא, או כרב זביד דאמר זו האש? קאמרין 'מאי מבעה? רב אמר מבעה זה אדם', דאוכליה לבהמתו זרעא דאחר, 'ושמואל אמר מבעה זו השן' שלשור.⁵

4. כך פירש ח' אלבק בפירושו למשנה, השלמות ותוספות, עמ' 405.

5. מובא על ידי ש' אסף, מספרות הגאונים: תשובות הגאונים ושרידים מספרי ההלכה מתוך כתבייד של ה"גניזה" ומקורות אחרים (ירושלים תרצ"ג), עמ' 119-120. ראו אלבק, שם, עמ' 406, ורמ"מ כשר, תורה שלמה, משפטים יח (ניו יורק תשי"ח), עמ' 23, אות סד, שכתבו שקשה ליישב את דברי הגאון עם סוגיית הגמרא.

תוספות

שבת ב ע"א, ד"ה יציאות השבת

הקשה ריב"א, דדיני הוצאות שבת היה לו לשנות גבי אבות מלאכות אחר פרק כלל גדול לקמן...

ורבינו תם מפרש דדבר ההוא רגיל הש"ס לשנות תחילה, וכן במסכת בבא קמא 'השור והבור המבעה וההבער' ולא נקט כסדר הפרשה.

רבנו תם אומר כאן בפירוש, בשונה מדעת רש"י, שהמשנה איננה ערוכה על פי סדר הפרשה אלא על פי המצוי.

נשוב לשיטה הקושרת בין סדר התורה לסדר המשנה - כמו בדברי רבנו תם (על התוספות בבבא קמא) והמאירי, גם רבינו יונה מחבר בין שיטת רב, ש"מבעה זה אדם", לבין פרשיית הגגב:

שיטה מקובצת

בבא קמא ג ע"ב

מבעה זה אדם וכו'. מצאתי בשם הר"ר יונה, הא דאפקיה בלשון מבעה, משום דאדם שהוזכר תחלה בתורה היינו לענין גגב שטבח או מכר, ועל כן כינה שם אדם המזיק במבעה, שהוא לשון מחפש בבית חבריו, כדכתיב 'אם תבעיון בעיני' (ישעיהו כ"א, יב).

אך נשים לב, רבנו יונה איננו אומר שלדעת רב "מבעה" במשנה הוא גגב, אלא שהמשנה נקטה כלפי אדם המזיק בלשון זו בהשפעת פרשיית הגגב.

ר' יצחק עראמה בפירושו לתורה מסביר את סדר הפרשיות בתורה, ומקשר אגב אורחא בין הדעה ש"מבעה זה אדם" לבין דין הגגב:

ר' יצחק עראמה

עקידת יצחק פרשת משפטים, שער מו

...ואחר שסדר שנים אלה (= השור והבור) אשר יש בשניהם מיתת הניזק כמו שנזכר בכל אחד מהם, זכר דיני המבעה, כמאן דאמר 'מבעה זה אדם',

(ויקרא כ"ד, כא) דהיינו אדם דאזיק שור, לא חש לשנותו כסדר הפרשה לפי שרחוק כל כך, ושנאו כסדר 'לא הר' דסיפא, שמבעה קודם להבער.

התוספות מקשים על פי שיטת רב ש"מבעה" הוא אדם המזיק הכתוב בתורה בספר ויקרא, אז צריך היה לשנות מבעה אחר הבער; והם מתרצים שכיוון שממילא הוא אינו נמצא בפרשת משפטים, אין הוא כתוב כסדר הפרשה, ולכן הוקדם לאש כמו בהמשך המשנה.

ורבנו תם פירש דשם אדם כתיב בפרשה קודם, 'כי יגנוב איש שור' (שמות כ"א, לז), והוא אחד מאבות נזיקין דקתני לה בברייתא בגמרא.

"מבעה" הוא אדם המזיק, אך באדם המזיק כלולים - כפי שאמרה הגמרא - כל שאר אבות נזיקין שלא נמנו במשנה, וביניהם גם גגב, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה. אם כן, שם אדם המזיק נמצא בפרשה בין בור לאש, ולכן המשנה גם לשיטת רב היא על פי סדר התורה - שור, בור, אדם ואש. כך כותב גם המאירי:

המאירי

בית הבחירה בבא קמא ב ע"א

אלא שנראה לפרש לשטה זו, רוצה לומר לדעת רב, שהקדימו את השור מפני שבמינו גבוה מכלן, רוצה לומר שהוא כולל שלשה אבות שכלן מופרשות ומובדלות זו מזו, וסמך לו הבור להיותו נזכר בתורה אחר שור שהזיק אדם, והזכיר אחריו מבעה הואיל ומצא אחריו 'כי יגנוב איש שור או שה וטבח או מכרו' וגו' (שמות כ"א, לז), ואחריו ההבער כמו שכתוב אחר כל אלו 'כי תצא אש' (שם כ"ב, ה).

יש להעיר שלדעת ראשונים אחרים, המשנה איננה מסודרת על פי הסדר בתורה, ועל פי מסורת שונה מהתוספות בבבא קמא זו אף דעת רבנו תם. התוספות בתחילת מסכת שבת דנים בשאלה מדוע המשנה פותחת בדיני הוצאה והכנסה, ואינה שומרת על הסדר של ל"ט אבות מלאכה:

שדיבר על אדם המזיק, רב התבסס על פרשיית הגנב ומקומה בתורה כדי לפרש "מבעה זה אדם". לאור הדברים הללו נוכל לשוב ולהציג את הטבלה המשווה בין המקרא למשנה:

משנה	תורה	
(שור שהרג)	"וְכִי יִגַּח שׁוֹר אֶת אִישׁ"	כ"א, כח-לב
בור	"וְכִי יִפְתַּח אִישׁ בּוֹר"	כ"א, לג-לד
שור שהזיק	"וְכִי יִגַּח שׁוֹר אִישׁ אֶת שׁוֹר רֵעֵהוּ"	כ"א, לה-לו
מִבְּעָה זֶה אָדָם	"כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׁה"	כ"א, לז - כ"ב, ג
מִבְּעָה זֶה הַשֵּׁן וְהַרְגֵּל	"כִּי יִבְעֵר אִישׁ שִׂדָּה אוֹ כָּרֶם וְשָׂלַח אֶת בְּעִירוֹ וּבְעֵר בְּשִׂדָּה אֲחֵר"	כ"ב, ד
הַבְּעֵר	"כִּי תִצָּא אִשׁ... שְׁלֵם יְשֻׁלֵּם הַמְּבַעֵר אֶת הַבְּעֵרָה"	כ"ב, ה

"מבעה" - על פי שני הפירושים - משתלב בסדר הפרשיות בתורה, "כמה דאישתעי קרייא אישתעיית מתניתא".

שאמר 'אם תִּבְעִינָן בְּעִיר' (ישעיהו כ"א, יב), ואמר 'כי יגנוב איש שור או שה' וגו' (שמות כ"א, לז)...
ואחר כך פירש נזקי ממון שאין בו רוח חיים על ידי ממון שיש בו רוח חיים, ואמר 'כי יבער איש שדה או כרם ושלח את בעירה' וגו' (שם כ"ב, ד).
וזהו מבעה גם כן על דעת מי שאמר 'מבעה זה השן' דכתיב 'נִבְעֵנוּ מִצְּפוֹנָיו' (עובדיה א', ו), וזה האיש אשר לא חס על מיטב שדה של חבריו בשלחו בהמותיו ללכת אל אשר יזדמן, 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם' (שמות כ"ב, ד).
ואחר כך סדר הנזק הבא מממון לממון שאין בשום אחד מהם רוח חיים, ואמר 'כי תצא אש' וגו' (שם, ה), והוא ההבער, ובה נשלמו אבות נזיקין אשר כלן תחלתן וסופן הם בלתי רצוניים.
לא נראה שר' יצחק עראמה פירש את דברי רב בשונה מהפירוש המקובל, אבל כיוון שהוא איננו מפרש את התלמוד אלא את המקרא, הוא יכול להצמיד את לשון המשנה - "מבעה", על פי שיטת רב - גם לגנב.
אפשר שהראשונים הללו חושפים את שורשם של דברי רב בסדר התורה, אף

יעקב מדרן

בור מים שנפתח, ובור ריק שנכרה¹

מדרשי ההלכה והתלמודים התחבטו בשאלה מדוע היה על התורה להפריד בין פותח בור לבין כורה בור. והרי אם הפותח בור קיים חייב, ודאי חייב הכורה, שיצר בור חדש! האפשרויות השונות שהעלו המדרשים והסוגיות להבדלים בין פתיחת בור לבין כרייתו הן רבות ומגוונות. במאמץ לפרש את פשט הכתוב, נעסוק רק במה שנראה לנו שיטת התלמוד הירושלמי, ונרחיב אותה אל מעבר למה שנאמר בסוגיית הירושלמי עצמה:

כתיב: "כי יפתח איש בור וכי יכרה איש בור" - אחד בור לנזקין ואחד בור למיתה. אמר רבי יצחק: אחד בור של מיתה ואחד בור לנזקין - שניהן ממקרא אחד נתרבו. וכשהוא בא לבור של מיתה, אתמר: פטור על הכלים; וכשהוא בא לבור של נזקין, אתמר: חייב על הכלים (ירושלמי בבא־קמא פרק ה, ו).

לדעת התלמוד הירושלמי, הבור שנפתח והבור שנכרה, הם שני בורות מסוגים שונים, ודיניהם שונים זה מזה. הבור האחד הוא בור שהבהמה מתה בו. פותח בור זה חייב רק על הבהמה שמתה ולא על כליה, וגם לא על אדם שנפל לתוכו ומת, וכפי שיבואר להלן. הבור השני הוא בור שהבהמה ניזוקה בו, כגון שנפצעה ושברה את רגלה. על נזקי בור כזה חייבים גם אם אדם ניזוק בו, כגון ששבר את רגלו, וגם אם כלים ניזוקו בו.

על פי פשטות ההלכה, הבור הראשון הוא בור עמוק עשרה טפחים (מטר אחד או שמונים סנטימטר). הבור השני הוא בור רדוד, ובו אין חיוב על מיתת הבהמה אלא על נזקיה. אנו ננסה להרחיב חילוק זה גם להיבט נוסף המבחין בין הבורות, כפי שנראה לנו מפשוטו של מקרא.

להבנתנו, התורה מדברת בשני סוגי בור. המקרה המצוי שאדם **פותח בור** הוא **בבור שתייה מלא מים**, המשמש את הרבים ואת בהמותיהם בעיקר **באביב ובקיץ**. המזיק פתח את הבור כדי להשתמש במימיו ו'שכח' לסגור. שור או חמור נפלו אל הבור כשראשם כלפי מטה אל המים, נחנקו וטבעו.

לעומת המקרה הזה, המקרה המצוי שאדם **כורה בור** הוא **בסתי**. האדם **כורה את הבור כדי שיקלוט מי גשמים בחורף לצורך האביב והקיץ**. לרוב, הבור הכרוי זה עתה הוא **ריק**. שור או חמור נפלו לתוכו כשראשם לפניו וכלפי מטה, שברו את מפרקתם ומתו מן החבטה.² נוסיף הרחבת ביאור לדבר. הגמרא שוללת חיוב על מותו של אדם מנזקי בור ואף מחיוב על כלים שנפלו לבור ונשברו, מדרשת הכתוב:

"ונפל שמה שור או חמור" - "שור" ולא אדם, "חמור" ולא כלים (בבא־קמא נג ע"ב).³

הפטור מחיוב על אדם שנפל לבור נראה קשור לנוהג שדרכם של בני אדם להתבונן בדרכים. נפילתו של אדם לבור היא באחריותו האישית, כי היה אמור לשים לב.

1. ערוך ומקוצר מתוך 'כי קרוב אליך - שמות', תל אביב תשע"ד, עמ' 372-377.
2. שמא ניתן לראות לכך רמז בכתוב: ה"בור"; הנזכר בפתיחה כתוב בכתב מלא, בשלוש אותיות; אך ה"בר" הנזכר בכרייה כתוב בכתב חסר, בשתי אותיות. מכאן נראה שה"בור" הראשון מלא וה"בר" השני ריק.
3. רבי יהודה חולק על כך ומחייב על כלים.

יתר על כן: בבור מים יש להניח שבהמה הנכשלת בו תיפול כשראשה לפנים בשל מבנה גופה, ועל כן בעת הנפילה ראשה יהיה למטה, והיא תתקשה להיחלץ ממי הבור. אך אדם ייפול לרוב כשראשו למעלה בשל מבנה גופו, ולכן יוכל (ברוב המקרים) להיחלץ מן המים בשחייה וכדומה.

לעומת זאת, בבור ריק ועמוק גם אדם עלול להינזק בחבלה חמורה, ומצטמצם ההבדל בינו לבין שור הנופל לבור. אף כלים עלולים להישבר בנפילתם לבור ריק, בוודאי כאשר מדובר בבור שעומקו עשרה טפחים. בבור ריק כזה יש חיוב על נזק שאין בו מיתה, ובו אין הבדל בין אדם לשור; כורה הבור חייב על שניהם.

בבור מלא מים המצב שונה, כי לא סביר שהנופל ייפגע בחבלה משמעותית. נראה כי יש שני מצבים סבירים בקרב הנופל לבור מים. במצב הראשון הנופל כמעט לא יינזק, והוא יצא מן הבור רטוב אך בריא. המצב השני מנוגד לכך, ובו הנופל יקפח את חייו מחוסר חמצן (הבלו של הבור בלשון הגמרא: בבאקמא נג ע"א). מחמת הבדלי מבנה הגוף ואופן הנפילה הנגזר ממנו, מסתבר (במקרה השכיח) ששור ימות ואדם יינצל. לכן בבור מלא מים מתאימה דרשת הגמרא: "שור - ולא אדם".

שני הבורות הם אפוא משקפי דינים שונים. בור מלא מים שאדם פתח עלול לגרום למיתה (ובדרך כלל לא לפציעה), ואף זאת בנוגע לבהמות בלבד. אדם וכלים - סביר שלא ייפגעו כמעט. אך בור ריק שאדם כרה ועדיין אין בו מים יכול לגרום בעיקר לנזק, ובו חייבים גם על אדם וכלים. לכן טרחה התורה ודיברה על שני מצבים בבור, ולדברינו על פי הירושלמי - לשני בורות שונים.

ב. היכן נמצא הבור?

על פי הסברה, הבור המזיק אמור להיות ברשות הרבים, שהרי אין סיבה לחייב את בעל הבור על בור הנמצא בחצרו. על פי הפסוק נקרא המזיק "בַּעַל הַבּוֹר", אבל הרי אין הוא בעלים על בור שחפר ברשות הרבים! יש דרך לדחוק את הפסוק, אך רבי עקיבא אכן טוען שעיקר חיובו של בעל הבור הוא על בור שברשותו, שהוא אכן בעלים עליו. בתשובה לשאלה מדוע יתחייב עליו, מעמידה הגמרא (בבאקמא מט ע"ב - נ ע"א) את החיוב ב"הפקיר רשותו ולא הפקיר בורו". במצב זה אכן האדם הוא בעל הבור, ומוכן שיתחייב בנזקיו. אולם עמדה זו קשה: מי יעשה הפקר מוזר כזה, ומדוע תעסוק התורה במקרה כה חריג?

נראה שכוונת הגמרא לאדם שפתח בחצרו חנות או דבר דומה, והוא מזמין את הציבור להיכנס לחצרו. על אדם זה לכסות את הבור שבחצרו משום שהוא מכשול לרבים. אם תיפול בהמתו של אחד מבאי חצרו לבור, יתחייב בעל הבור לשלם.

לעומת רבי עקיבא, רבי ישמעאל סובר אחרת - מדובר באדם שכרה או פתח בור ברשות הרבים. אמנם הבור אינו שלו, אך בגלל מעשהו הוא נחשב כבעל התקלה, ולכן נחשב "בַּעַל הַבּוֹר". דבריהם בהלכה טעונים פירוט רב, ואנו לא באנו לעסוק אלא במקראות. עיקר דברינו הם בשיטת רבי ישמעאל, בבור ברשות הרבים.

ג. "חמור" - ולא כלים

נראה שיש כאן אמירה של התורה שאדם אינו יכול לשלוח את חמורו העמוס בסחורה לבדו לדרכו, אלא עליו להשגיח עליו! חמור שאינו טעון לפעמים יוצא מאורוותו ומשוטט לבדו ברשות הרבים. אם יפול לבור, תהא זאת אחריותו של בעל הבור. אך כשמונחת עליו סחורה ניתן להניח שבעליו משגיח עליו, ולכן אין לחייב את כורה הבור בנזקי הכלים שעל החמור. זאת ועוד: מצאנו בכל אבות הנזיקין הקלות אחדות בפרטי התשלום, המשתנות לפי הנזק המדובר. אפשר שהתורה באה ללמדנו כאן את עקרון ההשתתפות העצמית של הנזק - עליו לשמור על רכושו ולא לסמוך לחלוטין על תשלומו של המזיק. עיקר האשמה מוטלת בנזיקין על המזיק, אך חלקה מוטל גם על הנזק, שלא שמר כראוי על ממונו.

ד. "כסף ישיב לבעליו, והמת יהיה לו"

על פי פשטי המקראות בפסוק, בעל הבור ישלם תשלום מלא עבור הבהמה המתה בבורו, ותמורת זאת הוא יזכה בגופת הבהמה. ממילא עולה שעל בעל הבור לטפל בנבלה ולמכרה כדי להציל את מעט הכסף שהיא שווה.

אך כל מדרשי ההלכה והתלמודים שווים באמרו שבעל הבהמה שמתה אחראי לטפל בנבלה, והוא אינו מקבל מבעל הבור שהזיקו אלא את הפרש המחיר בין בהמתו החיה לבין גופתה, וטרחתה עליו. המדרשים כנראה למדו את המילה "לו" במילים "הַמֵּת יִהְיֶה לוֹ" בתור המשך למילים "כסף ישיב לְבִעְלָיו".

הנטייה הפשוטה ללמוד את הפסוק היא: 'כסף ישיב לבעליו, ואילו המת יהיה לו' (=למזיק, בעל הבור); אך לדעת המדרשים: 'כסף ישיב לבעליו' (=הפרש), והמת יהיה לו' (=לבעליו, בעל הבהמה). אך מדוע ללמוד כך, ולא כאפשרות הראשונה שהעלינו, שהטיפול במת מוטל על בעל הבור? חכמים כנראה הבינו שהתורה רוצה להקל מעט על המזיק בתשלומיו, ולחייב גם - לפחות בטרחה - את הנזק, שלא שמר כראוי על בהמתו כשנפלה לבור.

זאת ועוד: לעיל עסקנו בשני הבורות - הבור המלא מים, שבהמה **טבעה** בו, והבור הריק, שבהמה **נחבטה** בו ('חבטו' של בור בלשון הגמרא; בבאיקמא נג ע"א). מסתבר שהגופה שווה כסף רק בבור הריק, שהגופה נחבטה בו. חילוף גופת בהמה מבור מלא מים הוא עניין יקר וממושך, ובינתיים בשר הבהמה יתקלקל מחמת המים וערכה יפחת. לכן מסתבר שהתשלום עבור בהמה שטבעה בבור המים הוא תשלום מלא, בהנחה שהנבלה אינה שווה דבר.

על פי זה, התורה טרחה ומסרה לנו את דין הנבלה ("הַמֵּת יִהְיֶה לוֹ") רק בבור הריק. עצם טרחתה של התורה לרדת לדין הנבלה באה לחדש זכות לבעל הבור, שהנבילה ניתנת לבעליה בתור חלק מן התשלום המגיע לו.

משפטי בור ומכשולי דרכים¹

יואל בן-נון

משפטי התורה המותנים מציגים תמיד מקרה ודינו, אולם ההלכה לוקחת את המקרה המוגדר ומרחיבה אותו לנושא כללי. נעקוב אחרי דוגמה אחת: התהליך ההלכתי ממקרה הבור ועד הנושא הכללי של אחריות למכשולי דרכים ולנזקים שהם גורמים.

הפסוק בתורה מציג שתי אפשרויות: "וכי יפתח איש בור, או כי יכרה איש בור ולא יכסנו..." (שמות כ"א, ג). מכאן למדו במדרש ההלכה את אחריות האדם גם לבור שלא חפר, ואת אחריות הכיסוי: מי שלא יכסה, יהפוך ל"בעל הבור" ויתחייב לשלם כסף תמורת שור או חמור שנפלו לבור – "והמת יהיה לו". זהו הפתח בתורה להפיכת דוגמת הבור לנושא כללי של אחריות למכשולי דרכים.²

מהמשך לשון התורה "... ונפל שמה שור או חמור" למדו חז"ל בגמרא: "שור ולא אדם, חמור ולא כלים" (בבא-קמא כח ע"ב, ג ע"ב). מבואר שם שצמצום זה נוגע רק לעניין מיתה, אבל לנזיקין – "אדם חייב וכלים פטורין"; כלומר בעל הבור חייב במקרה של נזק לאדם, אבל לא במקרה של מות האדם (רמב"ם, הלכות נזקי ממון, י"ג, א).

מובן שבמקרה של סכנה לחיי אדם לא מדובר ב'נזקי בור' כדיני נזיקין, שיש בהם חיוב תשלומי נזק, **אלא בדין חמור יותר**. לכן גם העונש בבית דין (או על פי החוק) יהיה חמור יותר בגרימת **מוות** על ידי מכשול שיש בו 'דמים' והוא חורג בבירור מדיני בור.

מכאן נובעות מסקנות הלכתיות מפורטות בנוגע למכשולי דרכים בתור נושא כללי, ובמיוחד במציאות ימינו:

1. מכשולי דרכים שאין בהם כדי לגרום סכנת חיים לאדם, יש להם דיני 'בור ברשות הרבים'³, גם אם המכשול הופיע מאליהם ברשותו או באחריותו, כלשון הרמב"ם: "הואיל והוא חייב למלאותו או לכסותו ולא עשה – הרי זה חייב בנזקיו"; ולא דווקא בור, אלא גם שוחה וחרין, מערה⁴ ותלולית,⁵ אבנים וסכנים, ואפילו ערמות קש ותבן, כולם נחשבים כמו 'בור'. וכך כתב הרמב"ם: "וכל המניח תקלה – הרי זה תולדת הבור; ואם הוזק בה אדם או בהמה – משלם זה שהניח התקלה נזק שלם..."⁷.

2. מי שמניח את מטענו ברשות הרבים,⁸ או עוצר את רכבו לזמן קצר או ארוך, או שרכבו

1. תקציר מתוך פרק בחיבורי 'קיצור הלכות דרכים' (מחביון עז, עין צורים תשס"א); החיבור המלא 'הלכות דרכים וטיוולים – סכנות ומצוות', עתיד לצאת לאור, בע"ה.

2. על הבור בתורה ובהלכה ראו בדבריו של הרב יעקב מדן לעיל, עמ' 183 ואילך.

3. וכן אם חפר ברשותו ופתח לו פתח ברשות הרבים או ברשות חברו (רמב"ם, הל' נזקי ממון, י"ב, ב).

4. שם י"ב, ג, וכן שם י"ב, ח: "המוסר בור לשומר, השומר חייב בנזקיו".

5. שם י"ב, י.

6. שם י"ב, טו.

7. שם י"ג, ב-ג.

8. "המניח את הכד ברשות הרבים, ובא אחר ונתקל בה..." , בבא-קמא כז ע"א עד כט ע"ב. רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, ה (ואילך).

נתקע, חייב להציב סימון בולט וזוהר⁹ כדי שלא ייכשל בו לא אדם ולא רכב. אם לא סימן, ונתקל אדם במטענו או רכב ברכבו, בעל המטען המונח או הרכב העומד (או התקוע) נושא בכל האחריות לנזקי אדם¹⁰ - "לפי שאין דרך בני אדם להתבונן בדרך כשהן מהלכין".¹¹ אבל אם הציב סימון בולט וזוהר כנדרש על פי התקנות, הוא פטור מאחריות, והנתקל חייב¹² - "מפני שהיה לו להסתכל".

3. מי שנשבר מטענו ברשות הרבים,¹³ או נשפך ממנו שמן או כל נוזל שאפשר להחליק בו (אפילו מים),¹⁴ וניזוקו אנשים, הרי הוא פטור מאחריות מפני שזהו אונס.¹⁵ אולם אם יכול היה¹⁶ לסלק את השברים, לשפוך חול על השמן ולספוג את הנוזל באדמה, ולא עשה כן, הרי הוא נושא באחריות. מי שעובר שם ורואה, חייב גם הוא לפנות ולשפוך חול או להזעיק את המשטרה. וחובה לעשות כך גם בשבת מפני שסכנת נזק לרבים קרובה לפיקוח נפש, ויש דעה בין הפוסקים שהיא נחשבת כפיקוח נפש ממש.¹⁷

4. אדם הנוהג ברכב, **דינו כאדם המזיק בגופו**.¹⁸ אולם ברגע שהרכב נעצר או נתקע, או כשאדם נתקל ונפל, הוא הופך למכשול (כמו בור),¹⁹ ואפשר שיתחייב בנזקי אדם אחר אם

9. כדי שיראו אותו היטב גם בלילה.
10. וכמובן לנזקי בהמה ולמוותה, אך לא לנזקי כלים (=רכוש), וראו רמב"ם הלכות נזקי ממון, י"ג, א-ב.
11. לשון רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, ה, על פי הגמרא בבא-קמא כז ע"ב.
12. לשון הרמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, ו. מדובר במקרה ש"הניח את הכד במקום שיש לו רשות להניחה", כמו בפינה של הגיתות. ושם ב"ג, י, נאמר: "ואם הזהירו זה את זה, כולם פטורים". הסימון הבולט מעביר אפוא את האחריות אל הנתקל.
13. לשון הרמב"ם בהל' נזקי ממון, י"ג, ז: "נשברה כדו ברשות הרבים, והוחלק אחד במים או שלקה בחרסיה - פטור מדיני אדם לפי שהוא אונס, וחייב בדיני שמים מפני שלא סילק את החרסים".
14. המשנה והגמרא וכמובן הרמב"ם והפוסקים מדברים על **החלקה במים**. אמנם במצב רוב הכבישים והדרכים כיום, מים שנשפכו ממכל על דרך לא יגרמו להחלקה בדרך כלל, והסכנה הגדולה היותר היא שפיכת שמן או דלק וכדומה. אולם **במקום שמים עלולים לגרום להחלקה, אין הבדל באחריות בין שמן ומים**.
15. בגמרא בבא-קמא כט ע"א מובאת מחלוקת אם "נתקל - פושע הוא" או שנתקל איננו פושע, ופסק הרמב"ם **שנתקל הוא אונס**: על זה כתב 'מגיד-משנה' (י"ג, ז) **שאם הוא שבר את הכד בכוונה, ודאי חייב**. אם התכוון בעל המטען לאסוף את השברים כי יש להם ערך עבורו, **חייב בנזקי בור מפני שהם ברשותו**, כפי שכתב הרמב"ם (י"ג, ז).
16. בהמשך כתב הרמב"ם שאם **אדם שנפל לא הזהיר, הוא פטור מפני שהוא טרוד בנפשו**. מכאן שאם בעל המטען **מבוהל על עצמו**, אין זה נקרא שהוא **יכול לפנות ולסלק**. אבל אם הוא רגוע ויכול לפנות ולסלק - **מתחייב באחריות**.
17. נאמר בגמרא (שבת מב ע"א): "מכבין גחלת של מתכת ברשות הרבים [בשבת] בשביל שלא יזקו בה רבים, אבל לא גחלת של עץ". על פי דעת הגאונים ('הלכות גדולות', פרק כ"ד; רב האי גאון; רבנו חננאל בפירושו לסוגיא), מדובר **גם במקום שבו הכיבוי אסור מן התורה** מפני "דנזקא דרבים, כסכנת נפשות חשיב לן" (=שנזק של רבים נחשב לנו כסכנת נפשות). וההבדל בין גחלת של עץ ושל מתכת הוא בזה שהרבים יודעים להיזהר בגחלת של עץ כי רואים אותה אדומה, ואילו בגחלת של מתכת אין יודעים להיזהר.
18. כמו שפסק הרא"ש באדם הרוכב על סוס (תשובות הרא"ש, כלל ק"א סימן ה'), ולמרות העובדה שהנזק נעשה באמצעות הרכב. כל זה נכון בהחלט כל עוד **אדם נוהג ברכב**. אולם **ברגע שהרכב נעצר ועומד**, הוא הופך **לבור ברשות הרבים**. הדבר נכון בין אם "נחפר ברצון" - כלומר עצר מיוזמתו - ובין אם "נחפר באונס" - כלומר הנהג **נתקע** עם הרכב בלי יכולת להניעו.
19. כדין "שני קדרים שהיו מהלכין זה אחר זה, ונתקל הראשון ונפל, ונתקל השני בראשון - הראשון חייב בנזקי שני" (משנה בבא-קמא לא ע"א, ורמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, ח-יא).

ייתקל בו. אם הראשון פשע בעצירתו,²⁰ או שיכול היה לפנות את הדרך אחר כך ולא פינה,²¹ הראשון חייב בנזקי השני.²² אם הראשון נתקל או נתקע באונס (או שהזהיר באיתות²³ או בקול), ואילו השני לא שמר מרחק²⁴ - הראשון פטור והשני חייב.²⁵ אם שניהם נתקלו באונס, או שהזהירו זה את זה,²⁶ שניהם פטורים.

5. אדם שנפל או רכב שנתקע או נעצר - לרוחב הדרך - ונתקלו בו אנשים או כלי רכב וניזוקו בגופם - הוא חייב בנזקי כולם²⁷ אם פשע בעצירתו, או אם יכול היה לקום ולפנות את הדרך (אחר כך) ולא פינה.

חוקי המדינה

כיום בדיני ממונות - ובפרט בדיני תעבורה - קובע מנהג המדינה את ההסכמה הכללית גם שלא כדין תורה.²⁸ לפיכך חיובי הנזיקין ייקבעו על פי החוק ועל פי כללי הביטוח הנוהג. אף על פי כן יש לצדדים לברר מהו החיוב על פי ההלכה, משתי סיבות:

א. בית משפט לתעבורה יוכל לקבוע אחריות על פי ההלכה במצבים שאין קביעה ברורה של החוק או של הביטוח, בפרט אם זהו רצון הצדדים.

ב. תשלום על פי דין תורה מצדו של החייב הוא גם כפרה,²⁹ וראוי לו לשלם לפני משורת הדין מה שנתחייב על פי ההלכה כדי שיתכפר לו; ובפרט אם הניזוק לא יקבל החזרים מן הביטוח, או שיקבל פחות.

20. בגמרא בבא־קמא לא-לב דנו מתי נחשב הראשון לפושע, ואחת הדוגמאות היא עצירת פתאום של בעל קוֹרָה שגרמה לבעל חבית להיתקל בה.
21. בלשון הגמרא שם, שהיה לו "לעמוד ולא עמד", ובלשון הרמב"ם (י"ג, ח): "שאף על פי שהוא אנוס בשעת נפילה, אינו אנוס בהיותו מוטל בדרך, והרי הוא יכול לעמוד (=לקום), ואם לא היה לו [יכולת] לעמוד - פטור".
22. כדין המשנה, בבא־קמא לא ע"א, וכפסק הרמב"ם שם י"ג, ח.
23. לשון הרמב"ם שם, י"ג, י: "ואם הזהירו זה את זה - כולם פטורים"; על פי הגמרא שם, לא ע"א ולב ע"א.
24. דין זה עולה מלשון המשנה, בבא־קמא לא ע"ב: "זה בא בחביתו, וזה בא בקורתו - נשברה כדו של זה בקורתו של זה - פטור, שלזה רשות להלך ולזה רשות להלך". בימינו ברור שאין רשות בדרכים למי שאינו שומר מרחק כחוק. כך משתמע שם בהמשך המשנה: "ואם עמד (=עצר פתאום) בעל קוֹרָה - חייב", וכן בשאר המקרים שם. וראו שו"ע חושן משפט סימן שע"ט, שהעוצר בפתאומיות, אם יכול להזהיר בעוד מועד ולא הזהיר - חייב. בימינו האיתות האחורי ברכב מזהיר בכל עצירה (אם הוא תקין), ולכן חייב הפוגע אם לא שמר מרחק, שהרי אילו שמר, היה מספיק לעצור לפי האיתות.
25. במקרה כזה השני יתחייב כאדם המזיק ולא כדין בור, שהרי פגע בראשון באשמתו ובגופו עם הרכב, ולכן יתחייב בכל הנזקים וגם בנזקי רכוש (=כלים).
26. בבא־קמא לא ע"א; רמב"ם שם י"ג, י.
27. לשון הרמב"ם שם (י"ג, יא): "נפל הראשון והיה מוטל לרוחב הדרך, ונתקל אחד בראשו ואחד ברגליו ואחד בבטנו - הרי הוא חייב בנזקי כולם הואיל והיה לו לעמוד ולא עמד".
28. בתנאי שאין החוק או ההסכמה מכוונים מבחינה עקרונית נגד דין תורה; וראו מאמרי 'משטר דמוקרטי על פי התורה - משטר רצוי ומגבלותיו', בתוך: דברים ושברי דברים (עורכים: א' רביצקי ו' שטרן), ירושלים תשס"ז, עמ' 61-106, ובפרט מעמ' 95; ובספרי: המקור הכפול - השראה סומכות במשנת הרב קוק, תל-אביב תשע"ג, עמ' 364-373; וכן כתב בספר מאיר נתיבים (הרב ר"צ תמיר, ירושלים תשס"ד), עמ' 20-22, ובעמ' 209-214, במכתבים של פוסקי הדור מכל החוגים, מרבנים ראשיים ועד פוסקי העדה החרדית.
29. ראו להלן בדיון על המשפט המוחלט ועל עונשי התורה בתור כפרה, עמ' 232 ואילך.

איסור לגרום נזק או חבלה במכשולי דרכים

אסור לגרום נזק או חבלה לאדם, לבהמה ולרכוש³⁰ [בין השאר] במכשולי דרכים, גם אם אין בהם כדי לסכן חיים. את האיסור הזה, החל במיוחד במכשולי דרכים, אפשר ללמוד מפשוטו של מקרא: "ולפני עור לא תתן מכשל" (ויקרא י"ט, יד)³¹; וכן בתוספת הקללה: "ארור מִשְׁגֶּה עֹר בדרך" (דברים כ"ז, יח).

גם מן האיסור הזה נובעות הלכות מפורטות, בייחוד במציאות ימינו, בנוגע למכשולי דרכים:

1. אסור להוציא לרשות הרבים שאריות פסולת,³² אבנים, אשפה ונוזלים לסוגיהם.
2. גם מי שעושה ברשות הרבים פעולה מותרת כחוק שיוצרת מכשול, כגון שפיכת מים, בנייה ותיקונים - של רשות ציבורית או של מי שקיבל היתר כחוק - אף על פי כן חייב בנזקי (גוף) אדם אם נתקל אחר והוזק במכשול. גם אם הפקיר את חומרי המכשול, אין זה מועיל³³ - בעל המכשול (=הבור) חייב באחריות לנזיקין, ולכן חובתו על פי ההלכה היא להזהיר בשילוט ברור ובאיתות זוהר וגם לגדר ולכסות.
3. קיר או עץ שנפלו, והבעלים חויבו לסלקם בתוך זמן קצוב - בתוך הזמן אינם חייבים בנזקים, ואם עבר הזמן חייבים.³⁴

סילוק מכשולי דרכים - חובת היחיד והציבור

שנו חכמים במשנה (מועד קטן פ"א מ"א):

"ומתקנין את קלקולי המים שברשות הרבים [בחול המועד, וכל שכן בחול], וחוטטין אותן (=מנקים מסחף), ומתקנין את הדרכים ואת הרחובות (=כיכרות רחבים) ואת מקוות המים, ועושין כל צורכי הרבים [גם בחול המועד]..."³⁵

והוסיפו בגמרא (מועד קטן ה"א):

"ומניין שאם לא יצאו (=שליחי ציבור ומנהיגיו) ועשו כל אלו, שכל דמים שנשפכו [בגלל מכשולי דרכים או העדר מקור מים זמין] - מעלה עליהם הכתוב כאילו הם שפכו? תלמוד לומר [בפרשת ערי מקלט]: 'ולא ישפך דם נקי בקרב ארצך אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה - והיה עליך דמים' (דברים י"ט, י).

וכתב הרמב"ם בספר המצוות (מצוות עשה קפ"ד):³⁶

"שציונו להסיר המכשולים והסכנות מכל מושבותינו, וזה שנבנה כותל (=מעקה) סביב הגג וסביב הבורות והשיחין והדומה להם, כדי שלא יפול המסתכן מהם או בהם; וכן

30. ראו טור ושו"ע חושן משפט, תחילת סימן שע"ח; וראו בעמ' 150 ואילך על האיסור להזיק.
31. כפירוש הרלב"ג לפסוק, וכן כתב ר' מאיר שמחה מדווינסק בפירוש 'משך חכמה' לפסוק. וכך פסק הרב משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה, חלק א', יורה דעה, סימן ג.
32. רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, יד, טז.
33. רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, יט, על פי הגמרא בבא-קמא ל ע"א.
34. רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ג, יט, על פי הגמרא בבא-קמא ו ע"ב, קיז ע"ב.
35. נפסקה הלכה זו ברמב"ם הל' שביתת יום-טוב, ז', י; ובשולחן-ערוך, אורח-חיים סימן תקמ"ד. וכן כתב הרמב"ם בהלכות רוצח ושמירת נפש, י"א, ד.
36. אחרי מצוות ערי מקלט - קפ"ב וקפ"ג. וראו מה שכתב הרב שלמה גורן בספרו 'משיב מלחמה' כרך א',

כל המקומות המסוכנים... והוא אומרו יתעלה [בתורה]: "... ועשית מעקה לגגך, ולא תשים דמים בביתך, כי יפל הנפל ממנו]" (דברים כ"ב, ח).

ועוד כתב הרמב"ם בספר המצוות³⁷ (מצוות לא-תעשה רצ"ח):

"הזהירנו מהניח המוקשים והמכשולות בארצנו ובבתינו, כדי שלא ימותו בהם בני אדם, והוא... [הפסוק]: "... ולא תשים דמים בביתך...", ולשון ספרי: "ועשית מעקה - זו מצוות עשה; ולא תשים דמים - זו מצוות לא-תעשה"..."

ברור אפוא שמעקה לגג (שנזכר בתורה) הוא רק דוגמה. הציווי הוא להיזהר שלא לשים מכשולים מסוכנים **בכל מקום**, בדומה לציווי לבנות ערי מקלט ולהכין הדרכים עם שלטים אליהן³⁸ מפני חשש מדם נקי; וציווי זה חל גם על היחיד וגם על הציבור ומנהיגיו, גם בבית וגם בחצר ובכל מקום ציבורי.

ברור גם כי מי שרואה מכשול בדרך או בכל מקום ציבורי ואינו מסלקו, נעשה שותף לאחריות³⁹ - "כי יפל הנפל ממנו" (דברים כ"ב, ח).

אם אין היחיד יכול לסלק מכשול, חובה עליו על כל פנים להודיע על כך מיד לרשויות הממונות על כך. כל פקיד או איש ציבור (וגם השר האחראי) שנודע לו על מכשול בדרך (או בכל מקום ציבורי) ולא פעל מיד לסלקו, נעשה גם הוא שותף לאחריות, ועובר עברה⁴⁰.

מידת חסידות

חסידים הראשונים⁴¹ היו נוטלים על עצמם אחריות למנוע מראש כל מצב שינזק אדם במכשול שעלול להיווצר בגללם, אפילו בעקיפין ובחשש רחוק.

עמ' לג-לח, שפסוקי מעקה בתורה הם אזהרה ליחיד, ופסוקי ערי מקלט הם אזהרה לציבור ולמנהיגיו, ולכן סוגיית הגמרא (מועד-קטן ה' ע"א) שעוסקת באחריות המנהיגים מזכירה את הפסוק בערי מקלט; הפוסקים שהזכירו יחד את פסוקי שתי הפרשיות התכוונו לחבר בין אחריות היחיד לאחריות מנהיגי הציבור. אחרי האזהרה שלא "להתרשל בהצלת נפש" (=לא תעמד על דם רַעך; מצווה רצ"ז); ולפני אזהרת "ולפני עֵוֹר לא תתן מְכַשֵּׁל" (מצווה רצ"ט).

38. כפי שנאמר בתורה (דברים י"ט ג) "תכין לך הדרך...", ודרשו בספרי (שופטים, ק"פ) שצריך להכין סָרְקָיִאוֹת (=דרכים כבושות) מפולשות, ועוד נאמר בגמרא (מכות י' ע"א-ע"ב): "תניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר - 'מקלט' היה כתוב על פרשת דרכים, כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם. אמר רב כהנא, מאי קרא? (=מאיזה פסוק למדו זאת) - "תכין לך הדרך" - עשה הכנה לדרך". מכאן יש ללמוד גם על חובת הציבור ומנהיגיו להכין שלטים ותמרורים בדרכים כדי למנוע ולצמצם סכנות, ועל כך נאמר שם בגמרא (מכות י' ע"ב): "רב חמא בר חנינא פתח... "טוב וישר ה', על כן יורה חֲטָאִים בְּדֶרֶךְ" (תהלים כ"ה, ח) - אם לחֲטָאִים יורה [דרך לעיר מקלט], קל וחומר לצדיקים".

39. כלשון התורה (שמות כ"א, לג), שאי כיסוי בור בידי בעליו נחשבת לחפירתו.

40. כלשון הגמרא (מועד-קטן ה' ע"א) שהובאה לעיל, ואותו העיקרון מופיע בפרשת עגלה ערופה (דברים כ"א, ז) - הזקנים רוחצים ידיהם מאחריות עקיפה; ראו רש"י שם.

41. לשון הרמב"ם, הל' נזקי ממון, י"ג, כב, על פי הגמרא, בבא קמא ל' ע"א: "חסידים הראשונים היו מצניעים את הקוצים ואת הזכוכית בתוך שדותיהם בעומק שלושה טפחים, כדי שלא תַעֲלֶם (=תעלה אותם) המחרשה; ואחרים שורפים אותם באש, ואחרים משליכים אותם לים או לנהר, כדי שלא יזוק בהם אדם". בגמרא בבא-קמא נ' ע"ב מובא סיפור: "מעשה באדם אחד שהיה מסקל (=אבנים) מרשותו לרשות הרבים, ומצאו חסיד אחד, אמר לו - ריקה (=שוטה), מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך? - לגלג עליי. לימים נצרך למכור שדהו (=מפני שירד מנכסיו), והיה מהלך באותו רשות הרבים, ונכשל באותן האבנים. אמר - יפה אמר לי אותו חסיד - מפני מה אתה מסקל מרשות שאינה שלך לרשות שלך?!"

”וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחַי וְחָצוּ אֶת כַּסְפוֹ” -

למה משלם שור תם חצי נזק מגופו?

שאול ברוכי

כך גם מפרש הרמב"ם את המשנה:

פירוש המשנה לרמב"ם

בבא קמא א, ד

ואמרו והניזק והמזיק בתשלומין, רומז לדברים שחייבין בהן חצי נזק כמו שיתבאר, שמשלם המזיק חצי מה שהזיק ויפסיד הניזק החצי.

תשלום של חצי נזק הוא תשלום שבו שני הצדדים מפסידים - זה משלם, וזה איננו מקבל פיצוי מלא על הנזק.

מדרשי ההלכה אינם עוסקים בשאלה מה עומד מאחורי החיוב של חצי נזק, וכך גם רוב פרשני התורה. הבבלי מציג מחלוקת בהבנת האופי של התשלום:

בבלי בבא קמא

טו ע"א

אתמר: פלגא נזקא - רב פפא אמר: ממונא, רב הונא בריה דרב יהושע אמר: קנסא.

יש שני סוגי חיובי תשלומים. האחד הוא "ממון" - תשלום שמטרתו לפצות על חיסרון ממון שבו בדרך כלל יש התאמה בין שיעור החיסרון לבין שיעור הפיצוי. השני הוא "קנס" - עונש כספי שנקבע על ידי התורה ואיננו תלוי ישירות בשיעור הפגיעה, ובדרך כלל שיעורו קבוע (כמו תשלום שלושים שקלים על עבד שנגחו שור) או גבוה מהנזק (כמו תשלומי כפל וארבעה וחמישה). האמוראים חלוקים לאיזה משני הסוגים שייך חצי נזק, וכך מסבירה הסוגיה את מחלוקתם:

רב פפא אמר ממונא, קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימן, ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי לא אייעד תוריה.

רב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא, קסבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא

החיוב שחייבה התורה את בעליו של שור תם הוא חריג. מדוע משלם בעל השור חצי נזק? אם הוא אחראי על נזקה של בהמתו, מדוע איננו משלם את הכול? ואם הוא איננו אחראי, מדוע משלם? האם התשלום הוא מעין פשרה בין הצדדים על עצם החיוב? עוד משונה חיוב התשלומים בעובדה שהוא מוגבל לשוויו של השור הפוגע:

משנה בבא קמא

א, ד

מה בין תם למועד, אלא שהתם משלם חצי נזק מגופו ומועד משלם נזק שלם מן העלייה.

שור תם משלם מגופו, ואם הוא שווה פחות מחצי הנזק - הניזק מפסיד. מדוע התורה מגבילה את גובה התשלום? אם הבעלים חייבים בתשלום חצי נזק, מדוע אין כל נכסיהם משועבדים לכך?

ננסה לענות על כך אחרי שנעמוד על אופיו של תשלום חצי נזק על פי המשנה והתלמודים. המשנה אומרת, בלשונה הקצרה:

משנה בבא קמא

א, ג

והניזק והמזיק בתשלומין.

בתלמודים מתפרש ביטוי זה על תשלום של חצי נזק, תשלום שהניזק והמזיק שותפים בכיסוי הנזק. וכך נאמר בירושלמי:

ירושלמי בבא קמא

פרק א הלכה ג (ב ע"ג)

והניזק והמזיק בתשלומין. משלמין חצי נזק, מיכן שמחצין את הנזק, מיכן שזה מפסיד חצי נזק וזה מפסיד חצי נזק.

למכור את השור, והעיקר במכירה זו הוא השומא, המשפיעה על גובה התשלומים. לעומתו, ר' עקיבא סובר שהמזיק והניזק הם שותפים בשור, והם אלו שצריכים למכור אותו כדי שכל אחד יוכל להשתמש בחלקו. כפי שכותב המאירי שם:

בית הבחירה למאירי

בבא קמא לג ע"א

...שכל כיוצא בזה הוחלט השור לניזק לא מדרך שעבוד אלא מדרך שהגוף מוחלט לו כשלו, ואין המזיק יכול לסלקו ממנו על כרחו במעות.

הראשונים נחלקו בשאלה אם השור הוחלט לניזק משעת הנזק או רק לאחר גמר הדין.² על פי הדעה הראשונה, מעשה הנזק עצמו הופך את הניזק לשותף בשור המזיק. נראה שעמדה זו היא התשתית לפירושו של ר' יוסף בכור שור לפסוקים.

בכור שור

שמות כ"א, לה

ומכרו את השור החי וגם את המת ימכרו וחצו את כספו. לפי שהיה תם ולא דרכו להזיק, ולא היה על הבעל להזהר בו ולא פשע, ומזלא דתרוויהו גרים (= המקרה של שניהם גרים), לפיכך תרוויהו שוים בהיזק, ובסתמא דבר הכתוב, דמסתמא שור כשור, ושוה זה כזה, וכשחולקין אותן נמצא ההיזק שוה ביניהם. ומתוך כך יש להבין שאם אינם שוים שיהיה חצי ההיזק על המזיק וחציו על הניזק, ובלבד שיהא שוה שור המזיק חצי הנזק, שאם אינם שוים רק חצי הנזק שעשה יקחנו הניזק כולו, ואם אינו שוה חצי נזק יקח מי שהיזקו ותו לא, דכיון שלא פשעו הבעלים בדבר לא ישלם לו, רק מי שעשה לו הנזק אותו יקח. וכן אמרו רבותינו דתם אינו משלם רק מגופו.

דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה.

לדעת רב פפא זהו תשלום ממון: בעל השור צריך לשמור על שורו, ואם לא שמר, הוא צריך לשלם את כל הנזק; אך התורה חסה עליו וחייבה אותו לשלם רק חלק מהנזק. לדעת רב הונא בריה דרב יהושע התשלום הוא קנס: סתם שוורים הם בחזקת שמורים, ומבחינת חיובי ממון אין הבעלים צריך לשלם כלל על הנזק; אך התורה קנסה אותו בחלק מהתשלום כדי שישמור על שורו.

עוד שאלה הנוגעת לאופי התשלום נתונה במחלוקת תנאים:

בבלי בבא קמא

לג ע"א

דתניא: יושם השור בבית דין, דברי רבי ישמעאל; רבי עקיבא אומר: הוחלט (=חולט לתשלום) השור. במאי קמיפלגי? ר' ישמעאל סבר: בעל חוב הוא חוזי הוא דמסיק ליה (= וכסף זוזים הוא חייב לו, ולא את השור עצמו), ור' עקיבא סבר: שותפי ניהו (= שותפים הם).

לדעת ר' ישמעאל, חיוב חצי נזק הוא חוב רגיל: בעל השור המזיק חייב כסף לניזק. אמנם התורה אמרה שגובה הנזק תלוי בערכו של השור המזיק, אך השור עצמו איננו שייך לניזק. לעומת זאת, לדעת ר' עקיבא אין כאן חיוב רגיל, אלא שהמזיק והניזק הופכים לשותפים בשור. השור הוחלט וחלק ממנו הפך לרכושו של הניזק.

וקמיפלגי בהאי קרא: 'ומכרו את השור החי וחצו את כספו' (שמות כ"א, לה), ר' ישמעאל סבר לבי דינא קמזהר רחמנא, ור' עקיבא סבר לניזק ומזיק מזהר להו רחמנא.¹
לדעת ר' ישמעאל, בית הדין הוא המצנה

1. המחלוקת נעוצה בדרישה שמעות בפסוק מבחינת התחביר: האם הנושא של "ומכרו" הוא האנשים הנזכרים קודם, או שהנושא סתמי וממילא הכוונה לבית דין (תודה לפרופ' יוסף עופר על הערה זו).
2. ראו מאירי שם.

ר' יוסף בכור שור מסביר מדוע המזיק משלם רק חצי נזק ומדוע רק מגופו של השור, וההסבר מתאים - כאמור - לדעת ר' עקיבא, הרואה בשני הצדדים שותפים בשור. ה'בכור שור' טוען "דכיון שלא פשעו הבעלים בדבר לא ישלם לו"; נוכל להוסיף על דבריו גם את דיוקו של רש"י הירש המופיע בפירושו כאן, שלמעשה לא נזכרה בפסוק חובת תשלומים כלל. בשור מועד נאמר "שלם ישלם שור תחת השור" (פס' לו), ואילו כאן לא נאמר שישלם חצי נזק, אלא רק ששני הצדדים ימכרו יחד את השור ויחצו את כספו. אין כאן פשיעה, ואין חובת תשלומים, אלא "מי שעשה לו הנזק אותו יקח"; השור המזיק - ולא בעל השור - משועבד לניזק³, וכך הפכו המזיק והניזק לשותפים בשור.

ההבדל בין שור תם לשור מועד - הראשון משלם מגופו של השור והשני מרכושו של המזיק - מלמד על ההבדל היסודי בין החיובים. האחריות של הבעלים על נזקי שור תם פחותה מהאחריות על שור מועד. אין כאן חובת תשלומים על הבעלים, אלא מעין חיוב על הבהמה - "מי שעשה לו הנזק אותו יקח". בדומה לכך מבדילה התורה בין שור תם ובין שור מועד שהרגו אדם. בשור מועד נאמר "וגם בעליו יומת" (פס' כט) - האחריות הפלילית היא על הבעלים; בשור תם, לעומת זאת, "ובעל השור נקי" (פס' כח) - אין אחריות פלילית לבעלים. אמנם הוא מפסיד מרכושו כששורו נסקל, אך אין זה עונש לבעלים אלא סילוק של הגורם המזיק.

3. ראו נתיבות המשפט ס' פח סק"ג: "דכשהתם נגח, לית ליה (= אין לו) שעבוד הגוף על המזיק, דקיימא לן (= שהוסכם להלכה) דיוחלט השור, והשור עצמו הוא בעל חוב דידיה (= שלו)".

יואל בן-נון

משפט חצי נזק בשור תם

דיני 'יחלוקו' - ממשפט התורה או ממשפטי המלוכה?

דינו של שור תם שנגף שור הוא:

"וּמָכְרוּ אֶת הַשּׁוֹר הַחֵי וְחָצוּ אֶת כֶּסֶפוֹ, וְגַם אֶת הַמֶּת יַחְצוּן" (שמות כ"א, לה).

האם חלוקת הנזק בנגיפת שור תם היא הבסיס לדיני 'יחלוקו' בהלכות חז"ל?

ייתכן שהדבר תלוי במחלוקת רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, אם חצי נזק הוא 'ממון' או 'קנס' (בבא קמא דף ט"ו עמוד א), מחלוקת שהוזכרה כבר קודם לכן:¹

איתמר: פלגא נזקא (=חצי נזק של שור תם) - רב פפא אמר: ממונא;

רב הונא בריה דרב יהושע אמר: קנסא.

לפי הדעה הסוברת שחצי נזק של שור תם נחשב 'ממון', ייתכן שזהו הבסיס לרעיון 'יחלוקו' - במקרים מסוימים התורה מחייבת לשלם מחצית הנזק; זהו ביטוי לאחריות חלקית או לשותפות בשור הפוגע (כפי שנתבאר בפרק הקודם). עם זה, עדיין צריך לבדוק אם רעיון זה מתאים גם ל'ממון המוטל בספק'.

לדעה הגורסת שתשלום חצי נזק הוא קנס לחיזוק השמירה, ברור שאי אפשר ללמוד מזה דבר לרעיון של דין 'יחלוקו'.

'ממון המוטל בספק': האם ההלכה מאמצת דין 'יחלוקו'?

משנה: שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצידה...

גמרא: אמר רב יהודה אמר שמואל:

[משנה] **זו דברי סומכוס, דאמר: ממון המוטל בספק חולקין,**

אבל חכמים אומרים: זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראיה...

אפילו ניזק אומר ברי (=ודאי, שהמזיק אשם), ומזיק אומר שמא -

המוציא מחבירו עליו הראיה (בבא קמא דף מ"ו עמוד א).³

שור שהיה רודף אחר שור אחר, והוזק,

זה אומר שורך הזיק, וזה אומר לא כי אלא בסלע לקה -

המוציא מחבירו עליו הראיה (בבא קמא פרק ג' משנה יא).

1. ראו אצל הרב ברוכי לעיל עמ' 188 ואילך, ובדיון שם.
2. ר"נ אפשטיין כתב בכמה מקומות ש"ז דברי ר' פלוני אבל חכמים אומרים" הוא פסק הלכה הדוחה את דברי המשנה בקביעה שהם דעת יחיד. ובלשונו: "חכמים אומרים" ודברי חכמים אינם אלא פסק הלכה, לפעמים כדעת יחיד (שלא נזכרה במשניות), ולפעמים אינו אלא דעת האמורא עצמו, ששנה דבריו בלשון חכמים" [מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שלישית (תש"ס), עמ' 175, וכן שם, עמ' 214, ובקיצור בנוגע לסוגיה זו בעמ' 215].
3. במחלוקת אחרת על חצי נזק צרורות (בבא קמא דף י"ז עמוד ב) אנו מוצאים עמדות הפוכות: "תנו רבנן: תרנגולין שהיו מפריחין למקום ושברו כלים בכנפיהן - משלם (בעל התרנגולים) נזק שלם; [אבל אם הזיקו] ברוח שבכנפיהן - משלמין חצי נזק; סומכוס אומר: נזק שלם. תניא אידך: תרנגולין שהיו מְהַדְסִין על גבי עיסה ועל גבי פירות, וטינפו או ניקרו - משלם נזק שלם;

לכאורה יש כאן הכרעה ברורה נגד הרעיון של חלוקת הנזק במקרים של ספק. אך הדבר נכון רק כאשר יש צד המבקש לחייב את זולתו לשלם לו ממון, משום שאז עליו מוטלת חובת ההוכחה; אם הוא מוכיח - הוא מקבל את הכול, ואם אינו מצליח להוכיח - לא יקבל כלום. אולם כאשר לא ברור מי הוא המוחזק ומי 'המוציא מחברו', אנו מכירים במשניות רבות דיני - 'יחלוקו'. הנה כמה דוגמאות:

1. המחליף פרה בחמור, וילדה, וכן המוכר שפחתו, וילדה, זה אומר עד שלא מכרתי, וזה אומר משלקחתי - יחלוקו.
 2. המוכר זיתיו לעצים [ולא מכר את הקרקע], ועשו פחות מרביעית לסאה - הרי אלו של בעל הזיתים.
עשו רביעית לסאה, זה אומר זיתי גידלו, וזה אומר ארצי גידלה - יחלוקו.
 3. שטף נהר זיתיו ונתנם לתוך שדה חברו, זה אומר זיתי גידלו, וזה אומר ארצי... - יחלוקו.
(בבא־מציעא פרק ח' משניות ד-ה).
- והדוגמה הידועה מכולן:
4. שנים אוֹחֲזִין בטלית, זה אומר אני מצאתיה, וזה אומר אני מצאתיה, זה אומר כולה שלי, וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.
זה אומר כולה שלי, וזה אומר חציה שלי, האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים, והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלשה חלקים, וזה נוטל רביע (כלומר, חולקים את החצי שעליו הריב).
 5. היו שנים רוכבין על גבי בהמה, או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג, זה אומר כולה שלי, וזה אומר כולה שלי, זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה, ויחלוקו.
בזמן שהם מודים, או שיש להן עדים - חולקים בלא שבועה.
(בבא־מציעא פרק א' משניות א-ב).
- מדוגמה זו אנו מבינים מה הבעיה בדין 'יחלוקו':
- יש בו סכנה של פשרה שרירותית שאיננה אמת, ולפעמים גם לא יכולה להיות אמת. לכן מחייבת המשנה שבועה בלשון מסובכת - כדי שלא יסתרו השבועות את החלוקה וכדי שלא תינתן שבועת שקר (אפילו לא אחת).

העלו עפר או צרורות [אבנים, והצרורות הזיקן] - משלמין חצי נזק; סומכוס אומר: נזק שלם".
נראה ברור שנזק עקיף של בהמה איננו מוטל בספק אצל סומכוס, להבדיל אולי משור תם שלא הועד.
דווקא חכמים צריכים הסבר לרעיון של אחריות חלקית ב'חצי נזק צרורות'. סוגיית הגמרא (שם) מציגה את הבעיה: אם יש אחריות לנזק עקיף של בהמה, הרי צריך לשלם נזק שלם (כסומכוס); ואם אין אחריות כזאת, צריך הבעלים להיות פטור לגמרי!
תשובת הגמרא היא: 'חצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה'. כלומר: דין 'חצי נזק צרורות' הוא הלכה קדומה שקיבלו חכמים על אחריות חלקית במקרים אלה בלבד.

ואכן פירשו בעלי התוספות⁴ (בבא-מציעא דף ב' עמוד א) שניתן לפסוק דין 'יחלוקו' רק במקרים ש'החלוקה יכולה להיות אמת'; ואילו במקרים שבהם החלוקה בוודאי איננה אמת - פוסקים דין לפי ראות עיני הדיונים ('שודא דדייני') או מניחים את הכסף שבמחלוקת 'עד שיבוא אליהו'.

רק לדעת סומכוס, חולקים כל ממון אשר לדעת בית הדין הוא נתון בספק (גם לפני טענות הצדדים).

הבעיה הזאת עומדת במרכז של מחלוקת עמוקה בין חכמי המשנה (סנהדרין ו ע"א עד ז ע"א, ועוד): האם מותר ואף מצווה "לבצוע", כלומר לפסוק פשרה בדין, או שזה ממש אסור, ו"ייקוב הדין את ההר"? המחלוקת נעוצה בפירוש נבואת זכריה: "אמת ומשפט שלום שפטו בשעריכם" (זכריה ח', טז); האם השלום יכול לעלות בקנה אחד עם האמת שבמשפט, או שמא "במקום שיש משפט אין שלום ובמקום שיש שלום אין משפט" (סנהדרין ו ע"ב)? הפתרון המופלא בסוגיה שנפסק (רמב"ם הלכות סנהדרין כ"ב, ד) הוא שיש **מצווה לעשות פשרה לפני שמתבררת האמת בגמר הדין**.⁵

את עקרון החלוקה בתור ביטוי של צדק מירבי בתנאי מלחמה אנו מוצאים במקרא בנוגע לשלל מלחמה:

"בְּלַעֲדִי, רַק אֲשֶׁר אָכְלוּ הַנְּעָרִים, וְחֶלֶק הָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ אִתִּי, עָנָה, אֲשָׁכַל וּמָמְרָא, הֵם יִקְחוּ חֶלְקָם" (בראשית י"ד, כד).

"וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּאמֹר: שָׂא אֶת רֹאשׁ מַלְקוֹחַ הַשִּׁבְיָ... וְחִצִּיתָ אֶת הַמַּלְקוֹחַ בֵּין תַּפְשֵׁי הַמַּלְחָמָה הַיָּצְאִים לְצַבָּא וּבֵין כָּל הָעֵדָה" (במדבר ל"א, כה-כז).

הביטוי 'יחלוקו' אף מופיע במפורש בוויכוח על השלל בין דוד ואנשיו:

"וַיַּעַן כָּל אִישׁ רֶעַ וּבִלְעִיל מֵהָאֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָלְכוּ עִם דָּוִד וַיֹּאמְרוּ, יַעַן אֲשֶׁר לֹא הָלְכוּ עִמִּי - לֹא נָתַן לָהֶם מִהַשָּׁלָל אֲשֶׁר הִצַּלְנוּ, כִּי אִם אִישׁ אֶת אִשְׁתּוֹ וְאֶת בְּנָיו - וַיִּנְהָגוּ וַיִּלְכּוּ. וַיֹּאמֶר דָּוִד, לֹא תַעֲשׂוּ כֵן אִחִי, אֶת אֲשֶׁר נָתַן ה' לָנוּ, וְנִשְׁמַר אֹתָנוּ, וַיִּתֵּן אֶת הַגְּדֹד הַבָּא עָלֵינוּ בְּיָדֵנוּ, וּמִי יִשְׁמַע לָכֶם לִדְבַר הַזֶּה?! כִּי כִחְלָק הַיָּד הַיּוֹרֵד בַּמַּלְחָמָה, וְכִחְלָק הַיֹּשֵׁב עַל הַכִּלִּים, יִחְדּוּ יִחְלְקוּ!"

וַיְהִי מִהַיּוֹם הַהוּא וּמַעְלָה, וַיִּשְׁמָה לַחֵק וּלְמִשְׁפַּט לְיִשְׂרָאֵל, עַד הַיּוֹם הַזֶּה"

(שמואל-א ל', כב-כה)

חלוקת השלל - יש בה צדק, ועם זה עצם הפקעת השלל מבעליו הוא חלק מהנהגות המלכות, שהמלחמות (צודקות יותר או פחות) נתונות בידיה.

ולעומת זאת, האפשרות של חלוקה שאיננה תמיד אמת וצדק עולה במקרא בנוגע להכרעות המבוססות על עקרון החלוקה במשפטי המלוכה. הדוגמה הקשה ביותר של משפט חלוקה

4. בדיון על ספינה שאי אפשר לחלקה נחלקו בעלי התוספות ריב"א ור"ת בשאלה אם דין יחלוקו באוחזין בטלית הוא דין פשרה או דין המוציא מחברו (תוספות בבא בתרא לד ע"ב ד"ה הווא ארבה דהו מינצו). תודה לרב יעקב מדן על הערה זו.

5. ראו הרחבת דברים במאמרים שכתבתי על נבואת זכריה, 'דברי הצומות' ו'דברי שלום ואמת', באתר שלי.

במשפטי המלוכה היא הכרעת דוד על חלוקת האדמות והנכסים בין ציבא עבד שאול לבין מפיבשת, נכדו הנכה של שאול, פסיקה שגדול אמוראי בבל (רב) ראה בה חטא ואסון. הניתוח הנוקב של רב לסיפור המקרא מופיע במסכת שבת (נ"ו ע"א):

רב אמר: קיבל דוד לשון הרע... דכתיב (שמואל-ב ט"ז, ג):

"וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ [אל ציבא] וַיֹּאֶה בֶן אֲדֹנָיָה? וַיֹּאמֶר צִיבָא אֶל הַמֶּלֶךְ, הִנֵּה יוֹשֵׁב בִּירוּשָׁלַם, כִּי אָמַר, הַיּוֹם יָשִׁיבוּ לִי בֵּית יִשְׂרָאֵל אֶת מַמְלָכֹת אָבִי (יונתן בן שאול)";

ומנא לן דקיבל מיניה (= ומניין לנו שקיבל ממנו)? - דכתיב (שם, ד): "וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ, הִנֵּה לך כל אשר למפיבשת! וַיֹּאמֶר צִיבָא, הַשְׁתַּחֲוִיתִי, אֲמַצָּא חֵן בְּעֵינֶיךָ אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ".

ושמואל אמר: לא קיבל דוד לשון הרע, דברים הניכרים (=נגד דוד) חזא ביה;

דכתיב (שמואל-ב י"ט, כה-כט): "וּמִפִּבְשֶׁת בֶּן שָׁאוּל יָרַד לְקִרְיַת הַמֶּלֶךְ, וְלֹא עָשָׂה רָגֶליו, וְלֹא עָשָׂה שְׂפָמוֹ, וְאֵת בְּגָדָיו לֹא כָבַס לְמֶן הַיּוֹם לְכַת הַמֶּלֶךְ, עַד הַיּוֹם אֲשֶׁר בָּא בְּשָׁלוֹם. וַיְהִי כִּי בָּא יְרוּשָׁלַם לְקִרְיַת הַמֶּלֶךְ, וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ - לָמָּה לֹא הִלַּכְתָּ עִמִּי מִפִּיבְשֶׁת? וַיֹּאמֶר, אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ עֲבָדִי רַמְיָה, כִּי אָמַר עֲבָדְךָ אַחֲבָשָׁה לִּי הַחֲמוֹר, וְאֶרְכַּב עָלֶיהָ וְאֶלֶךְ אֶת הַמֶּלֶךְ, כִּי פֶסַח עֲבָדְךָ, וַיִּרְגַל בְּעֲבָדְךָ אֶל אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ. וְאֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ כָּמְלָאךְ הָאֱלֹהִים וַעֲשָׂה הַטוֹב בְּעֵינֶיךָ; כִּי לֹא הָיָה כָּל בֵּית אָבִי כִּי אִם אֲנֹשִׁי מוֹת לְאֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ, וְתִשֶׁת אֶת עֲבָדְךָ בְּאֶכְלֵי שְׁלֹחָנְךָ, וְמָה יֵשׁ לִי עוֹד צָדְקָה, וְלִזְעַק עוֹד אֶל הַמֶּלֶךְ".

לדעת רב, מפיבשת התאבל על לכתו של דוד (כפי שנראה ברור בפשוטו של מקרא); אבל לדעת שמואל, היה לדוד יסוד לחשוד שהוא מתאבל על פסק הדין של דוד, שנתן לציבא לשלוט בו, ואף על שובו של דוד. דוד לא רצה עוד לעסוק בריב הזה, ולא יכול היה להכריע בין שתי הגרסאות; לפיכך פסק דין 'יחלוקו', שאינו יכול להיות אמת. אך מפיבשת העדיף להפסיד את הכול מאשר לקבל את מחצית הנכסים בפסק דין לא צודק:

"וַיֹּאמֶר לוֹ הַמֶּלֶךְ, לָמָּה תִּדְבֹּר עוֹד דְּבָרֶיךָ? אֲמַרְתִּי - אֶתָּה וְצִיבָא תִּחְלְקוּ אֶת הַשָּׂדֶה! וַיֹּאמֶר מִפִּיבְשֶׁת אֶל הַמֶּלֶךְ, גַּם אֶת הַכֹּל יִקַּח, אַחֲרֵי אֲשֶׁר בָּא אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ בְּשָׁלוֹם אֶל בֵּיתוֹ"
(שמואל-ב י"ט, ל-לא).

רב מצא רמזים (גם) במקרא זה לתחילת ההידרדרות של ממלכות יהודה וישראל מבחינה מוסרית כבר בסוף ימי דוד. לדעת רב, מפיבשת בוותורו מחה מחאה כואבת על העוול, ה' שמע את כאבו, והעונש יבוא בחלוקת המלוכה:

אמר לו: אני אמרתי מתי תבוא בשלום, ואתה עושה לי כך - לא עליך יש לי תרעומות אלא על מי שהביאך בשלום.

אמר רב יהודה אמר רב: בשעה שאמר דוד למפיבשת "אתה וציבא תחלקו את השדה", יצתה בת קול ואמרה לו: רחבעם וירבעם יחלקו את המלוכה.

אמר רב יהודה אמר רב: אילמלי לא קיבל דוד לשון הרע, לא נחלקה מלכות בית דוד, ולא עבדו ישראל עבודה זרה, ולא גלינו מארצנו.

ברור אפוא מן המקרא ומסוגיית הגמרא שדין 'יחלוקו' היה נוהג בהנהגת צבא וממלכה, בשלל מלחמות ובניהול עם ומדינה, בתור עיקרון שנועד לפשרות לפי הצורך. היסוד לכך

הוא הרצון להשיג מן הצדק מה שאפשר, כאשר שום צד לא יפסיד את הכול, וכל אחד יקבל חלק; לפעמים החלוקה איננה צדק מלא, ולפעמים החלוקה איננה צודקת כלל.

עוד הוכחה לשימוש הרגיל בדין 'יחלוקו' במשפטי המלוכה נמצאת במשפט שלמה (מלכים-א ג', טז-כח). רק במקום שרגילים לחלק נכסים מכוח דין המלך, אפשר גם להעלות על הדעת את הניסוי הפסיכולוגי של שלמה בחלוקת התינוק בחרב.

אולם כאן התחולל מפנה: ההתפעלות הגדולה במקרא ממשפטו של שלמה נובעת דווקא מן העובדה שבאמצעות איום ממשי השיג שלמה את ויתורה של האם הנכונה, ובזה הוציא לאור **פסק של צדק** - ולא של חלוקה! לעומת זאת, ויתורו הכאוב של מפיבשת לא הביא את דוד להכיר בצדקתו ולחזור בו.

השימוש בעקרון החלוקה מכוח דין המלכות, שהגיע לשפל אצל דוד, הפך אצל שלמה לתרגיל לשם הוצאת הצדק לאור.⁶

מכאן ברורה גם התפעלותו הנבואית של ישעיהו (י"א) מן החוטר והנצר שיקום מגזע ישי, אשר יוציא צדק לאור ביראת ה': **"ולא למראה עיניו ישפוט, ולא למשמע אזניו יוכיח"** (ישעיהו י"א, ג); המלך העתידי שיצמח משורש ישי לא ישתמש בכוח משפטי המלוכה כדי להשיג הסדרים לפי 'אומנות האפשר', אלא יגלה בתוך משפטי המלוכה את רוח ה' כדי לעשות באמת צדקה ומשפט. ואז כל העולם יכיר ויקבל את רוח ה' בתור גילוי הצדק והמשפט מאת ה' לעולם כולו, **"כמים לים מכסים"** (י"א, ט).

עד לאחרית הימים יש לעקרון החלוקה מקום במשפטי המלוכה, וחלוקת השלל תוכיח. במשפטי המלוכה נחלקו חכמי ישראל על שאלת הגבול ההכרחי לשימוש בעיקרון זה. רב ראה בשימוש המלכותי בעקרון החלוקה גם אם אין בה אמת, סכנה חמורה של השחתת המשפט והצדקה, שהיו אופייניים לדוד המלך בתחילת מלכותו: **"ויהי דוד עֶשֶׂה משפט וצדקה לכל עמו"** (שמואל-ב ח', טו).

מכאן עולה המסקנה בנוגע להעדר דיני 'יחלוקו' במשפטי התורה:

תורת אמת במשפטיה איננה משתמשת בעקרון החלוקה - שאין בו תמיד צדק ואמת. לפיכך דין חצי של שור תם אינו יכול להיות בסיס ויסוד לדיני 'יחלוקו', שלהם אין מקום במשפט התורה, אלא הוא מקרה מיוחד שנפגשות בו אחריות חלקית⁷ עם אזהרה לשמירת שוורים.

דיני 'יחלוקו' יסודם במשפטי המלוכה, אך ההלכה מאמצת אותם במקרים מיוחדים במאמץ לשמור על האמת ככל האפשר, דוגמת ניסוח השבועה ב-"שניים או חזין בטלית", וכמו בדיני פשרה לפני גמר הדין.

6. זאת תשובה ברורה לשאלה שהעלה ר' יצחק אברבנאל בפירושו למלכים-א ג'; אין צורך להגיע לסברת הרדב"ז (שו"ת הרדב"ז חלק ג' סימן תרל"ד, אלף נט), שהאמת כבר התבררה לשלמה מדברי הנשים, ורק להוכיח אותה לכל השומעים השתמש בחרב, משום שהעיקר הוא המעבר מדיני 'יחלוקו' של משפטי המלוכה לצדק של אמת.

7. על פי הצעתו של הרב שאול ברוכי (לעיל עמ' 188 ואילך) בעקבות ר' יוסף בכור שור ורש"ר הירש, יש מקום למחשבה שאין כאן כלל אחריות של הבעלים, אלא מעין אחריות של השור עצמו לנזק שעשה, וסקילת השור מחזקת הסבר זה.

תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמישה

שאול ברוכי

שמות

כ"א, לז - כ"ב, ג

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׁה וּטְבָחוֹ אוֹ מִכְרוּ חֲמֹשֶׁה
בְּקֶר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֶאן תַּחַת הַשֶּׁה...
אִם הִמָּצָא תִּמָּצָא בְּיָדוֹ הַגִּנֵּבָה מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר
עַד שֶׁה חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלַם:

בעיונו זה נבקש לעמוד על טעמי החילוק בין גנב שנמצאה הגנבה בידו לבין גנב שטבח ומכר, וכן על טעם החילוק בטביחה ומכירה בין שור לבין שה. תחילה נעסוק בהבדל שאיננו מפורש כאן, בין 'גנב' - הגונב בהחבא, לבין 'גזלן' - הלוקח מן הנגזל בחזקה.

בין גנבה לגזלה

בספר ויקרא, בפרשה העוסקת בקרבן אשם גזלות, נאמר:

ויקרא

ה', כג-כד

וְהָיָה כִּי יִחְטָא וְאָשַׁם וְהָשִׁיב אֶת הַגְּזֵלָה אֲשֶׁר
גָּזַל אוֹ אֶת הָעֶשֶׂק אֲשֶׁר עָשָׂק אוֹ אֶת הַפְּקָדוֹן
אֲשֶׁר הִפְקֵד אָתּוֹ אוֹ אֶת הָאֲבֵדָה אֲשֶׁר מָצָא: אוֹ
מִכָּל אֲשֶׁר יִשְׁבַּע עָלָיו לִשְׁקֹר וְשָׁלַם אֹתוֹ בְּרֹאשׁוֹ
וְחִמְשָׁתָיו יִסֹּף עָלָיו לְאִשֹּׁר הוּא לוֹ יִתְּנֶנּוּ בַּיּוֹם
אֲשֶׁמֶתוֹ:

תשלום כפל לא נזכר כאן אלא רק חובה להחזיר את הגזלה או לשלם את ערכה (הוספת חומש הנזכרת כאן היא רק במקרה שהוא כפר ונשבע לשקר). אמנם מצאנו במדרש סברה להשוות ביניהם ולחייב כפל גם בגזלן, אך מסקנת המדרש היא, וזו הדעה המקובלת על רבותינו, שגנב משלם כפל, ואילו גזלן מחזיר את הגזלה או משלם את ערכה בלבד.

ספרא ויקרא

דבורא דחובה פרשה יג (פינקלשטיין, עמ' 215)

מה יעשה? 'והשיב'. אינה שם, תלמוד לומר 'ושלם', יכול יהיה משיב ומשלם? אל תתמה, שהרי הגנב משלם תשלומי כפל, טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה חמשה. תלמוד לומר 'גזילה' - גזילה הוא משלם, אינו משיב ומשלם.

התורה אומרת "והשיב... ושלם", אך אין הכוונה לתשלום כפול - 'שיב וגם שלם', אלא הפירוש הוא שיש להשיב או לשלם. מדוע החמירה התורה בגנב יותר מבגזלן? היה לכאורה מקום לומר דבר הפוך: הגזלן עושה מעשה חמור יותר - הוא פועל באלימות ופוגע בנגזל, והוא נוהג בחוצפה בכך שאיננו מנסה להסתיר את מעשהו! במקורות תנאיים שונים נמצאת תשובתו של רבן יוחנן בן זכאי לשאלה זו:

תוספתא בבא קמא

ז', ב

שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: וכי מה ראת תורה להחמיר בגנב יותר מבגזלן? אמר להן: גזלן השווה עבד לקוניו, וגנב חלק כבוד לעבד יתר על כבוד קוניו, כביכול עשה גנב עין העליונה כאילו אינה רואה, ואת האזן שאינה שומעת. שנאמר 'הוי המעמיקים מה' [לְסַתֵּר עֵצָה וְהִיָּה בַמַּחֲשָׁךְ מַעֲשֵׂיהֶם וַיֹּאמְרוּ מִי רֹאֵנוּ וּמִי יִדְעֵנוּ]' (ישעיהו כ"ט, טו); 'וַיֹּאמְרוּ לֹא יֵרָאֶה יְהוָה'... (תהילים צ"ד, ז); 'כִּי אָמְרוּ אֵין ה' רֹאֶה אֹתָנוּ עֵצָה ה' אֶת הָאָרֶץ' (יחזקאל ח', יב).¹

ר' מאיר אומר: משלו משל משם רבן גמליאל, למה הדבר דומה, לשנים שעשו משתה בעיר אחת, אחד קרא את בני העיר ואת המלך לא

1. השוו יחזקאל ט', ט.

האמוראים חלוקים בהבנה של המושג "נשתרש בחטא". רב נחמן ורב ששת חלוקים בשאלה אם המוכר לפני יאוש בעלים חייב בתשלומי ארבעה וחמישה (בבא קמא סח ע"א). לדעת רב ששת, המכירה שחייבה תורה עליה היא דווקא לאחר יאוש, כאשר יש תוקף למכירה, אבל אם לא היה יאוש והמכירה איננה תקפה, אינו חייב. רב ששת מביא לכך ראיה מהברייתא:

בבלי בבא קמא

סח ע"א

אמר רב ששת: מנא אמינא לה? דתניא, **אמר ר' עקיבא:** מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם ד' וה'? מפני שנשתרש בחטא; אימת? אילמא לפני יאוש, מי איכא נשתרש? אלא לאו לאחר יאוש הוא! **אמר רבא:** מפני ששנה בחטא.

רב ששת מבין את "נשתרש בחטא" כך: החפץ הנגנב נשתרש אצלו, וכבר איננו שייך לבעליו. כמו עץ המכה שורשים ונאחז באדמה, כך הטביחה או המכירה גורמות שהגנבה מתקבעת אצל הגנב. רבא מפרש "נשתרש בחטא" - "שנה בחטא". לא החפץ הנגנב הוא המשתרש, אלא החטא משתרש; המשך העיסוק בגנבה והחזרה על החטא הם הסיבה להחמרה בעונש. כך גם מסביר המאירי בעקבות דברי רבא:

המאירי

בית הבחירה בבא קמא סח ע"א

וזה שאמרו 'מפני מה אמרה תורה טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמישה מפני שנשתרש בחטא', לאו דוקא נשתרש, רוצה לומר שהועילו מעשיו, שהרי במכירה מיהא כל שלפני יאוש לא הועילו מעשיו. אלא כך פירושו, שנשתרש בחטא, רוצה לומר ששנה באולתו, כאדם המושרש בה ואינו יכול לזוז ממנה.

על פי רבא, המוקד להסבר ההבדל בין העונשים הוא החוטא, הגנב. ר"י בכור שור מתמקד דווקא בבעל הגנבה, ומסביר מדוע

קרא, ואחד לא קרא לא את המלך ולא את בני העיר. אי זה מהן עונשו מרובה? זה שקרא את בני העיר ואת המלך לא קרא עונשו מרובה יתר מן השני.

בגנבה ובגזלה (ולמעשה בכל עברה) יש חוצפה כלפי שמיא. דווקא הגנב, שמנסה להסתיר את מעשהו, מגלה בכך עזות מצח גדולה יותר. הוא מסתתר מבני האדם, אך מעלים עיניו מכך שהקב"ה רואה הכול. רבן יוחנן בן זכאי נאמן לאותה הבחנה בברכתו לתלמידיו לפני מותו:

בבלי ברכות

כח ע"ב

וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו... אמרו לו: רבינו, ברכנו! אמר להם: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו: עד כאן?! אמר להם: ולוא! תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם.

התלמידים תמהים על הרף הנמוך שמציב בפניהם רבן יוחנן בן זכאי. האם באמת די בכך שמורא שמים יהיה כמורא בשר ודם?! תשובתו של ר' יוחנן היא שמורא בשר ודם הוא מוחשי יותר, ולפיכך עובר העברה מקפיד להסתתר דווקא מפני בני אדם; אילו היה מפנים שיש מי שרואהו תמיד, לא היה חוטא.

בין תשלומי כפל לתשלומי ארבעה וחמישה

מדוע במקרה שהגנבה נמצאת בידי הגנב הוא משלם כפל, ואם טבח או מכר משלם ארבעה וחמישה? על כך עונה ר' יהודה:

תוספתא בבא קמא

ז', ב

אמר ר' יהודה: מפני מה אמרו טבח ומכר משלם תשלומי ארבעה וחמישה? מפני שנשתרש בחטא.

הטביחה והמכירה פוגעים בו יותר (בדבריו יש ניגיעה גם בהבדל בין שור לשה):

בכור שור

שמות כ"א, לז

חמשה בקר. לפי שעמל בו וגדלו וטרח בו ומבטלו ממלאכתו, קנסו הכתוב כל כך. ועוד דאדם ניחא ליה במה שגידל טפי מדבר אחר הרבה, וכן צאן, אלא שאין בו ביטול מלאכה, פיחת אחת. וכן אמרו רבותינו. וגם לפי שנשא הצאן על כתיפו מה שאין בשור כן, פיחת אחת. ואפילו לא גדלו, שקנאו היום או אתמול, לא חילק הכתוב. וגם דבר זה, שעושה אחת, ומן האחת יעמוד ד' או ה'.

בעל הבהמה מכיר את בהמתו, והיא רגילה אליו, ולכן היא עדיפה לו מבהמה שאיננה מוכרת והשור גם מושך מחרשה בשדה ועושה מלאכה; לפיכך התורה החמירה בעונשו של הגנב כאשר הוא טבח או מכר ומנע את האפשרות של החזרת הגנבה עצמה. נוסף על כך יש יתרון לבהמה חיה על פני פיצוי כספי: בהמה סופה להביא וולדות, ומהאחת יעמדו ארבעה או חמישה.²

בין שור ושה לשאר גנבות

התורה מזכירה בפסוק שור ושה. חז"ל פירשו שהכוונה לשור ושה (כבש או עז) דווקא, ולא לשאר בהמות וחיות:

משנה בבא קמא

ז', א

מרוכה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ארבעה וחמשה, שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים, ומדת תשלומי ארבעה וחמשה אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד, שנאמר 'כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו'... (שמות כ"א, לז).

להבחנה זו יש יסוד בפסוקים. בדין ארבעה וחמישה מוזכרים רק שור ושה - בהמות טהורות, ובדין הכפל מוזכר גם החמור; וכן בהמשך הפרשה, בדין חיוב כפל בשומר, נאמר "על שור על חמור על שוה על שלמה על כל אבדה" (כ"ב, ח), זאת אומרת: חיוב כפל הוא גם בבהמה טמאה וגם במטלטלין. בדרך כלל כשמוזכר שור או שה בתורה, הכוונה היא לכל בעלי החיים.³ כאן לומדים המדרשים בדרכים שונות שהכוונה היא דווקא לשור ושה.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה יב (עמוד 292) [לשמות כ"א, לז]
רבי עקיבא אומר: 'תחת שור' 'תחת שה', להוציא את החיה. שהיה בדין, הואיל והבהמה חייב בתשלומין והחיה חייב בתשלומין, אם למדת על בהמה שהוא משלם ארבעה וחמשה אף החיה ישלם ארבעה וחמשה? לא, אם אמרת בבהמה לפי שהיא קריבה על גבי מזבח, תאמר בחיה שאינה קריבה לגבי מזבח? לפיכך אינו משלם תשלומי ארבעה וחמשה... הא מה תלמוד לומר 'תחת שור' 'תחת שה'? להוציא חיה.

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

כ"א, לז

וטבחו. לפי שמצינו בתשלומי כפל שעשה בהן בהמה טמאה כטהורה, יכול אף זה כן? תלמוד לומר 'וטבחו', יצאת בהמה טמאה שאין לה טביחה. משמע מוציא את בהמה טמאה שאין לה טביחה, ומביא את הבהמה (צ"ל: החיה) הטהורה שיש לה טביחה, תלמוד לומר 'שור' ולא חיה. שהיה בדין, מה בהמה שאינה במצות כיסוי הרי היא בתשלומי ד' וה', חיה שהיא במצות כיסוי אינו דין שתהא בתשלומי ד' וחמשה? תלמוד לומר 'שור' ולא חיה. 'שה' ולא עופות. שהיה בדין, מה בהמה שאינה באם על הבנים הרי היא

2. הסבר נוסף להחמרה במקרה של טביחה או מכירה נמצא בדברי הרמב"ם. ראו בהמשך.

3. ראו משנה בבא קמא פ"ה מ"ז ובבבלי שם נד ע"ב.

נראה שמדרש זה חולק על התנאים שחיפשו טעם להבדל בין שור ושה, ואומר שאין לחפש טעם: זו גזירת מלך. לדעת הרמ"מ כשר,⁴ המדרש כאן איננו מתכוון להבדל בין שור לשה, אלא להבדל בינם לבין בהמות טמאות וחיות. במדרש מאוחר ובמפרשים מצאנו הסברים נוספים להבדל בין שור לשה:

שמות רבה

פרשה ל, ז

למה בשור נותן ה' ובשה אינו נותן אלא ד'?
בשור נותן ה' שהוא מוציא בפרהסיא. משל לשנים שעלו לבימה לידון, אחד שמכר בנו של שר ואחד שזרק אבן באיקונין (= בדיוקן) של שר, אותו שזרק אבן באיקונין של שר לקח ה' קטפורס (= מכות), ואותו שמכר בנו של שר משלם ד' מאות לרבו, לכך כתיב ה' בקר.

גנבת שור נעשית יותר בגלוי מגנבת שה, ולכן החמיר בה הכתוב. יש ניגוד בין מדרש זה לבין דברי רבן יוחנן בן זכאי על ההבדל בין גנב לגזלן, שלדעתו התורה מחמירה דווקא בעברה שבצנעה.

אבן עזרא

הפירוש הארוך לשמות כ"א, לז

כי יגנב. אמר ר' ישועה: הוסיף השם על עונש השור יותר מן השה, כי לא יוכל להסתיר השור כמו השה, לא יוכל לגנבו רק הרגיל יותר באומנות הגניבה. והגאון אמר, בעבור הנזק שיבא לבעל השור יותר מהשה, כי בו יחרוש.

דעת רס"ג כדעת ר' מאיר, שהשור חורש. לדעת ר' ישועה, לעומת זאת, ההבדל נובע מכך שגנבת שור והחזקתו הם קשים יותר מגנבת שה, שאותו קל להסתיר. הגונב שור הוא גנב מקצועי, ולכן החמירה עליו התורה.

בתשלומי ארבעה וחמשה, עוף שהוא באם על הבנים אינו דין שיהא בתשלומי ארבעה וחמשה? תלמוד לומר⁴ 'שה' ולא עופות.

מדרשים אלו לא ביארו את טעם החילוק בין שור ושה לשאר בהמות וחיות, אך חלק מהתשובות שנראה בהמשך להבדל בין שור ושה יכולות להסביר גם את ההבדל בינם לבין שאר גנבות.

בין שור לשה

מדוע מבחינה התורה בין שור לשה? למה על גנבה וטביחה של שור משלמים פי חמישה ועל גנבה וטביחה של שה פי ארבעה? במקורות התנאיים מובאות לכך שתי תשובות:

תוספתא בבא קמא

ז, י

ר' מאיר אומר: בוא וראה חביבה מלאכה לפני מי שאמר והיה העולם. שור מפני שבטלו ממלאכתו משלם חמשה, שה מפני שאין לו מלאכה משלם ארבעה.

רבן יוחנן בן זכאי אומר: בוא וראה כמה חס המקום על כבוד הבריות. שור מפני שמהלך ברגליו משלם חמשה, שה מפני שטוענו משלם ארבעה.

ר' מאיר מתמקד בהפסד לבעלים: בגנבת שור, העושה מלאכה בשדה, יש הפסד גדול יותר לבעלים מאשר בגנבת שה. רבן יוחנן בן זכאי מתמקד במפתיע בגנב, ואומר שהתורה חסה על כבודו, וכיוון שהיה צריך לסחוב אותו על כתפיו, הוא משלם פחות. במכילתא דרשב"י יש הערה קצרה:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

כ"א, לז

חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה. גזרת מלך היא.

4. הקטע המוסגר הוא השלמה ממדרש הגדול, וכנראה הושמט מפני הדומות.

5. ר' מנחם-מנדל כשר, תורה שלמה חלק יז, עמ' רי, אות תשיט.

מורה הנבוכים

חלק ג פרק מא

'אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו' (שמות כ"ב, ח), רוצה לומר הדבר אשר לקח, וילקח ממנו כיוצא בו.

הטעם בתשלום כפל הוא שהגנב צריך להחזיר לבעל הגנבה את מה שלקח ממנו, ובנוסף הוא נקנס וצריך לשלם כפי מה שרצה להפסיד את הגנב.

ודע כי כל אשר יהיה מן העבירה והחטא יותר נמצא ויותר קרוב להעשות - ראוי שיהיה ענשו יותר קשה, כדי שימנעו ממנו; והענין שאינו נמצא רק מעט - עונשו יותר קל. ומפני זה היה תשלומי גונב צאן כפל תשלומי שאר המטלטלים, רוצה לומר תשלומי ארבעה, ובתנאי שהוציאים מתחת ידו במכר או ששחטם, מפני שמהגם הוא על הרוב תמיד להיותם בשדות, ואי אפשר לשמרם כמו ששומרים הדברים שבתוך המדינה, ומפני זה מדרך הגונבים אותם שימהרו למכרם עד שלא יודעו (= יגלו) אותם, או לשחוט אותה בעבור שתשתנה צורתם, ומפני זה היה עונש הענין הנמצא יותר גדול. ותשלומי גנבת הבקר הוסיף בו אחד מפני שגנבתו קלה יותר, כי הצאן ירעו מקובצים ואפשר לרועה לשומרם, ויותר מה שאפשר לגנבם הוא בלילה; אמנם הבקר ירעו מפוזרים מאד, כבר נזכר זה בספר העבודות הנבטי"ה ואי אפשר לרועה לשומרם ותרבה בהם הגנבה.

הרמב"ם קובע כאן עיקרון אחד שמסביר את כלל ההבדלים שעסקנו בהם. אחת ממטרות הענישה היא הרתעה, ולכן התורה מענישה יותר בעברות מצויות, ואילו במה שנדיר יותר - התורה מקלה. שור ושה דרכם להיות בשדה, והשמירה עליהם פחותה, ולכן החמירה התורה בגנבתם יותר משאר בעלי חיים ויותר ממטלטלין. דרכו של גנב להיפטר בזמן הקצר ביותר מהגנבה, ולכן

ההחמרה בשור ושה היא דווקא אם טבח או מכר אותם. גנבת שור מצויה יותר מגנבת ששה, כיוון שהצאן רועה כעדר וקל יותר להשגיח עליו, והבקר רועה בצורה מפוזרת, ולכן החמירה התורה בגנבת שור. סברה זו הפוכה מסברתו של ר' ישועה, הרואה בגנבת ששה דבר קל יותר.

"ארבעה וחמישה" בנביאים ובכתובים

שני פסוקים במקרא מתייחסים בעקיפין להלכה של תשלומי ארבעה וחמישה. האחד במשל כבשת הרש:

שמואל ב

י"ב, ד-ו

וַיָּבֹא הַלֵּךְ לְאִישׁ הָעֵשִׂיר וַיַּחְמַל לִקְחַת מִצֶּאֱנוּ וּמִבְּקָרוֹ לַעֲשׂוֹת לְאֶרֶץ הָבָא לוֹ וַיִּקַּח אֶת כִּבְשֹׁת הָאִישׁ הָרֹאשׁ וַיַּעֲשֶׂה לְאִישׁ הָבָא אֵלָיו: וַיַּחַר אֶף דָּוִד בְּאִישׁ מֵאֵד וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן חֵי ה' כִּי בֶן מוֹת הָאִישׁ הָעֵשִׂיר זֹאת: וְאֵת הַכִּבְשָׁה יִשְׁלַם אַרְבַּעַתִּים עֶקֶב אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת הַדָּבָר הַזֶּה וְעַל אֲשֶׁר לֹא חָמַל: דוד חורץ את דינו של האיש שגנב כבשה ואכלה, כפי ההלכה "ואת הכבשה ישלם ארבעתים". וכן נתקיים בדוד, שנענש בבן בת-שבע, באמנון, בתמר ובאבשלום.⁶

בספר משלי נאמר:

משלי

ו', ל-לא

לֹא יִבְזֹז לִגְנֹב כִּי יִגְנוֹב לְמֹלָא נַפְשׁוֹ כִּי יִרְעֵב: וְנִמְצָא יִשְׁלַם שְׁבַעַתִּים אֶת כָּל הוֹן בֵּיתוֹ יָתֵן:

בשונה מן הכתוב בתורה, יש כאן גנב שאינו משלם לא כפל, לא ארבעה ולא חמישה, אלא שבעתיים. חלק מהמפרשים תמהים כיצד מתיישב הפסוק עם הכתוב בשמות, ומיישבים בצורות שונות:

6. ראו בבלי יומא כב ע"ב; וראו אצל הרב בן-נון להלן עמ' 280 ואילך, בדיון על 'משפט הטובח ומשל כבשת הקש'.

על פי שני הפירושים תשלום כזה. נראה שיש לפרש את הפסוק על פי הקשרו, כפי שפירש רש"י בפירושו הראשון (שלא הובא כאן), ש"שבעתיים" הוא ביטוי מליצי ופירושו שישלם הרבה והקשר הפסוקים במשלי מחזק פירוש זה:

משלי

ו', כט-ל"ה

כִּן הִבֵּא אֶל אִשָּׁת רֵעֵהוּ לֹא יִנָּקֶה כָּל הַנֶּגַע בָּהּ:
לֹא יִבּוֹזוּ לַגִּבּוֹר כִּי יִגְנוֹב לְמֹלֵא נִפְשׁוֹ כִּי יִרְעֵב:
וְנִמְצָא יִשְׁלֵם שְׁבַעֲתַיִם אֶת כָּל הוֹן בֵּיתוֹ יִתֵּן:
נֶאֱפָה אִשָּׁה חֹסֶר לֵב מִשְׁחִית נִפְשׁוֹ הוּא יַעֲשֶׂנָה:
נִגַּע וְקִלּוֹן יִמְצָא וְחִרְפָּתוֹ לֹא תִמָּחֶה:
כִּי קִנְיָה חֲמַת גִּבּוֹר וְלֹא יִחְמוֹל בְּיוֹם נָקָם:
לֹא יִשָּׂא פָנָיו כָּל כֹּפֶר וְלֹא יֵאבֶה כִּי תִרְבֶּה שָׂחַד:

הכתוב איננו עוסק בעונש על גנבה, אלא מבאר את חומרתו של עוון הניאוף שאין לו כפרה. הגנב גונב למלא את רעבונו, ואין בזה לו על כך. אם הוא נתפס, הוא יכול לשלם הרבה יותר ממה שגנב, ואולי את כל הון ביתו, ולכפר בכך על מעשהו; אבל הנואף - חרפתו לא תימחה. הגבר הנפגע לא יסלח בעד כל הון שבעולם.

רש"י

משלי ו', לא

ויש מפרשים 'שבעתיים' כמו גונב שור וכליו וטבח, שמשלם חמשה בקר ותשלומי כפל על הכלים.

אבן עזרא

משלי ו', לא

ובעבור שרוב תשלומי הגנבה הנמכרת הם חמשה, והרוב בנמצאים שנים, על כן אמר 'שבעתיים'.

מלבי"ם

משלי ו', לא

נמצא יש גבול לעונשו, כי ישלם שבעתיים אם גנב שור ושה ישלם ארבע נוסף על השור, ושלשה נוסף על השה, חוץ ממה שמחזיר השור והשה עצמם ובזה את כל הון ביתו יתן, ויפטר מן העונש בממון:

שני הפירושים דחוקים - גם פירוש רש"י וראב"ע המצרף את העונש על השור לעונש על הכלים, וגם פירוש המלבי"ם המצרף את העונש על השור לעונש על השה, ומפחית מהם את השור והשה עצמם. הפסוק מדבר על תשלום פי שבעה, ואין

הבא במחתרת

שאול ברוכי

לנהרג או להורג? האם כוונת הפסוקים היא שמותר במקרה כזה להרוג (ואולי אף מצווה), או שמא כל מה שאומר הכתוב הוא שאם הוכה הגנב ומת אזי "אין לו דמים" - אין עונש להורג, אך אין כאן היתר להרוג לכתחילה? והשאלה העיקרית: מדוע "אין לו דמים" - מה הסיבה שההורג איננו נענש כאן על מעשהו, או מה הסיבה שמותר לו להרוג?

לפני שניגש לדברי חז"ל בנוגע לבא במחתרת, נעיין תחילה בפרשייה ובמבנה. החלוקה לפרקים קטעה בסכין חריף את הפרשייה, המתחילה ב"כי יגנב", הפסוק האחרון של פרק כ"א. סגנונו של החוק הקזואיסטי בפרשת משפטים הוא: "כי" - תיאור המקרה שהחוק עוסק בו, ודינו; "אם" - מקרה פרטי ודינו; "אם" - מקרה פרטי ודינו. כך בנויה גם פרשייה זו:⁷

שמות

כ"א, לז - כ"ב, ג

(לז) **כִּי יִגְנַב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׁה וּטְבָחוֹ אוֹ מִכְרוֹ חֲמִשָּׁה כֶּקֶר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע צֹאן תַּחַת הַשֶּׁה:**

(א) **אִם בַּמַּחְתֶּרֶת יִמָּצָא הַגֵּנֵב וְהָכָה וּמָת אִין לוֹ דָּמִים:**

(ב) **אִם זָרְחָה הַשֹּׁמֵשׁ עָלָיו דָּמִים לוֹ**

יִשְׁלַם

אם אין לוֹ וְנִמְכַּר בַּגֵּנֵבְתּוֹ:

(ג) **אִם הַמָּצָא תִּמָּצָא בְּיָדוֹ הַגֵּנֵב מִשּׁוֹר עַד חֲמֹר עַד שֶׁה חַיִּים שְׁנַיִם יִשְׁלַם:**

נעיין תחילה ונראה כיצד מתפרש הביטוי "אין לו דמים".

תרגום ירושלמי (מיוחס ליונתן)

שמות כ"ב, א-ב

לית ליה חובת (= אין עליו אשמת) שפיכות אדם זכאי... חובת שפיכות אדם זכאי עלוי (= עליו).

רשב"ם

שמות כ"ב, א

אין לו דמים - תשלומי דמים, אלא פטור ההורג. התרגום המיוחס ליונתן ורשב"ם מפרשים ש"אין לו" מתייחס להורג, ושאין עליו אשמה. על פי התרגום, "דמים" הוא אשמת שפיכת דמו של הנהרג, ועל פי הרשב"ם אין הוא מחויב לשלם את דמי הנהרג.

רש"י

שמות כ"ב, א-ב

אין לו דמים - אין זו רציחה, הרי הוא כמת מעיקרו.

דמים לו - כחי הוא חשוב, ורציחה היא אם יהרגו בעל הבית.

הפרשייה עוסקת בדיני גנבה ופותחת ב"כי יגנב...", ובסיום - "אם המצא תמצא".⁸ הקשר בין הדין הראשון והדין האחרון ברור: אם הגנבה נטבחה או נמכרה - משלם ארבעה או חמישה, ואם הגנבה עדיין בידי הגנב - משלם שניים. בתווך נמצאים שני דינים הנוגעים לשאלת הפגיעה בגנב - "אם במחתרת... אם זרחה...", ובשאלה האם יש או אין לו "דמים".

מה פירוש "אין לו דמים"? למי אין דמים,

7. ראו אצל הרב ברנרן להלן עמ' 272 ואילך, 'מבנה פרשיות חוזר לראש'.

8. ראו אצל הרב ברנרן להלן עמ' 232 ואילך, בדיון על 'המשפט המותנה בעולם ובתורה'.

בנפשו, בא ליטול ממון אין מצילין אותו בנפשו.

"מצילין אותו בנפשו" - במפרשים נחלקו אם הכוונה היא שמצילים את זה שעומד להיפגע, בנפשו של הפוגע, או שמצילים את הפוגע מן העברה, בנפשו שלו-עצמו.⁸ כך או כך, כוונת התוספתא היא שיש כאן ספק סכנת נפשות, ולכן מותר לפגוע בגנב ולהורגו. המשנה מגדירה את הדברים בדרך מעט שונה מהתוספתא:

משנה סנהדרין

ח', ו-ז

הבא במחתרת נדון על שם סופו... ואלו הן שמצילין אותו בנפשו, הרודף אחר תבירו להרגו...

משנה ז מביאה רשימה של אלו שמצילים אותם בנפשם, אבל הבא במחתרת איננו ברשימה אלא מוגדר אחרת: "נידון על שם סופו". אפשר להסביר שבמקרה של גנבה הרצון להרוג איננו ודאי. הרודף אחר חברו ודאי מתכוון להרגו, ולכן ניתן להצילו בנפשו; אך הבא במחתרת אינו בא במטרה מוצהרת להרוג, ולכן אין זו הצלה במובן הרגיל, אלא "נדון על שם סופו": במצב שהגנב הכניס את עצמו אליו, הוא עלול להגיע לידי הריגה, ולכן הוא נדון על שם סופו. אך אפשר שההבדל בין הבא במחתרת לבין הרודף איננו מהותי, והמשנה נקטה "נדון על שם סופו" כדי לחבר את הבא במחתרת לבן סורר ומורה, שנדון גם הוא על שם סופו (שם, משנה ה).

המקורות התנאיים שהבאנו אינם מסבירים מדוע 'בא במחתרת' הוא פיקוח נפש, או לכל הפחות ספק פיקוח נפש. אפשר להסביר שבעל הבית הפוגש אדם זר שנכנס לביתו ללא רשות איננו יודע לשם מה נכנס; הוא מצדו חושש שהגנב נכנס במטרה להרוג, ולכן זהו ספק פיקוח נפש. הבבלי מוסיף להסביר זה נדבך נוסף:

חזקוני

שמות כ"ב, ב

דמים לו - יש לו לגנב על ההורגו תביעת תשלומי שפיכות דמים.

רש"י וחזקוני מפרשים ש"אין לו דמים" מתייחס לנהרג, כלומר שאין חובה לפצות את משפחתו של הנרצח. ראייה לפירושים המפרשים ש"אין לו דמים" עוסק בנהרג יש בדברי ראובן על יוסף: "וגם דמו הנה נדרש" (בראשית מ"ב, כב).

מדוע הותר דמו של הגנב? מה הטעם ש"אין לו דמים"? מדרשי התנאים מסבירים שבמעשה של גנבה יש יסוד של פיקוח נפש, ויש אף מי שרואה בפסוק זה מקור במקרא שפיקוח נפש דוחה את המצוות:

בבלי יומא

פה ע"א

וכבר היה רבי ישמעאל ורבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה מהלכין בדרך, ולוי הסדר ורבי ישמעאל בנו של רבי אלעזר בן עזריה מהלכין אחריהן, נשאלה שאלה זו בפניהם: מניין לפקוח נפש שדוחה את השבת? נענה רבי ישמעאל ואמר (שמות כ"ב, א) 'אם במחתרת ימצא הגנב' - ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא, ושפיכות דמים מטמא את הארץ וגורם לשכינה שתסתלק מישראל, ניתן להצילו בנפשו, קל וחומר לפקוח נפש שדוחה את השבת.

רבי ישמעאל סובר שכאשר גנב נכנס לביתו של אדם, אפשר שהוא בא במטרה להרוג, ולכן מותר להרוג אותו. כך מגדירה את המקרה גם התוספתא:

תוספתא סנהדרין

י"א, ט

הבא במחתרת, אם בא להרוג מצילין אותו

8. ראו למשל תוספות סנהדרין עג ע"א, ד"ה להצילו בנפשו.

בבלי סנהדרין

עב ע"א

אמר רבא: מאי טעמא דמחתרת - חזקה אין אדם מעמיד עצמו [לוותר] על ממונו. והאי (= הגנב) מימר אמר: אי אזילנא - קאי לאפאי ולא שביק לי (= יעמוד מולי ולא ייתן לי), ואי קאי לאפאי - קטלינא ליה (= ואם יעמוד מולי - אהרוג אותו). והתורה אמרה: אם בא להורג - השכם להורג.

על פי הסוגיה, הגנב מודע לכך שבעל הבית ישמור על ממונו ככל שניתן, ולכן - אף שבא כדי לגנוב ולא כדי להרוג - הוא מתכוון מראש גם להרוג אם יהיה בכך צורך. בכך הפכה אותו הסוגיה לרודף במובן הרגיל כי הוא בא במטרה (גם) להרוג.

הר"ן מסייג מעט את הדברים:

חידושי הר"ן

סנהדרין עב ע"א

ודאי שאין כל הגנבים באים על עסקי נפשות... אלא בעל הבית הוא העומד כנגדו על מנת להרוג אם לא יניח לו את הכלים מיד, שאף על פי שאינו בדין להרגו על כך, חזקה שאין אדם מעמיד עצמו [לוותר] על ממונו, והגנב שהוא יודע זה, כשהוא עומד כנגדו, על עסקי נפשות הוא עומד, והוא שהתחיל במריבה ובא במחתרת, עשאו הכתוב רודף ואמר שאין לו דמים.

כלומר אין הוא רודף במובן הרגיל כיוון שלא בהכרח בא כדי להרוג. דווקא בעל הבית הוא זה שמתכוון להרוג, ובעקבותיו גם הגנב מתכוון. החיוב הוא על הגנב כיוון שהוא זה שהתחיל במריבה, ולכן "עשאו הכתוב רודף".

ירושלמי סנהדרין

ח, הלכה ח (כו ע"ג)

כתיב 'אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת אין לו דמים' (שמות כ"ב, א). תני רבי חייה: במחתרת אין לו דמים, חוץ למחתרת יש לו דמים. תני רבי שמעון בן יוחי: אפילו חוץ למחתרת אין

לו דמים, לפי שממונו של אדם חביב עליו כנפשו... [אפילו רואה אותו בא לגנוב, יקום להורג] רב הונא אמר: [אפילו] נטל את הכיס והפך את פניו לצאת והלך לו, ועמד עליו והרגו אין ההורג נהרג. מה טעמא דרב הונא, 'כי יחם לבבו' (דברים י"ט, ו).

את דברי רבי שמעון (או את ההסבר שנותן הירושלמי לדברי ר' שמעון) אפשר להסביר בדומה לדברי רבא. ממונו של אדם חביב עליו כנפשו, והוא מוכן להרוג בשביל לשמור עליו. לעומת זה, בדברי רב הונא - ובעיקר בנימוק שנותנת לו הסוגיה - יש חידוש, ונראה שיש כאן הסבר אחר לדינו של הבא במחתרת: הפסוק שמובא בתור טעם לדברי רב הונא נמצא בתורה בדינו של גואל הדם ההורג את זה שהרג בשוגג:

דברים

י"ט, ו

פן ירדף גאל הדם אחרי הרצח כי יחם לבבו והשיגו כי ירבה הדרך והכהו נפש וְלוֹ אֵין מִשְׁפָּט מִן־כִּי לֹא שָׁנָא הוּא לֹא מִתְּמוּל שְׁלִשׁוֹם:

בפרשייה אחרת מצאנו בהקשר זה ביטוי דומה ל"אין לו דמים":

במדבר

ל"ה, כו-כז

וְאִם יֵצֵא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר יִגְוֶס שָׁמָּה: וּמֵצֵא אוֹתוֹ גְּאֵל הַדָּם מִחוּץ לְגְבוּל עִיר מִקְלָטוֹ וְרֹצֵחַ גְּאֵל הַדָּם אֶת הָרֹצֵחַ אֵין לוֹ דָּם:

התורה איננה אומרת שיש להרוג את ההורג בשגגה שיצא מעיר המקלט. להפך: בפסוק בדברים מודגש "ולו אין משפט מות"! אם כך מדוע "אין לו דם"? מדברי רב הונא ניתן ללמוד שהתורה מבינה את רגשי הנקם של גואל הדם - "כי יחם לבבו". לשם כך הוקמו ערי המקלט - כדי להגן על ההורגים בשוגג מפני גאולת הדם. אך אם ההורג יצא מעיר המקלט בידעו שיש בכך סכנה, הרי ביציאה

זה כשלעצמו יכול להתפרש כמו דברי רב הונא: חזקה אין אדם מעמיד עצמו [ליותר] על ממונו, ועל כן התורה איננה מענישה אותו אם פגע בגנב.

בתחילת הדברים העלינו את השאלה האם התורה התירה להרוג את הבא במחתרת לכתחילה, או שמא אין כאן היתר להרוג אלא רק פטור מעונש. נראה שהדבר תלוי בשני הכיוונים שהצענו להסבר טעמה של ההלכה. אם ההסבר נמצא בתחום של דיני רודף, זהו היתר לכתחילה להרוג את הרודף אפילו מספק; אך אם ההלכה נובעת רק מהבנת רגשותיו של בעל הבית, הרי שאין כאן היתר להרוג, אלא כיוון שהגנב עבר על החוק והכניס עצמו למצב של סכנה, התורה איננה מתערבת במה שעושה בעל הבית ואיננה מענישה אותו. הביטוי "אין לו דמים" נשמע יותר כמו פטור מעונש מאשר כמו היתר מלא. כך פירשו אותו רשב"ם, חזקוני והתרגום הירושלמי שהובאו לעיל: 'אין עליו' (על ההורג או על הנהרג) תשלום דמי הנהרג' או 'אין עליו עוון שפיקות דמים'. דברי רש"י, שפירש "אין זו רציחה", יכולים להתפרש גם בתור היתר להרוג את הבא במחתרת.⁹

זו הוא "התיר עצמו למיתה"⁹, ולכן אין להעניש את גואל הדם אם בחום לבבו הרג את הרוצח.

רב הונא מסביר בדומה לכך את דינו של הבא במחתרת. "כי יָחַם לַבְּבוֹ" - כאשר נכנס גנב אל הבית, לבבו של בעל הבית סוער, והוא מרגיש צורך למנוע את הפעולה בכל מחיר. הפורץ מצדו עשה מעשה הדומה לזה של רוצח היוצא מעיר מקלט: הוא נכנס לרשות שאינה שלו וגרם למצב שיש בו סערת רגשות וסכנת נפשות. לכן התורה אומרת שבמעשהו הוא התיר עצמו למיתה, ואם נהרג "אין לו דמים", אפילו אם הגנבה כבר הסתיימה והגנב פנה לצאת, ואין סכנת חיים לבעל הבית.

גם את דברי רבי שמעון בברייתא שבירושלמי אפשר להסביר בדומה לכך: "ממונו של אדם חביב עליו כנפשו", וכאשר הוא רואה שבאים לקחת את ממונו הוא קם על הגנב והורג אותו (כפי שנאמר שם בירושלמי), והתורה איננה מענישה אותו אם עשה כך. נוסף ונאמר שההסבר שניתן בבבלי לדין הבא במחתרת במסגרת של דיני רודף, הוא הסבר של סתם הגמרא לדברי רבא ("והאי מימר אמר" וכו'). המימרא של רבא היא "חזקה אין אדם מעמיד עצמו על ממונו". משפט

9. כלשון הרמב"ם, הלכות רוצח ושמירת נפש, ה', י.

10. ראו על כל הנושא, ד' הנשקה, "הבא במחתרת - לייחסו של המדרש אל הפשט", מגדים ז (תשמ"ט), עמ' 9-15.

יואל בן-נח

משפט נזק מתפשט וגרימת נזק

"אִשׁוּ - מִשׁוּם חֲצִי?"

יש דרגות שונות באחריות לנזק:

1. אדם המזיק בגופו.
2. ממונו שהזיק.
3. גרימת נזק ישיר.
4. גרימת נזק עקיף.

"אדם - מועד לעולם": אדם המזיק בידיו או בגופו חייב לשלם תמיד, אפילו אם הדבר קרה בשוגג או באונס, כדוגמת אדם יֵשֶׁן שקרע או שבר כלים אם ידע עליהם.¹

אדם אחראי גם על ממונו שלא זיק, גם בשור מועד שכבר נגח "והועד בבעליו ולא ישמרנו" (שמות כ"א, כט), גם בעדר שאכל "בשדה אחר" (כ"ב, ד) וגם בבור שחפר ברשות הרבים ושמוטל עליו לכסותו כראוי, ואי-כיסויו גרם מוות לבהמה (כ"א, לג-לד).

נוסף על כך הטילה ההלכה על האדם אחריות חלקית גם לנזק עקיף של בהמתו: "היתה מבעטת, או שהיו צרורות [של אדמה ואבנים] מנתזים מתחת רגליה, ושברה את הכלים - משלם חצי נזק" (משנה בבא-קמא פרק ב', א; סומכוס חולק ומחייב נזק שלם). סוגיית הגמרא² חותמת: "וחצי נזק צרורות - הלכתא גמירי לה" (=הלכה זו הייתה מקובלת ומוגמרת בידם).

אולם באש הגדילה התורה את אחריות "המבער את הבערה" (כ"ב, ה) גם למקרה של גרימת נזק מתפשט בתנאים שהיו צפויים. גם אם האש התפשטה מעצמה לשדה אחר³ ("כי תצא אש ומצאה קצים... שלם ישלם...") ברוח מצויה (ולפעמים גם ברוח חזקה, אם כבר נשבה⁴ והיה המבעיר חייב להביא אותה בחשבון במעשיו), או אם נפלה דלקה ברשותו ויכול היה לגדור ולעצור אותה ולא גדר⁵ - בכל אלה חלה אחריות מלאה על בעל השדה, ובלשון המכילתא: "בא הכתוב לעשות את האונס כרצון, ושאינו מתכוון כמתכוון" (מסכתא דנזיקין, פרשה י"ד).

ועל זה נחלקו חכמי הגמרא (בבא-קמא כב ע"א) בארץ ישראל בהגדרת האש. ר' יוחנן סבר "אִשׁוּ מִשׁוּם חֲצִי": המצית חייב כאדם המזיק בידיו, כמי שיורה חיצים, כל עוד "לא כלו

1. בבא-קמא כו ע"א. הירושלמי (בבא-קמא פרק ב' / ו) מסייג וקובע שאם בא איש שני לישון אחרי שהראשון כבר ישן, השני אחראי לנזק לבדו; הרמב"ם (הל' חובל ומזיק פרק א', יא) פסק כך גם על כלים שהונחו כשהראשון ישן (ולא יכול היה לדעת על קיומם שם). מזה למדו בעלי התוספות (ב"ק כו ע"ב ד"ה: ושמואל) שבאונס גמור פטור גם אדם המזיק. אבל הרמב"ן (בחיידושו ל"ב פב ע"ב ד"ה: ועתה) כתב שאדם המזיק חייב אפילו ברוח סערה כרוחו של אליהו, והפטור של הירושלמי נובע מפני פשיעת השני.

2. בבא-קמא יז ע"א וע"ב, ועד יט ע"ב. וראו רמב"ם הל' נזקי ממון, ב', מהלכה ג ועד סוף הפרק.

3. רש"י על הפסוק, על פי סוגיית הגמרא, בבא-קמא כב ע"ב.

4. בבא-קמא נט ע"ב, מסקנת התוספות ד"ה 'לבתה הרוח'; מגיד-משנה על הרמב"ם הלכות נזקי ממון, י"ד, ז; רמ"א לשולחן ערוך חושן משפט תי"ח, ט.

5. בבא-קמא כג ע"א; רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ד, ד (כמו שור מועד שלא נעל בפניו כראוי); שולחן ערוך חושן משפט תי"ח, ו.

חיציו" (כג ע"א), כלומר כל עוד התפשטות האש נמצאת בטווח הצפוי. לעומתו, ר' שמעון בן לקיש סבר "אשו משום ממונו", כמו בהמתו שהזיקה. בסוגיית הגמרא (שם) מתברר ששיטת ר' יוחנן מצרפת יחד את שני הגורמים ("משום חציו" ו"משום ממונו"), ואילו שיטת ר' שמעון בן לקיש מחייבת רק "משום ממונו". ההלכה נפסקה כשיטת ר' יוחנן (רמב"ם הל' נזקי ממון פרק י"ד, טו); יש אפוא במשפט הנזק מאש חומרה מיוחדת, והמצית נחשב (גם) כאדם שיורה חיצים כמו ידיו.

פירוש זה מעורר שאלה כללית בנוגע לאחריות לגרימת נזק במשפט התורה; הנה אנו רואים שההלכה מרחיבה את עקרון האחריות לאש מתפשטת, הכתוב בתורה, גם לכל הדומה לאש (אבן, סכין או משא שלו שנפלו מראש הגג ברוח מצויה וגרמו נזק; רמב"ם שם, טז), ואף לגרימת נזק ישיר צפוי ונדאי בכלל.

גרימת נזק - יש בה שתי הגדרות (וחילוקי דעות רבים):⁶

1. גרימת נזק ישיר, שכית, צפוי ונדאי. על מעשה שכזה חל "דינא דגרמי"⁷ ונפסקה הלכה שיש על המזיק אחריות משפטית, ובית המשפט יחייב אותו לשלם כמזיק גמור.
2. גרימת נזק עקיף, לא שכיח כל-כך, לא צפוי ולא ודאי ("גרמא בנזקין"⁸). על מעשה שכזה חלה על המזיק אחריות מוסרית ולא משפטית ("פטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים"; בבא-קמא נט ע"ב). ואף שאי אפשר לחייב את הגורם לשלם בבית דין, הרי שחלה עליו חובה לשלם אם רוצה לצאת נקי כלפי שמים, כלומר לצאת נקי מאחריות מוסרית.
- אחריות משפטית בגרימת נזק, עם חובת תשלום בהכרעה משפטית ("דינים דינא דגרמי"), חלה למשל במקרים הבאים:⁹
 1. שלח אש בוערת ("שלהבת") ביד מי שאינו בר דעת ("מעשיו גרמו").¹⁰
 2. גרם לדלקה על ידי ניצוץ מכלי עבודה או על ידי מטען חריג שהעמיס על גמל (או על רכב) ושנדלק מנר שהיה בתוך חנות (או חצר).¹¹
 3. דחף אדם לתוך חדר, סגר ונעל עליו, וגרם שלא יוכל לעבוד.¹²
 4. כפת בהמה או סגר עליה עד שמתה במים, בשמש, בקור, ברעב או תחת זרם מים ידוע.¹³

6. ראו סיכום באנציקלופדיה תלמודית כרך ו', 'גרמא בנזקין', עמ' תסא-תצז.
7. בבא-קמא ק ע"א, קיז ע"ב; וראו קונטרס 'דינא דגרמי' שכתב רמב"ן בחידושו לסדר נזיקין; שולחן ערוך חושן משפט א'; ד: "דיני דגרמי... דנים אותם [גם כיום] דינים שאינם סמוכים בא"י"; שולחן ערוך חושן משפט שפ"ו, א: "קיימא לן כרבי מאיר, דדאין דינא דגרמי".
8. בבא-קמא ס ע"א; בבא-בבא כב ע"ב; וראו באנציקלופדיה תלמודית (לעיל הערה 6), עמ' תפה-תגג.
9. יש עוד מקרים רבים, ומתוכם רבים שנויים במחלוקת. השתדלנו להביא רק מקרים מוסכמים להלכה.
10. לדעת ר' שמעון בן לקיש בשם חזקיה, בבא-קמא נט ע"ב - ס ע"א; וכך נפסק להלכה (רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ד, ה; שולחן ערוך חושן משפט ת"ח, ז).
11. בבא-קמא סב ע"ב; רמב"ם הל' נזקי ממון, פרק י"ד, יג; שולחן ערוך חושן משפט סימן ת"ח, יב.
12. שולחן ערוך חושן משפט ת"כ, יא, בעקבות הרא"ש. אבל אם הנפגע ישב בחדר, וגורם הנזק רק סגר את הדלת - זהו 'גרמא', וחייב רק בדיני שמים.
13. רמב"ם הל' חובל ומזיק, ו', יב; רמב"ן, 'דינא דגרמי'; שולחן ערוך חושן משפט שפ"ג, ה; והרמ"א (שם, בעקבות

5. זרק אבן למעלה או כדור אל קיר, והם חזרו ופגעו וגרמו נזק צפוי.¹⁴
6. עדים שהעידו שקר וגרמו הפסד ממון שלא ניתן להשיבו.¹⁵
7. מי שביטל אירוסין או נישואין ברגע האחרון וגרם להפסד ההוצאות לסעודות החתונה כפי הנהוג באותו מקום.¹⁶
8. מי שהסגיר מרצונו ממון של אדם - במעשה או אפילו בדיבור - לכנופיות פושעים (בין אם הם מישראל ובין אם הם גויים).¹⁷
9. קרע, שרף או השמיד שטר חוב מקוים, ואין עדים, ולכן אי אפשר לגבות את החוב.¹⁸
10. מי שגרם לפירותיו של הניזק להיות אסורים באכילה בגלל זיהום, טומאה או איסור תורה, ואפילו על ידי מחדל (שהתרו בו ולא תיקן את הגדר שלו, ונגרם איסור כלאים).¹⁹
- אחריות מוסרית כלפי שמים²⁰ - במקרה שאי-אפשר לחייב את גורם הנזק לשלם במשפט, אבל יש לשכנע אותו מבחינה מוסרית ודתית²¹ לשאת באחריות ולשלם - חלה למשל במקרים הבאים:

1. שלח או נתן גחלת (שדרכה לכבות) בידי מי שאינו בר דעת.²²
2. גרם במעשה שלו לשרפה, אבל היא לובתה ברוח שאינה מצויה ואינה צפויה.²³
3. גרם לאדם נזק בנפש על ידי הפחדה (בלי לגעת בו) או על ידי שיסוי כלב (שאינו שלו).²⁴
4. העמיד סולם ליד שובך יונים, ועלתה בו נמייה וטרפה.²⁵

- (הטור) מסייג: "ודווקא שאחזה בידו, אבל [אם רק] סגר עליה הדלת שלא תצא, יש אומרים שפטור מדיני אדם"; ואין הבדל בנזקין בין כוח ראשון וכוח שני בזרם מים.
14. נלמד מדיני הריגה, סנהדרין עז ע"ב; רמב"ם הל' רוצח, ג', יב-יג; ובנזקין אין הבדל בין פחות מד' אמות ליותר מכך.
 15. רמב"ן, 'דינא דגרמי'; טור חושן משפט מ"ו בשם הרא"ש; שולחן ערוך חושן משפט כ"ט, ב, ורמ"א לחושן משפט א', ד.
 16. רמב"ם הל' זכיה ומתנה, ו', כד, בשם רבותיו (והראב"ד שם השיג וחלק); שולחן ערוך אבן העזר נ', ג; ואין הבדל אם האישה היא זו שחזרה בה וביטלה או האיש.
 17. בבא-קמא קטז ע"ב - קיז ע"ב; רמב"ם הל' חובל ומזיק, ח', א-ב; שולחן ערוך חושן משפט שפ"ח, ב; אבל אם אנסו אותו להסגיר ממון, חייב רק אם עשה מעשה בידים.
 18. בבא-קמא צח ע"א וע"ב; רמב"ם הל' חובל ומזיק, ז', ט; שולחן ערוך חושן משפט שפ"ו, ב; ובתנאי שהשטר מקוים, כלומר שאין מחלוקת לגבי תוכנו, לרבות הסכום שהיה כתוב בו.
 19. "המטמא...", בבא-קמא ד ע"ב - ה ע"א; רמב"ם הל' חובל ומזיק, ז', א-ב, ולא מדין תורה אלא מדברי סופרים; תוספתא כלאים ג', ג; בבא-קמא ק ע"א וע"ב, והרא"ש שם; רמב"ן, 'דינא דגרמי'.
 20. העיקר בסוגיות המשפטיות הוא הפטור בדיני אדם, אולם העיקר ללומדי תורה הוא האחריות המוסרית. ברם אם לא התכוון כלל לפגוע או להזיק, ונגרם נזק עקיף ("גרמא"), כתב המאירי (בבא-קמא נו ע"א) שפטור גם בדיני שמים, ואינו חייב לפצות כי אין עליו אחריות מוסרית.
 21. 'עם של שלמה' לבבא-קמא פ"ו, ו; פתחי תשובה על שולחן ערוך חושן משפט כ"ח, אות ה.
 22. משנה בבא-קמא נט ע"ב; רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ד, ז; שולחן ערוך חושן משפט תי"ח, ז.
 23. בבא-קמא ס ע"א; רמב"ם הל' נזקי ממון, י"ד, ז; שולחן ערוך חושן משפט תי"ח, ט.
 24. בבא-קמא נו ע"א; רמב"ם הל' חובל ומזיק, ב', ז; הל' נזקי ממון, ב', יט (ובעל הכלל, שחייב לשמור על כלבו, חייב חצי נזק כמו בשור תם, ובמועד - נזק שלם; ראב"ד שם); שולחן ערוך חושן משפט שצ"ה, וכן ת"כ, לב.
 25. נלמד מחובת ההרחקה של הסולם מהשובך, בבא-בתרא כב ע"ב; רמב"ם הל' שכנים, ט', ז; שולחן ערוך חושן משפט קנ"ה, טז.

5. נתן לפני בהמה רעל שאין דרכה לאכול כמותו, ואכלה ומתה.²⁶
 6. הפיל גדר רעוע וגרם לבריחת בהמות, והן יצאו מעצמן ואבדו או הזיקו.²⁷
- בצד כל המקרים הנזכרים לעיל, יש מצבים עליהם נאמר שאין חובה לפצות על הנזק שנגרם, ו"אין עליו אלא תרעומת" (של המפסיד); כך, למשל, אם מישוהו מנע מאדם רווח בעסק או בהשקעה בעצה לא טובה, או שגרם למיעוט או לביטול רווח אם לא פעל כראוי בשדה או בכסף שקיבל, וכל זאת במקרה שהעסק עלול היה גם להפסיד. אך אם הרווח היה צפוי וידוע - חייב לשלם.²⁸
- יש עוד מקרים רבים של גרימת נזק שנחלקו בהם חכמים, קדמונים, ראשונים ואחרונים בשאלה האם יש בהם אחריות משפטית או אחריות מוסרית;
- עם זה, הכל מודים שאסור לאדם לגרום נזק,²⁹ אף שלא נאמר בתורה בפירוש: 'לא תזיק!'.³⁰

26. בבא־קמא מז ע"ב והמאירי לסוגיה שם, בהסברו לפטור מדיני אדם, מפני שאין דרכה לאכול רעל; רמב"ם הל' נזקי ממון, ד', ב.

27. בבא־קמא נה ע"ב - נו ע"א; רמב"ם הל' נזקי ממון, ד', ב; שולחן ערוך חושן משפט שצ"ו, ד.

28. ירושלמי בבא־מציעא, פרק ה', ג (ד): "המבטל כיס חברו - אין לו עליו אלא תרעומת; המבטל שדה חברו - חייב לשפוט (=לפצות) לו".

29. בבא־בתרא כב ע"ב: "[משנה] זאת אומרת: גרמא בנזקין - אסור".

30. ראו לעיל עמ' 150 ואילך על האיסור להזיק, והאם יש לו מקור מפורש בתורה.

פרשיות השומרים -

כמה שומרים ואלו שומרים נזכרים בתורה?

שאול ברוכי

משנה בבא מציעא

ז, ח

ארבעה שומרין הן - שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר. שומר חנם נשבע על הכל, והשואל משלם את הכל, ונושא שכר והשוכר נשבעים על השבירה ועל השבוייה ועל המתה, ומשלמין את האבדה ואת הגנבה.

על משנה זו נאמר בתלמוד:

בבלי בבא מציעא

צג ע"א

מאן תנא ארבעה שומרים? אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוא: רבי מאיר היא. אמר ליה רבא לרב נחמן: מי איכא דלית ליה ארבעה שומרין? - אמר ליה: הכי קאמינא לך: מאן תנא שוכר כנושא שכר - רבי מאיר היא. והא רבי מאיר איפכא שמעינן ליה, דתניא: שוכר כיצד משלם? רבי מאיר אומר: כשומר חנם, רבי יהודה אומר: כשומר שכר. רבה בר אבוא איפכא קתני. - אי הכי, ארבעה? שלשה נינהו! - אמר רב נחמן בר יצחק: ארבעה שומרין ודיניהם שלשה.

ארבעה שומרים יש. האמוראים מקבלים זאת כדבר ידוע ומוסכם על הכול: "מי איכא דלית ליה ארבעה שומרין?!". אך עם זה, הסוגיה עומדת על הקושי בחלוקה לארבעה, כיוון שהחלוקה להלכה היא לשלושה. אחד מהארבעה - השוכר - איננו עומד בתור קטגוריה הלכתית בפני עצמה, ותנאים נחלקו אם דינו כשומר חנם או כשומר שכר.

אם כך כמה שומרים יש בתורה?

הפסוקים בתורה (פס' ו-יד) מחולקים על פי המסורה לשלוש פרשיות:

(ו) **כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר...**

(ט) **כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר או שׁוֹר או שֶׁה**

וְכָל בְּהֵמָה לְשֹׁמֵר...

(יג) **וְכִי יִשְׁאַל אִישׁ מֵעַם רֵעֵהוּ...**

ההבחנה בין שתי הפרשיות הראשונות לבין השלישית - ברורה. שתי הראשונות מדברות על אדם שקיבל מחברו דבר מה כדי לשמור עליו. לעומתן, הפרשה השלישית אינה מדברת על שומר אלא על משתמש, אדם שקיבל מחברו דבר מה בהשאלה כדי להשתמש בו. כמובן, מכיוון שהחפץ בידו חלה עליו ממילא חובת שמירה, אבל אין הוא 'שומר' במובן הפשוט של המילה.

ומהו ההבדל בין הפרשייה הראשונה לשנייה? על פי הפתיחה של הפרשיות, הראשונה עוסקת בשומר על כסף וכלים, והשנייה בשומר על בהמות. רשב"ם מפרש, על פי פשוטו של מקרא, שההבחנה היא בין שמירה על מיטלטלים, שנעשית בבית, לבין שמירה על בעלי חיים שמסתובבים בחוץ:

רשב"ם

שמות כ"ב, ו

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים... בפרשה זו פוטר את השומר מגנבה ואבדה ובפרשה שנייה מחייבו בגניבה ואבדה, ופירשו רבותינו ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר. ולפי פשוטו של מקרא, פרשה ראשונה, שכתוב בה 'כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר', מטלטלין הם, ולשומרם בתוך ביתו כשאר חפציו נתנן לו. לפיכך אם נגנבו בביתו פטור, כי שמרן כשמירת חפציו. אבל פרשה שנייה, שכתוב בה 'כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ חֲמוֹר או שׁוֹר או שֶׁה וְכָל בְּהֵמָה לְשֹׁמֵר', ודרך בהמות לרעות בשדה, ודאי כשהפקידם, על מנת לשומרם מגנבים הפקידם לו, ולכן אם נגנבו חייב.

ההבדל בהלכה על פי הפשט, לדעת הרשב"ם, קשור לשאלה איזו אחריות קיבל על עצמו השומר. כאשר קיבל על עצמו

בפירוש הרמב"ן אפשר למצוא דרך המיישבת בין דברי חז"ל לבין פשוטו של מקרא: דיבר הכתוב בהווה, ובדרך כלל שמירה על חפצים היא בחינם, ואילו שמירה על בהמות - בשכר; אבל יש גם מצבים בהם שומרים על בהמה בחינם ובבית.

רמב"ן

שמות כ"ב, ו

כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור - פרשה זו נאמרה בשומר חנם, ולפיכך פטר בו את הגניבה, כפי קבלת רבותינו. ונזכר סתם בכתוב, מפני שדרך שומרי כסף או כלים לשמורם בחנם. והפרשה השניה שבשומר שכר הזכירה חמור או שור או שה וכל בהמה, ודרך הבהמות לתתן ביד רועים לשמור וירעו אותם בשכר.

רב האי גאון קדם לרמב"ן בפירוש זה, ונתן טעם לדבר:

רב האי גאון

אוצר הגאונים לבבא מציעא, חלק התשובות, לו ע"א (עמ' 63)

ומנא לן שזה שומר חנם, מפני שאין טורח בשמירתו, אע"פ ששמירת מטבע בהטמנת קרקע וכלים שסוגר בפניהם כראוי. אבל 'כי יתן איש אל רעהו חמור או שור או שה' הרי זה שומר שכר, מפני שיש להם טורח...

כאשר אדם שומר על כסף או כלים, הוא מניחם בביתו וסוגר כראוי, ואין בכך טרחה לאורך זמן; לכן אנשים מקבלים עליהם שמירה כזו בחינם. שמירה על בהמות, לעומת זאת, כרוכה בטרחה, ואדם מקבל אותה עליו תמורת שכר.

אם כן, חז"ל רואים בפרשה שלושה סוגי שומרים:¹ שומר חנם, שומר שכר ושואל.

חפץ לשמורו בביתו, מן הסתם הכוונה היתה לשמור עליו כמו ששומר על רכושו בבית. כיוון ששומר עליו כראוי, הוא פטור אף אם החפץ נגנב. לעומת זה, כאשר קיבל על עצמו לשמור על בהמה שמסתובבת בשדה ונתונה לסכנת גנבה, מן הסתם קיבל על עצמו לשמור שלא תיגנב.

הקושי בפירושו של הרשב"ם הוא שבתוך הפרשייה הראשונה - שלדבריו עוסקת בשמירה על דומם בלבד - נכרכים יחד הבהמות והדומם:

שמות

כ"ב, ח

עַל כָּל דָּבָר פֶּשַׁע עַל שׂוֹר עַל חֲמֹר עַל שֶׁה עַל שְׁלֵמָה עַל כָּל אֲבֵדָה...

ואכן כפי שמציין רשב"ם, חז"ל לא פירשו כך, אלא העמידו את הפרשייה הראשונה בשומר חנם ואת השנייה בשומר שכר:

בבלי בבא מציעא

צד ע"ב

דתנו רבנן: פרשה ראשונה נאמרה בשומר חנם, שניה בשומר שכר, שלישית בשואל. בשלמא שלישית בשואל - מפורש: 'וכי ישאל איש מעם רעהו ונושבר או מת בעליו אין עמו שלם ישלם' (פס' יג), אלא ראשונה בשומר חנם, שניה בשומר שכר, איפוך אנא! (= מדוע לא נאמר להיפך?) - מסתברא שניה בשומר שכר - שכן חייב בגניבה ואבידה...

פרשייה ראשונה נאמרה בשומר חנם ושנייה בשומר שכר; אך - כפי שאומרת הגמרא - הדבר איננו מפורש בפסוקים, וצריך ללמוד זאת מסברה. מתוך ההבדל בין דיני השומרים אפשר להסיק שהשני, מקבל עליו אחריות לגנבה ואבידה, ולכן מקבל גם תמורה על השמירה.

1. ד' הנשקה מזהה ברובד התנאי הקדום עיסוק בשני שומרים בלבד: אחד שהפיקדון בידו לשמירה, והשני - השואל. לדבריו, ההבחנה בין שתי הפרשיות הראשונות לשיטה זו איננה בין סוגי שומרים, אלא בין מקרה

עליהם נוסף במשנה גם השוכר; סך הכול ארבעה שומרים, היוצרים יחד מבנה מסודר: שניים מהם מקבלים רכושו של אחר למטרת שמירה (שומר חנם ושומר שכר), ושניים מהם

מקבלים לצורך שימוש ברכוש (שואל ושוכר); שניים ללא תמורה כספית (שומר חנם ושואל), ושניים תמורת שכר לאחד הצדדים (שומר שכר ושוכר).

"עירוב פרשיות כתוב כאן?"

הפרשייה שנדון בה כעת (כ"ב, ו-ח) עוסקת, כפי שפירשו חז"ל, בשומר חנם ובדרך בירור הטענות בין המפקיד לשומר אם הפיקדון חסר. הרמב"ן מסיים את פירושו לפסוקים אלה במילים:

רמב"ן

שמות כ"ב, ח

ובאלה הדיני מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות.

כמו הרמב"ן, לא נוכל להיכנס בחיבורנו זה לסוגיות הרחבות דיני שומרים. נציג כאן רק בחלקיות את הסוגיה המרכזית בבבלי ומעט מהפרשנות עליה, ונתמקד בעיקר ביישוב המקראות, על פי דרכם של רש"י ורמב"ן. הפסוק אומר **"עַל כָּל דָּבָר פְּשַׁע... אֲשֶׁר יֹאמֵר כִּי הוּא זֶה עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׂנֵי לְרַעְיָהוּ"** (פסוק ח). יש כאן טענה - "כי הוא זה", שטוען מישוהו - "אשר יאמר", והטענה מצריכה התערבות של בית דין. חז"ל מפרשים שמדובר בשבועה בבית דין, אך שבועה איננה מוזכרת כלל בפסוק זה,² כי אם דיון בבית דין והכרעה. מהי הטענה, ומי הטוען אותה? רש"י מפרש תחילה על פי הפשט:

שואל ברוכי

רש"י

שמות כ"ב, ח

אשר יאמר כי הוא זה. לפי פשוטו, אשר יאמר העד 'כי הוא זה שנשבעת עליו הרי הוא אצלך', עד הדיין יבא דבר שניהם ויחקרו את העדים, ואם כשרים הם וירשיעוהו לשומר זה, ישלם שנים, ואם ירשיעו את העדים, שנמצאו זוממין, ישלמו הם שנים לשומר.

על פי הפשט ובשונה מהדרשה שיביא רש"י בהמשך, הוא מבין שאין בפסוק שבועה, ואף על פי כן פירוש הפשט שלו מתאים להלכה. השומר כבר טען קודם לכן שהפיקדון נגנב ממנו, והוא כבר נשבע על כך, והפסוק מדבר על השלב הבא. האומר "כי הוא זה" הוא העד, הטוען שדבר "זה", שנשבע עליו השומר, נמצא אצלו. "עד האלהים יבוא דבר שניהם" - אם יתברר שנשבע על שקר, ישלם כפל כדין גנב, ואם נמצאו העדים זוממין - ישלמו הם. רש"י ממשיך ומביא את פירושו של חז"ל, שהמילים "כי הוא זה" הן טענתו הראשונה של השומר:

ורבותינו ז"ל דרשו 'כי הוא זה', ללמד שאין מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר כך וכך אני חייב לך, והמותר נגנב ממני.

על פי חז"ל, הפסוק מדבר על חיוב שבועה

שהפיקדון נעלם לבין מקרה שהפיקדון ניזוק. עם השוכר יש ברובד הקדום שלושה סוגי שומרים, ומאוחר יותר נוצרה ההבחנה בין שומר חנם לשומר שכר. ראו: ד' הנשקה, משנה ראשונה בתלמודם של תנאים ראשונים, רמת גן תשנ"ו, עמ' 5-59 (עיקר ההבחנה בין הפרשיות בעמ' 12-13 שם).

2. אפשר לפרש ששם אלהים בפרשה מכוון לשבועה בשם ה' ולא לדיינים, והוא קודש, וכך פירש הרב מדן (מקראות יתרו, עמ' 264 ואילך).

חייא בר יוסף, היא שיש הבדל עקרוני בין הלוואה לפיקדון. בפיקדון השומר עושה טובה למפקיד בשומרו על רכושו, ובהלוואה המלווה הוא שעושה טובה ללווה בעובדה שהוא נותן לו להשתמש ברכושו. חזקה על הלווה שאיננו מעיז פניו בפני מי שעשה לו טובה, ולכן אם הוא כופר בכול – מאמינים לו, ואין הוא צריך להישבע. חזקה זו איננה עומדת בפיקדון כיוון שהמפקיד לא עשה לו טובה, ולכן הוא עלול להעיז ולכפור בכול; לפיכך הוא צריך להישבע גם אם כפר בכול.

זוהי הסברה מאחורי דעה זו; אך כיצד אפשר לומר כן, והרי הפרשייה עוסקת בפיקדון ולא בהלוואה? על כך אומר ר' חייא בר יוסף: "עירוב פרשיות כתוב כאן". ומפרש רש"י על אתר:

רש"י

בבא קמא קז ע"א

עירוב פרשיות. פסוק שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומו, דהאי 'כי הוא זה' באם כסף תלווה הוה ליה למכתביה, דהתם קאי, דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב. ומאי שנא מלוה. דעקרינן לקרא מדוכתיה ומוקמינן ליה עלה.

רש"י מפרש את כוונת הביטוי 'עירוב פרשיות' כך: פסוק מפרשייה אחרת נתערב בפרשייה זו ואין מקומו כאן, ויש לעקור את הפסוק ממקומו בתורה ולפרשו רק במסגרת אשר הוא מתאים לה. "כי הוא זה" מלמד על שבועת מודה במקצת, ושבועת מודה במקצת שייכת רק במלווה ולא בפיקדון. הראשונים דנים באריכות בשאלת עירוב הפרשיות. נעיין בפירושו של ריב"א, החולק על רש"י. הוא מסביר ש"עירוב פרשיות" אין כוונתו שיש לעקור פסוק או ביטוי מפרשייה

בבית דין, והחוב הוא רק אם השומר טוען "כי הוא זה". מה פירוש הביטוי "כי הוא זה" על פי דרכם של חז"ל?

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה טו (עמ' 301) [לשמות כ"ב, ח]

אשר יאמר כי הוא זה. שזה אומר זה הוא, וזה אומר אינו הוא, מכאן אמרו עד שתהא הודאה במקצת הטענה.

"כי הוא זה" מלמד על ויכוח בין המפקיד לשומר על פרטי המקרה. אין כאן ויכוח על עצם ההפקדה אלא דיון בפרטים: "זה אומר זה הוא, וזה אומר אינו הוא". המפקיד אומר שהפקיד חפץ בעל ערך מסוים, והשומר מודה שהופקד אצלו, אך טוען 'כי הוא זה' שהפקיד אצלי, ואינו הוא שאתה טוען. מכאן לומד המדרש שחוב השבועה הוא רק במקרה שהודה במקצת מן הטענה, אך אם כפר בכול – פטור מן השבועה. בכיוון זה פירש גם ר' יוחנן בתלמוד הבבלי:³

בבלי בבא קמא

קז ע"ב - קז ע"א

ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: הטוען טענת גנב בפקדון, אינו חייב עד שיכפור במקצת ויודה במקצת; מאי טעמא? דאמר קרא: 'כי הוא זה' (שמות כ"ב, ח).

אולם הגמרא שם מביאה חולקים על דברי ר' יוחנן, ומפרשים במפתיע את הביטוי "כי הוא זה" בקשר להלוואה, שהפרשייה כלל לא דיברה עליה:

ופליגא דר' חייא בר יוסף, דאמר ר' חייא בר יוסף: עירוב פרשיות כתוב כאן, וכי כתיב 'כי הוא זה' - אמלוה הוא דכתיב.

על פי דרכו של רש"י ועל פי הסבר הגמרא שם, הסברה העומדת מאחורי דבריו של ר'

3. ראשונים פירשו את ר' יוחנן בהבנת הפסוק קצת אחרת מן המכילתא, ראו: בעל המאור בקונטרס דברי הריב"ב על הסוגיה בבבא מציעא צז-צח. אבל הכיוון העקרוני שווה.

מחייבין אותו שבועה אלא אם כן הודה במקצת לומר כך וכך אני חייב לך, והמותר נגנב ממני.

רש"י מפרש - על פי חז"ל - שהכתוב מדבר על שבועת מודה במקצת. אבל הוא איננו מזכיר כאן עירוב פרשיות, ואיננו טוען ששבועת מודה במקצת היא במלווה. דווקא. הרמב"ן חולק על רש"י בשני עניינים. הראשון:

רמב"ן

שמות כ"ב, ח

וזה הענין שכתבו הרב דברי יחידים הוא ואינו כהלכה, שהשומרים אינן צריכין כפירה במקצת והודאה במקצת, ואפילו כשטוען טענת גנב בכל הפקדון חייב הוא לישבע שבועת השומרים.

רמב"ן מקשה על רש"י: כיצד פירש את הפסוק בשונה מההלכה, הרי דבריו הם על פי שיטתו של ר' יוחנן, אך הדעה העיקרית בסוגיה זו ובסוגיות אחרות היא כר' חייא בר יוסף, שעירוב פרשיות יש כאן, והלכה כמותו?! על טענה זו עונה ר' אליהו מזרחי, מגדולי פרשני רש"י:

פירוש הרא"ם

על רש"י

ונראה לי שאין מזה טענה על דברי הרב, כי אף על פי שהם דברי יחידים, שהרי לא אמרו זה אלא ר' חייא בר אבא משמיה דר' יוחנן ורמי בר חמא... ומפני שהמדרש של רבי חייא בר אבא והבריתא של רמי בר חמא מתישבים אחר פשוטו של מקרא, ואילו המדרש של רבי חייא ברבי יוסף שאמר ערוב פרשיות כתיב כאן הוא דבר קשה מאד, שאינו מתיישב כלל על פשוטו של מקרא, לפיכך בחר לפרש המקרא על פי המדרש של רמי בר חמא ורבי חייא בר אבא, אף על פי שהן דברי יחידים ואינם כהלכה, שכן עשה גם כן (= בדוגמאות נוספות, המובאות בהמשך)...
וכאלה רבים, ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כלם לא יכוונו בפירוש התורה רק לישב המקרא, יהיה כהלכה או שלא כהלכה.

אחת לשנייה, אלא ששתי הפרשיות מעורבות, ומה שנכתב כאן בנוגע לפיקדון נכון גם במלווה:

תוספות

בבא קמא קז ע"א, ד"ה עירוב פרשיות

ונראה כפירוש ריב"א, דמפרש 'כי כתיב כי הוא זה אמלוה הוא דכתיב', והלכך בפקדון נמי לא מוקמינן ליה אלא בטענה דשייכא במלוה, דהיינו ככפירה והודאה, אבל טענת נאנסו לא.

"כי הוא זה" נאמר בפיקדון, אך "עירוב פרשיות כתוב כאן", ולכן יש להחיל את העיקרון של שבועת מודה במקצת גם במלווה. עירוב הפרשיות עובד גם בכיוון ההפוך. במלווה יכולות להיות רק טענות של כפירה והודאה ולא טענות של אונס, כיוון שגם אם הלווה נאנס, הוא חייב לשלם; פרשת מלווה חוזרת ומלמדת על פרשת פיקדון, שרק בסוג הטענות השייכות גם במלווה יש שבועת מודה במקצת, ולא בטענות ששייכות בפיקדון בלבד. לפי זה, הכופר בכל הפיקדון פטור משבועה, וחייב רק אם הודה במקצת; אך הטוען ששמר כראוי ונאנס חייב בשבועה אף על פי שכפר בכול.

הסברנו למעלה את דברי הגמרא על ההבדל בין מלווה לפיקדון על פי שיטת רש"י. על פי פירוש הריב"א (כפי שמבואר בהמשך דברי התוספות), הגמרא איננה מסבירה את ההבדל בין מלווה לפיקדון אלא בין סוגי טענות. בטענות של כפירה והודאה, כששני הצדדים יודעים את האמת, חזקה שאדם איננו מעיז פניו בטענת שקר, ולכן אם כפר בכול - פטור משבועה; אבל בטענה של אונס, כשחברו איננו יודע מה קרה באמת, הוא מעז ועלול לשקר, ולכן נשבע גם אם כפר בכול.
נשוב לפירוש רש"י לפסוק:

רש"י

שמות כ"ב, ח

ורבותינו ז"ל דרשו 'כי הוא זה', ללמד שאין

נראה שאין כוונת רמב"ן לומר דווקא על מקרה זה 'לעקור פסוק ממקומו לא אמרין', אלא מדובר בגישה עקרונית של רמב"ן, המשפיעה על פירושו כריב"א ולא כרש"י.⁴ אם נמשיך את דברי הרא"ם על יישוב המקראות כפשוטם, נאמר הרי שמאותה סיבה שבגללה העדיף רש"י לפרש כר' יוחנן בניגוד להלכה, העדיף גם רמב"ן לפרש כריב"א ולא כרש"י.

רמב"ן בפירושו לתורה ממשיך ומבאר את הכתוב על פי שיטתו:

רמב"ן

שמות כ"ב, ח

ואם כן נאמר כי הכתוב הזה לפי מדרש חכמים הוא בטוען לא הפקיד אצלי מעולם, שאם כפר בכל פטור, ואם הודה במקצת וכפר במקצת חייב שבועה. ויאמר, אם לא ימצא הגנב יקרב בעל הבית אל האלהים על כל טענת פשע שיטען עליו פשעת בשמירה, או אשר יאמר השומר כי הוא זה פקדון שבידי ולא הפקדת לי יותר, הנפקד אשר ישיעון אותו האלהים ישלם שנים לרעהו. והנה שניהם ישלמו, אבל אין תשלומי השנים אלא בטוען טענת גנב, וטענת מודה במקצת נוהגת בכל התביעות ואפילו בהלואה וגזלה ושאר ענינים.

התורה פותחת ואומרת בפסוק ו שאם הפיקדון נגנב ונמצא הגנב - הוא משלם כפל. "אם לא ימצא הגנב, ונקרב בעל הבית אל האלהים" (פסוק ז) - המפקיד מבקש את הפיקדון, אך הפיקדון איננו, ולכן צריך השומר להישבע בבית דין. דין השבועה, על פי רמב"ן (בשונה משיטת ר' יוחנן), מתחלק לשניים: "על כל דבר פשע..." או "אשר יאמר כי הוא זה" (פסוק ח). "על כל דבר פשע" - אם הטענה של השומר נוגעת לטיב השמירה, הוא צריך להישבע ששמר כראוי ולא פשע;

ר' אליהו מזרחי מעלה כאן טענה עקרונית בנוגע לפירוש המקרא. רש"י איננו מחויב לפרש את התורה על פי ההלכה, אלא לפרש על פי חז"ל פירוש המתיישב בכתוב, אף אם אינו כהלכה. הטענה ש"עירוב פרשיות כתוב כאן" (בעיקר על פי פירושו של רש"י לביטוי זה) איננה מתיישבת כלל עם הפשט, ולכן העדיף רש"י לפרש שלא אליבא דהלכתא.

הערתו השנייה של רמב"ן על פירוש רש"י נוגעת לפירוש הכלל "עירוב פרשיות כתוב כאן":

רמב"ן

שמות כ"ב, ח

ועוד מתבאר בגמרא בראיות גמורות כי כשהוא כופר בעיקר הפקדון ואומר לא הפקדת אצלי, אם כופר בכל פטור, ואם מודה מקצת חייב שבועה, וזה לדברי הכל, ואף על פי שהרב אינו אומר כן בפירושו בגמרא.

רמב"ן איננו מאריך כאן בפירוש הסוגיה, ורק רומז לכך שהוא חולק על רש"י ומפרש כמו הריב"א, וטוען שפירוש זה מוכח "בראיות גמורות". כמו הרמב"ן, לא ניכנס לדיון בראיות בהן עוסק רמב"ן בחידושי לשבועות; רק נעיר שלהכרעתו בפירוש הסוגיה מצטרף גם שיקול שקשור לפרשנות המקרא, שיקול שנזכר דווקא בפירושו לתלמוד:

חידושי הרמב"ן

שבועות מ ע"א

ולא תטעה במה שאמרו גבי 'כי הוא זה' ערוב פרשיות כתוב כאן... לא שיעקר ממקומו, אלא הכי קאמר אם לא ימצא הגנב או אשר יאמר כי הוא זה ויכפור בשאר שלא היו דברים מעולם, שאילו כופר בכל הפקדון פטור כל זמן שלא יטעון נאנסו, אבל לעקור פסוק ממקומו כל זמן שהוא ענין לעצמו לא אמרין.

4. ראו למשל פירושו לוויקרא י"ד, מג - "וזה תיקון המקראות כמדרשם, שאי אפשר לחתכם בסכין להקדים ולאחר בדבר שאינו כלל במשמעם". והשוו ל'פירוש רש"י' לפסוק מד שם; וראו לעיל, עמ' 145.

שבועה זו היא על כפירה בכול, ובטענה מהסוג הזה אין צורך בהודאה במקצת. אך אם הטענה נוגעת לשאלת ההפקדה עצמה, אז "אשר יאמר כי הוא זה" - רק אם הוויכוח הוא על פרטי ההפקדה וערכה, ויש הודאה במקצת בעצם ההפקדה, אז נשבע, אבל אם הוא כופר בכול, פטור מלהישבע. לאחר שחילק רמב"ן את דיני השבועה שבפסוק

לשניים, הוא מסביר שאמנם הכתוב מסיים "ישלם שנים לרעהו", אבל סיום זה מתאים רק לסוג אחד של שבועה על טענת גנב: "והנה שניהם (= שני הנשבעים) ישלמו (הכפל), אבל אין תשלומי השנים אלא בטוען טענת גנב". כי המודה במקצת ואיננו טוען שנגנב, אם הוא צריך לשלם - משלם רק קרן ולא כפל.

לשון התורה

יואל בן-נון

וּנְגַפּוּ (כ"א, כב) / יִגַּף (כ"א, לה)

מכוונת: שני האנשים שרבו ביניהם (כ"א, כב) לא התכוונו לאשה ההרה שעברה בסמוך; ובמקרה של שור שנגף שור – השוורים נאבקו ביניהם, לאו דווקא בנגיחות.¹

"וְכִי יִנְצוּ אֲנָשִׁים וְנִגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיִּצְאוּ יִלְדֶיהָ וְלֹא יִהְיֶה אָסוֹן, עָנוּשׁ יַעֲנִשׁ כְּאִשֹּׁר יִשִּׁית עָלָיו בְּעַל הָאִשָּׁה וְנָתַן בְּפָלְלִים" (כ"א, כב).
בפרשת משפטים נגיפה היא פגיעה בלתי

יִשִּׁית / יוֹשֵׁת

"אֵל נָא תֵשֶׁת עָלֵינוּ חֲטָאתָ... אֲשֶׁר נוֹאֲלָנוּ וְאֲשֶׁר חָטָאנוּ" (במדבר י"ב, יא).
"כִּי לֹה' מִצְקֵי אָרֶץ [=היסודות], וַיִּשֵּׁת עֲלֵיהֶם תִּבְל" (שמואל-א ב', ח).
"וַיִּשֵּׁת חֹשֶׁךְ סְבִיבָתָיו [=מקיף מכל צד] סְכוּתוֹ" (שמואל-ב כ"ב, יב).
"כֹּל שֶׁתָּה תַּחַת רַגְלָיו [=כיסוד מוצק]" (תהילים ח', ז).
"כִּי הַשָּׁתוֹת [=היסודות] יִהְרָסוּן, צִדִּיק מִה פֶּעַל" (תהילים י"א, ג).
"תֵּשֶׁת חֹשֶׁךְ וַיְהִי לַיְלָה" (תהילים ק"ד, כ).
"אֲחֹר וְקָדָם צִרְתָּנִי, וַתֵּשֶׁת עָלַי כִּפְכָּה" (תהילים קל"ט, ה).
"הֵט אֲזִנְךָ וּשְׁמַע דְּבָרֵי חֲכָמִים, וְלִבְךָ תִּשִּׁית לְדַעְתִּי" (משלי כ"ב, יז).
"מִי יִתֵּן... תִּשִּׁית לִי חֶק וְתִזְכְּרֵנִי" (איוב י"ד, ג).
קרוב לאלה בלשון חכמים הביטוי 'אבן השתיה', 'שממנה הושתת העולם' (יומא נג ע"ב / נד ע"ב), וכן 'השיתין' (=היסודות) שבמזבח (משנה מידות פרק ג', ג; סוכה מט ע"א).

"וַיִּשִּׁית עָלָיו" (כ"א, כב) משורש שי"ת, פירושו 'ישים, ייתן'; אבל לדעתי נלווית לפועל זה גם משמעות של דבר יסודי ומחייב. כך גם הכופר אשר "יושת עליו" – על בעל השור (כ"א, ל), יינתן עליו במחויבות גדולה, כראוי לעונש במשפט. משמעות זו בולטת בפסוקים רבים במקרא:
"וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שֵׁת, כִּי שֵׁת לִי אֱלֹהִים זֶרַע אַחֵר..." (בראשית ד', כה).
"וַאֲיִכָּה אִשִּׁית בֵּינֶךָ וּבִין הָאִשָּׁה, וּבִין זֶרַעֲךָ וּבִין זֶרַעָה..." (בראשית ג', טו).
"וַעֲתָה יֵרָא פְרָעָה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וַיִּשִּׁיתָהּ עַל אָרֶץ מִצְרָיִם..." (בראשית מ"א, לג).
"וַיֹּסֶף וַיִּשִּׁית יָדוֹ עַל עֵינָיֶךָ" (בראשית מ"ו, ד).
"בֹּא אֶל פְּרָעָה... לְמַעַן שְׁתִּי אֶתְחִי אֵלֶּה בְּקִרְבּוֹ" (שמות י', א).
"אֵל תֵּשֶׁת יָדְךָ עִם רָשָׁע לְהִית עַד חָמָס" (שמות כ"ג, א).
"וַיִּשְׁתִּי אֶת גְּבֻלְךָ מִיָּם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים, וּמִמִּדְבָּר עַד הַנֶּהָר..." (שמות כ"ג, לא).

1. ראו במדור דרישת התורה לעיל עמ' 143 ואילך, בפרק 'פשט ודרש, הגר"א מול רמב"ן', ובפרק 'עין תחת עין': וראו גם להלן במדור מדע בתורה עמ' 242 ואילך, בפרק 'משפטי התורה מול דיני המזרח הקדום'.

כֹּפֶר נֶפֶשׁ

משמעו הבסיסי של הביטוי 'כֹּפֶר נֶפֶשׁ' הוא פדיון נפש בכסף, אבל יש לו גם משמעות של 'כפרה'.² המובן היסודי של השורש כפ"ר הוא 'כיסוי', ובהקשרו – כיסוי החטא ואף מחילה עליו. אפשר לראות משמעות דתית ברורה בתוך התהליך המשפטי: "אם כֹּפֶר יוֹשֵׁת עָלָיו - וְנָתַן פְּדִין נַפְשׁוֹ כָּכָל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו", כלומר: העונש מכפר על הנפש הפושעת, ולא נועד רק לגמול על הפשע ולהרתיע פושעים אחרים.

המשמעות הדתית בולטת במעמד השבועה במשפט: "שָׁרַעַת ה' תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם, אִם לֹא שָׁלַח יְדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רַעְהוֹ" (כ"ב, י); למעלה מזה ניצבת התפיסה הידועה מ"מִזְמוֹר לְאַסָּף: אֱלֹהִים נָצַב בְּעֵדַת אֵל, בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט" (תהילים

"וְנָתַן בְּפָלְלִים" / תפילה

הביטוי 'פְּלִילִים' מופיע במקרא שלוש פעמים בהקשר של אשמה ומשפט, ומלבד זה עוד שלוש הופעות דומות: "עוֹן פְּלִילִי" ('עוון הניתן לשפיטה'; איוב ל"א, כח); "עֲשׂוֹ פְּלִילְהָ" (=משפט; ישעיהו ט"ז, ג); "פָּקֹד פְּלִילְהָ" (=נכשלו במחשבות אשמה; ישעיהו כ"ח, ז).

על פי ההקשר, פירושו של הדין "וְנָתַן בְּפָלְלִים" (שמות כ"א, כב) הוא 'לפי הערכת

פ"ב, א) - ה' ניצב בדין עם השופטים, ולכן נקראים השופטים היושבים בדין בשמו של השוכן בקרבם, הניצב עמם במשפט:³ "וַיִּהְיֶינָה אֲדָנָיו אֶל הָאֱלֹהִים" (כ"א, ו); "וְנִקְרַב בְּעַל הַבֵּית אֶל הָאֱלֹהִים [לשבועה], אִם לֹא שָׁלַח יְדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רַעְהוֹ... עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם, אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים, יִשְׁלַם שְׁנֵים לְרַעְהוֹ" (כ"ב, ז-ח); "אֱלֹהִים (=דיינים)⁴ לֹא תִקְלַל, וְנִשְׂאִי בְעֵמָד לֹא תֵאָר" (כ"ב, כז).

משמעויות אלה של נוכחות אלהים במשפט התורה, שמהן נובע היות העונש גם כפרה על החטא, יש להן השלכות מרחיקות לכת על החובה להזהיר ולהתרות לפני כל עונש.⁵

השופטים,⁶ ובמקרה הנידון שם הכוונה היא שהשופטים יאמרו את ערכם של העוברים שנפלו.⁷ מדובר בתהליך משפטי שתחילתו "כאשר (=בזמן אשר) ישיט עליו בעל האשה", ועל הדיינים מוטל להעריך את הפגיעה לפי התקדמות ההיריון. מסתבר שהם ייקחו בחשבון את כל הגורמים, ובעיקר את מידת האחריות והרשלנות של הנצים במאבק ובנגיפה.

2. וכך כתב רמב"ן בפירושו למילה 'אם': 'אם ירצה להתכפר, "כֹּפֶר יוֹשֵׁת עָלָיו" (כ"א, ל); וראו להלן עמ' 232, 241-242 על המשפט המוחלט, ובפרק 'ויכוח על עונשי מיתה בימי בית שני', על עונשי התורה בתור כפרה, עמ' 268.
3. על ניסוחים דומים (אמנם אלייליים) בדיני המזרח הקדום ראו במדור מדע בתורה להלן עמ' 242 ואילך.
4. כפי שתרגמו אונקלוס ורס"ג, וכפי שפירשו ראב"ע, רשב"ם ורמב"ן; ובמכילתא (פרשה י"ט) ובגמרא (סנהדרין סו ע"א) יש מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא אם הוא שם קודש או חול (=דיינים), ומסקנת הגמרא היא שיש בפסוק שני המובנים, וכך כתב רש"י.
5. וראו להלן עמ' 239-238, 261 ואילך, בפרק 'ויכוח על עונשי מיתה בימי בית שני', על שיטת חז"ל, שדרשה התראה בכל מקרה.
6. כך פירש א"א ספייור על פי תרגום השבעים. הפועל האכדי 'פִּלְלֻמַּ', נמצא בתעודות בלתי ברורות בארם נהריים, ולכן ספייור ניתח את השורש 'פלל' דווקא בעברית המקראית, וממנה הסיק פרשנות גם לאכדית. ראו: E. A. Speiser, 'The Stem PLL in Hebrew', JBL 82 (1963), pp. 301-306.
7. במשפטי התורה יש מרחב גדול לשיקול דעתם של השופטים בכל מקרה ומקרה, בשונה לחלוטין מדינים שנהגו במזרח הקדום, שבהם נהגו סכומים קבועים של פיצוי ושל קנס לכל מקרה. בדיני החתים (סעיף 17) נקבע ערך של עשרה שקלי כסף לחודש עשירי (כנראה הכוונה לסוף ההיריון) וחמישה שקלי כסף לחודש חמישי (מ' מלול, קובצי הדינים, עמ' 232), אולם בתורה יש הערכה שיפוטית מלאה, לרוב בלי סכומים קבועים; וראו במדור מדע בתורה להלן בפרק 'משפטי התורה מול דיני המזרח הקדום', עמ' 245, 249.

והנה נמצא בקומראן חיבור (4Q152)⁹ ששרדו ממנו 26 קטעי פסוקים ותוספות, מעין 'מדרש' קדום לפרשת משפטים, ושם נכתב על הפסוק הזה (עם השלמותיהם המשוערות של המהדירים):¹⁰

[כאשר י[שית עליו איש]ה נתן לו]
[לפי בק]שה כי הבקשה הי[נא פלילים ואם אסון]
[יהיה נפש תח]ת נפש ישלם¹¹]

אם השחזור הזה נכון, הרי שה'מדרש' הקומראני מציע, לדעתי, פירוש אחר לפסוק.¹² על פי הפירוש הזה, בקשתו של בעל האשה היא עצמה כבר קובעת את אשמת הנוגף, ויש לה תוקף של פסק דין; זאת בשונה ממדרש ההלכה ומפרשניו, שהגבילו את התביעה לפי שיקול הדעת וההערכה של הדיינים השופטים "בפללים".

ואמנם, ההיגיון המוסרי וההלכתי דוחה פירוש כזה, שהנפגע יכול לתבוע כל שירצה; אבל יש לפירוש זה אחיזה לכאורה בפשט הכתוב ("כאשר ישית עליו בעל האשה"), אם התוספת "ונתן בפללים" מתפרשת בתור תוספת מבארת, המשווה את תוקפה של בקשת בעל האשה לחריצת דין בבית משפט (=פלילים), והנוגף יתחייב בדיון על פי בקשה זו. על פי זה, הפירוש הקומראני הוא האפשרות הנדחית במדרש המכילתא.

מרחב פעולה דומה ניתן לשופטים בקביעת סכום הכופר הראוי והנכון שיש לבעליו של שור מועד שהמית איש או אישה לשלם לשם כפרה: "וְנָתַן פְּדִי'ן נִפְשׁוֹ, כָּכָל אֲשֶׁר יוֹשֵׁת עָלָיו" (כ"א, ל); וכתרגומו של אונקלוס: "וְיִתֵּן מִמֵּימַר דִּינִיא". וכן נאמר במכילתא (פרשה ח') על הפסוק "כאשר ישית עליו בעל האשה": "שומע אני כל שירצה? תלמוד לומר 'ונתן בפללים', מגיד שאינו משלם אלא על פי דיינין, שנאמר: ואיבינו פלילים (דברים ל"ב, לא)..."; וכתב רמב"ן בפירושו: "שלא יתן עליו עונש יותר מכדי דמיהן".

את הביטוי בשירת 'האיבנו' 'ואיבינו פלילים' (דברים ל"ב, לא) אפשר לפרש בשלושה מובנים מנוגדים, הנובעים מאותו המובן היסודי של דין ומשפט:⁸

1. 'ואיבינו אשמים באשמה הניתנת לשפיטה בפלילים', בדומה ללשונו של איוב על חטא של ניאוף באשת איש: "כִּי הִיא זָמָה, וְהוּא עוֹן פְּלִילִים" (איוב ל"א, יא).
2. 'ואיבינו לא שופטים' (ראב"ע), בהשלמת 'לא' בתקבולת מן הצלע הראשונה: "כי לא כצורנו, צורם / ואיבינו [לא] פלילים".
3. 'ואיבינו עושים בנו שפטים' כי ה' נתנו בידם (רש"י ורשב"ם). ובניסוח ברור יותר מזה בדברי חז"ל במכילתא (לעיל): 'ואיבינו שופטים [אותנו]', וכן תרגם אונקלוס: 'וְנִבְעֲלִי דְכַבְנָא הוּוּ דִּינִינָא'.

8. א"א ספיזור (לעיל, הערה 6) פירש אחרת: "כי לא כצורנו צורם" – 'אפילו לפי הערכת אויבינו', או אם נדייק יותר – 'ואף אויבינו יודעים' (או 'ידעו' להעריך את הפער הגדול בינם לבינינו). פירוש מעניין זה מרחיק את הפסוק מן ההקשר המשפטי. פורסם במהדורת אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים ב' (ירושלים תשע"ג), עמ' 192-196. פירוש לחיבור המדובר כתב אהרן שמש, 'מדרש משפטים', תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 25-49; הקטע הזה נידון שם בעמ' 26-30.

9. הטקסט וההשלמות על פי מהדורת קימרון.

10. מניסוח זה עולה שגם ה'מדרש' הקומראני פירש את הביטוי "נפש תחת נפש" בתור תשלום בפגיעה בלתי מכוונת, המתוארת בפרשת הנגיפה של אישה הרה ב'משפטים'; גם א' שמש (לעיל הערה 9), עמ' 30, הבין כך את הטקסט מקומראן; וראו במדור דרישת התורה לעיל עמ' 169-173, ובפרק 'פשט ודרש, הגר"א מול רמב"ן', עמ' 143-149.

11. א' שמש (לעיל הערה 9) הראה מקבילה למובן של 'פלילים=בקשה' בתרגום השבעים לפסוק זה, וגם הביא שימוש דומה בלשון המשנה: "יעשו דרך בקשה" (נדרים פרק י"א, יב). עם זה, הוא לא קשר זאת למשמעי 'תפילה' בלשון המקרא, שהם, לדעתי, בסיס חזק לפירוש הקומראני. לעומתו, ח' כהן (להלן הערה 15, עמ' 458) ציין את הקשר בין 'הבקשה היא פלילים', לבין משמעות 'תפלה' במקרא.

א' שמש גם לא כתב מסקנה מלאה (ולדעתי – מתבקשת) שעל פי הפירוש הקומראני עצם הבקשה – תביעתו של בעל האשה – היא כבר פסק הדין "בפללים", והנוגף יתחייב בתת בדיוק "כאשר ישית עליו", ללא שיקול דעת מאזן; וזה בניגוד ברור להלכת חז"ל, המאזנת בין התביעה של "בעל האשה" לבין שיקול הדעת של הדיינים.

תפילותיו של משה הם ויכוח מתמשך עם ה', ובהן משה הוא הסגור שנבחר כדי להגן על עם ישראל, ותפילותיו מתקבלות. ב"ג המידות יש אמנם גם תחנונים, אבל אי אפשר להתעלם מהדיון המשפטי: "הָאִישׁ אֶחָד יִחָטָא וְעַל כָּל הָעֵדָה תִּקְצָף?" (במדבר ט"ז, כב); "זָכַר לְאַבְרָהָם לְיִצְחָק וּלְיִשְׂרָאֵל עֲבָדֶיךָ אֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לָהֶם בְּךָ (=בי נשבעתי)... אַרְבָּה אֶת יִרְעָכֶם כְּכוֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם, וְכָל הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲשֶׁר אָמַרְתִּי אֵת וְלִירְעָכֶם וְנָחֳלוּ לְעַלְמִם" (שמות ל"ב, יג).

כך מובן גם התיאור על פינחס בתהילים: "וַיַּעֲמֵד פִּינְחָס וַיִּפְלֵל, וַתַּעֲצֹר הַמַּגֵּפָה" (ק"ו, ל); וזה נאמר אף שלא נאמרה מפיו כל תחינה. הוא קם ועשה דין ברגע הקריטי, ובמשפט הקנאות הזה הציל את העם כולו ועצר את המגפה.

ההופעה הקשה ביותר להבנה של השורש פל"ל במקרא נמצאת, אולי, בדבריו של עלי הכהן על בניו: "אִם יִחָטָא אִישׁ אִישׁ, וּפְלָלוּ אֱלֹהִים, וְאִם לֹה' יִחָטָא אִישׁ, מִי יִתְפַּלֵּל לוֹ?" (שמואל-א ב', כה). גדול הפיתוי 'להחליק' פסוקים קשים במקרא ולמצוא (או להמציא) נוסח מובן במקום נוסח סתום. פיתוי זה הוליד נוסחים 'משופצים' רבים בימי בית שני (גם בנוסח השומרוני, גם בטקסטים שנמצאו בקומראן וגם בתרגום השבעים),¹⁶ ועוד רבים יותר בחקר המקרא המודרני. ואכן נמצא בקומראן נוסח עברי התואם את תרגום השבעים: 'אם יחטא איש לאיש, ופללו לו אל ה';¹⁷ זה בוודאי הופך פסוק סתום לפסוק מובן (גם מפני ההקבלה להמשך הפסוק: "ואם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו?"). לדעתי, היה כאן ניסיון לפתור קושי ב'הכפלה' של אותיות דומות, כאילו חלה השמטה בנוסח המסורה (הפִּלוגרפיה), וכל זה על

מובן קדום זה של 'פלילה' = 'בקשה' מקרב אותנו אל המושג המוכר כל כך והנובע מאותו השורש: 'תפלה'. רגילים לחשוב על תפילה במשמעות של 'הפלת תחינה': "שָׁמַע ה' תְּחִנָּתִי, ה' תְּפִלָּתִי יִקָּח" (תהילים ו', י) – אבל לתפילה יש משמעות יסודית יותר: תביעה להתדיינות משפטית, זעקה מול עוול, דרישת צדקה ומשפט. עמידתו של אברהם לפני ה' בדיון על דינה של סדום, דיון שעיקרו תביעת משפט צדק ("הֲשֹׁפֵט כָּל הָאָרֶץ לֹא יַעֲשֶׂה מִשְׁפָּט?") מחד, ותחינה למען פתח הצלה של צדקה מאידך (אף שלא נזכר בה השורש פל"ל), היא דוגמת היסוד לנבואת תפילה.¹³ שנושאת אופי ברור של התדיינות משפטית. מאוחר יותר כבר נקרא אברהם "נביא" במובן של נבואת תפילה, כפי שאמר אלוהים לאבימלך: "וַיַּעַתָּה הַשֵּׁב אֲשֶׁת הָאִישׁ כִּי נָבִיא הוּא, וַיִּתְּפַלֵּל בְּעֵדָךְ וַחֲיָה; וְאִם אֵינְךָ מְשִׁיב – דַּע כִּי מוֹת תָּמוּת, אֲתָה וְכָל אֲשֶׁר לָךְ" (בראשית כ', ז).

ברוח דומה לזו, ה' שב את שבות איוב רק "בְּהִתְפַּלְלוֹ בְּעַד רָעָהוּ" (איוב מ"ב, י) – תפילתו בעד הרעים שפגעו בו היא שכיפורה על עוונם, ורק בתפילת כפרה זאת זכה איוב גם במשפטו שלו לפני ה', בהתקרבו למעלת אברהם.¹⁴ את הביטוי הנרגש של יעקב מול יוסף – "רְאֵה פָנֶיךָ לֹא פָלַתִּי, וְהִנֵּה הָרָאָה אֹתִי אֱלֹהִים גַּם אֵת יִרְעָךָ" (בראשית מ"ח, יא), יש לפרש כך: 'לא העליתי על דעתי לבקש (מאת ה') לראות פניך, כי נואשתי'. בין המפרשים, רד"ק הביא פירוש דומה וכתב: "ויש מפרשים 'פללתי' ענין 'תפלה', כי לתפלת שוא הייתי חושב זאת התפלה, כי באמת הייתי חושב שאתה מת". כך פירשו גם חוקרי לשון בדורנו.¹⁵

13. ראו על כך בהרחבה בספרי, פרקי האבות בספר בראשית (אלון שבות תשס"ג), עמ' 72-99; ובספרי, המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק (הקיבוץ המאוחד תשע"ד), עמ' 119-123.

14. ראו מאמרו של הרב י"ד סולובייצ'ק, 'קול דודי דופק', דברי הגות והערכה (ירושלים תשמ"ב), בייחוד עמ' 16-19.

15. פרופ' חיים כהן, בסוף מאמרו על 'אסון' בנגיפת אישה הרה (שמות כ"א, כב-כה): Ch. Cohen, 'The Ancient Critical Misunderstanding of Exodus 21: 22-25 and its Implication for the Current Debate on Abortion', in Mishneh Torah, Winona Lake 2009, pp 437-458.

16. ראו במקראות יתרו עמ' 196 ואילך, גישות הרמוניסטיות לנוסח התורה – נוסח המסורה מול כיתות בית שני.

17. Qsam⁴ 4: 43, 39, 2005, Oxford: Clarendon, DJD 17; וראו הערה 45 במאמרו של ח' כהן (לעיל הערה 15).

במקרא בסיפור זה (כבר בעליית אלקנה בפסוק ב) ובפי חנה, ופירש את הרמז בתפילתה כתביעה מוצדקת בדיון, שאי אפשר לא להיענות לה: "מיום שברא הקב"ה את עולמו, לא היה אדם שקראו לקב"ה צבאות, עד שבאתה חנה וקראתו צבאות: אמרה חנה לפני הקב"ה: ריבונו של עולם! מכל צבאי צבאות שבראת בעולמך, קשה בעיניך שתתן לי בן אחד?" (ברכות לא ע"ב).

ירמיהו הנביא התאמץ להגן על ירושלים מפני משפט ה', וה' חזר ועצר בעדו, ואמר לו: "אל תתפלל בעד העם הזה לטובה" (י"ד, יא). גם ברגע האחרון עוד נשמעת תפילת הנביא במלוא עוצמתה ("ואתפלל אל ה'..."; ל"ב, טז-כה) – אולם אחר כך אין עוד 'נבואת תפילה' כזאת, שיש בה התדיינות משפטית, ועל כן פיו של יחזקאל היה כבר נעול (ג', כו-כו). תפילות דניאל, עזרא, נחמיה וחזקיהו האמנה (=אנשי כנסת הגדולה)¹⁸ הן תפילות תחנונים בלבד, בלי דוֹשִׁיחַ שיש בו תביעה משפטית. אפשר גם שהמילה 'תפילה' קיבלה מאז משמעות שונה.

פי הרוח ההרמוניסטית, האופיינית לימי בית שני.

אולם אם לא נצמצם את המשמע של השורש פל"ל – וכן את המובן היסודי של 'תפילה' – ל'בקשה', 'תביעה' או 'תחינה' בלבד, ונבין שפל"ל משקף את התהליך המשפטי כולו, אז נוכל להבין את הפסוק הקשה במלואו: "אם יחטא איש לאיש, ופללו אלהים" – כלומר: ישפוט אותו בית המשפט השופט בשם אלוהים, והעונש אשר "יושט עליו" גם יכפר עליו. "ואם לה' יחטא איש, מי יתפלל לו?" – כלומר: מי ייגש לפני ה' להגן עליו?

מעניין ניסוחו של ר' אלעזר בגמרא את תפילת הבקשה של חנה, לעומת סגנון הנדר הכנוע שמשמע מלשון הפסוקים: "וְהָיָה מִרְתָּ נָפֶשׁ, וְתִתְפַּלֵּל עַל ה' וְכָכָה תִּבְכֶּה. וְתִדְרֹךְ נִדְרֵךְ וְתִאמְרֵךְ: ה' צְבָאוֹת, אִם רָאָה תִּרְאֶה בְּעֵינֵי אִמָּתְךָ, וְיִזְכְּרֵנִי וְלֹא תִשְׁכַּח אֶת אִמָּתְךָ, וְנִתְּתָה לְאִמָּתְךָ זֶרַע אֲנָשִׁים, [ושמא לא מגיע לי בדיון ונִתְּתִיו לָהּ] כֹּל יְמֵי חַיֹּיו..." (שמואל-א א', י-יא). ר' אלעזר נתן את דעתו לשם "צבאות", שזכר לראשונה

אסון¹⁹

השם 'אסון' מופיע (רק) 5 פעמים במקרא. 3 פעמים מופיעה המילה בפי יעקב, החרד על בנימין "פן יקראנו אסון" (בראשית מ"ב, ד, לח; מ"ד, כט), ברמז ברור למה שחשב על יוסף אחיו ("טֶרֶף טֶרֶף", בראשית ל"ז, לג), ומשם ברור שמדובר במוות נורא ובלתי מתוכנן, שעלול לקרות בפתע. שתי הפעמים הנוספות מצויות במשפט הנגיפה של "אשה הרר", וה'אסון' – אם קרה – הוא מות האשה בגלל ה'נגיפה' שגרמה מריבתם של השניים. מכאן ברור מהיכן נובע פירושם

של חז"ל שהפלת עוברים עדיין איננה נחשבת ל"אסון": בעוברים אין עדיין חיים מלאים, שהם חיים של "נשמת [רוח] חיים [באִפּוֹ]" (בראשית ב', ז; ז', כב), ופירושה 'נשימה באִפּוֹ'. מכאן ברורה גם הלכת חז"ל שכשיש סכנה מצילים את האישה גם במחיר מות עובריה (משנה אהלות, ז', ו).

אין מקום לקבל הצעות (עתיקות כחדשות) שמשמעות "ולא יהיה אסון" היא שגם העוברים שרדו,²⁰ והביטוי "יצאו ילדיה" מבטא לידה

18. ראו מאמרי (נמצא באתר שלי): 'אנשי כנסת הגדולה הם חותמי האמנה במעמד עזרא ונחמיה', משלב לו (עין צורים תשס"א), עמ' 520; ובמאמרי 'ראשית תפילת הקבע', משלב לו (עין צורים תשס"ב), עמ' 30-5; עם כל זה, נשמר עד היום משהו מן האופי המשפטי בתפילת העמידה (בזכות "מגן אברהם") לעומת 'נפילת אפיים' של התחנונים.

19. ראו בהרחבה במאמרו של פרופ' חיים כהן על משפט הנגיפה והאסון (לעיל הערה 15).

20. למשל מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים תשי"ב), עמ' 191: כך כתב גם בנו יעקב בפירושו לפרשייה זו: מאמרו של חיים כהן (לעיל הערה 15) מוקדש כולו ל'אי הבנה' זו, שרווחה בעולם העתיק.

כדי לטעון ש'עין תחת עין' פירושו כפשוטו בתורה – הוצאת עין. "אסון" כפשוטו בתורה הוא מוות שנגרם בלי כוונה.²¹

פתאומית ולא צפויה, שבסופה הילדים שרדו. כי אם כך, אין מקום ל"ענוש יַעֲנֶשׂ". גם לא נכון לפרש "אסון" בתור פגיעה מכוונת באישה רק

יִבְעַר – בַּעֲרִיה – וּבְעַר – "הַמְּבַעַר אֶת הַבְּעֵרָה"

"כִּי יִבְעַר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כָרֶם, וְשָׂלַח אֶת בַּעֲרֵיו וּבְעַר בְּשָׂדֶה אֲחֵר – מֵיֵטֵב שָׂדֶהוּ וּמֵיֵטֵב כָּרְמוֹ יִשְׁלֹם; כִּי תֵצֵא אֵשׁ, וּמִצָּאָה קִצִּים, וְנֶאֱכַל גְּדִישׁ, אוֹ הַקָּמָה, אוֹ הַשָּׂדֶה – שְׁלֹם יִשְׁלֹם הַמְּבַעַר אֶת הַבְּעֵרָה."

מציעים לקרוא 'וּבְעַר' (ה) במקום 'וּבְעַר'. רמז לקריאה כזאת אפשר אולי למצוא בפסוק שמתאר את האש ששילח שמשון בפלשתים: "וּבְעַר אֵשׁ בְּלִפְיָדָיו וַיִּשְׁלַח בְּקִמּוֹת פְּלִשְׁתִּים, וּבְעַר מִגְדִּישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כָּרֶם זֵית" (שופטים ט"ו, ה).²³ רמזים נוספים נמצאו בקטע גניזה של התרגום הירושלמי לתורה²⁴ וכן בתרגום ניאופיטי,²⁵ בהם תורגם השורש 'בער' באותו הפסוק כ'קד'. רמזים נוספים אפשר אולי למצוא בניסוח שבחברה המשנה בנוקדי אש, בהם נעשה שימוש בלשון שילוח, הלקוחה מן הפסוק הראשון: "הַשּׁוֹלַח אֶת הַבְּעֵרָה בִּיד חֶרֶשׁ, שׁוֹטֵה וּקְטָן, פְּטוּר בְּדִינִי אָדָם וְחַיִּיב בְּדִינִי שָׁמַיִם."²⁶ מעניין מאוד לציין שר' מנחם בן סרוק פירש

אילו מצאנו שני פסוקים אלה בטקסט כתוב בלי מסורת קריאה (=ניקוד) ייתכן מאוד שהיינו מפרשים את שני הפסוקים בהבערת אש.²² לכאורה הפסוק הראשון מדבר על הצתה מכוונת ("ושלח את בַּעֲרֵיה..."), ואילו הפסוק השני – על מי שהתרשל בשמירת אש, והיא יצאה מעצמה ("כי תצא אש..."). מסקנת הדין מקריאה כזאת (שלא כהלכת חז"ל) היא שעל הצתה מכוונת משלמים מן המיטב, ואילו במקרה של רשלנות משלמים רק את הנזק.

את הפסוק הראשון אולי היינו קוראים כך: 'כי יִבְעַר אִישׁ שָׂדֶה אוֹ כָרֶם, וְשָׂלַח אֶת (ה)בְּעֵרָה, וּבְעַר בְּשָׂדֶה אֲחֵר...'. ואז היינו שואלים מדוע חסרה ה"א הידיעה במילת 'בְּעֵרָה', ואולי היו גם

21. ראו בהרחבה במדור דרישת התורה לעיל, עמ' 169-173, ובפרק 'פשט ודרש – הגר"א מול רמב"ן', עמ' 143-149.
22. הרב יחיאל יעקב ויינברג ('שירת שרידי אש חלק ד', מהדורת מוסד הרב קוק, ירושלים תשכ"ט, עמ' לט-סא) הראה בניתוח מפורט את הטעויות בקריאה כזאת, ואת השגיאה הבסיסית בשיטה המבקשת להחליף מילה קשה-מקורית ('בַּעֲרִיה') במילה קלה-מוחלקת ('בַּעֲרִיה'), במקום לבאר לעומק את העושר ואת הגיוון בלשון המקרא כפי שנמסר לנו, עם ביטויים דומים רבי משמעויות.
23. פרופ' יאיר זקוביץ, במאמרו על הקשרים בין פרשיות 'ספר הברית' לבין סיפורי נביאים מוקדמים (JLA 11, 1994, pp. 61-62), הדגיש בסיפור שמשון את רצף הפעלים 'ויבער... וישלח... ויבער...' ואת הזכרת הכרם לצד הקמה והגדיש, בתור עדות ברורה לקשר עם הפסוקים בפרשת משפטים במשמע של אש; אולם ראו להלן הסברו של י' גרוסמן, שדווקא פסוק זה משקף את הצירוף של אש ובעלי חיים, כי השועלים היו 'בעיר' של שמשון.
24. פרסם אותו פרופ' פ' קאהלה בספרו על המסורה המערבית (Masoretten des Westens, II Hildesheim 1967 p. 3); הרב י"י ויינברג דן בקטע זה בתוך עיון נרחב בסוגיה זו ובהלכות תשלום נזק מ"מיטב שדהו"; שרידי אש כרך ד' (ירושלים תשכ"ט), עמ' נ-נא.
25. תרגום ארמי ארצישראלי לתורה שנתגלה בכתב יד שלם בספריית הוותיקן ופורסם במהדורה מצולמת בירושלים (תשל"א). בתרגום הפסוק הראשון כתוב שם כך: "ארום ייקד גבר חקל או כרם, וישלח יקידתא, ויוקד בחקלא דחורון..."; לדיון בנושא ראו מאמרו של פרופ' יוסף היינמן, 'תרגום שמות כ"ב, ד וההלכה הקדומה', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 294-296, ושם הערה 8.
26. ועוד פעמיים בהמשך המשנה (בבאקמא ו'; ד); אולם רמז זה הוא קלוש, מפני שזו רק מליצה מדרשית בלשונו של הפסוק הסמוך לדיון אש, כאשר שני הפסוקים משתמשים בשורש 'בער' גם בנוקדי בהמות וגם באש.

'חמורים', אלא שפרעה התכוון כנראה גם לשוורים מושכי העגלות): "טַעֲנוּ אֶת בָּעִירָכֶם וּלְכוּ... וְקָחוּ אֶת אֲבִיכֶם... וְבָאוּ אֵלַי..." (בראשית מ"ה, יז-יח); 3 פעמים – בנוגע לכלל בהמותיהם של בני ישראל – במי מריבת קדש במדבר צין: "ולמה הבאתם את קהל ה' אל המדבר הזה, למות שם אנחנו וּבְעִירָנוּ", וְהִשְׁקִיף אֶת הָעֵדָה וְאֶת בָּעִירִים", וְיִתְּשֶׁתְּ הָעֵדָה וּבְעִירִים" (במדבר כ', ד, ח, יא); ופעם אחת בתהילים (ע"ח, מח) על כלל הבהמות במכות מצרים: "וַיִּסְגֹּר לְבַרְדַּבְּעִירִים,³¹ וּמִקְנֵיהֶם לְרֶשְׁפִּים" – ומן התקבולת נראה בבירור ש'מִקְנֵה', ו'בְּעִיר' הם שני שמות כלליים דומים.

צורת ההטיה "בְּעִירָה" (במקום 'בעירו') היא הצורה הקדומה³² (כמו "אסרי לגפן עירָה... וּבְדָם עֲנָבִים סוּתָה" בברכת יעקב ליהודה; בראשית מ"ט, יא), ולכן רק מסורת הקריאה (הניקוד) יכולה הייתה לשמר את הפירוש 'בהמתו', 'עדרו' (ולא אש שהבעיר).

ר' יונה אבן ג'נאח³³ פירש את הפועל על פי השם, וכתב: "כִּי יִבְעֹר אִישׁ שְׂדֵה או כֶּרֶם – כְּשִׁירְעָה; וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירָה – אֶת בְּהֵמָתוֹ לְרֵעוֹת; וּבְעֹר בְּשֵׂדָה אַחֵר"; וכך פירשו את הפסוק רש"י ורשב"ם, ראב"ע ורד"ק; ולפי זה יִבְעֹר פִּירוּשׁוֹ 'יוליך את בהמותיו למרעה' בשדה או בכרמו של איש אחר.

את כל לשונות 'בער' בשני הפסוקים בפרשת משפטים בדומה למשמעות בסיפור שמשון:²⁷ "עֲנִין דְּלִיקָה הָמָּה" (בניגוד למסורה ולמדרש ההלכה). בשונה מהבנה אפשרית זו, מסורת הקריאה המתבטאת בניקוד ("בְּעִירָאִשׁ" ו"בְּעִירָה") היא שעומדת ביסוד מדרש ההלכה, כמו רוב התרגומים, וגם סוגיות התלמודים והמפרשים. ההבנה היא שבפסוק הראשון מדובר על ביעור באמצעות²⁸ בהמות, בשן וברגל, כמתואר במשל הכרם (ישעיהו ה', ה): "הֶסֶר מְשׁוֹכְתּוֹ וְהָיָה לְבָעֵר, פָּרֶץ גִּדְרוֹ וְהָיָה לְמֶרְמֶס".

על כל פנים, שתי המילים בשורש בע"ר שקבעו את הקריאה ההלכתית דורשות הסבר. 'יִבְעֹר', לדעת רוב המדקדקים, הוא צורת 'הפעיל' בעתיד, ולכן בהקשרו הוא מטיל את האחריות לנזק על האיש שגרם לו. החיריק מקוצר בו לסגול (צורת 'יוסיב'; יְבִיעִיר < יִבְעִיר), אולי בגלל ההקפה ל'איש' ('יִבְעִיר־אִישׁ');²⁹ ואולי משקף הניקוד הכלאה בין הכתיב 'יבער' לבין מסורת הקריאה, מעין 'יִבְעִירָה'³⁰ (משורש 'בעי') הקרוב ל'מִבְעָה' שבלשון המשנה.

השם 'בְּעִירָה' במובן של 'בהמה' או 'עדר בהמות' מופיע 5 פעמים נוספות במקרא (לעומת השם הנפוץ יותר: 'מִקְנֵה'):

פעם אחת בפי פרעה בנוגע לבהמותיהם של אחי יוסף (בכל הסיפור ובפי האחים נזכרו רק

27. מחברת מנחם, ועדינבורג תר"ד (1854), עמ' 46; אמנם הוא העתיק "ושלח את בעירו ובער", וזה נראה כסותר את ביאורו, אך יש לבדוק בכתבי היד.

28. הווי"ו של "ושלח" משמשת וי"ו ביאור – "כִּי יִבְעֹר אִישׁ שְׂדֵה או כֶּרֶם [על ידי] וְשִׁלַּח אֶת בְּעִירָה..."; וראו על וי"ו הביאור בספרו של א"מ ז"ל, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 196-215.

29. כמו "וְאֵל תְּשַׁלְּטִי כָל אֲנִי" (תהילים קי"ט, קלג); "וְהַמִּבְיָנֶתָּה יִבְעֹרֶנָּה" (איוב ל"ט, כו); וכדוגמת "עַל כֵּן יַעֲזֹב־אִישׁ אֶת אֲבִיו וְאֶת אִמּוֹ" (בראשית ב', כד).

30. כך הציעו צ"מ פינילש, דרכה של תורה (וינה 1861), עמ' 98 בהערה; א' בן־יהודה במילונו, כרך א', עמ' 571-572. וראו מאמרו של יאן יוסטן, 'A Note on the Anomalous Jussive in Exodus 22:4', TEXTUS 25, Jerusalem 2010, pp. 9-16; יוסטן טוען שצורת 'יוסיב' (עתידי מקוצר) איננה מופיעה במקרא אחרי מילת תנאי (כ"י), ולכן נדרש כאן הסבר עמוק וייחודי – מסורת הניקוד שונה ממסורת הכתיב, ומייצגת "כִּי יִבְעִירָה אִישׁ"; ראו גם מאמרם של ח' אריאל וא' יודיסקי (להלן הערה 42), עמ' 157-158.

31. במכת הברד בספר שמות (ט, יט-כא) מדובר על "מִקְנֵהוּ" של פרעה.

32. סיומת זו נשתמרה במיוחד בשמות מקומות (כמו 'שוכה') ואנשים (כמו 'שלמה'), ובמילים פשוטות ('כה': 'פה'; 'אִיפֹה': 'היא מופיעה תדיר בהטיית גוף שלישית זכר בכתובות מימי בית ראשון (כמו 'אִמְתָּה אִמְתָּה' בכתובת 'אשר על הבית'; ראו: F. M. Cross & D. N. Freedman, Early Hebrew Orthography. A Study of the Epigraphic Evidence, New Haven 1952).

33. ספר השרשים (מהדורת צילום, ירושלים תשכ"ו), עמ' 71, "עניין (=משמע) רביעי" בשורש 'בער'.

אולם 'חזקוני'³⁴ פירש את הפועל בפסוק מלשון 'ביעור וכיליון', כמו: "ואתה תִּבְעַר הָדָם הנקי מקרבך" (דברים כ"א, ט); "ובְּעֶרְתִּי את בית ירבעם, כאשר יִבְעַר הַגָּלְל עד תָּמוֹ" (מלכים-א י"ד, י). על פי זה יש להבין שהשם 'בְּעִיר' נגזר מן הפועל – בהמות שאוכלות ומכלות שדה וחרם עד תום. כך משתמע בנבואת ישעיהו: "וְאַתֶּם בְּעֶרְתֶּם הַכֶּרֶם, גִּזְלַת הָעֵנִי בַּבַּתִּיכֶם" (ג', יד); ובמשל הכרם: "הָסֵר מְשׁוֹפְתּוֹ וְהִיא לְבָעֵר, פָּרֶץ גִּדְרוֹ וְהִיא לְמֶרְמָס" (ה', ה). פסוק זה בישעיהו הוא מקור ברור לנזקי 'שן ורגל' (וכך מפורש בירושלמי בתחילה בבא'קמא): כאשר מסירים את משוכת הקוצים, נכנסות העזים – שמדלגות על גדרות בקלות – ואוכלות, לפעמים עד כילוי ("לְבָעֵר", בשן); כאשר פורצים גדר, נכנסים גם בקר וצאן שאינם מדלגים על גדרות, אוכלים וגם רומסים ברגל. אם כן, 'בער' – השחתה חמורה, לפעמים עד כילוי, משותף לנזקי בהמות ולנזקי אש.

אכן הדמיון בין הנזק של בעלי חיים ושל אש היה ידוע מימי קדם בארץ מוצא האבות, כפי שהראה מ"ד קאסוטו בידיני החתים, שהצמידו את דיניהם אלה לאלה.³⁵

הקשר הזה בין אש ובעלי חיים קיבל צורה ייחודית בסיפור מעשה שמשון; וכך הסביר פרופ' יונתן גרוסמן³⁶ את הקשרים בין המשפטים בתורה לבין מעשה שמשון:

"וַיִּבְעַר אֵשׁ בְּלִפְיָדָיו וַיִּשְׁלַח בְּקִמּוֹת פְּלִשְׁתִּים, וַיִּבְעַר מִגְדִּישׁ וְעַד קָמָה וְעַד כְּרֶם זֵית" (שופטים ט"ו, ה).

בצדק העיר פרופ' יהודה אליצור, שהפועל

"וישלח" רומז למעשה לשילוח כפול: האש מזה והשועלים מזה. הואיל והאש הדלוקה מצויה בזנבות השועלים, הרי ששני השילוחים נעשו בו זמנית, והמספר רשאי להתנסח באופן סתמי 'וישלח', ובעל כורחו, הקורא מחיל זאת על השועלים עם האש שבזנבותיהם.³⁷

דומה, שלצד הכפילות הרמוזה בפועל 'וישלח' מתקיים כאן כפל קריאה בפועל הסמוך: "ויבער אש בלפידים... ויבער מגדיש ועד קמה..."

... שתי פסוקיות אלו מבטאות התרחשות כרונולוגית: תחילה מתוארת פעולתו של שמשון, ולאחר מכן תוצאות פעולתו. עם זאת, שתי הפסוקיות פותחות בפועל זהה: 'ויבער', ובכך מעודדות את הקורא להשוות ביניהן. ואמנם, מעבר לחזרה המתקיימת בפועל הפותח את שתי הפסוקיות, ישנו שיתוף בצליל, בין 'אש' ובין 'גדיש'. כן מתקיימת זיקה בחצי השני של שתי הפסוקיות: מול שם העצם 'קמות' שנזכר בראשונה, נזכר בשנייה 'קמה'. ניכר, שהיחס בין שתי הפסוקיות הוא יחס של הרחבה, שהרי, שמשון שלח אש "בקמות פלשתים", אולם למעשה הוא הבעיר "מגדיש ועד קמה ועד כרם זית". לתוספת זו אין מקבילה בפסוקית הראשונה, ובכך הקורא מתרשם כי הבערת שדות הפלשתים הצליחה בידו של שמשון מעבר למצופה.

בהקשר שלנו ברצוני להסב את תשומת הלב לחסרון הפועל בפסוקית השנייה על

34. ר' חזקיה בן ר' מנחם, מאחרוני בית המדרש של בעלי התוספות: כך פירש גם ר' שמואל דוד לוצאטו (שד"ל).

35. מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים תש"ד), עמ' 197-198; וראו מ' מלול, קובצי הדינים, עמ' 246, דיני חת, סעיפים 105-107; שם מופיע נזק האש תחילה ואחר כך נזק הבהמות. קאסוטו מדגיש את החומרה המוסרית במשפט התורה לשלם "מיטב שדהו ומיטב כרמו", כלומר – לפי הלכת חז"ל – ממיטב נכסי המזיק; וראו במדור מדע בתורה להלן, בפרק 'משפטי התורה מול דיני המזרח הקדום', עמ' 245.

36. בעבודת הדוקטור שלו, 'כפל משמעות בסיפור המקראי ותרומתו לעיצוב הסיפור', אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס"ו, עמ' 62-64; הסבר אחר נמצא במאמרו של י' זקוביץ (לעיל הערה 23).

37. בפירושו לספר שופטים, מהדורת 'דעת מקרא', עמ' קמו.

גם הוא ממשפט שילוח הבהמות, שם הוא נזכר במפורש ("ושלח את בעירה") והוא לא נזכר במשפט הבערת האש ("כי תצא אש"). ואמנם, כמו במשפט הבערת האש, כך גם במשפט שילוח הבהמות שכיח השורש בע"ר: "כי יבער איש... ושלח את בעירה ובער בשדה אחר". סביר, שכבר המשפטים בספר שמות מעוצבים האחד על רקע השני, כפי שרואים מן ההשוואה בין שתי הפתיחות:

"כי יבער איש" – "כי תצא אש".

בסיפור שמשון מנוצלת האסוציאציה למשפטי הנזיקין בשמות, וכך נכלל בפועל "ויבער" (המודגש בתיאור בשל הופעתו הכפולה) שתי ההוראות: שמשון הבעיר אש על ידי הבערת (=שילוח) שועלים.

בהטמעת המשמעות הכפולה לפועל "ויבער" משרה סיפורו של שמשון תחושה של 'מקסימום נזק במינימום עשייה', כי שני משפטי המזיק שבספר שמות התממשו בפעולה אחת של שמשון.

עד כאן הסברו של פרופ' גרוסמן. הצעה אחרת לקריאת פשט הפסוקים הציע הרב יעקב מדרן –

רקע הראשונה. בתיאור פעולת שמשון ישנם שני פעלים: "ויבער"; "וישלח", ואילו בתיאור התוצאה של שליחת השועלים ישנו פועל אחד בלבד: "ויבער". מאחר שהקורא משווה בין שני ההיגדים הנזכרים, הוא תר אחר פועל נוסף בפסוקית השנייה. דומה, כי הפועל נמצא בדמות משנה ההוראה החבוי בפועל "ויבער", שרומז בו זמנית לשתי הפעולות הללו: הבערת אש, והבערת בהמות.

כבר הפנו מפרשים להקבלת הפסוק בסיפור שמשון עם משפט האש (שמות כ"ב, ה)... אבל מאחר שהקורא נזכר במשפט האש עת הוא פוגש בפעולת שמשון, סביר שהוא נזכר גם במשפט הנזכר בצמידות לפניו, שמעוצב תוך זיקה ברורה אליו: "כי יבער איש שדה או כרם..." (שמות כ"ב, ד). גם משפט זה עומד כרקע לתיאור פעולת שמשון, שהרי סביר שממנו שאב המחבר את הביטוי: "ועד כרם זית". הכרם לא נזכר במשפט שילוח האש, אלא במשפט שילוח הבהמות. יתר על כן, הפועל הנאמר על שמשון: "וישלח בקמות פלשתים", לקוח

יָבֵּעַר – בְּעִירָה – וּבִעַר: אש, רגל ושן³⁸

יעקב מדרן

על פי הפשט, גם דיניהם שונים: המבעיר בכוונה תחילה את שדה חברו, ישלם במיטב שדהו ובמיטב כרמו, ואילו המתרשל ישלם תשלום רגיל. המבעיר בכוונה תחילה קרוב לקבוצת הגנבים. הגנב שנכתב בתורה בסמוך לו, גנב בהמה בכוונה תחילה, וגם אם תימצא, ישלם כפל בתור קנס. מצית האש בשדה אחר פוגע ביכול השדה בכוונה תחילה, ולכן הוא נקנס בתשלום מיטב שדהו. אולם המתרשל בשמירת האש, והיא לבסוף יצאה והזיקה – שייך לקבוצת המזיקים ברשלנות, כבעל השור ובעל הבור, והוא ישלם תשלום רגיל.

על פי ההלכה, דן הפסוק הראשון בנזקי שן ורגל הנגרמות מבהמותיו של אדם הרועות בשדה חברו, ובו רומסות ואוכלות את התבואה. הפסוק השני דן בנזקי אש שאדם הבעיר והתפשטה לשדה חברו.

אך על פי פשוטו של מקרא, אפשר שההבדל בין שני הפסוקים שונה. שני הפסוקים מדברים במבעיר אש. הפסוק הראשון פותח במי שמבעיר בכוונה אש בשדה חברו כדי לשרוף אותו (ומוסיף אחריו גם רגל ושן); הפסוק השני מדבר במבעיר אש לצרכיו בביתו, אך התרשל ולא שמר והאש התפשטה לשדה חברו.

38. מתוך הספר 'כי קרוב אליך' – שמות', תל אביב תשע"ד. תודה לרב מדרן על הסכמתו לפרסום הדברים.

הפירוש שהצענו, על פי הנראה לנו פשוטו של מקרא, אינו מקובל כלל בסוגיות הגמרא ובמדרשי ההלכה. אך בכל זאת מצאנו לו רמזי ראיות במדרש הלכה ובראשונים:

מנין אחד הביא את האור ואחד הביא את העצים, אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור – מנין שאחרון חייב? ת"ל: "כי יִבְעַר [...] יִשְׁלַם" – המבעיר חייב לשלם. אין לי אלא אלו בלבד, מנין אחד הביא את העצים ואחד הביא את האור, ואחד הביא את האור ואחד הביא את העצים – ובא אחר וניבח ויש בו כדי לנבח הרי הוא חייב? ת"ל: "כי יִבְעַר [...] יִשְׁלַם" – המבעיר חייב לשלם (מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי, כב). מדרש זה במכילתא דרשב"י למד אפוא את המילים "כי יִבְעַר" על מבעיר אש ולא על מי ששילח את בהמותיו בשדה חברו. כך מצאנו גם בפירושי ראשונים:

ורבינו תם פירש דאף מבעה והבער על סדר נשנו, שאחר השור והבור כתיב: "כי יִגְנֹב איש שור או שה" – דהיינו נזקי אדם בשור, ואחריו ההבער, דכתיב אחריו: "כי יִבְעַר איש שדה או כרם" (שיטה מקובצת בבא קמא לדף ב עמוד א).³⁹

נשוב אל הפסוק הראשון. הפסוק מדבר על שניים או שלושה אבות נזיקין אשר המשותף להם הוא פגיעה בזדון ("כי יִבְעַר") או בשאט נפש ("וְיִשְׁלַח [=או שילח] אֶת בְּעִירָה") של המזיק בשדה הנזק. תחילת הפסוק מדברת על הבערת שדה האחר באש, וסופו על שילוח בעירו (=בהמותיו) לאכול בשדה של אדם אחר. הבהמות תפגענה בשדה גם במרמס רגליהן, וגם משום שתאכלנה את פירות שדה האחר. הפסוק מנצל את דמיון המילים "יִבְעַר" ו"בְּעִיר" בדרך של לשון נופל על לשון, ודן בשלושת אבות הנזיקין: אש, רגל ושן – כאחד. כאמור, על פי פשוטו של מקרא,

מוטל עליו לא רק תשלום רגיל, כי יש לקנוס את המזיק בזדון כדרך שהתורה קנסה את הגנב. במקרה זה הקנס אינו מתבטא בגובה התשלום אלא באיכותו, המזיק ישלם דווקא במיטב שדהו. כל זאת בשונה מן הפסוק השני, המתאר אש שהתפשטה מחמת רשלנות ולא מחמת זדון או שאט נפש, ושם נקבע דינו של הרשלן: "יִשְׁלַם הַמִּבְעֵר אֶת הַבְּעִירָה" – תשלום נזק רגיל וללא קנס.

ומדוע במקרה הראשון לא ישלם המזיק כסף או כל שווה כסף אחר מלבד מיטב שדהו? בפשטות נראה שאין כאן תשלום כסף על הפירות האבודים, אלא הוראה שבעל השדה הניזק יקצור את פירות מיטב שדה המזיק וייקח אותם, במקום פירותיו שהושחתו.

כאמור, כל זאת על פי פשוטו של מקרא. אך מסורת ההלכה למדה שהפסוק הראשון נוגע רק לנזקי שן ורגל בלבד ולא לנזקי אש. בנוסף, ההלכה לא הבחינה בין בהמות שנכנסו מעצמן לשדה הנזק מחמת רשלנות בעליהן, לבין מקרה שהבהמות נשלחו לשדה חברו בזדון.

מסתבר שמסורת ההלכה קראה את הפסוק כך: "וְיִשְׁלַח אֶת בְּעִירָהּ, וּבְעִיר [=או בְּעִיר] בְּשָׂדֶה אַחֶר". משמע, בין הוא עצמו שילח את בעירו לשדה חברו, ובין הבהמה ביערה מחמת עצמה בשדה אחר – "מיטב שְׂדֵהוּ וּמִיטֵב כְּרָמוֹ יִשְׁלַם". על פי זה יתפרש דין "מיטב שְׂדֵהוּ וּמִיטֵב כְּרָמוֹ יִשְׁלַם", על פי אחת הדעות בגמרא,⁴⁰ בדרך אחרת: בשדה יש בדרך הטבע פירות באיכויות שונות. הבהמות השחיתו חלק מן הפירות, ועתה לא ניתן לדעת באיזו איכות היו הפירות שהושחתו. התורה קונסת את המזיק על רשלנותו או על אדישותו לממון הזולת, וקובעת שמחמת הספק ישלם את הפירות באיכות הטובה ביותר. חידוש התורה הוא שבמצב כזה לא נאמר 'המוציא מחברו עליו הראיה'.

39. וכן למד רבנו פרץ (שיטה מקובצת בבא קמא ע"א ע"ד ד"ה 'הא לאו ממונו' לדף כב ע"א): "כי יבער איש" – ולא כי יבער שור; וכוונתו לשלול שור שהבעיר אש; ראו לעיל גם את דברי מנחם בן סרוק (מחברת מנחם ע"א 46).

40. רב אידי בר אבין בשיטת רבי ישמעאל: אמנם במשא ומתן בתלמוד (גיטין מח ע"ב) נדחתה דעתו. אך היא נראית לנו הקרובה ביותר לפשטי המקראות, מבין הדעות על פי מסורת ההלכה.

אבות נזיקין: המבֶּעָה וההִבְעֵר (משנה תחילת בבא־קמא)

יואל בר־נון

דאבְעִיָּהּ, כקרתא דצירין עלה". רס"ג בפירושו לשמות (כ"ב, ד) מזכיר את תרגום יונתן ואומר: "ובלשון התרגום אומרים למרעה 'מבֶּעָה', כתרגום הכתוב "כמלונה במקשה" (ישעיה א', ח); מקשה... עושים אותן מרעה לבהמותיהם".⁴⁴

בספרות חז"ל מוזכר השורש 'בעי' בשני הקשרים: האחד הוא במשנה במסכת פאה,⁴⁵ והשני – החשוב יותר לענייננו – הוא המבֶּעָה במשנה בראש מסכת בבא־קמא, ובמקורות המקבילים לה בספרות חז"ל. מקורו של השם 'מבֶּעָה' שבמשנתנו הוא כנראה בנוסח 'כי יבעה' (שמופיע בחלק מנוסחי בית שני, כדלהלן). השימוש בשורש 'בעי' אף יצר במשנתנו את הזיווג הנאה.⁴⁶ 'מבֶּעָה וְהִבְעֵר' (שהוא בוודאי מכוון – שהרי ניתן היה לכתוב את אב־הנוק האחרון "אש", כלשון הכתוב "כי תצא אש").

מסתבר⁴⁷ אפוא שאין לקשור את השורש 'בעי' העברי אל 'בעי' הארמי ('ביקש, דרש'), אלא אל השורש 'בער' העברי. שד"ל⁴⁸ הציע "שהלשון עצמו נשתנה במשך הדורות, ובימי חכמי המשנה היו קוראים לביעור השדה בשורש 'בעה' (שממנו 'מבֶּעָה'; יב"ג)". אולם "התיעוד הקדום והמוצק של השורש 'בעי' (בכתבי בית שני) מקשה לקבל את סברתו של שד"ל", ומסתבר ששני השורשים היו עצמאיים על כל פנים בימי בית שני – "אפשר... כשם שיש בעברית געה' ליד גער'; עטה' ליד עטף'; מרה' ליד מרד'". ההבחנה בין המבֶּעָה והִבְעֵר במשנה "באה לסייע בהבחנת המשמעות בין (שני) הפסוקים".

איך הפך ה'מבֶּעָר' – כלשון התורה – אשר שילח "את בְּעִירָה" לִבְעֵר "בשדה אחר", ל'מבֶּעָה' – כלשון המשנה? אפשר לכאורה לומר שאין 'מבֶּעָה' אלא מבטא מקוצר של 'מבער', אבל רבים פירשו⁴¹ שמקורה של המילה 'מבֶּעָה' בשורש הארמי 'בעי', שעניינו בקשה ודרישה, ובקשר לנזקי שן פירשו שהבהמות מבקשות אוכל. אבל הסבר זה קשה במכמה צדדים: חנן אריאל⁴² בדק, והתברר שאין בארמית הלא־יהודית כל תיעוד למשמעים 'ליחוך, ביעור והשחתה' בשורש 'בעי'.⁴³ ההיקריות של השורש 'בעי' מופיעות במקורותינו בעיקר בעברית של ימי בית שני.

תרומה חשובה להבנת משמעו של השורש 'בעי' יש בתרגום יונתן, שתרגם את 'בעי' בישעיהו בעזרת השורש 'לחך': "כְּקִדְחַ אֵשׁ הַמָּסִים מִיָּם תִּבְעֶה אֵשׁ" (ישעיהו ס"ד, א) – "מיא מלחכא אשתא". מבלי להכריע אם התרגום מכוון לפשוטו של מקרא אם לאו, הרי שהוא מעיד שמשמע השורש 'בעי' כלשון המתרגם הוא מעין 'לחך'. זיקה בין 'בעי' ו'לחך' יש גם בתרגום ירושלמי, שהביע את הפועל העברי 'לחך' בצירוף 'כְּלִחְךָ הַשּׁוֹר' (במדבר כ"ב, ד) בשורש 'בעי': "היכמא דמִבְעֵי תורא". נתון נוסף בקשר לטיבו של 'בעי' בא במקום אחר בתרגום יונתן. בישעיהו (א', ח) נאמר: "וְנוֹתְרָה בַּת צִיּוֹן כְּסָפָה בְּכָרֶם, כְּמַלּוֹנָה בְּמִקְשָׁה, כְּעִיר נְצוּרָה". יונתן ביאר את הפסוק בתרגום שאינו מילולי: "ואשתארת כנשתא דציון כמטלתא בכרמא בתר דקטפוהי, כערסל מבתותא במקטיא בתר

41. ש"י פין, האוצר כרך א' (ורשא תרע"ב), עמ' 289.

42. יחד עם אלכסיי (אליהו) יודיצקי, 'בער' ובעי' בעברית ובארמית, מגילות י' (ירושלים תשע"ג), עמ' 149–161.

43. סיכום קצר ומקיף על השורש בעי' מובא בהערות למילון בן־יהודה (עמ' 571–572), שם נידון הקשר בין 'מבֶּעָה' במשנה לנוסחי בית שני.

44. ראו פירוש רב סעדיה גאון לספר שמות, י' רצהבי (עורך), ירושלים תשנ"ח, עמ' כב.

45. פאה (פרק ד', ה), בשימוש חופשי של השורש 'בעי': "שלוש הִבְעִיּוֹת (=ביעורים) ביום, בשחר ובחצות ומנחה".

46. גם בשני האבות הראשונים – "השור והבור" – יש זיווג צלילי, בדומה לשני האחרונים "המבֶּעָה והִבְעֵר": וכן כתב תוס' הרא"ש (שיטה מקובצת לתחילת בבא קמא). תודה לגריה קליין על הערה זו ולרב יעקב מדן על ההפניה.

47. מסתבר לדעתם של ח' אריאל וא' יודיצקי (לעיל הערה 42), עמ' 156–157: פסקה זו היא תקציר הסיכום במאמרם, והקטעים המצוטטים לקוחים מן המאמר.

דין המבעה: המסורה מול כתבי בית שני⁴⁹

חנן אריאל

מבנה הפסוק בנוסח קומראן קרוב לנוסח שומרון, המפריד בין השחתת מקצת השדה להשחתת כולו. אך בשונה ממסורת שומרון, הפועל 'יבעה' מופיע במגילה זו בשתי הצלעות, ולא רק בסיפא.

לעומת זאת, במגילה 4Q366 שורות 8-10,

נאמר:

8	[בעירו ובער בשדה אחר
9	[בער מיטב שדהו ומיטב
10	

כאן מופיע הפועל 'בער', המצוי בנוסח המסורה; אך שלא כבנוסח המסורה, הוא מופיע שוב בסיפא, והדבר מעיד שהנוסח כאן כולל אף הוא את ההבחנה בין נזק במקצת ובין נזק לכל השדה, כמו בנוסח שומרון.

אם כן, בשתי המגילות מקומראן יש עדות לנוסח המורחב המאפיין את נוסח שומרון, וההבדל המפורש היחיד בין נוסחי קומראן (ככל ששרידיהם הגיעו לידינו) מתמצה בפועל 'בער' / בעה' שבראש הפסוק. אף ביסוד תרגום השבעים לפסוק זה, עומד נוסח רחב הקרוב מאוד לשומרוני. אך הפעלים בע"ר/בע"י מתורגמים ליוונית בפועל אחד.

בנוסח השומרוני לשמות (כ"ב, ד-ה) יש תוספת פרשנית מדרשית:

וכי **יבעיר** איש שדה או כרם ושלח את בעירו ובער בשדה אחר
שלם ישלם משדהו כתבואתה, ואם כל השדה **יבעי**

מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם.⁵⁰

הנוסח שומר על הכפילות בפסוק הראשון ('יבעיר'/'בעירו'), אבל הוא שונה מנוסח המסורה בתוכנו ובלשונו. על פי גרסת השומרונים, יש הפרדה בין ביעור מקצת השדה ובין ביעור השדה כולו: במקרה הראשון התשלום הוא כפי מידת הנזק, ואילו במקרה השני התשלום הוא מן המיטב. יש גם חוסר אחידות בלשון: כנגד 'יבעיר' / ובער' שברישא מופיע בסיפא של הנוסח השומרוני הפועל 'יבעי' ששורשו 'בעי' – "ואם כל השדה יבעי".

במגילות קומראן הפסוק המקראי שרד בשני כתבי יד. במגילה 4Q158 (מעה 4 בקומראן, מגילה מס' 158) שורות 6-7, כתוב:

6	וכי יבעה]
7	כת[בואתו. אם כל השדה יבעה מיטב שדהו ומיטב כרמו י'שלם

הכפילות בפסוק לפי מדרש ההלכה

יואל בן־נח

השדה כולו. "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" נאמר (לדעתם) רק במקרה השני.

מעניין שגם הלכת חז"ל מחלקת את הדין בפסוק לשניים: 'שן' ו-'רגל' – שן של בהמות אוכלות ורגל של בהמות רומסות. סוגיות

הנוסח השומרוני,⁵¹ נוסחי קומראן ותרגום השבעים שצוינו לעיל משקפים כנראה 'מדרש הלכה' קדום,⁵² שונה מנוסח המסורה וממדרשי חז"ל. נוסחים אלה חילקו את דין הנזק במרעה הבהמות לשניים – נזק במקצת לעומת חיסול

48. בפירושו לישעיהו (א, ח), מהדורת תל־אביב תש"ל, עמ' 13.

49. תקציר מתוך מאמרם של ח' אריאל וא' יודיצקי (לעיל הערה 42).

50. ראו חמישה חומשי תורה: נוסח שומרון ונוסח המסורה, א' טל ומ' פלורנטין (עורכים), תל־אביב תשע"א, עמ' 261.

51. ההבדל בין הנוסח השומרוני (וכי יבעיר) לבין הנוסח הקומראני (וכי יבעה) מראה מאמץ 'תיקון' מדרשי, כי כל אחד מהם משנה את נוסח המסורה (כי יבער) לשני כיוונים שונים. יש דוגמאות רבות כאלו בנוסח שומרון, נוסחי קומראן והשבעים: ראו מקראות יתרו, "גישה הרמוניסטית לנוסח התורה – נוסח המסורה מול כיתות בית שני", עמ' 196 ואילך.

52. התוספות השכיחות בקומראן, בנוסח העברי שעמד לפני תרגום השבעים ובנוסח השומרוני הן לרוב תוספות מדרשיות, שבאו לפתור קשיים בפסוק במגמה הרמוניסטית. על התופעה בכללותה ראו א' אשל, עריכה הרמוניסטית בחמישה

"וְבָעַר בַּשְּׂדֵה אַחֵר", משלים ומפרש את הפתיח במלואו: "כי יִבְעַר אִישׁ שְׂדֵה או כְּרֶם... וְבָעַר בַּשְּׂדֵה אַחֵר", כמו: "וְבָעַרְתִּי... כאשר יִבְעַר הַגֶּלֶל עַד תָּמוּ".

המסקנה המפתיעה היא שההבחנה בין נזק במקצת לבין נזק כולל נמצאת גם בהלכת חז"ל וגם במסורת ההלכה הקדומה של כל הקבוצות הידועות לנו בימי בית שני.

ההבדל הגדול בין הלכת חז"ל ובין הקבוצות הללו הוא שחז"ל דרשו את "מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" לא על תבואת השדה של המזיק אלא על אמצעי התשלום בקרקע (עידית) ועל כל נזקי ממון;⁵⁶ ולעומת זאת, 'המדרש הקדום' שנחשף בקומראן, בתרגום השבעים ובנוסח השומרוני (ואפשר שהיו לו תומכים נוספים) מחייב לשלם נזק 'כתבואתה' בלבד, ורק בכיליון גמור מחייב לשלם "מיטב שדהו", כנראה בתבואת שדהו.

על פי סוגיות הפתיחה לבבא־קמא בשני התלמודים, אנו מגלים שמסורת חז"ל היא היחידה ששומרת על כל פעלי 'בער' – בשני הפסוקים – במשמע של השחתה עד כדי כיליון; ורק השם "בְּעִירָה" עם הפועל "וּשְׁלַח" מתארים גם נזק במקצת, ומרחיבים את החיוב המשפטי אפילו למקרה של שן האוכלת בדרך הילוכה. בכך מוסבר היטב הקשר בין 'ביעור' השדה בשן אוכלת לבין אכילתו באש 'הַבְּעִירָה'.

המושג 'ביעור' – בפסוקים רבים וגם בסוגיות – מובנו אפוא השחתה וכליון גמורים, ו'ביעור חמץ' לפני הפסח יוכיח. והנה אנו

הפתיחה בשני התלמודים⁵³ קראו את הפסוק כך: "כי יִבְעַר אִישׁ שְׂדֵה או כְּרֶם [על ידי] וּשְׁלַח את בְּעִירָה [ברגל ומוסת], וְבָעַר [בשן אוכלת] בַּשְּׂדֵה אַחֵר – מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם"; ודין זה חל על שתי צורות הנזק – ומכוחן גם על כל המזיקים – שכולם ישלמו מן העידית שבנכסיהם. על פי קריאה זו, יש בפסוק שתי אפשרויות של נזק (ואף שלוש: רגל ושן יחד), וכל התיאור "וּשְׁלַח את בְּעִירָה, וְבָעַר בַּשְּׂדֵה אַחֵר" מפרש את הפתיחה, כלומר: כך "יִבְעַר אִישׁ שְׂדֵה או כְּרֶם".

מעניין אף יותר שהגמרא מתארת את נזק הרגל בתור נזק במקצת: "וּשְׁלַח – זו הרגל,⁵⁴ וכן הוא אומר: משלחי רגל השור והחמור (ישעיהו ל"ב, כ)"; ואילו נזק השן מתואר בלשון הפסוקים המובאים בסוגיה בתור נזק השחתה כליל: "וְבָעַר – זו השן, שנאמר: [וְבָעַרְתִּי אַחֲרֵי בֵית יִרְבֵּעַם] כֹּאשֶׁר יִבְעַר הַגֶּלֶל עַד תָּמוּ". ברור שהפועל 'בער' מתפרש בפסוקים רבים כמו בסוגיה זו (ובמסורת חז"ל בכלל) בתור השחתה של כיליון, כפי שמחוללת לרוב בְּעִירָה האש; כך מעידים פסוקי ספר מלכים על חיסולו של בית ירבעם (ודומיו: "הנני מְבַעֵר אַחֲרֵי בַעֲשָׂא וְאַחֲרֵי בִיתוֹ", מלכים-א ט"ז, ג; וגם "וְיִבְעַרְתִּי אַחֲרָיו וְהַכְרַתִּי לְאַחֲאָב...", מלכים-א כ"א, כא). להלכה אמנם חייב אדם גם על נזקי שן שאכלה בדרך הילוכה אפילו מעט (לפחות מה שנהנית),⁵⁵ ובלשון הסוגיה: "הא דמכליא קרנא, הא דלא מכליא קרנא"; וזה כנראה בגלל הפסוקית "וּשְׁלַח את בְּעִירָה", שאין בה עדיין ביעור וכליון של השדה או הכרם (והשן נגירת אחרי הרגל). רק לשון הפועל 'בער',

חומשי תורה בתקופת בית שני, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"א; על התוספת בדין המִבְעָה ראו י' היינמן, 'תרגום שמות כ"ב, ד, וההלכה הקדומה', תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 294-296; א' טוויג, 'סוגיית המִבְעָה: הנוסח והדין בראי העדויות הקדומות', תרביץ לט (תש"ל), עמ' 223-231, 419; ובמאמרו של ח' אריאל וא' יודיצקי (לעיל הערה 42).

53. ירושלמי בבא־קמא, פרק א', א (ב ע"א); בבלי בבא־קמא ב ע"ב – ג ע"א; הירושלמי מביא גם את הפסוק ממשל הכרם בישעיהו (ה', ה) "וְהָיָה מִשְׁוֹקָתוֹ וְהָיָה לְבָעַר, פָּרֹץ גִּדְרוֹ וְהָיָה לְמֶרֶס", שהבאנו לעיל בתור מקור מפורש לשן ורגל.

54. סוגיית הגמרא בעצמה שואלת על שילוח שיכול להיות גם 'שן אוכלת', שהרי כתוב (בשירת 'האזינו'): "וּשְׁן בַּהֲמַת אֲשַׁלַּח בָּם" (דברים ל"ב, כד); אולם כיוון שהפסוק כפול, הסוגיה מעדיפה לראות בשילוח את תחילת פעולת הנזק – וזאת הרגל, ובביעור השחתה כללית – וזאת השן.

55. ברשות הרבים משלם מה שנהנית, וברשות הניזק משלם מה שהזיקה, משנה בבא־קמא, פרק ב', ב.

56. משנה ותוספתא בבא־קמא, פרק א', א: "וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ"; "אחד נזקי אדם ואחד נזקי בהמה, שמין להם מן העידית, שנאמר: מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם".

מאפשרת לבער חמץ בכל הדרכים, ר' יהודה אומר כי "אין ביעור חמץ אלא שרפה" (משנה פסחים, פרק ב', א).

מוצאים גם במצווה זו שתי דעות בשאלה איך מבערים חמץ כדי ש"לא יראה" ו"לא ימצא", ואחת מהן היא הבערת אש; אף שההלכה

"מיטב שדהו ומיטב כרמו" – של מי?

עידית⁵⁸, הציע שהמחלוקת נובעת מהבנה שונה של תחילת הפסוק. "כי יבער איש שדה" – של מי? גם כאן יש שתי אפשרויות:

1. "כי יִבְעֹר איש שדה או כרם" – שלו, ושם רעו בהמותיו עד אשר "ושלח את בעירה, ויִבְעֹר בשדה אחר – מיטב שדהו ומיטב כרמו" – שלו – "ישלם", שהרי הפסוק פותח ומסיים בשדה של המזיק (וזו דעת רבי עקיבא).

2. "כי יִבְעֹר איש שדה או כרם" – של איש אחר. ואיך זה קרה? – או "ושלח את בעירה" או "ויִבְעֹר בשדה אחר" – אזי "מיטב שדהו ומיטב כרמו" – של האיש האחר, הניזק – "ישלם", שהרי על פי קריאה זו, כל הפסוק מתאר רק את שדהו של הניזק (וזו דעת רבי ישמעאל).

גדולי התנאים נחלקו בשאלה התחבירית אם "מיטב שדהו" של הניזק – והוא ה"שדה" שנזכר בראש הפסוק, או שמא "מיטב שדהו" של המשלם, המזיק:

"מיטב שדהו ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל;

רבי עקיבא אומר: מיטב שדהו של מזיק, ומיטב כרמו של מזיק" (בבאקמא ז ע"א).⁵⁷

"מה שדה האמורה למעלה (= ובער בשדה אחר) – דניזק, אף שדה האמורה למטה (= מיטב שדהו) – דניזק; ורבי עקיבא – 'מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם', [של זה] שמשלם" (בבאקמא ו ע"ב).

הרב י"י ויינברג, בדיונו המקיף ב'הלכת

"ולקח בעליו, ולא ישלם" – את מה ייקח?

לוקח אם נותרה נבלה (שאפשר להאכיל לכלבים או למנוע נזק אם הנבלה תישאר), ייקח אותה; אם 'נשבר' ועודנו חי, ייקח אותו כמות שהוא; אבל אם נלקחה הבהמה בשבי – לא נשאר מה לקחת. לעומת זאת, ההסבר הראשון לומד מפשט המילים "ולקח בעליו" כי בעל הבהמה איננו לוקח באמת שום דבר ממשי (והרי במקרים רבים אין מה לקחת), אלא הוא 'לוקח את השבועה', כלומר, במקום תשלום הוא מקבל את השבועה (שהשומר לא שלח את ידו בבהמה) במקום תשלום; ומזה למדו לכל הנשבעים. 'לקיחה' זו מבטאת את השלמתו של בעל הבהמה עם תוצאת האונס, ואת קבלת השבועה לשם סילוק החשד מן

שומר בהמות חייב כנגבה (ובאבדה) ופטור באונס: "ומת או נשבר או נשָׁבָה, אין רָאָה – שִׁבְעַת ה' תהיה בין שניהם: אם לא שלח ידו במלאכת רעהו – ולקח בעליו, ולא ישלם" (כ"ב, ט-י). מהו מושא הלקיחה?

במכילתא (נויקין פרשה ט"ז) יש שני הסברים לסוף הפסוק:

1. "ולקח בעליו ולא ישלם" – "מכאן אמרו: כל הנשבעין, נשבעין ולא משלמין".

2. "ולקח בעליו" – "מכאן אמרו: בעל הנבלה מטפל בנבלתו".

על פי ההסבר השני, בעל הבהמה ייקח את הנבלה. על פי פירוש זה, ברור מה הבעלים

57. ובירושלמי ייתכן שהדעות הפוכות. ראו שרידי אש ח"ד (לעיל הערה 24), עמ' לב-לט.

58. שרידי אש ח"ד (לעיל הערה 24), עמ' מא-מב. הרב ויינברג קושר פרשנות זו למחלוקת רב ושמואל בשאלה האם 'מבעה' זה אדם (כדעת רב) או שן ורגל (כדעת שמואל; בבאקמא ג ע"ב).

שהביאה את שני הפירושים בזה אחר זה, בהשלמה.

את הרעיון ש'הבעלים מטפלים בנבלה' יש לו גם משמעות שונה, והיא ששווי הנבלה הוא חלק מתשלום הנזק. משמעות זו למדה סוגיית הגמרא (בבא־קמא י"ע"ב) מפסוק קודם, בשור שהמית שור – "שֶׁלָם יִשְׁלַם שׁוֹר תַּחַת הַשּׁוֹר, וְהַמֵּת יִהְיֶה לוֹ" (כ"א, לו), או מהבאת הטרפה (כ"ב, יב).

השומר; ו'לקיחה' (=קבלה) זו מגדירה תהליך נפשי קשה במילה אחת – במקום לקחת נבלה (במיוחד כשאין מה לקחת), הוא מקבל את שבועת השומר. סוגיית הגמרא (בבא־קמא קו ע"א) ביארה את הפסוק על קבלת השבועה, וכך תרגמו אונקלוס ורס"ג, וכך פירשו רש"י ורשב"ם (כ"ב, י).
ראב"ע (בפירוש הקצר) ראה בלשון הפסוק את שתי האפשרויות: "ולקח המת או הנשבר, ולקח השבועה בנשָׁה"; ואולי זוהי כוונת המכילתא,

מדע בתורה

יואל בן-נון

משפט מותנה מול משפט מוחלט בעולם ובתורה¹

ביאור מושגים

משפט מותנה מורכב תמיד משני חלקים:

1. המקרה, המופיע בעזרת משפט תנאי (=קאזוס² – 'כי/אם יקרה כך וכך').

2. הדין שצריך לחול במקרה המתואר.

במשפט מותנה אין אזהרה (=לא תעשה כך וכך), המאפיינת משפט מוחלט (=אפודיקטי³).

משפט מוחלט הוא צו קטגורי, ויש בו שני סוגים – מצוות 'עשה' ומצוות 'לא תעשה'. גם עונש במקרה מוגדר מופיע לעתים בסגנון אפודיקטי, בלי משפט תנאי וברוח של צו מוחלט, כמו – "מִכָּה אִישׁ וְמָת – מוֹת יוֹמָת"⁴. סגנון אפודיקטי מצוי מאוד במשלי החכמה ("שמע בני מוסר אבִיךָ, וְאַל תִּטֵּשׁ תּוֹרַת אִמְךָ"; משלי א', ח), וזה היה מקובל בכל העולם העתיק, כשהמטרה הייתה חינוך. אולם בתחום המשפט שלט הסגנון הקזואיסטי, ורק בתורה שולט הציווי המוחלט בתחום החוק והמשפט.

עשרת הדיברות הן דוגמה מושלמת למשפט מוחלט.

לעומת זאת, בתחילת פרשת משפטים (כ"א, א – כ"ב, יח) יש קובץ שלם של משפטים מותנים, תחת הכותרת – "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"⁵. רוב ההקבלות בין משפטי התורה לבין דיני המזרח הקדום מצויות בתחום המשפט המותנה, ולכן דווקא בחלק הראשון של פרשת משפטים אנו מוצאים ריבוי של הקבלות (והבדלים), והדבר מחייב עיון מעמיק.

1. המונחים המקובלים בעולם הם משפט קזואיסטי (=מותנה) ומשפט אפודיקטי (=מוחלט).
2. CASUS = מקרה; קזואיסטיקה עוסקת בקשר שבין עקרונות כלליים לבין מקרים פרטיים; משפט קזואיסטי הוא משפט מותנה, והוא מתאר מקרים פרטיים ודיניים.
3. APODEIKTIKOS = מוכיח (ביוונית); אפודיקטי הוא הכרח הגיוני שאינו ניתן להפרכה; משפט אפודיקטי הוא משפט מוחלט.
4. א' אלט ראה בפסוק זה פסוק אפודיקטי בגלל הסגנון. אבל במהות יש כאן מקרה ודין, וכך גם בדיני עונש דומים. זוהי אפוא צורה המשלבת מהות קזואיסטית בסגנון אפודיקטי.
5. ראו לעיל עמ' 33 ואילך ב'מקראות' לתחילת משפטים, 'לפניהם' – לפני מי?, על האפשרות לפרש שהכינוי הרומז במילה "לפניהם" נוגע לשופטים שנזכרו בעצת יתרו.

המשפט המותנה בקובצי דינים קדומים

בקובצי דינים שנחשפו⁶ בערים קדומות בארצות הפרת, החידקל (=מסופוטמיה)⁷ ובארץ החתים (=רמת אנטוליה) שולט לרוב הסגנון השיטתי של המשפט המותנה. בדרך כלל כל סעיף במשפטים אלו פותח במשפט תנאי המתאר את המקרה, למשל, בניסוח בשפה האכדית⁸ 'שִׁמ אֱוֶלֶם...' (=שמא/אם אדם/אזרח...), או 'אֱוֶלֶם ש' (אדם/אזרח אשר...). בקובצי המשפט השומריים (=אור־נִם; לפית־אישתר),¹⁰ הבבליים (=אֶשְׁנוּנָה; עֶמּוּרִי/ח'מורבי¹¹), האשוריים והחתיים, כמעט שאין ניסוחים משפטיים אפודיקטיים בסגנון המקראי (=עשה/לא תעשה).¹² ניסוחים אפודיקטיים היו מקובלים בקביעות תשלום ושכר עבור מידות קבועות של נפח ומשקל או של עבודה,¹³ וגם בהן יש למעשה צירוף של מקרה ודין (כלומר: עבור יחידת נפח/משקל או עבודה ישולם סכום נקוב).

מקור הסמכות – מטרות, עקרונות ודינים

הנחת היסוד של המשפט המותנה היא שיש סמכות להעניש על פי המשפטים המפורטים,

6. ראו סקירה ומקורות אצל מאיר מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע 2010.
7. תרבויות הקדם התפתחו לראשונה בעמקיהם של הנהרות הגדולים, שהובילו אנשים ומסחר והניעו ציוויליזציה. בתרבות המצרית הקדומה לא נמצאו קובצי חוק ומשפט, ואילו בעמקי הפרת והחידקל וברמת אנטוליה החתית נמצאו קובצי משפט, חוזים ומסמכים לרוב.
8. אכדית היא שפה שמית־מזרחית שהפכה לשפה בינלאומית בעולם העתיק מאז האימפריה האכדית (2350-2200 לפנה"ס). משפות רבות היו מתרגמים אליה וממנה, ונמצאו תעודות רבות, דו־לשוניות ותלת־לשוניות, שבהן האכדית בתווך. הארמית החליפה אותה לבסוף כשפה בינלאומית, בימי דריוש מלך פרס ומדי (522 לפנה"ס).
9. הביטוי הפותח 'שִׁמ' = שמא דומה מאוד ל-'כי' / 'אם' בעברית המקראית; 'אֱוֶלֶם' משמעו אזרח, אדם בן חורין, בשונה מ'מִשְׁכָּנִים' (=מִסְכָּן), שנחשב נחות ותלוי באחרים. עבדים היו נחותים עוד יותר. בתורה אין הבדל בין אֱוֶלֶם לְמִשְׁכָּנִים ('פֶּגֶר קְאֻזְח' / 'כֶּכֶם פֶּגֶר'), וכל מי שאינו עבד הוא בן חורין.
10. ראו סקירות מקיפות באנציקלופדיה מקראית (ירושלים תשכ"ח/תשל"ח), י"י פינקלשטיין, 'משפט במזרח הקדמון'; ש"א לוינשטם, 'משפט המקרא', עמ' 588-637; וכן אצל מ' מלול, קובצי הדינים (לעיל הערה 6), חיפה תש"ע, בפרט במבוא הכללי ובמבואות לקבצים השונים.
11. מלך בבל בן המאה ה־18 לפנה"ס (זמנו של אברהם) שהפך את בבל לאימפריה כחמש מאות שנה אחרי אכד. אף כי שפתו ותרבותו אכדית־בבלית, מעיד שמו על מוצא שמי־מערבי (=ארם נהריים), ומשמעו כמו בעברית מקראית: 'עמורבי' = 'עמירב' = משפחה חשובה. ככל הנראה נדדו משפחות שמיות מארם נהריים גם לבבל, ועלו שם לגדולה. על ההקבלות בין המשפט הנוהג בחיי האבות לבין משפטי 'עמורבי/ח'מורבי', ראו: י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 52-64.
12. על חריגים מעטים - למשל בחוק השומרי - האוסרים על בני מעמדות נמוכים לפעול פעולות כלכליות בלי רשות, ראו פינקלשטיין, אנציקלופדיה מקראית (הערה 10 לעיל), עמ' 592. חריגים כאלה רק מבליטים את ההבדל העקרוני בינם לבין משפט התורה.
13. קביעות כאלה שכיחות מאוד למשל בקובץ הדינים הבבלי הקדום מ'אֶשְׁנוּנָה', שקדם לזה של 'עמורבי/ח'מורבי', והן אולי היסוד הקדום ביותר של מערכת הדינים המסופוטמית, עוד לפני השימוש במשפט הקזואיסטי; וראו באנציקלופדיה מקראית (הערה 10 לעיל), עמ' 594-596.

והסמכות הזאת נתונה בדרך כלל למלך¹⁴ ולשופטים מטעמו, או לראשי שבטים¹⁵ ושופטים מכוח השבטים עצמם. מקור הסמכות במשפט הוא באנשים שנבחרו לכך, אלא שהמלכים ראו את עצמם כנבחרים מלמעלה להשכין בעולם 'צדק ומשפט', 'כֶּתֶם וּמִשְׁרָם'¹⁶ כדי שישירו 'שלום ושלווה וביטחון' בין בני האדם (כך במיוחד בהצהרות הפותחות את קובצי המשפט השומריים (=אור־נֶם)¹⁷ והבבליים (=ח'מור־בי).

לפיכך למשפט המותנה יש יסוד אוניברסאלי, והוא דומה בכל העמים והתרבויות, הקדומות והחדשות. תפקיד המחוקק האנושי הוא לקבוע בכל מקום ובכל חברה דינים מפורטים ועונשים, כדי לתת ביטוי משפטי־מעשי לעקרונות הצדק, האמת (=כֶּתֶם) והיושר (=מִשְׁרָם), ולהבטיח את קיום הסדר החברתי, הביטחון והשלום.

'דינים' של בני נח, ו"חק ומשפט" שקדמו לתורה

בפירושו לבראשית ל"ד, יג¹⁸ הגדיר רמב"ן את מצוות 'דינים' מתוך 'שבע מצוות בני נח' כך:

...ציוה אותם בדיני גניבה ואונאה ועושק ושכר שכיר, ודיני השומרים, ואונס ומפתה, ואבות נזיקין, וחובל בחברו, ודיני מלוה ולוה ודיני מקח וממכר וכיוצא בהן, כעניין הדינים (=המשפטים) שנצטוו ישראל.

כוונת רמב"ן היא שאלוהים ציווה את בני נח לקבוע דינים מפורטים בתחומי המשפט, אבל את פרטי הדינים והמשפטים יקבעו העמים והממלכות בעצמם. ברור מלשון רמב"ן

14. הכתרתו של מלך והטקסים שליוו אותה היו מעין ערובה לבחירתו לא רק לשלטון, אלא במיוחד להשכנת צדק ומשפט ויושר. הקדמתו של 'עמורבי/ח'מורבי' לקובץ הדינים שלו היא דוגמה קלסית לתפיסת עולם זו.

15. בחברה לא מונרכית, כשבטי ישראל ודומיהם, הגוף הקובע היה ראשי השבטים, אשר מקור כוחם וסמכותם היה השבטים עצמם.

16. 'כֶּתֶם' (כנראה קיצור של כְּתוּבִים; קרוב לִכְתוּבִים בעברית) הוא עקרון העל של האמת והצדק, בבחינת "וצדק משמים נשקף" (תהילים פ"ה, יב); 'מִשְׁרָם', לדעתנו, הוא בדיוק "מִישְׁרִים" שבמקרא (ואין זו צורת רבים של מִישַׁר, אלא צורה עברית של המושג המופשט) – "ישפט תבל בצדק, ועמים בְּמִישְׁרִים" (תהילים צ"ח, ט). מושגים אלה נחשבו לעקרונות עליונים במשמעות קוסמית.

17. אור־נֶם היה מלך שומרי שמלך באור, עיר המלוכה החשובה ביותר בסוף ימיה של שומר (=ארץ שַׁעֲרָ שֶׁבְרָאשִׁית י', י ו"א, ב כללה את שומר וגם את אֶדָּה היא בבל), בסוף האלף השלישי לפנה"ס. 'אור' השומרית איננה "אור כְּשָׁדִים" של אברהם, מפני ש'כְּשָׁדִים' לא היו בה אז. בימי אברהם ישבו כשדים בארם נהריים (בדרום־מזרח טורקיה). וראו: רמב"ן לבראשית י"א, לא; י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית (לעיל הערה 11), עמ' 67–68.

18. הרמב"ם כתב (הלכות מלכים פרק ט"ז ד') שמצוות 'דינים' לבני נח היא החובה להושיב בתי דין ולדון את העוברים על שש המצוות האחרות. לדבריו, אנשי שכס נתחייבו מיתה מפני שלא מנעו את גזל דינה בת יעקב. הרמב"ן בפירושו למעשה שכס (בראשית ל"ד, יג) חלק על פירוש הרמב"ם מכול וכול, והגדיר את מצות 'דינים' בתור סדר כללי של משפט על פי המתווה של פרשת 'משפטים'.

שדינים אלה של בני נח יהיו דומים למשפטים שבתורת ישראל, גם אם יהיו שונים בפרטים.¹⁹

עוד כתב רמב"ן (ב'דרך הפשט')²⁰ על "חק ומשפט", שקדמו למתן תורה במחנה ישראל (שמות ט"ו, כה), שאין הכוונה למשפטי התורה, אלא ל'מנהגים' המתאימים לתנאי המדבר:

...עד בואם אל ארץ נושבת... ומשפטים שיחיו בהם לאהוב איש את רעהו, ולהתנהג בעצת הזקנים, והצנע לכת באהליהם בעניין הנשים והילדים, ושינהגו שלום עם [גוים] הבאים במחנה למכור להם דבר,²¹ ותוכחות מוסר שלא יהיו כמחנות השוללים (=כנופיות בוזים) אשר יעשו כל רע ולא יתבוששו... הנהגות ויישוב המדינות²²...

מקור הסמכות לקביעות המפורטות של דינים ומשפטים אלו הוא בסמכות ההנהגה²³ שבכל חברה וממלכה.

המותנה והמוחלט בקובצי משפט חדשים

גם בקובצי משפט חדשים שולט לרוב המשפט המותנה (מקרה < דין), אבל יש גם חוקים בניסוח מוחלט (במיוחד בשנים האחרונות). בדרך כלל לא כתוב בחוק מה אסור לעשות, אלא

19. ראו בהרחבה בתוך: בעיני אלוהים ואדם, יושי פרג'ון, אסופת מקורות מוערת (ירושלים תשע"ה), עמ' 117-153; באסופה מובאים גם דברי הרב קוק בתגובתו על ממצאי האשורולוגיה ועל ההקבלה בין דיני התורה לבין קובצי הדינים שנמצאו בחפירות: "וכי אין זה דבר מפורסם שהיו בין הראשונים יודעי דעת אלהים, נביאים וגדולי הרוח, מתושלח, חנוך, שם ועבר וכיו"ב... ואיך אפשר שלא יהיה שום רושם כלל בדורותם מהשפעותיהם, והלא הם מוכרחים להיות דומים לענייני תורה..." (אדר היקר, יפו תרס"ו/ירושלים תשכ"ז, עמ' מג). רעיון זה מעוגן בבירור בדברי הרמב"ן על ההקבלה העקרונית בין 'דינים' של בני נח לבין פרשת 'ואלה המשפטים' בתורה; ואולם כפיפותם של המשפטים בתורה לעשרת הדיברות (כפי שיוכח להלן) היא שיצרה את ההבדל הגדול בין ה'דינים' של בני נח לבין משפטי התורה (כדלהלן).

20. בכמה מקומות כתב רמב"ן 'על דרך הפשט' שתורת האבות לא הייתה זהה לתורת משה; למשל, הוא מפרש את מה שנאמר ליצחק על אברהם (בראשית כ"ו, ה) – "... וישמר משמרת, מצותי, חקותי ותורתִי" – על מצוות בני נח, יחד עם המצוות המיוחדות לאבות: אמונת הייחוד, מצוות "לך-לך", צדקה ומשפט וברית המילה. באותה הדרך פירש הרמב"ן 'על דרך הפשט' את "שם שם לו חק ומשפט..." שנאמר במרה (שמות ט"ו, כה).

21. הרמב"ן בנטייתו הריאליסטית הוא הפרשן היחיד שלוקח בחשבון את סוחרי המדבר, שבוודאי הגיעו גם למחנה ישראל למכור את סחורתם, ושחשוב להורות לבני ישראל לנהוג בהם בדרך של מוסר וכבוד.

22. על פי הרמב"ן, הנהגות המדינות – כמו התנאים שהתנה יהושע בנחלת הארץ, על פי קביעת הסוגיה בתלמוד (בבא-קמא פ-פב) – הם חלק ממכלול של כללי מוסר וצדק שאי אפשר לפרט את כולם; יסוד המוסר שבהם קדם למתן תורה, והתורה מתכוונת לכלול אותם בתוך הציווי הכולל – "ועשית הישר והטוב בעיני ה'" (דברים ו', יח); וראו פירוש רמב"ן שם.

23. מעין מה שנאמר באברהם, שה' בחר בו כדי שיצווה לשמור ולעשות צדקה ומשפט: "כי ידעתיו, למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו, ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט..." (בראשית י"ח, יט). לא ה' יצווה (כמו בתורת משה), אלא ה' יבחר באדם, והאדם הוא שיצווה. כך הם פני הדברים גם בכל התחומים שנמסרו להכרעות החכמים בישראל בכל הדורות.

מה יהיה דינו של מי שיעבור על החוק. הרעיון המוסרי, בהנחה שהוא קיים ברקע לחוק, מובלע בתוך הדין והעונש. אולם יש גם חוקים שהאיסור נקבע בהם בלשון 'לא...', ורק אחר כך מופיע העונש, בדומה למשפט התורה.

דוגמאות בחוקי מדינת ישראל

בחוק 'איסור הכחשת השואה' (תשמ"ו – 1986, סעיפים 2-3), נקבע כי "המפרסם... דברים המכחישים את המעשים שבוצעו... או ממעיטים את ממדיהם... דינו – מאסר חמש שנים".

בחוק איסור לשון הרע (תשכ"ה – 1965, סעיף 6), נקבע כי "המפרסם לשון הרע במגמה לפגוע... דינו – מאסר שנה אחת".

אלה הם ייצוגים מובהקים של הרוח הכללית במשפט הנוהג, שנוקט רק לשון קזואליסטית: דין של עונש, אך בלי איסור בעל אופי מוסרי מובהק.

בשנים האחרונות גוברת המגמה הרעיונית-חינוכית בחקיקה בישראל, ואנו מוצאים ניסוחי חוק בלשון המשפט המוחלט. למשל, בחוק איסור הפליה (התשס"א – 2000, סעיפים 3-4), נקבע כי "מי שעיסוקו בהספקת מוצר או שירות ציבורי, או בהפעלת מקום ציבורי, לא יפלה... מחמת גזע, דת או קבוצה דתית, לאום, ארץ מוצא, מין, נטיה מינית, השקפה, השתייכות מפלגתית, מעמד אישי או הורות; (וכן)... לא יפרסם מודעה שיש בה משום הפליה אסורה"; רק בסעיף 5 נקבע פיצוי.

גם בחוק איסור נהיגה ברכב בחוף הים (התשנ"ז – 1997, סעיף 2) נקבע כי "לא ינהג אדם ברכב בחוף הים". בסעיף 3 נקבעו חריגים של רכבי שיטור והצלה ורכבים מורשים על פי היתר מיוחד, ורק בסעיף 7 נקבע כי "הנוהג ברכב בחוף הים בניגוד להוראות... דינו – קנס...".

בחוקים אלה ודומיהם אנו מוצאים דוגמה לאיסור של 'לא תעשה' לפני הדין (=העונש), וזה דומה מאוד לניסוח במשפטי התורה.

היחס בתורה בין המותנה והמוחלט

החידוש הגדול בתורה הוא המשפט המוחלט, שעיקרו האזהרה המוסרית. דין ועונש בלשון של משפט מותנה לרוצחים, נואפים וגנבים יש בכל העמים ובכל התרבויות; אזהרה מוסרית מוחלטת וכוללת – "לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!" יש רק בתורה ובמקומות שהושפעו ממנה.²⁴

מכיוון שקובץ המשפט המותנה מופיע בתורה אחרי עשרת הדיברות ולא בצמוד למינוי השופטים (ראו לעיל),²⁵ יש לומר שדיני העונש והמשפט המותנה בתחילת פרשת משפטים

24. העולם הנוצרי העמיד בראש את עשרת הדיברות, וההלכה המוסלמית עוצבה לפי העיקרון של המשפט המוחלט; וראו ש"א לוינסטם, אנציקלופדיה מקראית, ערך 'משפט המקרא' (ירושלים תשכ"ח/תשל"ח), עמ' 620. כמובן, לא משפט התורה 'דומה הוא למשפט המוסלמי', כפי שנכתב שם, אלא להפך.

25. בזה מוסבר המבנה של פרשיות יתרו-משפטים שנזכר ב'מקראות' ליתרו. התורה שמרה על זיקה בין

כפופים למשפט המוחלט ומשלימים אותו. הצו המוחלט הוא יסוד המשפט בתורה. המשפט המותנה מקבל בתורה משמעות ייחודית; שלא כמשפט הנוהג בעמים, אשר עומד על רגלי עצמו וקובע נורמות גם בלי אזהרות מוסריות, דיני העונש והמשפט המותנה בתורה הם המשך ופירוט של האזהרות הגדולות, הכלולות בעשרת הדיברות:

"לא תרצח" < "מִכָּה אִישׁ וּמָת – מוֹת יוּמָת..."

וְכִי יִזְד אִישׁ עַל רֵעֵהוּ לְהַרְגוֹ בְּעֶרְמָה – מֵעַם מִזְבְּחֵי תִקְחֻנּוּ לְמוֹת..."

"לא תגנב" < "וְגִנֵּב אִישׁ וּמָכְרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ – מוֹת יוּמָת..."

"לא תגנבו..."²⁶ (ויקרא י"ט, יא) < "כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה וּטְבָחוֹ אוֹ מִכְרוֹ –

חֲמִשָּׁה בָּקָר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע־צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה..."

"לא תנאף" < "כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה – מוֹת יוּמָת..."²⁷

"וְאִישׁ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר יִנָּאֵף אֶת אִשְׁתּוֹ רֵעֵהוּ – מוֹת יוּמָת

הַנָּאֵף וְהַנָּאֶפֶת..." (ויקרא כ', י).

"כִּי יִמָּצָא אִישׁ שֹׁכֵב עִם אִשָּׁה בְּעֵלְתָּ בָּעַל – וּמָתוּ גַם שְׁנֵיהֶם..." (דברים כ"ב,

כב).

"וְכִי יִפְתָּהּ אִישׁ בְּתוּלָהּ אֲשֶׁר לֹא אֶרְשָׁהּ וְשָׁכַב עִמָּה – מָהֵר יִמָּהֲרָנָה לוֹ

לְאִשָּׁה..." (שמות כ"ב, טו).

המותנה והמוחלט – המבחן המוסרי

דיני העונש והמשפט המותנה מפרטים ומשלימים את המשפט המוחלט, ואין לקרוא את קובץ המשפטים בתור קובץ העומד לעצמו.²⁸ נוסף על כך, אין להבין שהאיסור המוסרי משתמע מתוך המשפט המותנה, שהרי התורה העמידה בראש – בעשרת הדיברות

השופטים שבעצת יתרו לבין "..." המשפטים אשר תשים לפניהם" (=לפני השופטים ההם); אולם המשפטים אינם מופיעים לפני מעמד הר סיני בצמוד למינוי השופטים, כדי שלא יהיו חלק מ'דינים' של בני נח אלא יהיו כלולים בתורת משה לישראל וכפופים לעשרת הדיברות.

26. מדרש ההלכה (מכילתא יתרו, 'בחדש' פרשה ח) דורש את האיסור 'לא תגנב' בעשרת הדיברות נגד גונב נפש – שעונשו מיתה כמו רצח וניאוף; ואילו גנבת ממון וגנבה במשפט שקר כלולות באיסור 'לא תגנבו', שבפרשת 'קדושים תהיו' בספר ויקרא.

27. רוב הדינים שהם תולדות ל"לא תנאף" אינם נזכרים כלל בספר שמות. כנראה רצתה התורה לפרטם דווקא בספר ויקרא בפרשיות הקדושה (פרק י"ח מול פרק כ'), כדי להמחיש את ההבדלה בין תועבות מצרים וכוונת לבין קדושת ישראל. הצד המשפטי-חברתי שכרוך גם במעמד המשפחה ובית האב מופיע בספר דברים ("א-כ"ד). לכן נותרו בפרשתנו רק משפטים בודדים הקשורים בניאוף, והם מייצגים את שני הקצוות: משפט פיתוי לבתולה שנמצאת עדיין ברשות אביה – מחד, ומשפט מכשפה ומשכב בהמה החמורים שעונשם מיתה – מאידך; וראו להלן, עמ' 276-280.

28. שלא כחלוקת הפרקים וכחלוקת פרשיות השבוע, המעמידות את המשפטים בפרשה נפרדת.

(ובציוויים דומים) – את הלאו המוסרי התקיף והמוחלט, וזהו עיקר החידוש בתורה לעומת המקובל ברוב שיטות המשפט, קדומות כחדשות.

דווקא האיסור המוסרי התקיף והמוחלט עומד לעצמו. גם במקום שאי אפשר לעשות משפט, כגון כשאין עדים ואין הוכחות מספיקות – גם אז **אזהרות "לא תרצח" ו"לא תנאף"** יהדהדו ויחלחלו בתודעה האנושית בתור ציוויים מוסריים מוחלטים, וכולם יבינו שעונשם של החוטאים מסור לשמים.²⁹

דוגמה נוספת לכך היא האיסור הנזכר אצל הרמב"ם בראש הלכות גניבה: 'אסור לגנוב אפילו פחות משה פרוטה'.³⁰ כיוון שלא יהיה דיון משפטי על פחות משה פרוטה, נותר רק האיסור המוסרי.

הלכת חז"ל מרחיבה מאוד את כפיפות העונש לאזהרה המוסרית, והיא קובעת³¹ שאין עונש בלי אזהרה³² (בניגוד לשיטות משפט נהוגות, שבהן 'אי-ידיעת החוק אינה פוטרת מעונש').³³ יש לכלל הזה שתי משמעויות בשני הקשרים:

29. מקובל לומר שהלוח השני בעשרת הדיברות (ראו ב'מקראות' לפרשת יתרו) מיוחד ללאווים ש'בין אדם לחברו'; אולם האזהרה המוסרית במקום שאין משפט אנושי מעמידה אותם שוב בתוך ההקשר ש'בין אדם למקום'. וראו דברי רש"י על הפסוק "... ונקי וצדיק אל תהרג, כי לא אצדיק רשע" (כ"ג, ז), שאין להחזיר למשפט מי שיצא זכאי אף אם נתגלו ראיות חדשות, "כי אני (=ה') לא אצדיקנו; אם יצא מידך זכאי, יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה". וראו לעיל על האיסור להזיק עמ' 150 ואילך, ולהלן על המעבר מהמשפט המותנה למשפט המוחלט, עמ' 239 ואילך.

30. לשון הרמב"ם (הלכות גנבה, פרק א' ב'): "אסור לגנוב כל שהוא, דין תורה, ואסור לגנוב דרך שחוק או לגנוב על מנת להחזיר או לגנוב על מנת לשלם, הכל אסור, שלא ירגיל עצמו בכך". וראו שולחן ערוך חושן משפט, סימן שמ"ח, א.

31. בשונה מהתפיסה הצדוקית מימי בית שני, וגם מתפיסתם של חלק מהתנאים (=הפרושים) הקדומים, אשר דגלו בהפעלת עונשי התורה למעשה, כפשט לשון התורה. ראו מחקרה של ורד נעם, מגילת תענית – הנוסחים, פשרם, תולדותיהם, ירושלים תשס"ד, עמ' 206-216.

32. ראו אנציקלופדיה תלמודית כרך א' (ירושלים תש"ז/תשל"ג), ערך 'אזהרה'. וראו להלן עמ' 261 ואילך, 'ויכוח על עונשי מיתה בימי בית שני'.

33. ראו דברי אריסטו, אתיקה (מהדורת ניקומאכוס, כרך 3 פרק 5) – "וגם על עצם אי-הידיעה מענישים הם, אם נראה שהאדם אשם באי-ידיעתו", תרגם י"ג ליבס, תל-אביב 1985.

בחוק הרומי ידוע הביטוי: Ignorantia juris non excusat (= אי ידיעת החוק איננה נסלחת). כך הדבר כיום בחוק האמריקני: Section United States Model Penal Code 2.02 (9); ובדומה לכך גם בחוקי מדינת ישראל, חוק העונשין, סעיף 34 י"ט – "לעניין האחריות הפלילית אין נפקה מינה אם האדם דימה שמעשהו אינו אסור, עקב טעות בדבר קיומו של איסור פלילי או בדבר הבנתו את האיסור, וזולת אם הטעות הייתה בלתי נמנעת באורח סביר".

- חייבת להימצא בתורה עצמה גם אזהרת 'לא תעשה' (או לשון אחרת של אזהרה³⁴) וגם משפט עונש (בלשון חז"ל: "עונש שמענו, אזהרה מניין?"³⁵).
- אין מפעילים עונש חמור של תורה בלי עדים והתראה.³⁶ העדים צריכים להתרות בנאשם ולהזהירו שהוא עומד לעבור על 'לאו' שבתורה, ורק אם הנאשם מקבל עליו את הדברים ואומר 'אף על פי כן אני עושה!',³⁷ הוא מתחייב בעונש על פי דיני תורה. מכאן נובע שקשה עד מאוד להפעיל עונש במשפט התורה, כי מי העבריין שיקבל עליו התראה בעדים?³⁸ ולכן "סנהדרין שהורגת אחת לשבע שנים או לשבעים שנה – נקראת חובלנית".³⁹ זאת אחת הסיבות העיקריות שמשפטי התורה ועונשי מלקות ומוות המרובים בה הפכו בשיטת חז"ל לאיום בלבד, איום שבא גם הוא לחזק את האזהרה המוסרית.

המבחן הפרשני – במבנה

האם אפשר להראות בתורה עצמה את הכפיפות ואת התלות של דיני העונש ושל המשפט המותנה בתחילת "ואלה המשפטים", למשפט המוחלט הנובע מעשרת הדיברות? המבנה של פרשת משפטים מראה פרשנות זו בבהירות רבה. קובץ המשפט המותנה נתון בה אחרי עשרת הדיברות וחוקי גוי קדוש הנובעים מהם;⁴⁰ הוא פותח במשפטי חופש של עבד ואִמָּה – שגם הם נובעים מן הדיברות,⁴¹ נמשך בדיני מיתה ומכות, חבלות, נזיקין ושומרים, ומיד אחריהם אנו מוצאים חזרה אל חוקי המשפט המוחלט, המנוסחים בלשון דומה לעשרת הדיברות:

זִכְּחַ לְאֱלֹהִים יִחָרֶם – בְּלִיתִי לֵה' לְבַדּוֹ!
וְגַר לֹא תִוָּנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם!
כָּל אֱלֻמָּנָה וַיִּתּוֹם לֹא תַעֲנוּן! (שמות כ"ב, יט-כא).

34. סנהדרין נד ע"א (ועוד); וראו מה שכתב בספר החינוך בפרשת משפטים (מצווה ע"ה – שלא לקלל דיין), שאם לא תהיה אזהרה קודמת לעונש, יכול הדבר להתפרש כאילו אין איסור כלל, ומי שמוכן לספוג את העונש רשאי לעשות כרצונו. דבר זה היה הופך את המשפט לכעין "מקח וממכר".
35. מכילתא יתרו (בחדש, פרשה ח') על "לא תרצח – לא תנאף – לא תגנב", ושם "אזהרה לגונב ממון" מ"לא תגנבו" (ויקרא י"ט, יא).
36. ראו אנציקלופדיה תלמודית כרך י"א (ירושלים תשכ"ה/תשל"ד), ערך 'התראה'.
37. ראו רמב"ם הלכות סנהדרין פרק י"ב הלכות א-ב.
38. ולכן מעבירה ההלכה את משפטים ועונשיהם של רוב הפושעים לדיני שמים או למשפטי המלוכה, לפי צורך השעה. ראו רמב"ם הלכות רוצח ושמירת נפש, ב', א-ה.
39. מכות ז ע"א. רבי טרפון ורבי עקיבא הרחיקו שם עוד יותר, באמרם: "אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם". אולם רשב"ג טוען נגדם שדרך כזאת מחזקת את הפשיעה הרצחנית: "אף הם מרבים שופכי דמים בישראל".
40. ראו 'מקראות' לסוף פרשת יתרו, עמ' 261 ואילך, 'חוקי גוי קדוש'.
41. על הקשר בין משפטי עבד ואמה לדיבור הראשון, ראו 'מקראות' משפטים פרק א', לעיל עמ' 37 ואילך.

בהמשך מופיעים דברי ה' בעצמו, השומע צעקתם של אלמנה ויתום ושופט בחרון אפו את מי שעינה אותם; אחרי עוד כמה מחוקי גוי קדוש⁴² באים במרוכז ציווי המשפט המוחלט, ובהם אזהרות תקיפות לשופטים.⁴³ בקובץ המשפט המותנה לא נזכר שום ציווי לשופטים, ובקובצי הדינים מן המזרח הקדום אין שום ציוויים לשופטים. לשון האזהרות לשופטים חוזרת גם היא אל עשרת הדיברות:

לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא < לֹא תִשָּׂא שְׁמֵעַ שְׁוֹא
 לֹא תַעֲנֶה בְרַעַף עַד שֶׁקֶר < אֶל תִּשָּׂא יָדְךָ עִם רִשָּׁע לְהִית עַד חֶמֶס...
 וְדָל לֹא תַהַדֵּר בְּרִיבוֹ... לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ.
 מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק... וְשִׁחַד לֹא תִקַּח...
 וְגַר לֹא תִלְחֹץ,
 וְאַתָּם יִדְעֶתֶם אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ
 מִצְרַיִם. (שמות כ"ג, א-ט)

קובץ המשפט המוחלט מכון במיוחד כנגד שני הדיבורים שהבאנו בצירוף: "לא תחמד..." – אך הוא פותח באזהרה על אונאת הגר ומסיים באזהרה על לחץ הגר. הנימוק אחד הוא, ואף הוא מנוסח בלשון הדיבור הראשון בעשרת הדיברות:

אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עַבְדִּים –
 ... כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.
 ... וְאַתָּם יִדְעֶתֶם אֶת נֶפֶשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.

לפיכך, המעבר מן המשפט המותנה אל המשפט המוחלט בתוך פרשת "ואלה המשפטים..." והמבנה הכולל של הפרשה⁴⁴ מצביעים על החידוש העיקרי בתורה:

קובץ דיני העונש והמשפט המותנה תלוי במשפט המוחלט, נובע ממנו, וחוזר אליו: מעשרת הדיברות עוברת התורה אל דיני העונש ואל המשפטים המותנים; בהמשך פרשת משפטים אנו מוצאים חזרה אל המשפט המוחלט; ולבסוף יש גם חזרה אל הדיברות ואל

42. השוו את הפסוקים כז-ל בסוף פרק כ"ב לסוף פרשת יתרו, וראו 'מקראות' פרק ג', להלן עמ' 416 ואילך, 'משפטים וחוקי גוי קדוש'.

43. הנחת היסוד היא, ככל הנראה, שיתמנו רק "אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שְׁנֵאֵי בצע" (שמות י"ח, כא), וממילא לא יהיה צורך להזהירם; זו היתה באמת עצת יתרו למשה. אך המשפט המוחלט בתורה בא מכוחם של עשרת הדיברות, והוא יכול וחייב להתרות גם בשופטים ולהזהירם. במקראות יתרו (עמ' 80 ואילך) הסברנו בדרך זו מדוע משה לא הזכיר בספר דברים את עצת יתרו בהעמדת השופטים. הסיבה היא שהוא הצמיד למינוי השופטים אזהרה מרוכזת ותקיפה: "ואצוה את שפטיכם בעת ההוא לאמור, שמע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גְּרוֹ. לא תכירו פנים במשפט, קֶטֶן כִּגְדֹל תִּשְׁמָעוּן, לא תִּגְוְרוּ מִפְּנֵי אִישׁ, כי המשפט לאלהים הוא..." (דברים א', טז-יז).

44. ראו 'מקראות' יתרו לעיל עמ' 71 ואילך, על המבנה הכללי של יתרו-משפטים; וראו להלן עמ' 416 ואילך 'משפטים וחוקי גוי קדוש'.

מעמד הר סיני. כך נוצר מבנה שלם שפותח וחותם במשפט המוחלט, והמשפט המותנה כרוך בתוכו, תלוי בו ונובע ממנו; כל זה בניגוד עמוק למקומו ולמעמדו של המשפט המותנה במשפט העולמי, כמו גם בשבע מצוות בני נח שבתורה ובהלכה.

בין המותנה למוחלט – המבחן של מקור הסמכות

מעתה עלינו לשאול – מדוע באמת אין אזהרה ציווי כוללת ("לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!") בשיטות המשפט הקדומות והחדשות, כי אם משפט מותנה המטיל עונש על רוצחים וגנבים מבלי להגדיר איסור בעל אופי מוסרי?

רוב האנשים חושבים שהאיסור המוסרי מוטמע בתוך העונש, והוא ברור בתודעה האנושית, אולם ריבוי הפושעים מציב סימן שאלה על התודעה האנושית. יש סבורים שהאיסור המוסרי נמצא בתחום המוסר והדת ולא בתחום המשפט.

לדעתי התשובה ברורה מאוד: רק במעמד הר סיני הופיע מקור הסמכות בכבודו ובעצמו, וציווה "לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!". שיטות המשפט שקדמו לכך (כמו אלה ששוררות כיום) מבוססות אמנם על הכוח שנתן בורא עולם באדם, ובמיוחד על החכמה ועל המוסר שנטע הבורא באדם ובחברה האנושית "לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט), אבל מעולם לא נשמע ציווי מפורש ממקור הסמכות, חוץ מבמעמד הר סיני.

גם בתורה ובהלכה מתאימה תפיסה זו של משפט אנושי מחוקק ומעניש למצוות 'דינים' בשבע מצוות בני נח (כדלעיל) ולמשפטי המלוכה והמדינות.⁴⁵ מעמד הר סיני הוא שהביא לעולם את הציווי המוחלט של המשפט המוסרי, ולכן רק בתורה (ובשיטות המשפט שינקו ממנה) יש תלות מובהקת של המשפט המותנה במשפט המוסרי המוחלט.

45. ראו לעיל, הערה 38; וראו להלן עמ' 185: 'מכשולי דרכים וחוקי המדינה'; עמ' 191-195: 'דיני יחלוקו' - האם ממשפטי המלוכה?.

משפטי התורה מול דיני המזרח הקדום

מבוא

גילויים של קובצי דינים עתיקים ממסופוטמיה (שומר, בבל ואשור)⁴⁶ ומארץ החתים חולל בתחילת המאה העשרים סערה גדולה בקרב לומדי התנ"ך, המאמינים יותר והמאמינים פחות; מצד אחד התלהבות עצומה ומצד שני זעזוע וחרדה, וכמובן – גלים של פרשנות ומחלוקות שנמשכות עד היום.⁴⁷ מחד, התעוררה שמחה גדולה על גילוי הממצאים, שחשפו קובצי דינים קדומים מימי האבות, וערערו במידה ניכרת את הטענות לאיחור ספרי התורה; מאידך, התברר שבמזרח הקדום היו מקבילות למשפטי התורה, והן אף קדמו לה, והאמונה במקוריותה וייחודה של התורה, הנתונה מן השמים יש מאין, נראתה באור שונה.

היו גם כאלה שלא התרגשו. הרב קוק כתב: "וכי אין זה דבר מפורסם שהיו בין הראשונים יודעי דעת אלוהים, נביאים וגדולי הרוח, מתושלח, חנוך, שם ועבר וכיוצא באלה?! ... ואיך אפשר שלא יהיה שום רושם כלל בדורותם מהשפעותיהם?! והלא הם מוכרחים להיות דומים לענייני תורה!" (אדר היקר, עמ' מב).

בתוך כל אלה בולטת שאלה מרכזית: האם יש קשר בין סיפורי האבות ומשפטי התורה לבין דיני המזרח הקדום, ובפרט דיני עֲמוֹרְבִי/ח'מוֹרְבִי מלך בבל⁴⁸ (כנראה בן זמנו של אברהם)? ואם יש קשר כזה – מה יכולה להיות משמעותו?

שתי סוגיות מרכזיות שנידונו במאמר הקודם נזכיר כאן בקיצור לפני שנרחיב בפרטיהן:

46. 'מסופוטמיה' היא ארץ הנהרות חידקל ופרת, ערש הציביליזציה המוכרת לנו. הממצאים הכתובים מובאים בהוצאה חדשה בעברית, בספרו של מאיר מלול, קובצי הדינים ואוספים משפטיים אחרים מן המזרח הקדום, חיפה תש"ע (להלן: קובצי הדינים); להשוואה דומה בין דיני מסופוטמיה לבין משפטי התורה, ראו מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות (ירושלים תשי"ב), עמ' 178-184 (הקדמה לפרשת משפטים).
47. ראו ספרים של יעקב שביט ומרדכי ערן, מלחמת הלוחות – פולמוס בבל והתנ"ך, תל-אביב תשס"ד. לעניין הוויכוח על הדינים הקדומים, ראו שם עמ' 175-179; וראו מאמרו העקרוני של פרופ' מ' גרינברג, הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא, תורה נדרשת, ירושלים תשמ"ד, עמ' 13-37.

48. ראו י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית (ירושלים תשמ"ג), עמ' 36-37 והערה 124. ח'מוֹרְבִי, שהפך את בבל לאימפריה במאה ה-18 לפנה"ס, שפתו ותרבותו אכדית (שמית-מזרחית), אך מוצאו שמי-מערבי (כלומר: מצפון מסופוטמיה - מארס-נהריים וסביבותיה, דרום-מזרח טורקיה וצפון סוריה של היום). דבר זה ברור משמות המלכים בשושלת בבל 1: שִׁמְאָבִם (שמאב); שִׁלְמָאֵל (=שלומיאל); עֲמַצְדָּק (=עמיצדק); אלה הם שמות מוכרים בעברית מקראית ובשפות השמיות הצפון-מערביות; השם ח'מוֹרְבִי במקורו נהגה 'עֲמוֹרְבִי' (=עמירב), שפירושו – משפחה חשובה; באכדית לא הגו ע', וכך הפך 'עֲמוֹרְבִי' ל'ח'מוֹרְבִי'; השמיים הצפון-מערביים הגיעו דרומה לבל, כשם שקרוביהם, אמורים ועברים, וגם אבותינו, הגיעו לארץ כנען.

א. הבאנו את דברי רמב"ן (בפירושו למעשה שמעון ולוי בשכם, בראשית ל"ד) על הדמיון העקרוני בין דיניהם של בני נח לבין דיני פרשת משפטים.⁴⁹ דברי הרמב"ן מציבים בסיס מוצק לכל ההקבלות בין דיני המזרח הקדום לבין משפטי התורה, שהרי לדבריו תוכנם העיקרי של דיני בני נח מוכרח להיות דומה לתחילת משפטים, בדיני העונש ובמשפט המותנה.

אפשר לחתום סוגיה זו בלשון הרמב"ם (הל' מלכים פרק ט', א): "על ששה דברים נצטוו אדם הראשון [שלא לעשות], על עבודת אלילים, ועל ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות, ועל הגזל, ועל הדינים [שיש לעשות]... הוסיף לנח [איסור] אבר מן החי, שנאמר (בראשית ט', ד), "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו", נמצאו שבע מצוות, וכן היה הדבר בכל העולם עד אברהם; בא אברהם ונצטוו יתר על אלו במילה... עד שבא משה רבינו ונשלמה תורה על ידו".

ב. המשפט המותנה (הקזואיסטי) הוא השולט ברוב דיני המזרח הקדום, לעומת הכפיפות של המשפט המותנה לציווי המוחלט (לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!) במשפטי התורה.⁵⁰

להלן נעסוק תחילה בהקבלות בולטות גם בניסוחים משפטיים וגם בדין ובמשפט, בייחוד בנוגע לפרשת משפטים. לאחר מכן נעסוק בהבדלים, שהם חשובים לא פחות ולפעמים אף יותר; נציג הבדלים בולטים בין המשפטים בתורת משה לבין דיני המזרח הקדום, הן בדינים הן בניסוחים.⁵¹ לבסוף נצביע על כמה מדיני המזרח הקדום שמקבילים ומבארים פרשיות שלמות דווקא מספר בראשית, פרשיות הנוגעות לחיי האבות, כפי שכבר כתבו חוקרים חשובים.⁵²

הקבלות למשפטי התורה

1. דיני אור-נֶמֶץ⁵³ השומריים פותחים במשפט איש שהכה איש אחר ומת ("איש זה יומת"),⁵⁴

49. ראו לעיל עמ' 234 ואילך, בפרק 'משפט מותנה מול משפט מוחלט, בעולם ובתורה'.

50. ראו לעיל עמ' 232 ואילך, בפרק 'משפט מותנה מול משפט מוחלט, בעולם ובתורה'.

51. מאיר מלול מדגיש מאוד את ההקבלות, וסבור שעותק אכדי של דיני ח'מורבי היה בידי מי שכתב את פרשת משפטים, והוא השתמש בו ואף תרגם ממנו, ראו קובצי הדינים, עמ' 25-27. לעומתו, משה גרינברג (לעיל הערה 46) סבור שהפערים גדולים כל כך, עד שאי אפשר כלל לדבר על הקבלות בעלות משמעות; בתווך יש דעות רבות; אנו בחרנו את דרך האמצע. השתדלנו להתרחק מתרגום הדינים לעברית מקראית, כפי שתרגם מלול, ולהיצמד דווקא לתחביר האכדי, הדוחה פעלים לסוף (כי יכה איש את רעהו) הוא תחביר מקראי – 'אם איש את רעהו יכה', הוא תחביר אכדי; כמו כן השתדלנו לתרגם את הפועל האכדי 'אי־דִק' בפועל העברי 'יומת', ואת הפועל האכדי 'אי־יִב' בפועל העברי 'ישלם', ולא להכניס לתרגום את הביטויים המקראיים המובהקים: 'מות יומת'/'שֶׁלֶם ישלם'.

52. ראו י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 51-64.

53. אור-נֶמֶץ היה מלך שומרי, מתחילת השושלת ה־3 של העיר אור, שנמצאת בדרום מסופוטמיה מדרום לאכד ולבבל; קובץ דיניו קדם בכ־350 שנה לזה של חמורבי. לפי־אִישֶׁת־מֶלֶךְ בעיר השומרית איסין, אחרי שושלת אור ה־3, כ־175 שנה לפני חמורבי מלך בבל.

54. קובצי הדינים, עמ' 47.

בדומה למשפט התורה (בתחילת משפטים, אחרי עבד ואמה). לעומת זאת, דיני ח'מורבי פותחים בעדים מאשימים (=זוממים) שלא הוכיחו את אשמתם, וייענשו במיתה בדיני נפשות, ובאותו עונש (שזממו) בדיני ממונות (סעיפים 4-1).⁵⁵ כך הדבר גם בדינים שומריים (אור-נמ 28-29; לפית-אישתר 17).⁵⁶

הביטוי האכדי בדין 'עדות סרה' (אנ דנים אנ שיבות סרתם אצימ = 'בדין, בעדות סרה, יצא [להעיד])⁵⁷ דומה ללשון התורה: "כי יקום עד חמש באיש לענות בו סרה" (דברים י"ט, טז); ואף הביטוי השומרי לאיש שגנב ולעד שקר (לו ני-זו) דומה בהקשרו בדיני העדים לביטוי המקראי "עד חמש" (שמות כ"ג, א; דברים י"ט, טז) ולמקבילו "עד שקר" (דברים י"ט, יח).

החומרה שמייחסת התורה לשמועות שוא ולעדויות חמש במשפט מובלטת בציוויים לשופטים בפרשת משפטים (שמות כ"ג, א): "לא תשא שמע שוא, אל תשת ירך עם רשע, להיות עד חמש"; החומרה מובלטת גם באיסור לכל אדם מישראל: "... בצדק תשפט עמיתך; לא תלך רכיל בעמך, לא תעמד על דם רעך, אני ה' " (ויקרא י"ט, טו-טז); והדבר נכון במיוחד בפרשת עדים זוממים (דברים י"ט, יח-כא) הדומה כאמור לדינים המסופוטמיים.

אולם בדינים המסופוטמיים חלה חובת הוכחה על העדים, ודי היה בתוצאה שהעדים לא הוכיחו את ההאשמה שטענו, כדי להענישם במה שזממו; משפט התורה, לעומת זאת, קובע שהשופטים יחקרו "היטב", ורק אם יוכח להם שהעדים הם עדי שקר – אזי ייענשו כ'עדים זוממים'. הלכת חז"ל (רמב"ם הל' עדות פרק י"ח, ב) מגבילה את הדין אף יותר, ומצריכה עדות מפורשת של עדים, שהעדים הזוממים היו איתם במקום אחר בשעת המעשה שהעידו עליו. הכחשת תוכן העדות – אין בה כדי להוציא להורג 'עדים זוממים'.

2. השם האכדי לשור הוא 'אלפמ',⁵⁸ ושם הפועל האכדי לנגיחת שור הינו 'נקפמ', המקביל ל'נגף' בעברית; "שור נגח" (כלומר מועד) נקרא באכדית 'אלפ נקפמ' (דיני ח'מורבי 250-252), המקביל ל'נגף' בעברית.⁵⁹

המתת שור בידי שור מנוסחת בתורה בלשון 'נגף': "וכי יגף שור איש את שור רעהו, ומת" (שמות כ"א, לה). אולם השימוש ב'נגף' בתורה שונה במעט מן המובן האכדי.⁶⁰ באכדית 'נקפמ' הוא בדיוק 'נגח', ואילו בלשון התורה – ובייחוד בפרשת משפטים – מדובר במאבק בין שוורים, שיש בו גם נגיחות, דחיפות ומכות, ובדיוק כך נאמר באנשים: "וכי ינצו אנשים,

55. קובצי הדינים, עמ' 109-111.

56. קובצי הדינים, עמ' 54 ועמ' 68.

57. דיני ח'מורבי סעיף 3; קובצי הדינים, עמ' 110.

58. בלשון התורה (בברכות ובקללות) נזכר השם 'אלף' לשור (אך לא במשפטים) בביטוי "שגר אלפיק" (דברים ז', יג; כ"ח, ד, יח, נא), שפירושו ולדות השוורים.

59. קובצי הדינים, עמ' 164; וראו במבוא של מלול, קובצי הדינים, עמ' 26.

60. מ' מלול (קובצי הדינים, עמ' 26-27) הרחיק לכת וסבר שהפועל 'נגף' השתרבב לפסוק בתורה מן האכדית, ולא היא; הפועל המקראי, מופיע דווקא בשור תם, והוא מבטא מאבק שוורים, כמו באנשים שרבו "ונגפו אשה הרה".

וְנָגְפוּ אִשָּׁה הָרָה וַיֵּצְאוּ יֶלְדֶיהָ" (שמות כ"א, כב). נגיפת האישה ההרה בוודאי איננה נגיחה, אלא מכה או דחיפה בזמן מאבק, וכך גם במאבק בין השוורים.

3. בדיני אֶשְׁנוּנָה (הכתובים אכדית; סעיפים 53-54):⁶¹ 'אם שור את שור ייגוף וימית – את מחיר השור החי ואת בשר השור המת בעל(י) השור יחד יחצו; אם שור מועד (נִקְפִּימָה) הוא, ושער המקום⁶² (=השופט) לבעליו (של השור) הודיע, אך הוא את שורו לא שמר, ו(השור) איש נגף והמיתו – בעל השור שני שלישי מנה כסף ישקול (=ישלם).'

החלק הראשון זהה למשפט התורה (שמות כ"א, לה-לו) גם בלשון וגם בדין: "וכי יגף שור איש את שור רעהו ומת – ומכרו את השור החי וחצו את כספו, וגם את המת יחצו". החלק השני גם הוא דומה מאוד בהגדרות המשפטיות: "ואם שור נגח הוא מתמל שלם והועד בבעליו ולא ישמרנו, והמית איש או אשה" (שמות כ"א, כט). אלא שבדין התורה יש חיוב חזק יותר לשמור על שור שהועד בבעליו, וגם אם ימית שור יתחייב לשלם נזק שלם. נוסף על כך, התורה קובעת דין שור "נוֹדֵעַ" (=מועד) גם בשור שנגח שור, ומרחיבה בזה את חובת השמירה; וכרגיל, בדין התורה אין קנס קבוע כי אם "שֶׁלֶם יִשְׁלַם שֹׁר תַּחַת הַשּׁוֹר, והמת יהיה לו", על פי העיקרון של תשלום נזק מלא (עיקרון שנזכר פעמים רבות בדיני מסופוטמיה: לפי אישתר 12; ח'מורבי 235-240, 245-246, 263).⁶³

4. בדיני ח'מורבי (263): 'אם [איש], שור או כבש שניתן לו [כרועה], יֶאֱבֹד – שֹׁר תַּחַת [שור], כבש תחת [כבש] לבעליו ישיב; זה דומה ללשון התורה (שמות כ"א, לז) בשור נִגַּח (=מועד): "שלם ישלם שֹׁר תַּחַת הַשּׁוֹר". לשון הסיום בתורה: "והמת יהיה לו", נזכרת בדיני חמורבי (266)⁶⁴ במקרה של טרפה.

בדיני חת (105-107)⁶⁵ מופיעים תשלומי נזק באש שהתפשטה משדה המבעיר ואכלה עצי פרי או שדה, ומיד אחריהם תשלומי נזק על מי ששילח עדר שאכל כרם פורה ושיחת אותו; הצמדת המִבְעָה והמבעיר דומה מאוד למשפט התורה, אלא שהיא בסדר הפוך. אולם גם כאן יש הבדל: תשלומי הנזק מוגדרים בסכומים קבועים, כמו בכל הדינים המסופוטמיים, ואילו בתורה נקבע הנזק לפי מה שהוא, על פי החלטת השופטים. יש אמנם לציין כי במקרה של שרפת שדה שלם קובע הדין החתי (106) שהמבעיר יקח את [יבול] השדה השרוף, ויתן לניזק שדה טוב משלו לקצור אותו; זה דומה ללשון משפט התורה במי ששילח "את בעירה ובער בשדה אחר – מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם" (שמות כ"ב, ד).

61. קובצי הדינים, עמ' 98; אֶשְׁנוּנָה נמצאת ממזרח לנהר חידקל, וקובץ הדינים שלה קדם במעט לדיני ח'מורבי.

62. בשער העיר ישבו תמיד השופטים, וכך גם מופיע בתורה (דברים ט"ז, יח). הביטוי "שער מקמו" מפורש בתורה (דברים כ"א, יט) ובמגילת רות (ד', י).

63. קובצי הדינים, עמ' 67 ועמ' 161-163, 165.

64. קובצי הדינים, עמ' 165-166.

65. קובצי הדינים, עמ' 246. על הקשר בין המִבְעָה והמבעיר ראו לעיל, עמ' 222-230. על דין זה לדין החתי בהבנת התורה לפי נוסחי בית שני, ראו עמ' 228.

5. על פי דיני אור־נֶמֶן השומריים (הקדומים יותר, סעיפים 18-24), אם איש יקטע רגל, יכרות אף או ישבור עצם של איש במעמדו, ישלם קנס קבוע;⁶⁶ אין במקרים אלו עונשי גוף כלל, אלא רק ממון (בדומה להלכת חז"ל). סעיף 23 שם קובע: 'אם איש את בת איש (במעמדו) במרפק יכה, וילדיה יצאו – חצי מנה כסף ישקול (=ישלם), אבל אם (האישה) תמות – האיש ההוא יומת'; ההבחנה הזאת שבין הפלת ולדות לבין "אסון" לאישה כתובה בתורה במפורש (שמות כ"א, כב-כג), אלא שלרוב אין במשפט התורה קנס קבוע, והתשלום "עֲנוֹשׁ יַעֲנֹשׁ" כאשר ישית עליו בעל האשה" תלוי בשיקול דעתם של השופטים: "ונתן בפללים".

גם בדיני ח'מורבי (209-214) נמצאת ההבחנה בין הפלת ולדות לבין מות האישה בדומה לכך,⁶⁷ אך בנוגע למכות שפגעו באיברי גוף, דיני ח'מורבי קשוחים הרבה יותר, ולשונם דומה ללשון התורה שבכתב:

אם איש את עין איש (במעמדו) ישחית – את עינו ישחיתו' (196); 'אם עצם איש (במעמדו) ישבור – את עצמו ישברו' (197); 'אם שן איש (במעמדו) יפיל – את שינו יפילו' (200).

אולם בדיני ח'מורבי (192-195) יש עוד שורה של עונשי גוף: בן מאומץ שיפגע בהורים שאימצו אותו – את לשונו יקצצו או את עינו יעקרו; ומינקת שתינוק מת אצלה, ותקבל תינוק אחר בלי להודיע להורים על האסון, את השד שלה יכרתו; ילד שאת אביו יכה, את ידו יקצצו; עבד שלאדונו יאמר: 'לא אדוני אתה', את אוזנו יקצצו (282);⁶⁸ כל אלה (ועוד) אין להם זכר במשפטי התורה.

6. הביטוי "בבלי דעת" מפורש בתורה במשפט רוצח בשגגה (דברים י"ט, ד), אולם אין בתורה חיוב שבועה על המכה שהכה "בבלי דעת", כדי להינצל מעונש, וצריך להוכיח את האשמה בעדים.⁶⁹

בדיני ח'מורבי (206):⁷⁰ 'אם איש את איש (במעמדו) בעת מריבה יכה, וחבורה ייתן בו – האיש ההוא [יטען] – 'בבלי דעת הכיתי' – יישבע, ואת הרופא ישלם'. בדיני החתים (10)⁷¹ יש חובה גם למצוא מחליף שיעבוד במקום הנפגע, או בלשון התורה לשלם "שבתו". ועוד בדין החיתי:

66. קובצי הדינים, עמ' 51-53; בחברה המסופוטמית היו מעמדות, והדין והקנס היו שונים אם הנפגע היה אזרח (=אולם) כמו הפוגע או לא; התורה שוללת כל הבדל במשפט בין אזרח לבין גר, וראו סעיף 9 בהבדלים, להלן.

67. קובצי הדינים, עמ' 158; הדינים הבאים בעמ' 155-156.

68. קובצי הדינים, עמ' 168. רציעת אוזנו של עבד שחפץ להישאר בעבדותו אינה דומה כלל לקיצוץ אוזנו של עבד שמרד באדונו.

69. הרב יעקב מדן (מקראות יתרו, עמ' 264 ואילך) פירש את פשטי המקראות כך: הרוצח נאחז בקרנות המזבח ונשבע לפני הזקנים בפתח עיר המקלט שהרצח התרחש בשגגה או בבלי דעת. ואם יימצא שקרן בשבועתו, "מעם מזבחי תקחנו למות". לפי זה יש בתורה שבועה להינצל אבל רק ברוצח.

70. קובצי הדינים, עמ' 157.

71. קובצי הדינים, עמ' 231; ארץ החתים שכנה במרכז טורקיה ובדרום-מזרחה; חתושה בירת החתים שכנה ברמת אנטוליה סמוך לאנקרה. קובצי הדינים החתיים מאוחרים לח'מורבי במאה עד מאתיים שנה.

'אם מישוהו באדם (=בן חורין) יפגע וישביתו [ממלאכתו] – עליו להבריאו; איש במקומו ייתן לעבדו בביתו עד הירפאו (= שבתו); בהירפאו, 6 שקלים כסף ייתן לו (= נזק), וגם את דמי הרופא – ישלם.'

תשלום הריפוי מפורש בשמות (כ"א, יח-יט) בנוגע למכה "באבן או באגרף" במריבה, והוא מתחייב לשלם גם "שבתו" וגם "רפא ירפא"; וכך בהלכת חז"ל, בתור מסורת תורה שבעל פה, הוסיפו תשלום הנזק ותשלומי צער ובושת (משנה בבא-קמא, פרק ח', א): "החובל בחברו, חייב עליו משום חמישה דברים: בנזק, בצער, בריפוי, בשבת ובבושת".

7. במשפט התורה יש הבחנה ידועה בדיני גנב: "אם במחתרת ימצא הגנב והכה ומת – אין לו דמים; אם זרחה השמש עליו – דמים לו, שלם ישלם..." (שמות כ"ב, א-ב). דין המחתרת עצמו נזכר בדיני חמורבי ⁷²⁽²¹⁾ בלשון 'פלישה': 'אם איש לבית [איש אחר] יפלש – אל פני הפלישה ההיא ימיתוהו ויתלוהו', אבל שלא כמשפט התורה, גנב וגוזלן בכלל דינם מוות (אור-נמ' 2; ח'מורבי 6-10, 22); רק בדיני אשנונה (12-13) מופיעה הבחנתה של התורה במלואה ובמדויק: 'איש אשר בשדה ... בין האלומות [וכן, 'בתוך הבית'], **בצהרים** ייתפס – עשרה שקלים כסף ישקול (=ישלם); איש אשר **בלילה**, בין האלומות [וכן, 'בתוך הבית'] ייתפס – **יומת, לא יחיה!**'. ככל הנראה הכוונה שבעל הבית או השדה או מי שיתפוס אותו, רשאי להרוג אותו במקום בלי משפט; ובלשון משפט התורה: "אין לו דמים".

8. במקרים רבים בדיני המזרח הקדום יצא אדם נקי בדיון אם 'בשם האל' יישבע (ניש אילים איזקר). לדוגמה:

א. 'אם עבד מיד תופסו נמלט, האיש ההוא לבעל העבד יישבע [שהוא לא מסתיר אותו] – וניקה' (ח'מורבי 20).⁷³

ב. 'אם איש מאיש (במעמדו) תביעת חוב לא תבע, (ואף על פי כן) את אמתו תפס, בעל האמה יישבע שאין עליו דבר (=חוב), ואת מלוא המחיר של האמה (התופס) ישקול' (=ישלם); (אשנונה 22).

ג. במקרה של שוד בבית שומר, שבו גם רכוש השומר נשדד (אשנונה 37), וכן במקרה של אויב שהתנפל על שיירה של סוחר (חמורבי 103), במקרה של שור שנשכר ומת או של רועה בשכר שבדירו פרצה מגפה או אריה טרף ממנו – הסוחר, השוכר או הרועה יישבעו ויצאו נקיים (ח'מורבי 249 ו-266).

ד. אפילו אשת איש, שבעלה בניאוף ללא הוכחה האשים אותה, והיא עם גבר אחר 'לא נתפסה' ('ל' אצבט') – האישה תישבע ולביתה תשוב (ח'מורבי 131).

שבועת השומרים בתורה דומה מאוד לדיני המזרח הקדום, חוץ מזה שהיא (כמובן) שבועה לאלוהים אחד (שמות כ"ב, ז-ח, י); אמנם שבועת התורה נקבעה דווקא כדי להסיר חשד גנבה

72. קובצי הדינים, עמ' 114; דיני גנב בלילה וביום באשנונה: קובצי הדינים, עמ' 84-85.

73. דינים ובהם שבועה בדיני חמורבי: קובצי הדינים, עמ' 114, 130, 138, 164-166; בדיני אשנונה: קובצי הדינים, עמ' 88, 93; ויש עוד.

(במסווה של אונס) מהשומר בעצמו: "ונקרב בעל הבית אל האלהים..." / "שבעת ה' תהיה בין שניהם, אם לא שלח ידו במלאכת רעהו"; אבל אין במשפט התורה חובת שבועה כדי להינקות מחשד במקרים של אונס.

בדיני ח'מורבי, במקרה של אשת איש שבעלה חושד בה בניאוף, יכולה האישה להינקות בשבועה; אולם שם מדובר בחשד בלבד ללא ראיות. במקרים שיש ראיות חלקיות שאינן מספיקות להרשעה בדיני מסופוטמיה, היו זורקים את האישה לנהר 'למען בעלה' (=להרגיע את חשדו), ורק אם תצליח לשרוד ולצאת מן הנהר – סימן ברור הוא לניקינה (דיני ח'מורבי 132; דיני אור-נמ 14).⁷⁴

לעומת זאת, בפרשת הקנאות בתורה (במדבר ה', יא-לא) מעמידים את האישה "לפני ה'" להוכחת אשמתה או ניקינה, ורק אם תפיל את העובר, תוכח אשמתה; מדרשי ההלכה (ספרי שם) מפרשים, על פי הפסוק "ועד אין בה, והוא לא נתפשה" (שם, יג), שמדובר רק במקרה שיש ראיות לא מלאות ו"רגלים לדבר" (סוטה ב ע"א וע"ב).

9. בדומה למשפטי התורה (ולדיני בני נח על פי התורה),⁷⁵ בכל דיני המזרח הקדום הוציאו להורג נואפים⁷⁶ ושופכי דמים (אבל שלא כמשפט התורה, המיתו גם את מי שגרמו למוות ברשלנות). נוסף על אלה, ובשונה ממשפטי התורה, המיתו גם גזלנים וגנבים, אנסים ומעלילי עלילות שווא, חיילים ומפקדים שלא מילאו את חובתם למלך, ועוד רבים (דיני אור-נמ 1-2 – מכת מוות וגזל; 6-7 – אונס ופיתוי;⁷⁷ דיני ח'מורבי 1-3, 6-8, 10-11, 14-16, 19, 21-22, 25-26; 108-110, 129-130, 132-133, 143, 153, 155, 157, 210, 227, 229-230) – במקרה האחרון, אם בנאי התרשל והבית שבנה התמוטט וגרם למותו של בעל הבית – את הבנאי ימיתו, ואם בן של בעל הבית ימות – את הבן של הבנאי ימיתו! כך גם במכה בתו של איש והיא מתה – את בתו ימיתו (210)! דינים אלו עומדים בניגוד חריף למשפט התורה: "לא יומתו אבות על בנים, ובנים לא יומתו על אבות, איש בחטאו יומתו", (דברים כ"ד, טז).

10. בכל דיני המזרח הקדום יש פירוט של דיני נזיקין ודיני שומרים המתוארים כאירועים בניסוח קזואליסטי (בדומה לחלק הראשון של פרשת משפטים), בצד סעיפים רבים שלא נזכרו בתורה שבכתב, כמו דיני מכירה ושכירות, הלוואות וריבית; זכויות וחובות של רופאים, של אישה נשואה, של אלמנה ושל אישה שבעלה עזב אותה; דיני ירושות ודיני עבדים ועוד, ובכל אלה יש דמיון להלכות רבות במשנה ובתלמוד (ובהקבלות לא מעטות, כמו תשלום מנה כסף לאשת נעורים אם בעלה עזב, ומחצית המנה לאלמנה; דיני אור-נמ 9-10⁷⁸).

74. קובצי הדינים, עמ' 50-51; 138.

75. גם ברמזי התורה ובמסורת חז"ל בנוגע לדיניהם של בני נח, כמו בכל 'שבע המצוות' שנצטוו בני נח – יש דין מוות: גם בשפיכות דמים, גם בניאוף וגם בגזל (ראו רמב"ם הל' מלכים, ט', ד-יד); מסורת זו דומה מאוד לחלק מדיני המיתה הרבים במזרח הקדום.

76. ונואפות בשרפה! כנזכר במעשה יהודה ותמר (הוציאוהו ותשדף; בראשית ל"ח, כד).

77. עונשי מוות: קובצי הדינים, עמ' 47-49; עמ' 109-115, 131-139, 142, 144-145, 158, 160.

78. קובצי הדינים, עמ' 49-50.

הבדלים בין משפטי התורה לבין דיני המזרח הקדום

1. כבר דובר בהרחבה (בנושא הקודם, 'משפט מותנה מול משפט מוחלט, בעולם ובתורה') על ההבדל המכריע בין דיני המזרח הקדום לדיני התורה. דיני המזרח הקדום הם קזואליסטיים בעיקרם; אין בהם בסיס מוסרי מוחלט של מותר ואסור, של 'עשה' ו'לא תעשה', אלא רק דיני עונשין, שמהם אפשר לגזור בעקיפין גם 'צדק ומשפט ומישרום', סדר חברתי ומשפטי מלכים. בתורה, לעומת זאת, המשפט המותנה ("ואלה המשפטים") הוא המשך ותולדה של המשפט המוחלט (עשרת הדיברות), והוא כפוף אליו ותלוי בו; העונש והדין נובעים מ"לא תרצח – לא תנאף – לא תגנב...".

2. על ההבדלים העמוקים בנושא העבדות הרחבנו את הדיבור (לעיל בפרק 'התורה והעבדות'), ובייחוד עמדנו על האיסור החמור בתורה להסגיר עבד בורח, בהיפוך המגמה של דיני מסופוטמיה (שהיתה קיימת עוד דורות רבים אחר כך) להסגיר עבדים בורחים ולהעניש אף בעונשי מוות את מי שנתן להם מקלט. כמו כן, משפט התורה עוצר את האדון מלהכות את עבדו באכזריות, כי אם ימות "תחת ידו – נָקָם יִנָּקֶם", ואם יפגע פגיעה בלתי חוזרת בשן או בעין (או בראשי איברים) – "לִחְפָּשִׁי יִשְׁלַחְנוּ תַּחַת עֵינָיו / שְׁנֵי" (שמות כ"א, כו-כז).

3. גם בהקבלות שהובאו לעיל הראינו הבדלים רבים ומשמעותיים כמעט בכל דין ומשפט. בדיני המזרח הקדום, למשל, יש חייבי מיתה רבים מאוד, ואילו במשפט התורה אין דין מוות לגנבים, מלבד גונב "איש ומכרו ונמצא בידו" (שמות כ"א, טז). נוסף על כך, יש בדיני המזרח הקדום (בשונה ממשפטי התורה) ריבוי בולט של עונשי גוף חמורים וקיצוץ איברים, ובייחוד בדיני ח'מוֹרְבִי; זאת לעומת הדינים השומריים הקדומים שקבעו עונשי ממון.

4. במשפט התורה כמעט אין קנסות קבועים, והשופטים חופשיים בשיקול דעתם בכל מקרה לגופו, על פי העקרונות של תשלום נזק מלא ("X תחת X"), תשלום שְׁבֵת וריפוי, 'הרגעת' הנפגעים ("כאשר ישית עליו בעל האשה", שמות כ"א, כב; והוא גם רמז אפשרי לתשלומי צער ובושת). הקנס הקבוע, האופייני כל כך לדיני המזרח הקדום, נמצא בתורה דווקא בשור שנגח עבד או אמה שאינם מבני ישראל, מקרה חריג שבו הותירה התורה את הדין הלא-ישראלי במקומו: "כסף שלשים שקלים יתן לאדניו" (שמות כ"א, לב).

5. משפט התורה בנוגע לשור שהמית הוא גזרה שאין כמוה בכל דיני מסופוטמיה: "והשור יִסְקָל". משפט ייחודי זה מבטא את החומרה היתרה בגישתה של התורה לכל סוג של שפיכות דמים, ובייחוד דם האדם, גם כאשר הוא נשפך בידי חיה: "וְאִךְ אֶת דָּמָם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדָרְשׁ, מִיָּד כָּל חַיָּה אֲדָרְשֶׁנּוּ – וּמִיָּד הָאָדָם, מִיָּד אִישׁ אֶחָיו, אֲדָרְשׁ אֶת נַפְשׁ הָאָדָם – שֹׁפֵךְ דָּם הָאָדָם, בָּאָדָם דָּמוֹ יִשָּׁפֵךְ – כִּי בְצֶלֶם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת הָאָדָם" (בראשית ט', ה-1).⁷⁹

6. עם כל החומרה שבתורה בנוגע לעלילות שווא של עדים (ראו מקבילות 1), עדיין לא

79. ראו מאמרו העקרוני של פרופ' מ' גרינברג, הנחות יסוד של החוק הפלילי במקרא, תורה נדרשת (תשמ"ד), עמ' 13-37.

די שהם לא הוכיחו את אשמת הנאשם כדי לחייבם מיתה (כאשר זממו לעשות); יש צורך להוכיח שהם עדי שקר וחמס, והשופטים מחויבים לחקור בדבר "היטב" (דברים י"ט, יח).

7. התורה מחייבת את 'שבועת השומרים' כדי להסיר מהשומר חשד של 'שליחות יד' (גנבה), ולא כדי לפטור מאונס במקרים של מגפה, אריה, שודדים, וכדומה (ראו מקבילות 7). במצבי אונס קובעת התורה שדי בעדות על אשר אירע: "אם טָרַף יִטְרֹף יִבְאֶהוּ עֵד, הִטְרַפָּה לֹא יִשְׁלַם" (שמות כ"ב, יב).

8. אין בתורה זכר ל'משפט הנהר' האלילי, שבו השליכו נאשם או נאשמת אל זרם הנהר⁸⁰ (אורי־נֶם 13; ח'מורבי 2, 108, 129, 132-133), לעתים קשורים ועקודים (ח'מורבי 155), ורק מי שהצליח לשרוד ולהינצל הוכיח את חפותו. פרשת סוטה בתורה איננה נורמה משפטית, שהרי אין בתורה סדר כזה בשום מקרה אחר; זה מקרה חריג ומיוחד להתמודדות עם חשד מבוסס של גבר ולמניעת רציחת האישה; וכמובן, צדקת האישה תלויה ביד ה', ולא בכומר גופני יוצא דופן – ב'משפט הנהר', אם לא יקרה נס, האישה תמות; במשפט התורה, אם ה' לא יפגע בה, האישה תחיה.

בדיני המזרח הקדום (חמורבי 129; דיני אשור התיכונה לוח 15, 24 A⁸¹) יכול איש לסלוח לאשתו אם נאפה, ולמנוע ממנה את 'משפט הנהר'; במקרה כזה גם הנואף ניצל מעונש. כך הדבר גם בדיני החתים (198), אלא שאין שם נהר, והדין היה לפני המלך – אם האיש יאמר 'אשתי לא תמות' – גם הנואף לא ימות, אבל אם האיש יאמר 'שניהם ימותו' – הם יכרעו לפני גלגלי מרכבתו של המלך, והמלך יחליט אם להרגם. לעומת זאת במשפט התורה אין לבעל דין שום מעמד המאפשר לו לסלוח ולפטור את כל האשמים מעונש.

9. אין במשפט התורה מעמדות אזרחיים שונים, פרט לעבד, אך בדיני המזרח הקדום יש הבחנה ברורה בין דינו של אזרח ('אֹלָם') שפגע באזרח במעמדו, לבין דינו אם פגע ב'מִשְׁפָּנָם' (=חסר רכוש או נחלה, גר): אם הרג או גרם מוות לאזרח במעמדו – יומת; אבל אם הרג או גרם מוות ל'מִשְׁפָּנָם' – קנס כספי ישלם, כי 'מִשְׁפָּנָם' הוא נתין – הוא אינו עבד, אבל גם אינו אזרח (ח'מורבי 138-140, 196-222).⁸²

לאור זאת כה מובנת ההדגשה החוזרת בתורה, מאז יציאת מצרים ומכוחה: "וכי יגור אתך גֵר, ועשה פסח לה' – הַמֹּל לוֹ כֹל זָכָר וְאִזְּךָ לְעִשְׁתּוֹ, וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ... תוֹרָה אַחַת יִהְיֶה לְאֶזְרַח, וְלִגֵּר הֵגֵר בְּתוֹכְכֶם" (שמות י"ב, מח-מט); ובלשון דומה ומופלגת: "... הַקֵּהּ (!) חֻקָּה אַחַת לְכֶם וְלִגֵּר הֵגֵר, חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, כֹּכֶם כִּגֵּר יִהְיֶה לִפְנֵי ה'; תוֹרָה אַחַת וּמִשְׁפָּט אֶחָד יִהְיֶה לְכֶם, וְלִגֵּר הֵגֵר אִתְּכֶם" (במדבר ט"ו, יד-טז). לא יהיה בקהל ישראל משפט אחד ל'אֹלָם' ומשפט אחר ל'מִשְׁפָּנָם', אלא חוקה אחת, תורה אחת, וגם משפט אחד!

10. לפרשת 'משפטים' בתורה יש פתיחה אמונית-מוסרית (=מעמד הר סיני ועשרת הדיברות)

80. קובצי הדינים, עמ' 50, 110, 131, 137-138, 145.

81. קובצי הדינים, ח'מורבי עמ' 137; אשור התיכונה עמ' 189, 192-193; בדיני החתים עמ' 256.

82. קובצי הדינים, עמ' 140-141, 156-159.

וחתימה חגיגית (שמות כ"ד). גם ברוב קובצי הדינים ממסופוטמיה יש פתיחה בהצהרה ווחתימה חגיגית, אולם תוכן הפתיחות והסיומים שם הוא תוכן אלילי מובהק. גם שאיפות הצדק והמשפט החשובות כל כך, עם ההצהרות על 'פְּתָם' (=אמת) ו'מִשְׁרָם' (=מישרים, יושר),⁸³ מלאות דברי גאווה של המלכים שהצהירו על מפעלם הגדול בתחום זה.

אמונת ייחוד השם הופיעה בתורה עם הענווה העמוקה של האבות, שנבחרו על פי ה' למטרת השמירה על "צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט); אין בפרשיות האבות גאוות שליטין 'נבחרים'! גם ההתגלות הכבירה בסיני, מטרתה המוצהרת לעתיד של עם ישראל היא הרחבת הופעתה של דרך ה' בעולם ועשיית צדקה ומשפט, ועמד במרכז משה האיש שהיה "עֶנְוּ מֵאֵד מִכָּל הָאָדָם אֲשֶׁר עַל פְּנֵי הָאֲדָמָה" (במדבר י"ב, ג).

אין בתורה דברי התפארות על הצלחות (נכונות או כוזבות) בתחום הזה, אלא דברי שבח ותפארת על החוקים ועל המצוות עצמם ועל השומרים אותם, ודברי תוכחה קשים על הצפוי לעם "אם לא תשמעו" (שמות כ"ג, לג; ויקרא כ"ו, יד-מא; דברים י"א, א, יג-יז; כ"ח, טו-סח; ועוד).

השוואה מלאה בין משפטי התורה לבין דיני המזרח הקדום דורשת כמובן יריעה רחבה בהרבה, וכבר דשו בה רבים, אבל כבר מתוך ההשוואה הבסיסית שהבאנו כאן עולה תמונה ברורה למדי: ההבדלים הם רבים מאוד, מקיפים ועמוקים, וגם בדינים המקבילים יש הבדלים גדולים וקטנים. רק בדינים מעטים אנו מוצאים הקבלה (כמעט) מלאה. מעניין לראות שדווקא בדיני אֶשְׁנוּנָה, שלא נמצאו בהם פתיחה וסיום בסגנון ההתפארות של המלכים, יש שתי הקבלות חזקות למשפטי התורה, גם בדין וגם בנוסח (לעיל, הקבלות 3 ו-7). ההבדלים רבים יותר דווקא בדיני ח'מוֹרְבִי המפורסמים, והם מצויים גם בפרטי ההקבלות וגם בהבדלים העקרוניים. נראים בבירור דבריהם של החוקרים שטענו כי לא ניתן בשום פנים לראות בחוקי ח'מוֹרְבִי מקבילה ישירה למשפטי התורה או תשתית להם.⁸⁴

ואולם, שורה של הקבלות משמעותיות בין דיני ח'מוֹרְבִי ודינים מסופוטמיים אחרים לבין פרקי האבות בספר בראשית, פותחת כיוון בהבנת הנושא דרך מקומה של מסורת האבות.

דיני המזרח הקדום וספר בראשית⁸⁵

ח'מוֹרְבִי היה בן זמנו של אברהם (המאה ה-18 לפנה"ס).⁸⁶ זאת ניתן לדעת מרשימות המלכים שנמצאו בבבל ובארץ החתים, מהפרשי השנים בין ח'מוֹרְבִי לבין מלכי החתים בזמן המשוער של יציאת מצרים, ומן הקשר הברור בין רעמסס השני במצרים לבין חתושילי

83. ראו לעיל עמ' 232 ואילך, בפרק 'משפט מותנה מול משפט מוחלט, בעולם ובתורה'.

84. כמו משה גרינברג, לעיל הערה 79.

85. ראו הסבר רחב יותר אצל י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 51-64.

86. ראו לעיל הערה 11, וראו עוד K. A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament*, London 1966; ובמאמרי, 'היסטוריה ומקרא – הילכו שניים יחדיו?', באתר שלי, ybn.co.il.

השלישי מלך חת, שחתמו על חוזה שלום אשר שני עותקיו נתגלו, האחד בחפירות במצרים והשני בחתושה בירת החתים.⁸⁷

לא זו בלבד, אלא שנמצאה זיקה בין שמות המלכים בשושלת ח'מורבי לבין שמות שמייים צפון-מערביים,⁸⁸ ומאזור זה הגיעה משפחת אברהם. הדבר מצביע על אפשרות של מקור תרבותי משותף בארץ מוצא האבות היא 'ארם נהרים' (=צפון-מערב מסופוטמיה), שממנה הגיעו שמייים-מערביים גם לבבל וגם לכנען. על רקע זה עלינו לעיין בהקבלות ספציפיות בין פרקים אחדים בסיפורי האבות לבין סעיפים בדיני ח'מורבי (ובקובצי דינים דומים):

1. הדין של אישה עקרה שנתנה את אמתה לאיש כדי שתלד לו בנים מסתעף לארבעה דינים (ח'מורבי 144-147), ומהם נביא כאן את ההקבלה העיקרית לספר בראשית:

'אם איש [כוהנת] נָדיתָם יקח לאישה ובנים לא נתנה לו, ו(היא) אָמָה לבעלה תתן (ותהפוך אותו לאב), ו(האָמָה) בנים תלד; (אם) אחר הדברים האלה, האָמָה ההיא עם גברתה תשתווה כי בנים ילדה – גברתה בכסף לא תתננה (=לא תמכנה) – סימן עבדות תשים עליה, ועם האָמָהות תִּמְנָה אותה; אם (האָמָה) בנים לא ילדה – גברתה בכסף תתננה' (= תמכנה).⁸⁹

מדינים אלה מתבאר היטב מדוע נתנה שרי את הגר שפחתה "לאברם אישה, לו לאשה" (בראשית ט"ז, א-ג). אם אברם יישאר בלא בנים ממנה, יהיה מותר לו לשאת אישה אחרת (שוגיֶתם), נחותה ממנה, כדי להיות אב לבנים; שרי, שהייתה במעמד מכובד מאוד, חששה מאישה אחרת והעדיפה לתת לאברם את שפחתה הקרובה אליה; כך היא תיחשב אמו של הילד שיוולד (בדומה לרחל ולאה עם בָּלָהָה וזֶלְפָּה: "וַתֵּלֶד עַל בְּרָכִי, וְאֶבְנָה גַם אֲנִי מִמֶּנָּה", בראשית ל', ג; אכן רחל היא שקראה שמות לילדי בָּלָהָה – דן ונפתלי, כשם שלאה קראה שמות לילדי זֶלְפָּה – גד ואשר), או שה' יפקוד גם אותה מעוצר הלידה, ותלד גם היא; בכל מקרה "אולי אֶבְנָה מִמֶּנָּה" (ט"ז, ב).

ואולם, ביתר חריפות מהמתואר בדיני ח'מורבי, הגר הרימה ראש, ועוד לפני שילדה כבר הייתה שרי קלה בעיניה (שהרי התברר מיד ששרי היא העקרה, ובגללה אין בנים לאברם). שרי כבר הבינה שהיא לא תיחשב אם הילד, ואברם הוא שיקרא לו שם, והנה קרה לה הדבר שחששה ממנו – אישה שנייה בבית, שאמנם נמצאת במעמד רשמי נחות, אבל היא תהיה האם לבנו של אברם. על פגיעת עוול זו אמרה שרי לאברם "חמסי עליך", כלומר "חמס העשוי לי, עליך... שאתה שומע ביזיוני ושותק" (רש"י שם, ה). ואברם השיב לה על פי הדין הנהוג: "הנה שפחתך בִּידְךָ, עשי לה הטוב בעיניך"; כלומר תני בה סימן עבדות ונהגי בה כשאר השפחות.

87. ראו ח' תדמור, 'הכרונולוגיה של המזרח הקדמון באלף השני לפנה"ס', בתוך (ב' מזר עורך) ההיסטוריה של עם ישראל, כרך ב', האבות והשופטים, פרק ה' (ושם הערות מפורטות); על החוזה המצרי-חיתי ראו: ANET, princeton 1955. pp 199-203; אין אנו יכולים להיכנס כאן לדיון יסודי על שיטות כרונולוגיות מהפכניות לפי הצעותיו של פרופ' ע' וליקובסקי (כגון, י' עציון, התנ"ך האבוד, ועוד) – הבאנו כאן את הכרונולוגיה המקובלת, שהחוזה המצרי-חיתי מחזק אותה, על שני עותקיו.

88. ראו לעיל הערה 11.

89. קובצי הדינים, עמ' 142-143.

מסתבר כעת שהעינוי הנזכר בפסוק הוא סימן התספורת (או סימן עבדות אחר) שהגגר התנגדה לו. הגר נאבקה בכוח למנוע את הסימון עד שברחה, ומלאך ה' שאמר לה לשוב ולהתענות תחת ידי שרי התכוון גם הוא לאותו סימן עבדות על פי הדין הנוהג, שהגגר ראתה בו השפלה. אולם מלאך ה' אמר לה עוד שהיא תהיה אם הילד, "וקראת שמו ישמעאל, כי שמע ה' אל עֲנִיָּה" (בראשית ט"ז, יא), ובזה קיבלה הגר מעמד ישיר מאת ה', עד שסימן העבדות שלה לשרי כאילו לא נחשב.⁹⁰

כך מצאנו תשובה לטענת רמב"ן (בפירושו לבראשית ט"ז, ו, ובדומה לו רד"ק), שכתב: "חטאה אמנו בעינוי הזה, וגם אברהם בהניחו לעשות כן, ושמע ה' אל עניה, ונתן לה בן שהיה פרא אדם לענות זרע אברהם ושרה בכל מיני העינוי". לדברינו, שרי תבעה את משפטה על פי הדין הנוהג, והעינוי לא היה במכות, קללות ועבודת פרך (כדברי רד"ק), אלא בסימון המשפיל המוזכר בדין הנוהג. אברם, כמידתו, רצה לנהוג בחסידות ואף היה מוכן להכיר בהגגר בתור אישה מלאה ובישמעאל בתור בן יורש (כדלהלן, וכפי שנהג יעקב בבני בלהה וזלפה). על פי זה נוכל לפרש ששרי תבעה מאברם לנהוג על פי הדין; ואברם לא יכול היה לנהוג חסידות בהגגר ובבנה על חשבון שרי אשתו.

את הביטוי שמלאך ה' השתמש בו כדי לתאר את ישמעאל – "והוא יהיה פֶּרָא אדם, ידו בכל, ויד כל בו" (שם, יב) – פירשו רוב המפרשים כך: הכוונה לשוכן מדבר הלוחם נגד כולם וכולם נלחמים בו ("פֶּרָא לְמַד מדבר", ירמיהו ב', כד). אולם קשה לפרש שמלאך ה' יברך את הגר ברכה גדולה עם קללה בצדה. חשוב לציין את פירושם של ר' יוסף בכור־שור וחזקוני, שמדובר בסוחר שיירות שהולך במדבר, מקום חמורי הבר הפראים (כמו "אֶרֶץ ישמעאלים באה מגלעד", בראשית ל"ז, כה), ידו בכל סחורה (כולל עבדים) ויד כל בו, למכור ולקנות. על פי זה, הבחירה אם להיות סוחר שיירות במדבר או לוחמי מדבר פראיים, נותרה בידי בני ישמעאל.

2. מעמדם של בני אֶמָה לענין ירושה ונחלה תלוי באב (חמורבי 170-171):⁹¹

'אם האב בחייו, לבנים שהאֶמָה ילדה לו – בְּנֵי יקרא, ועם בני אשתו ימנה אותם – אחר שהאב לגורלו ילך, ברכוש בית האב, בני האֶמָה ובני האֶמָה בשווה יחלוקו, והבכור מן האֶמָה חלקו (ראשון) יבחר ויקח. אבל אם האב בחייו, לבנים שהאֶמָה ילדה לו, בְּנֵי לא יקרא – לאחר שהאב לגורלו ילך, ברכוש בית האב, בני האֶמָה עם בני האֶמָה לא יחלוקו; דרור לאֶמָה ולבניה ייקרא...'

מדינים אלה ברור ההבדל שבין ישמעאל ובני קטורה, ילדי אברהם, ובין דן ונפתלי, גד ואשר, ילדי יעקב: יעקב בחייו קרא לבני בלהה וזלפה בְּנֵי, ומנה אותם עם בני רחל ולאה,

90. הרב יעקב מדן כתב שסימון עבד בתספורת מוכח היטב מסיפור דלילה שסיפרה את שמשון, וכתוב 'ותחל לענותו'. זה מבאר גם את פשר העינוי שענינה דלילה את שמשון: היא גילחה את ראשו כדרך שגילחו ראשי עבדים, וכך הטביעה בו בשנתו חותם עבדות של טוּחַן בבית האסורים (שופטים ט"ז, יט-כא).

91. קובצי הדינים, עמ' 149.

ולכן הם הפכו לבנים יורשי נחלה, חלק בלתי נפרד בשנים-עשר בני יעקב, שבטי ישראל. כך אנו מוצאים ברשימות בני יעקב בספר בראשית (ל"ה, כג-כו; מ"ו, ה-כז), וכך מפורש בברכות יעקב לכל בניו (בראשית מ"ט).

יתר על כן, התורה גם מגדירה בפירוש את בלהה ואת זלפה נשים של יעקב,⁹² בתיאור תפקידו הראשון של יוסף: "והוא נער את בני בלהה ואת בני זלפה נשי אביו" (בראשית ל"ז, ב). יוסף הופקד אפוא על בני בלהה וזלפה בשלב שהפכו לבנים מוכרים יורשי נחלה. בני לאה היו בוודאי הנפגעים העיקריים מצעד זה, בעוד יוסף (ובנימין) עם בני בלהה וזלפה הפכו לשישה שבטים מקבילים לשבטי לאה. התגובה הקשה עד כדי שנאה ליוסף באה באמת מבני לאה, ומסתבר שתגובה זו מרומזת בתיאור הקצר שבאותו הפסוק: "וַיָּבֹא יוֹסֵף אֶת דְּבָרָתָם רָעָה"⁹³ אל אביהם".

מעתה מובן מאוד (עם כל הצער) מעשהו של ראובן, שניסה לחסום את הפיכת בלהה לאשת יעקב אחרי מות רחל, ומובן מאוד (ומצער) גם כעסם הראשון של בני לאה על יוסף; הרי הוא הופקד על הוספת ארבעה בנים יורשים, דבר שעתיד לפגוע בירושתם לנחלותיהם. סביר להניח שיעקב חשש מבני לאה הגדולים, הרבים והחזקים, וחרד לשלומם של יוסף ובנימין בני רחל; אך יחד עם דן ונפתלי, גד ואשר, יתקשו כבר בני לאה לפגוע בבני רחל ככל שיתחזקו. בני לאה הקדימו מאבק נגד דרכו של אביהם, וחלומות יוסף רק שפכו שמן על האש שכבר בערה.

לעומת יעקב, אברהם אמנם רצה להפוך את ישמעאל בנו לבן יורש (ואולי גם את זרעו), והתורה אף מזכירה את "יצחק וישמעאל בניו" בקבורת אברהם (כ"ה, ט); אלא ששרה התנגדה בכל תוקף לכל יורש נוסף, וריבון העולמים תמך בהתנגדותה: "כִּי בִיצְחָק יִקְרָא לְךָ זֶרַע" (כ"א, יב).

על פי הדין שנהג בארץ מוצא האבות (ח'מורבי 170; החוזים מנזי),⁹⁴ היה יצחק בן שרה אמור להיחשב בכור אף שנולד כאשר ישמעאל כבר היה בן ארבע-עשרה, אולם היה מקום לחשוש מאח גדול שהופך שני לאחיו, כמו שקרה באמת בין בני לאה לבין יוסף. כה חֲזָקָה על אברהם התנגדותה של שרה, שגם בששת בני קטורה (שאותה לקח לאישה אחרי מות שרה) נהג אברהם עוד בחייו על פי הדין הנוהג – לשלחם לחופשי לארץ קדם עם מתנות "מעל יצחק בנו בעודנו חי" (כ"ה, א-ו), כדי לחסוך מיצחק כל מאבק על ירושה ונחלה אחרי מותו של אביו.

92. רמב"ן כתב בפירושו לפסוק שבחיי רחל ולאה נקראו בלהה וזלפה 'שפחות', כמו למשל במפגש עם עשו (בראשית ל"ג, א-ב, ו), ורק אחרי מות רחל ולאה לקח יעקב את בלהה ואת זלפה לנשים.

93. מכון אל הפשט פירושו של רבי יהודה: "מזלזלין הם בבני השפחות וקוראים להם עבדים" (בראשית רבה פרשה פ"ד, ז), וכך כתב רשב"ם; הדיבה הרעה לא הייתה התנהגותם של בני בלהה וזלפה, אלא העלבונות שהטיחו בהם בני לאה, שלא הסכימו לקבל את השינוי במעמדם.

94. נזוי נמצאת מצפון-מזרח לחידקל. על החוזים מנזי ראו: ANET Princeton 1955. pp. 219-220; R. H. Pfeiffer and E.A. Speiser, *Nuzi Texts*, New Haven 1936, pp.

3. הרחקת בן בכור מבכורתו נאסרה בפירוש בתורת משה (דברים כ"א, טו-יז), ברמזים ברורים ליעקב ונשותיו "האהובה והשנואה" ("ויאהב יעקב את רחל", בראשית כ"ט, יח; "וירא ה' כי שנואה לאה, ויפתח את רחמה", שם, לא). משפט התורה – "לא יוכל לבקר את בן האהובה על פני בן השנואה, הבכר; כי את הבכר בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הוא ראשית אנו, לו משפט הבכרה" – רומז כמעט במפורש נגד מעשהו של יעקב אבינו (בראשית מ"ט, ג: "ראובן בכרי אתה, כחי וראשית אונני... פחז כמים אל תותר..."). איך אפשר להבין את הכרעתו של יעקב, שמשפט הבכרה בתורה נראה סותר אותה?

גם כאן נמצאת התשובה בדיני ח'מורבי (168-169), שנהגו בארץ מוצא האבות:

'אם איש בבנו, לעקור אותו (ממעמדו כיוורש) יתן פניו... הדיינים את עניינו יחקרו... אם הבן חָטָא כבד שעוקר ירושה נגד אביו נשא – בפעם הראשונה את פניו ישאו (לסלוח לו); אם חָטָא כבד בפעם השנייה ישא – האב את בנו ממעמד היוורש יעקור'.⁹⁵

יעקב נהג על פי דיני בני נח שנהגו בימיו, גם בנוגע לראובן וגם בנוגע לשמעון ולוי, שלקח מהם נחלה. ראובן אמנם התאמץ מאוד למנוע את הריגת יוסף ("אל תחטאו בלד", בראשית מ"ב, כב) כדי להצילו ו"להשיבו אל אביו" (בראשית ל"ז, כב), אולם הוא זה שאמר להשליך אותו אל הבור. כשם שיהודה שילם מחיר כבד על הצעת המכירה, כך ראובן שילם את מחיר הבור, וכך אמר בפירוש עם קריעת בגדיו – "הילד איננו, ואני – אָנָה אני בא" (שם, ל). ראובן התכוון, אמנם, לטובה; ולפיכך גם בעיני התורה וגם בעיני יעקב היה חטאו הכבד יותר של ראובן, 'עוקר הירושה', זה שנעשה בכוונה נגד יעקב: "...כי עלית משכבי אביך, אז חָלַלְתָּ יְצוּעֵי עֲלָה" (בראשית מ"ט, ד); כישלוננו של ראובן ביוסף בהשלכתו אל הבור רק נרמז במילים "פחז כמים".

משפט הבכרה בתורת משה לא נועד לבקר את יעקב אבינו, אלא למנוע סכסוכי ירושה עתידיים בגלל חקירות של פשעים בעבר. התורה קובעת שאין לסמוך עוד על תקדים ראובן, כי הדין (של בני נח) שנהג בארצות האבות – השתנה בתורת משה.

4-5. נוהג רווח במסופוטמיה היה אימוץ ילדים עזובים – ילד שניצל (ליפית-אישתר 20) או ילד שנעזב בלידה ועדיין מי-הלידה עליו.⁹⁶ המאמצים נחשבו להוריהם של המאומצים. (ח'מורבי 185-193).⁹⁷ המאמץ היה אחראי ללמד את הילד המאומץ מקצוע כדי שיוכל להתפרנס, והילד היה חייב לכבד את מאמציו כאב ואם; אך במקרים רבים האימוץ נכשל, והילד חיפש את הוריו הטבעיים, והייתה זו זכותו לשוב אליהם.

95. קובצי הדינים, עמ' 148-149.

96. ח'מורבי 185, קובצי הדינים, עמ' 153-154; מלול מביא שם (הערה 293) את הפסוק ביחזקאל (ט"ז, ד-ו) – "... ותשלכי אל פני השדה... ביום הולדת אתך; ואעבר עליך ואראך מתבוססת בדמך, ואמר לך: בדמך חיי...". ויש להוסיף: במשל של יחזקאל אסף ה' את ירושלים כתינוקת שנעזבה בלידתה, וגידל אותה בנאמנות; ואילו היא, כאשר גדלה, שכחה את חסד נעוריה וכפרה באב שגידל אותה (בדיני ח'מורבי 192-193 הוטל עונש חמור בגופו של בן מאומץ אם כפר בהורים המאמצים).

97. קובצי הדינים, עמ' 68 ועמ' 153-155.

בחוזים שנמצאו בנוזי (בצפון-מזרח נהר חידקל) מוזכר אימוץ באין ילד טבעי, וחווה האימוץ קובע שהבן המאומץ – יורש יהיה; אם למאמץ, בן טבעי ייוולד, הבן הטבעי כבכור ייחשב ('פיי-שנים יקח'), והבן המאומץ (הגדול ממנו) כבן שני ייחשב. חווה אחר מנוזי קובע שהבן המאומץ והבן הטבעי – שניהם את הירושה בשווה יחלקו, אבל את 'האֵלים של הבית הבן הטבעי יקח'. בכך יקבעו 'אלי הבית' מיהו אדון הבית והרכוש.

מתוך כל אלה מובן היטב מדוע 'בן ביתו' של "אברם" היה אמור לרשת אותו כשהוא היה "ערירי", ומובן דברו של אברם לפני ה' (בראשית ט"ו, ב-ג):

"מה תתן לי ואֶנֶכִּי הוֹלֵךְ עֲרִירִי,

וְכֵן מִשְׁק בֵּיתִי הוּא דִּמְשָׁק אֶלְיָעֶזֶר...

הֵן לִי לֹא נִתְּנָה זֶרַע, וְהִנֵּה כֵן בֵּיתִי יוֹרֵשׁ אֹתִי;

וְהִנֵּה דִבֶּר ה' אֵלָיו לֵאמֹר לֹא יִירָשְׁךָ זֶה,

כִּי אִם אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעֶיךָ, הוּא יִירָשְׁךָ;"

המפנה בחיי 'אברם' < אברהם' היה ביציאה "מאור כשדים" (שם, ז) ומנהגיה, אל משפחה וארץ שתהיה ירושה רק "לזרעך" (שם, יח).

מתוך החווה השני מנוזי שהזכרנו (כמו גם מדיני אשור התיכונה A 25),⁹⁸ ניתן לשפוך אור גם על סיפור התרפים, ועל הסיבה שבגללה רחל גנבה אותם מבית אביה,⁹⁹ ועל מאמציו של לָבָן למצאם עד כניעתו (בראשית ל"א, יט, ל-מה). בכל הפרשה הזאת יש לתרפים תפקיד משפטי מובהק: להוכיח למי שייך כל הרכוש הגדול. כך אמר יעקב בפירוש בריבו עם לָבָן: "... מה מצאת מכל כלי ביתך, שים כֹּה נגד אחי ואחיק, ויוכיחו בין שנינו... לולי אלהי אבי אלהי אברהם ופחד יצחק היה לי, כי עתה ריקם שלחתני" (שם, לו-מב).

לָבָן היה זקוק נואשות לתרפים כדי 'להוכיח' לשופטים (בגלעד למשל, ועל פי נוהלי ההוכחה הנהוגים שם) שיעקב גנב את רכושו, וכך לקחת את הכול בחזרה אליו, כולל את בנותיו ובניהן. את השקפתו השמיע לבן בפירוש לפני הוויתור ובקשת הברית: "הבנות בנתי,

98. על החווה מנוזי, ראו לעיל הערה 95; קובצי הדינים, דיני אשור התיכונה, עמ' 193.

99. רש"י ניסה לפתור את הקושי בפרשו (בראשית ל"א, יט): "להפריש את אביה מעבודת אלילים נתכוונה", אבל זה קשה, כי מן הסתם רחל הבינה שאביה יעשה לו חדשים. רבנו חננאל הסביר שאם אפשר לגנוב אותם, תרד מעלתם בעיני לבן; אבל החיפוש הנואש של לבן מעיד את ההפך. רמב"ן סבר שהם רק קסמים, ולא כולם היו נעבדים, כי איך ימצאו תרפים "בבית אדונינו דוד". ראו מאמרו של מ' גרינברג (1962), JBL 86, pp. 239-248, שעל פי דרכו הרחיק כל קשר בין הסיפור במקרא לבין החוזים והדינים ממסופוטמיה.

אך בשונה מטענותיהם, הקשרו של הפרק מראה בבירור את המשמעות המשפטית המובהקת של התרפים, כי כולו עוסק בשאלת מעמדו של יעקב ולמי שייך כל רכושו. צדקו אפוא חוקרי 'אסכולת נוזי' בהסבירם את התרפים לאור החווה מנוזי; כך גם התאמתו דברי רמב"ן בתחילת פירושו, שלא כל התרפים היו נעבדים.

והבנים בְּנֵי, והצאן צאני, וכל אשר אתה ראה לי הוא" (שם, מג). רצונו היה לשלוח את יעקב "ריקם", כפי שהגיע אליו, ממש כדינו של עבד שאדוניו נתן לו אישה, ובצאתו לחופשי, היא וילדיה יישארו לאדון והעבד "יצא בגפו" (שמות כ"א, ד).

רחל, שהכירה היטב את מחשבתו של אביה ואת נוהלי הדין בארץ מוצא האבות, גנבה את התרפים כדי למנוע מאביה כל אפשרות משפטית 'להוכיח' שהכל שייך לו; הלוא כך אמרו רחל ולאה ליעקב בשדה: "העוד לנו חלק ונחלה בבית אבינו? הלוא נכריות נחשבנו לו כי מכרנו, ויאכל גם אָכֹל את כספנו! כי כל העשר אשר הציל אלהים מאבינו, לנו הוא ולבנינו..." (בראשית ל"א, יד-טז). המשמעות היחידה של התרפים בסיפור היא מעמדו של המחזיק בהם בתור אדון המשפחה, ומשקלם בדיני ה'הוכחה'; רחל לא התכוונה להשתמש בהם, אלא למנוע מאביה לעשות כן בתור הוכחה משפטית נגדם.

לדעתי, גם בבית דוד ומיכל (שמואל-א י"ט, יג-טז) היו תרפים כאלה כחותמות בעלות משפטית, ומיכל השתמשה בהם להצלת דוד בשעת צרה; ומי שסוגד לצלמים כאלה, לא יעז להשתמש בהם דרך ביזיון.

6. שני סעיפים מדיניי אשר התיכונה (לוח 40-41 A)¹⁰⁰ שופכים אור על כיסוי פני אישה כדי להעיד על מעמדה בתור אשת איש או בתור 'בעולת בעל':

'נשים נשואות... אשר לרחוב תצאנה, ראשיהן [גלויים לא יהיו]... בצ[עף תתכסינה]; פילגש אשר ברחוב עם גברתה תלך – כסויה בצעף תהיה; קדשה בעולת בעל, ברחוב – כסויה בצעף תהיה; ואשר אינה בעולת בעל, ברחוב – ראשה גלוי יהיה, בצעף לא תתכסה! זונה – בצעף לא תתכסה! ראשה גלוי יהיה!... שפחות – בצעף לא תתכסינה!¹⁰¹

בסעיף הבא (41) מתוארת פילגש שהפכה לאשת איש: 'אם איש את פילגשו ירצה לכסות – 6-5 מרעיו יושיב, ובצעף לפניהם יכסנה, (ו) כה יאמר: 'אשתי היא' – אשתו היא'. גם בדיני החתים בדין ניאוף (198), כשנתפס אדם עם אישה נשואה, אזי 'אם האיש (=הבעל) יאמר 'אשתי לא תמות' – בצעף את ראשה יכסה'; כלומר, הוא חייב לחדש את מעמדה בתור אישה נשואה.

והנה, בספר בראשית (כ', טז) אנו מוצאים טקס כזה בדיוק שערך אבימלך לשרה אחרי חלום הלילה, חלום שנאמר לו בו מפי אלוהים "הנך מת על האשה אשר לקחת, והוא בעלת בעל... הָשֵׁב אֶתְּ אִשְׁתְּךָ כִּי נָבִיא הוּא, ויתפלל בעדך וְחִיָּה..." (שם, ג-ז). כאשר אבימלך השיב את שרה לאברהם, הוא אמר לה: "הנה נתתי אלף כסף לאחיק – הנה הוא לך כְּסוּת עֵינַיִם לְכָל אֲשֶׁר אֶתְּךָ, ואת כל, וְנִכְחַת" (שם, טז).¹⁰²

100. קובצי הדינים, עמ' 199-200; כיסוי הצעף בדיני החתים, עמ' 256.

101. בהמשך מפורטים עונשים כבדים לזונה ולשפחה אם כיסו את ראשן ברחוב, וגם למי שידע זאת ולא מנע את ההתחזות.

102. את פירוש הפסוק הזה למדתי מאמי, ד"ר שושנה בן-נון ז"ל, כשהתחלתי לקרוא בעזרתה תעודות מן המזרח הקדום.

הפסוק מובן בהחלט לאור הנוהג המכבד אישה נשואה בכיסוי ראש ואף ב"קסות עיניים"; אבימלך ביקש להגדיר מחדש את שרה בתור אשת איש מכובדת לעיני כל הנוכחים, וערך טקס לחידוש נישואיהם של שרה ואברהם. בטקס יכסה אברהם את שרה בפומבי, והיא תהיה 'נוֹכַחַת' לעיני 'כל' – כלומר, כל העדים לטקס יוכיחו את נישואיה המחודשים ויפרסמו אותם. כך לא יעז עוד איש לפגוע בשרה בארץ גרר.

גם רבקה, כאשר פגשה את יצחק והבינה שהיא מיועדת לו לאישה – "וַתִּקַּח הַצִּעִיפָה, וַתִּתְּקֶס" (בראשית כ"ד, סה).¹⁰³ רק סיפורה של תמר האלמנה לא מתאים לעניין זה, שהרי היא התחפשה לקדשה "בפתח עינים על דרך תמננה", ויהודה חשב אותה לזונה דווקא "כי כָּסְתָה פְּנֵיהָ" (בראשית ל"ח, יד-טו). אפשר שבין הכנענים נהגו שונה מבארצות מוצא האבות ובארץ גרר; לחלופין ייתכן שפירוש הפסוק הוא "ויחשבה לזונה, [אף] כי כסתה פניה", ותמר עשתה זאת כמובן כדי שלא יכיר אותה.

7. קשר בולט ביותר בין דיני המזרח הקדום לבין ספר בראשית נמצא בדין מוות לגנב, במיוחד במי שגנב ממקדש או מבית מלך, דין שאין כמותו בתורת משה. יעקב אמר לְלֶכֶן: "עם אשר תמצא את אלהיך – לא יִחְיֶה" (בראשית ל"א, לב); בני יעקב אמרו לאיש "אשר על בית יוסף", שרדף אחריהם כדי למצוא את הגביע: "אשר יִמָּצֵא אֹתוֹ מַעֲבִידֶיךָ – וְיָמָת" (בראשית מ"ד, ט). אכן, בדיני ח'מוֹרְבִי (6) כתוב: 'אם איש [את] רכוש האלים או הארמון יגנוב – האיש ההוא יומת'. מכאן ברור שדיני המזרח הקדום (=דיני בני נח', בלשון חז"ל) נהגו בעולמם ובחייהם של האבות.

סיכום ומסקנות

דיני מסופוטמיה נהגו בארץ מוצא האבות, והאבות קיבלו מסורת זו כדינים של בני נח ונהגו לפיה בארץ כנען.¹⁰⁴ על גבי מסורת זו נוספו חוקים רבים התלויים בברית האבות (ברית מילה, בראשית י"ז; ל"ד, יד; גיד הנשה, ל"ב, לג), ובשמירה על "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט).

מעשים רבים המתוארים בהרחבה בספר בראשית ניתנים להבנה רק על פי דיני המזרח הקדום. ההתאמה בין סיפורי האבות לבין דיני המזרח הקדום היא חזקה ומדויקת, ולעומתה ההקבלות בין דיני המזרח הקדום ובין משפטי התורה (בפרשת משפטים ובכלל) הן חלקיות, וההבדלים ביניהם רבים ועמוקים.

מכאן עולה כי דיני המזרח הקדום עברו אל בני ישראל במסורת האבות, והם היו מצע

103. אי אפשר שלא להתרגש כאשר אנו באים לחתונה יהודית, ובפתיחת המעמד מובילים את החתן לכסות את פני כלתו המיועדת לעיני כל הנוכחים, העדים לשינוי מעמדה, ממש כמו שרה אמנו בארץ גרר, וכמנהג האבות!

104. חרס שנמצא לאחרונה בחפירות תל חצור מוכיח שדינים דומים לדיני מסופוטמיה נהגו במקביל בארץ כנען, ראו תמונה להלן עמ' 260.

משפטי קדום וידוע. עליהם נוספו בשלב מוקדם חוקי האבות המיוחדים ומצוות שהם ציוו לבניהם. בכל מקום שאנו מוצאים הקבלה בין דינים מן המזרח הקדום למשפטי התורה (כמו בשור שהמית שור ובגנב שבא במחתרת), אנו יכולים להניח שהם היו כלולים במסורת האבות, וכך הדבר גם בדיני שומרים וטרפה, שאנו מוצאים אצל יעקב.¹⁰⁵ לעומת זאת, ההבדלים הגדולים (כמו כפיפותו של המשפט המותנה אל המשפט המוחלט, או השוויון בין האזרח והגר) הם עיקריה של תורת משה. יש להניח, אמנם, שכבר אצל האבות חלו שינויים אחדים בעקרונות החוקים; אך ההבדלים העמוקים ביותר בין התורה ובין הדינים הקדומים באים לידי ביטוי בייחודם של המשפטים שניתנו למשה לשים לפני השופטים ולפני בני ישראל. המשפטים 'הושמו' לפניהם כדי שישכימו לקבל אותם כחלק בלתי נפרד מהברית, אחרי שכבר יצאו מכלל בני נח והפכו "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו) לפני ה'.

105. על קשרים בין פרשת משפטים לבין משפטי האבות, ראו לעיל עמ' 33 ואילך בתחילת משפטים, בפרק 'לפניהם – לפני מי?'.
 106. על קשרים בין פרשת משפטים לבין משפטי האבות, ראו לעיל עמ' 33 ואילך בתחילת משפטים, בפרק 'לפניהם – לפני מי?'.

חוקי חמורבי, קטור חי שורות 26–40

(ס"א) אם איש את רעו	
ישים	
בעלית שוא	
שעונשח סות	
ולא הוכיח האשמה	
מאשימו	
סות יוסת	
(ס"ב) אם איש את רעו	
ישים בעלית כסמים	
ולא הוכיח אשמתו	
לך הוא אשר	
נאשם בכסמים	
רפול בנהר	
היה אם סבע בסים	
יחול מאשימו את ביתו	

- 26 שטא אדלם אדלם
- 27 איבדקמא
- 28 נדלם אלש
- 29 אדלם
- 30 לא אכדלש
- 31 סאבדלש
- 32 אדלם
- 33 שטא אדלם
- 34 אדלם
- 35 אל אדלם אדלם
- 36 לא אדלם
- 37 שטא אדלם
- 38 אדלם אדלם
- 39 אדלם אדלם
- 40 אדלם אדלם



פתיחת דיני ח'מורבי בכתב יתדות, בתעתיק אכדי ובתרגום לעברית, מתוך: "ל לנדא, "חמורבי", אנציקלופדיה אוצר ישראל (עורך: י"ד איזנשטיין), ד, ניו-יורק 1910, עמ' 294.

אם...
12 שקלי כסף ל...
אם האף
10 שקלי כסף לבעל העבד...
אם השן
3 שקלי כסף לבעל העבד
אם על לחי (העבד סטר)
את העבד לבעליו...
אם אדם את האוון
והעבד
...
לבעל העבד



מצבת ח'מורבי, הדינים חקוקים מתחת להדום הרגליים של כיסא המלכות.
התמונה לקוחה מתוך ויקיפדיה תחת רישיון לשימוש חופשי.

קטע מקובץ דינים מהתקופה הכנענית התיכונה ב', שנמצא בתל חצור, עדות על דיני המזרח הקדום שהיו ידועים ונהוגים בארץ כנען בתקופת האבות.
התמונה והתעתיק לקוחים מתוך ספרו של פרופ' אמנון בן תור: חצור - מטרופולין כנענית ועיר ישראלית, ירושלים 2015, עמ' 64.
את שבר החוק צילם גבי לרון מהמכון לארכיאולוגיה של האוניברסיטה העברית. החפץ נמצא בחפירות קרן זלץ בחצור לזכר יגאל ידין. תודה לפרופ' אמנון בן תור ולחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה על הרשות להשתמש בתמונה ובתעתיק.

ויכוח על עונשי מיתה בימי בית שני 'צדוקים' מול 'פרושים'

עדות המשנה

"ארבע מיתות נמסרו לבית דין: סקילה, שרפה, הרג וחנק..."

אלו הן הנסקלין... (המשנה מונה 18);

אלו הן הנשרפין... (המשנה מונה 10);

אלו הן הנהרגין... (המשנה מונה 2);

אלו הן הנחנקין... (המשנה מונה 7)¹⁰⁶

(משנה סנהדרין פרק ז'; פרק ט'; פרק י"א)

רשימות אלה כוללות בדיוק את כל מי שנתחייב מיתה בתורה במפורש, בלשון של מיתת בית דין (בעיקר "מות יומת" ומה שנוסף לו בחלק מהמקרים, כגון "דמיו בו" ועוד). אין כלול בהן מי ששוורו המית, שעליו נכתב רק "יומת" (שמות כ"א, כט-ל), שהרי נתבאר בו בסמוך: "אם כִּפֹּר יושת עליו, ונתן פדין נפשו..."¹⁰⁷.

חייבי כרת וערירי (למשל: ויקרא כ', יז-כא) אינם כלולים ברשימות אלה. מסיבה זו לא מופיע גם מקרהו של זר שנכנס למקדש, שנאמר עליו "והזר הקרב יומת" (במדבר א', נא; ג', י, לח; י"ח, ז), ונקבעה ההלכה שמדובר שם במיתה בידי שמים (כמו מותם של נדב ואביהוא)¹⁰⁸ ולא בידי אדם.

ד"ר אהרן שמש¹⁰⁹ הוסיף הדגשה חשובה במיוחד: אין ברשימות המשנה שום הוספה של עבריינים שלא נתפרשה הוצאתם להורג בתורה. חכמי המשנה נמנעו במכוון מלהוסיף חייבי מיתות בית דין, גם לא אחד. ייתכן שזהו חידושה העיקרי של המשנה בסנהדרין, מלבד דיני העדים והחקירה.

דיני מיתה נוספים במגילות מקומראן

לעומת זאת, בחיבורים שנמצאו בקומראן – אשר נטו מדרך ההלכה של חכמי ירושלים בתקופה החשמונאית – נמצאו הוספות רבות לרשימות חייבי המיתות, על פי מדרשים

106. ולפי ספירת הרמב"ם נידונין בחנק 6, וביחד 36 הרוגי בית דין (כי הזוממים כלולים בדין שזממו). ראו רמב"ם הל' סנהדרין, ט"ו, י-ג.

107. ראו רמב"ם בפירושו לפסוק, שמות כ"א, כט; ראו ביאור לשיטתו בעמ' 146-149.

108. תוספתא סנהדרין, י"ד, טז (מהדורת צוקרמנדל, עמ' 437); וראו ספרי במדבר קכה (מהדורת הורוויץ עמ' 161), וראו א' שמש (להלן הערה 108), תרביץ ע, עמ' 25.

109. במאמרו "אלו הן הנדוניים למיתה": משנת סנהדרין וספר גזרות של הצדוקים", תרביץ ע (תשס"א), עמ' 33-17; ובספרו (עם כנה ורמן) לגלות נסתרות, ירושלים תשע"א.

מרחיבים. במגילת המקדש¹¹⁰ הוסיפו בוגדים ומלשינים לגויים,¹¹¹ שופט שלקח שוחד והטה משפט צדק,¹¹² וכנראה גם את מחללי המקדש – מי שאינו כוהן ונכנס אל הקודש, וכן כוהן שנכנס אל הקודש בלי בגדי כהונה או שנכנס שלא כדין (דוגמת נדב ואביהוא); כלומר כל מי שנאמר עליו בתורה "והזר הקרב יומת" (במדבר א', נא; ג', י; לח; י"ח, ז), וכל מקרה שנאמר בו שהכוהנים ייזהרו בבואם אל הקודש "ולא ימתו / ולא ימות" (שמות ל', כא; ויקרא י', ו ט; ט"ז, ב; במדבר ד', טו, כ; י"ח, ג). על פי מגילת המקדש, כל אלה אין מיתתם בידי שמים (כמו בהלכת חז"ל) אלא בידי אדם; כלומר – בבית דין.¹¹³

ספר היובלים¹¹⁴ הוסיף לרשימה את המשיא את בתו או אחותו לגויים:

"לכל איש אשר מזרע הגויים, מות ימות ובאבן ירגמהו, כי עשה חטא ונבלה בישראל, ואת האישה ישרפו באש כי טמאה את שם בית אביה ונכרתה מישראל... ואין לחק הזה קץ הימים, ואין סליחה ואין כל כפרה... כי מזרעו נתן למלך..."¹¹⁵

זהו מדרש מרחיב לפרשת דינה בשכם, שמוסיף חיובי מיתה לדורות, וזאת לשם מאבק חריף בהתבוללות. כדי לתת לכך בסיס מן התורה, הוא מוסיף הסבר מרחיב גם לאיסור החמור 'לתת מזרעו למולך' (ויקרא כ', א-ה) – שבהלכת חז"ל נוגע רק לתועבת הפולחן

110. מגילה שנמצאה בקומראן מן התקופה החשמונאית, ובה סיכום כתוב של פרשיות מן התורה עם הוספות ושינויים רבים, כולן כתובות מפי ה', כולל פרשיות רבות מספר דברים שהותאמו ללשון צו ה' (במקום דברי משה). המגילה מרחיבה בתיאור המקדש וכליו, מחמירה מאוד בטהרת 'עיר המקדש', מוסיפה על ספירת העומר גם ספירת תירוש וספירת יצהר, מאחדת הלכות מספר דברים עם הלכות מספר ויקרא, ומחמירה בהלכות רבות הרבה יותר מהלכת חז"ל; וכל זאת מלבד עצם הרעיון לכתוב מעין 'ספר תורה שני', רעיון שחז"ל התנגדו לו בחריפות.

המגילה פורסמה במהדורת "י" דין (3 כרכים), היכל הספר, ירושלים תשל"ז; ובמהדורת א' קימרון, מגילות מדבר יהודה – החיבורים העבריים, כרך א', עמ' 137-207.

111. מגילת המקדש, עמוד סד, שורות 7-13 (מהדורת ידן, כרך ב', עמ' 203-204; מהדורת קימרון, עמ' 203). זאת פרשנות ייחודית לאיסור הלנת תלוי (דברים כ"א, כב-כג), שהוצא להורג ונתלה. על פי פרשנות זו, אין מדובר בחייבי מיתה הידועים בתורה, אלא ב'איש רכיל' (=מרגל) שבגד בעמו ומסר את בני עמו 'לגוי נכר', או שברך 'אל תוך הגואים' ומשם קילל את עמו.

112. מגילת המקדש, עמוד נא, שורות 16-18 (מהדורת ידן, כרך ב', עמ' 161-162; מהדורת קימרון, עמ' 190). זאת הוספה על פרשיית "שפטים ושטרים" (דברים ט"ז, יח-כ), שבה נזכרו איסורי שוחד והטיית משפט.

113. "גם המה יומתו", מגילת המקדש, עמוד לה (מהדורת ידן, כרך ב', עמ' 105; מהדורת קימרון, עמ' 174). וראו גם ברית דמשק קטע 66 (מהדורת קימרון, החיבורים העבריים, כרך א' עמ' 30) על יולדת, שלא תבוא אל המקדש "עד מלאות ימי טהרה" (ויקרא י"ב, ד), והמגילה מוסיפה: "[כי מ]שפט מות הו[א]".

114. מדרש כיתתי רדיקלי מהתקופה הקרובה לימי החשמונאים, אשר בנוי כמדרש מרחיב לספר בראשית, וקובע תאריכי שמיטות ויובלות מבראשית; הוא מכניס את חוקי התורה לפרשיות אדם, נח והאבות; הוא דוחה כליל את לוח החודשים הירחי שבתורה ובהלכות חז"ל; והוא קובע את כל המועדים לפי לוח 'אידיאלי' בן 364 יום בשנה. יש לציין שהספר המלא לא שרד בעברית ורק קטעים אחדים ממנו נמצאו בקומראן. והנוסח המצוטט הוא שיחזור מתורגם (על פי הגעז). לפיכך לא ברור אם ההרחבה לביטוי "כי נבלה עשה בישראל" (בנוגע לדינה), היא מקורית או הרחבה של המתרגם.

115. היובלים פרק ל, ז-יא (מהדורת כהנא, הספרים החיצונים כרך א', עמ' רפ).

האליל¹¹⁶ – והוא החומרה שבנישואי התערובת.¹¹⁷ הכיתות בימי בית שני הדגישו מאוד את האיסור הזה.

גם כאשר אפשר היה לבסס על הכתוב בתורה מדרש מתקבל על הדעת ועל הלב (מניעת חילול הקודש; טהרת האומה) ולהוסיף על חייבי מיתות בית דין, סירבו לכך חכמי ירושלים בתקופה החשמונאית (המכונים 'פרושים'); בכך צמצמו הם מאוד את היקף חייבי המיתה, מה גם שחלק מן העברות (כמו פולחן המולך) כבר לא היו שכיחות אז. מכאן תובן היטב גם המחלוקת בין 'פרושים' ל'צדוקים', על פי הביאור למגילת תענית.

הויכוח לפי מגילת תענית¹¹⁸ – ספר הגזרות

"בארבעה בתמוז עדא ספר גזרתא"¹¹⁹ (=הוסר ספר הגזרות).

הביאור (=הסכוליון) למועד זה (על פי כתב יד פארמה) פירש כך:

"מפני שכך כתוב) ומונח להם לצדוקים¹²⁰ ספר גזירות: אלו שהן נשרפין, אלו שהן נהרגין, אלו שהן נחנקין, ומי שהוא אומר להם: 'מנין שזה חייב סקילה, וזה חייב שרפה?' אין יודעין להביא ראיה מן התורה, אלא שכתוב) ומונח להם ספר גזירות. יום שבטלוהו – עשאוהו יום טוב".

החוקר היחיד שהצליח להסביר עדות זו בלי שתישארנה שאלות ותהיות הוא אהרן שמש, שדבריו כבר הוזכרו לעיל: הצדוקים הוסיפו עבריינים רבים לרשימות חייבי המיתה, על

116. המשנה (מגילה פרק ד', ט) קובעת שהאומר (בתרגום התורה) "ומזרעך לא תתן להעביר למלך" (ויקרא י"ח, כא) – לא תתן לאעברה בארמיותא' (=באישה נכרית), "משחקין אותו בנזיפה"; אמנם הגמרא (מגילה כה ע"א) מביאה 'תנא דבי ישמעאל' שקרוב לפירוש הדחוי הזה, וראו א' שמש (לעיל הערה 108), תרביץ ע, עמ' 27-28.

117. אווירת המאבק של עזרא ונחמיה נגד נישואי התערובת יכולה להסביר מהיכן צמחה פרשנות היובלים; ראו עזרא ט'-י'; נחמיה ט', א-ב; י', לא; י"ג, א-ח, כג-ל.

118. מגילת תענית נכתבה בחוגי החכמים ('הפרושים') ככל הנראה בשלהי תקופת בית שני, והיא סיכמה את כל הימים האסורים בהספד ובתענית על פי חודשי השנה (מניסן עד אדר). המועדים נוסחו בארמית, ואילו הביאור (=הסכוליון) נכתב בעברית של ימי המשנה. לביאור יש בידינו שתי מסורות שונות, והן נשמרו בשני כתבי יד (פארמה, ואוקספורד, פ וא); הנוסח המצוי בתלמוד צירף את שתי המסורות לנוסח אחד (שיש בתוכו סתירות רבות). מגילת תענית פורסמה מחדש במהדורה מפוארת (ירושלים תשס"ד) בידי פרופ' ורד נעם, בסדרת הספרים 'בין מקרא למשנה' בהוצאת יד בן צבי.

119. מגילת תענית, מהדורת נעם, עמ' 45, 77-79, והסבר נרחב בעמ' 206-216. בנוסח הסכוליון חסר פירוט: "הנסקלין".

120. 'את הצדוקים' תיאר יוסף בן מתתיהו (קדמוניות היהודים ספר יח, מהדורת שליט עמ' 282) בתור קבוצה מובהקת של אצולת כוהנים ושופטים בירושלים החשמונאית. קל להבין את השפעת הצדוקים על המלכים החשמונאים (ראו ברכות כט ע"א; קידושין סו ע"א) דווקא בנושא זה – הם ראו בעונשי מיתה שבתורה ובהרחבות הכיתתיות בתחום זה כלים חזקים וטובים לשליטה אפקטיבית של בית המלוכה החשמונאי בממלכה ובארץ.

פי דרכי המדרש שלהם ועל פי הגיון החומרה של המעשים (בגידה בעם ומלשינות לגויים, חתונות עם גויים, קבלת שוחד והטיית משפט, חילול המקדש). אך הם לא יכלו להביא ראיה מן התורה, על פי כללי הראיות המחמירים והמצמצמים של החכמים 'הפרושים' שכל אלה חייבים מיתה בבית דין; לחכמים היה די בספק גרידא כדי לפרש, למשל, שלשון "יומת" בזר הקרב אל הקודש – כוונתה למיתה בידי שמים, ולמנוע בכך הוספה על רשימת חייבי המיתה בבית הדין.

מתברר שרשימות הנסקלין והנשרפין, הנהרגין והנחנקין במשנה הן מצומצמות ככל האפשר, ובאו למנוע את כל ההוספות שהיו ברשימות 'הצדוקים' באותן הכותרות. מגמה זו משתלבת היטב עם מגמת המשנה בפרקים ד' וה' בסנהדרין, להחמיר ולהקפיד מאוד בחקירות העדים ובבדיקות ('ודרשת וחקרת ושאלת היטב', דברים י"ג, טו; 'ודרשת היטב', י"ז, ד), כפי שיוסבר להלן.

בהקבלה לכך, עדות הביאור למגילת תענית (כ"י פ) משתלבת במלואה עם זו של יוסף בן מתתיהו.

עדויות של יוסף בן מתתיהו¹²¹

"אולם הצלחתו של הורקנוס (=יוחנן, בנו של שמעון החשמונאי) עוררה עליו קנאת היהודים, ובעיקר רגזו עליו הפרושים, כת אחת של היהודים... וכל כך גדול כוחם של אלה (=הפרושים) אצל ההמון, שאפילו אומרים דבר נגד המלך וגם נגד הכהן הגדול – מיד מאמינים להם. גם הורקנוס היה תלמידם (=של הפרושים) והיה אהוב עליהם מאד, [ופעם אחת] קרא אותם למשתה וקיבלם בסבר פנים יפות, וכשראה אותם בשמחתם הרבה פתח ואמר להם שיודעים הם שהוא רוצה להיות צדיק ולעשות כל מה שעלול לתת חינו בעיני אֱלֹהֵימָם ובעיניהם, שכן הפרושים הוגים דעות [אלה]; והוא ביקש מהם שאם הם רואים אותו שוגה וסר מדרך הישר, ישיבוהו אליו ויחזירוהו למוטב; והם (=חכמי הפרושים) העידו עליו שיש בו כל המידות הטובות, והורקנוס שמח על תשבחותיהם.

והנה נענה אחד מן המסובים, אלעזר שמו, איש רע מטבעו ושמח לריב: 'כיוון שביקשת לדעת את האמת ורצונך להיות צדיק, הנח את הכהונה הגדולה, והסתפק בכך שאתה מושל העם'; וכששאל הורקנוס לטעם שבעטיו יניח את הכהונה הגדולה, אמר לו: 'מפני ששמענו מפי הזקנים, שאמך היתה שבויה בימי מלכותו של אנטיוכוס [שגזר נגד היהודים, וחילל את המקדש]...'; שקר היה הדבר, והורקנוס כעס, וגם כל הפרושים התרעמו מאד.

121. ההיסטוריון היהודי (השנוי במחלוקת) של מרד החורבן (תולדות מלחמת היהודים נגד הרומאים) ושל ימי בית שני (קדמוניות היהודים) מעיד על עצמו (בחיבורו חיי יוסף, פרק ב') שאחרי היכרות נעורים עם האיסיים חזר לירושלים, והתקרב אל החכמים הקרויים 'פרושים'.

ואחד מכת הצדוקים – שדרכם היא כנגד דרך הפרושים – ושמו יונתן, מידידיו המקורבים ביותר של הורקנוס, אמר [לו] שאלעזר חירף אותו על דעתם המוסכמת של כל הפרושים, ודבר זה יתברר לו אם ישאל אותם לאיזה עונש ראוי אלעזר על דבריו... אמרו הפרושים שהוא ראוי למלקות ולמאסר, שכן לא נראה להם שיש לענוש עונש מוות על חירוף (=של שליט בשר ודם), ובפרט **שהפרושים מטבעם מקילים בעונשים**; קצף הורקנוס מאד על כך... ויונתן בייחוד הפיח את רוגזו... עד... שהתחבר עם כת הצדוקים ועזב את כת הפרושים, וביטל את ההלכות שהללו קבעו לעם, וענש את אלה שקיימו אותן; מכאן נולדה שנאה בקרב העם לו ולבניו... והיו הצדוקים נאמנים רק על העשירים, ואילו לפרושים היה העם לבעל ברית..." (קדמוניות היהודים ספר יג 288-296).

סיפור זה תואם בדיוק את הסיפור בתלמוד (בבלי קידושין סו ע"א), פרט לעובדה שהבבלי מייחס את הסיפור לינאי,¹²² בנו של יוחנן:

"מעשה בינאי המלך שהלך לכוחלית שבמדבר וכיבש שם ששים כרכים, ובחזרתו היה שמח שמחה גדולה, וקרא לכל חכמי ישראל. אמר להם: אבותינו היו אוכלים מלוחים בזמן שהיו עסוקים בבנין בית המקדש, אף אנו נאכל מלוחים, זכר לאבותינו. והעלו מלוחים על שולחנות של זהב ואכלו. והיה שם אחד איש לץ לב רע ובליעל ואלעזר בן פועירה שמו. ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, לבם של פרושים עליך. ומה אעשה? הקם להם בציץ שבין עיניך. הקים להם בציץ שבין עיניו. היה שם זקן אחד ויהודה בן גדידיה שמו. ויאמר יהודה בן גדידיה לינאי המלך ינאי: המלך רב לך כתר מלכות הנח כתר כהונה לזרעו של אהרן. שהיו אומרים אמו נשבית במודיעים. ויבוקש הדבר ולא נמצא. ויבדלו חכמי ישראל בזעם. ויאמר אלעזר בן פועירה לינאי המלך: ינאי המלך, הדיוט שבישראל כך הוא דינו, ואתה מלך וכהן גדול כך הוא דינך. ומה אעשה? אם אתה שומע לעצתי רומסם. ותורה מה תהא עליה? הרי כרוכה ומונחת בקרן זוית כל הרוצה ללמוד יבוא וילמוד. אמר רב נחמן בר יצחק: מיד נזרקה בו אפיקורסות, דהוה ליה למימר תינח תורה שבכתב, תורה שבעל פה מאי? מיד, ותוצץ הרעה על ידי אלעזר בן פועירה, ויהרגו כל חכמי ישראל, והיה העולם משתומם, עד שבא שמעון בן שטח והחזיר את התורה ליושנה".

הסיפור מתאים לחלוטין לעדות המשנה והתלמוד שחז"ל היו מקלים מאוד בעונשים, והסתתירו מעונש מוות עד כדי התנגשות חמורה עם מלכי בית חשמונאי, שרצו ככל הנראה להיתלות בחוקי התורה לשם הטלת מורא שלטונם.

122. הגמרא מביאה מחלוקת בין אביי לרבא על אודות יוחנן וינאי: "יוחנן כהן גדול שימש בכהונה גדולה שמונים שנה, ולבסוף נעשה צדוקי. אמר אביי: הוא ינאי הוא יוחנן. רבא אמר: ינאי לחוד, ויוחנן לחוד; ינאי רשע מעיקרו, ויוחנן צדיק מעיקרו" (ברכות כט ע"א); והנה הסיפור בקידושין (סו ע"א) על ינאי מובא מפי אביי, ויש מקום להשערה שרבא קיבל את הסיפור בנוסח של יוסף בן מתתיהו, כלומר על יוחנן כוהן גדול.

דיני מיתה - ויכוח (גם) בין החכמים

עדות המשנה והתלמוד

"סנהדרין ההורגת אחד בשבוע (=שבע שנים) נקראת חובלנית; רבי אלעזר בן עזריה אומר: אחד לשבעים שנה.

רבי טרפון ורבי עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין, לא נהרג אדם מעולם; רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף הם מרבים שופכי דמים בישראל" (משנה מכות סוף פרק א').

סוגיית הגמרא שואלת אם לדעת ר"א בן עזריה גם סנהדרין המוציאה להורג אחד לשבעים שנה נקראת חובלנית, או שזו 'דרך העולם', ונשארת ב'תיקו'.

ועוד שאלה שואלת הסוגיה: איך היו רבי טרפון ורבי עקיבא מונעים כל הוצאה להורג על רצח או על ניאוף? והתשובה היא שהיו שואלים את העדים האם הם יכולים להעיד שלנרצח לא היה נקב במקום הדקירה עוד לפני כן; ובמקרה של ניאוף – האם הם יכולים להעיד שהם ראו "כמכחול בשפופרת"; ברור בסוגיה שעדות ישירה כזאת איננה אפשרית כלל. פירוש הדבר הוא ביטול למעשה של עונש המוות שנזכר כל כך הרבה בתורה שבכתב, או לפחות הפיכתו לנדיר מאוד. אולם לדעת רבן שמעון בן גמליאל, הפחד מעונש מוות על רצח חייב להישאר בתודעת הפושעים, אחרת ירבו מאוד שופכי הדמים, חס ושלום. מתוך נקודת המוצא הזו נעיין בדברי חכמים שבמסכת סנהדרין:

"דיני ממונות בשלושה [דיינים]... דיני נפשות בעשרים ושלושה... הטייתך לטובה על פי [רוב של] אחד; הטייתך לרעה [=לחיוב מיתה רק] על פי [רוב של] שנים..." (משנה סנהדרין פרקים א' וד').

"דיני ממונות – פותחים בין לזכות בין לחובה; דיני נפשות – פותחים לזכות, ואין פותחים לחובה..."

דיני ממונות – מחזירים [לדין, אם נמצאו ראיות חדשות] בין לזכות בין לחובה; דיני נפשות – מחזירים לזכות, ואין מחזירים לחובה.

דיני ממונות – הכול [אפילו תלמידים שעוד לא הוסמכו] מלמדים זכות וחובה; דיני נפשות – הכל מלמדים זכות, ואין הכל מלמדים חובה [רק המוסמכים].

דיני ממונות – המלמד חובה, מלמד זכות (=יכול לשנות את דעתו על הנאשם לטובה), והמלמד זכות [חוזר ו]מלמד חובה; דיני נפשות – המלמד חובה [חוזר ו]מלמד זכות; אבל המלמד זכות אינו יכול לחזור וללמד חובה" (משנה סנהדרין פרק ד', ובגמרא דף לב ע"א).

"כיצד מאיימים את העדים על עדי נפשות? היו מכניסים אותם ומאיימים עליהם: שמא תאמרו [עדות נפשות] מאומד ומשמועה, עד מפי עד ומפי אדם נאמן? שמא אינן) אתם יודעים שסופנו לבדוק אתכם בדרישה ובחקירה? הוו יודעים שלא כדיני ממונות דיני נפשות; דיני ממונות אדם נותן ממון ומתכפר לו, ואילו) דיני נפשות

דמו ודם זרעותיו תלויים בו עד סוף העולם..." (משנה סנהדרין פרק ד', ובגמרא דף לו ע"א).

"היו בודקים אותם [את העדים] בשבע חקירות [על זמן הפשע ועל המקום]... כל המרבה בבדיקות הרי זה משובח; מעשה ובדק [רבי יוחנן] בן זכאי בעוקצי תאנים [האם היו דקים או עבים בעץ שתחתיו – על פי העדים – התרחש הפשע]. ומה בין חקירות לבדיקות? חקירות – אחד אומר איני יודע, עדותם בטלה; בדיקות – אחד אומר איני יודע, ואפילו שנים אומרים אין אנו יודעים, עדותם קיימת; [אבל] אחד חקירות ואחד בדיקות, בזמן שמכחישים זה את זה, עדותם בטלה..."

אם נמצאו דבריהם מכוונים (=תואמים), פותחים בזכות; אמר... אחד מן התלמידים: 'יש לי ללמד עלי חובה', משתקים אותו; אמר אחד מן התלמידים: 'יש לי ללמד עליו זכות', מעלים אותו ומושיבים אותו ביניהם (=בין הדיינים), ולא היה יורד משם כל היום כולו, [ו]אם יש ממש בדבריו שומעים לו; ואפילו הוא (=הנאשם) אומר: 'יש לי ללמד על עצמי זכות', שומעים לו, ובלבד שיהא ממש בדבריו" (משנה סנהדרין פרק ה', ובגמרא דף מ ע"א).

"נגמר הדין, מוציאים אותו לסקלו... אחד עומד על פתח בית דין והסודרין בידו, [ואדם אחד רוכב] הסוס רחוק ממנו כדי שיהא [עדיין] רואהו. אמר אחד: 'יש לי ללמד עליו זכות', הלה מניף בסודרין והסוס רץ ומעמידו; ואפילו הוא (=הנאשם שהורשע) אומר: 'יש לי ללמד על עצמי זכות', מחזירים אותו – אפילו ארבע וחמש פעמים – ובלבד שיהא ממש בדבריו" (משנה סנהדרין פרק ו', ובגמרא דף מב ע"ב).

"מצאו לו זכות – פטרוהו [ואין מחזירים לחובה]; ואם לאו – יוצא ליסקל, וכרוז יוצא לפניו: 'איש פלוני יוצא ליסקל על שעבר עבירה פלונית, ופלוני ופלוני עדי [שהרשיעו אותו] – כל מי שידוע לו זכות, יבוא וילמד עליו'" (משנה סנהדרין פרק ו', ובגמרא דף מג ע"א).

מסקנה אחת ברורה עולה מעדות המשנה והתלמוד: בהיפוך המשמעות הנראית לכאורה מפשט התורה, חז"ל התאמצו מאוד לזכות ולפטור בדיני נפשות, והפכו את עונש המוות לעונש נדיר עד מאוד. חלק מן החכמים אף שאף בגלוי לביטול גמור למעשה של עונש המוות. בכל שלב ושלב בתהליך המשפט יש במשנה עדיפות מוחלטת לטיעונים של זכות, ואין גבול למספר המשפטים החוזרים שראוי לערוך אם מצאו טענת זכות שיש בה ממש.

במצב כזה, מה עשו חכמינו ברוצחים ובעבריינים שלא נמצאו עדים מספיקים כדי לחייבם מיתה? על כך משיבה המשנה: "ההורג נפש שלא בעדים, מכניסין אותו לכיפה (=צינוק) ומאכילין אותו לחם צר ומים לחץ" (סנהדרין ט', ה). החכמים, שצמצמו כל כך את ההוצאות להורג, לא שלחו את הנידונים לחופשי, שהרי הם עלולים לסכן אחרים בפשעים נוספים, אלא הטילו עליהם מאסר עולם בתנאים חמורים. מאסר עולם שכזה לא נזכר כלל בתורה בתור עונש על חטא כלשהו, ויש לראות בו הגנה על החברה, כפי המקובל מאז ועד היום

במשפטי המלוכה.¹²³ אם כן, מהו ההבדל העקרוני בין חיובי מיתה (ומלקות) המפורשים בתורה לבין עונשי מאסר קלים וחמורים, שנהגו בפועל אך לא נזכרו בתורה כלל?

התשובה נתונה גם היא במשנה: "דרך כל המומתין מתנדין, שכל המתודה יש לו חלק לעולם הבא... ואם אינו יודע להתנדות, אומרים לו, אמור: 'תהא מיתתי כפרה על כל עונותי'..."¹²⁴ (סנהדרין פרק ו', ב). מקורם של עונשי המוות בתורה הוא במשפט ה', שהוא משפט מוחלט, והם מהווים כפרה; לכן נדרשת ודאות מוחלטת של אשמת זדון כדי לבצע עונש מוות שהוא גם כפרת פשע, על פי ה'. בעונשי מלקות על עברות שיש בהן חיוב כרת (ביד ה') אף נאמר במשנה: "כל חייבי כריתות שלקו, נפטרו ידי כריתתם..." (מכות פרק ג', טו); כלומר עונש המלקות מכפר עליהם לחלוטין.

אבל אם אי אפשר – ובדרך כלל אי אפשר – להעניש עונשי מוות (ומלקות) כאלה, חוזרת ההלכה אל משפטי המלוכה, שמייצגים את החובה להגן על הציבור, ובפועל נקבעים עונשי מאסר – מהם חמורים ביותר, אלא שאין בהם כפרה ולכן גם אינם כתובים בתורה.

עמדת רבי עקיבא ורבי טרפון, ופירוש פסוקי התורה

לכאורה עמדתם של רבי עקיבא ורבי טרפון, שלא ייהרג שום אדם בבית דין, אינה אלא הפלגה וחומרה יתרה בדרישה וחקירה של העדים ("היטב"). יש בה רצון להביא את המגמה של לימוד זכות על כל נאשם שעלול להתחייב מיתה בדין עד לקצה, ובכך לבטל למעשה את עונש המוות. עם זה, עלינו לזכור שהוויכוח הזה התנהל בזמן שכבר בטלו דיני נפשות בישראל.¹²⁵

בעיון מעמיק יותר נמצא שגדולי התנאים ירדו לעומק כוונת התורה בשאלה מכרעת עוד יותר משאלת חקירות העדים. בצד הדרישה לשני עדים (לפחות) שעדותם נחקרה בבית הדין ונמצאה "מכוונת", כלומר העדויות תואמות בדיוק זו את זו, ישנה גם חובת ההתראה:

"חייבי מיתות בית דין (חוץ ממסית לעבודת אלילים) אין מחייבין אלא על פי עדים והתראה, ועד שיודיעוהו שחייב מיתה בבית דין... מתרין בו ושותק, מתרין בו ומרכין את ראשו, אע"פ שאמר 'יודע אני' – פטור, עד שיאמר 'יודע אני, ועל מנת כן אני עושה'... ראוהו שמחלל את השבת, אמרו לו 'הוי יודע שהוא שבת, ונאמר 'מחלליה מות יומת'', אע"פ שאמר 'יודע אני' – פטור, עד שיאמר 'יודע אני, ועל מנת כן אני עושה'..." (תוספתא סנהדרין, י"א, א-ד; מובא בגמרא, סנהדרין ח ע"ב; פ ע"ב).

123. ראו ספרו של פרופ' אהרן אנקר, עיקרים במשפט הפלילי העברי, בר-אילן תשס"ז, פרקים 1 ו-3; וראו ספרי, המקור הכפול: סמכות והשראה במשנת הרב קוק (הקיבוץ המאוחד ובית מורשה), פרק י"ב.

124. חז"ל למדו את עקרון הוויכוח מפרשת עכן בספר יהושע ז', יט-כ.

125. דיני נפשות בטלו ארבעים שנה לפני החורבן, כשני דורות לפני רבי עקיבא ורבי טרפון (סנהדרין מא ע"א; רמב"ם הל' סנהדרין, י"ד, יג).

"אנשי עיר הנידחת... שהודח מיעוטה (של העיר), או שהיו מדיחיה (מ)חוצה לה, הרי אלו כיחידים, וצריכין שני עדים והתראה לכל אחד ואחד" (משנה סנהדרין, י"א, ד).

כך קבועה ההלכה גם בחייבי מלקות: "שאינ מלקין וממיתין אלא לעובר ברצונו, ובעדים והתראה" (רמב"ם הל' יסודי התורה, ה', ד); ואף שנחלקו חכמים (סנהדרין ח ע"ב) אם 'חבר' (המקפיד מאוד במצוות) צריך התראה, שהרי בוודאי הוא יודע את האיסור, נפסקה ההלכה שתמיד דרושה התראה מפני שאולי הוא שוגג: "ואפילו היה העובר תלמיד חכם, אין ממיתין ולא מלקין עד שתהיה שם התראה, שלא ניתנה התראה בכל מקום אלא להבחין בין שוגג למזיד" (רמב"ם הל' איסורי ביאה, א', ג).

שתי הדרישות האלה – עדות מכוונת והתראה – הפכו את ההוצאות להורג לבלתי אפשריות כמעט, כי מי העדים שיחרפו נפשם מול הלחץ הכבד של חקירות ודרישות כאלה, ומי העבריינן שיקבל התראה בפה מלא לפני שני עדים (למעט מי שמתריס בזדון נגד התורה והמצוות)?! אך לעומת הדרישה לעדות תואמת של שני עדים לשם חיוב מיתה ("לא יומת על פי עד אחד"), הכתובה בתורה במפורש עם הציווי "ודרשת היטב, והנה אמת נכון הדבר" (דברים י"ז, ד, ו), לכאורה קשה לקבוע מהיכן למדו חכמים את חובת ההתראה, עד שפסקו שאין מיתה ומלקות ללא עדים והתראה, והעבריינן צריך לקבל התראה בפירוש ולומר "על מנת כן אני עושה".

בסוגיות התלמודים (סנהדרין, בבלי מ ע"ב - מא ע"א; ירושלמי פרק ה', א) יש דרכי לימוד מסובכות למדי בשאלת מקור ההתראה; ואולם מאחורי תפיסה עקרונית זו ניצבת השראת רוח התורה בכל ייחודה ועוצמתה: ככלל, אין בתורה עונש בלי אזהרה¹²⁶ – אין די במשפט המותנה (הקזאיסטי),¹²⁷ הנוהג בכל העולם, אלא הוא כפוף למשפט המוחלט, שמקורו הוא הסמכות העליונה של נותן התורה ("לא תרצח", ורק מתוך כך – "מכה איש ומת, מות יומת"; "לא תגנב", ורק מתוך כך – "וגנב איש ומכרו ונמצא בידו, מות יומת"; שמות כ"א, יב, טז). כשם שנותן התורה לא הותיר מקום לספק, ונתן לנו צו מוסרי כולל ורק בעקבותיו גם עונש, כך למדו חכמים בנוגע לכל מקרה פרטי של חיוב מיתה או מלקות: אין עונשים אלא אם כן מזהירים תחילה, והאזהרה חייבת להיות ודאית ומוחלטת בכל מקרה לגופו.

העיקרון הכולל – שאזהרת 'לא תעשה' חייבת להיות מפורשת בתורה, ורק מכוחה בא העונש – הועבר גם לכל מקרה פרטי של חטא ועונש. והוא שהפך את משפטי התורה מספר גזירות של עונשי מיתה ומלקות על כל צעד ושעל (כתפיסה הצדוקית) – לספר מוסרי וחינוכי (כתפיסת החכמים 'הפרושים'). לפיכך העונשים הכתובים בתורה מבטאים את חומרת החטא דרך חומרת עונשו, כדי להרחיק את עם ישראל מדרכי רשעים ולקרבו להיות ראוי לעמוד לפני ה'.

126. ראו אנציקלופדיה תלמודית, כרך א', ערך 'אזהרה' (מהדורת ירושלים תשל"ג, עמ' תטו-ת"ט).

127. ראו לעיל עמ' 239 ואילך, 'משפט מותנה מול משפט מוחלט, בעולם ובתורה'.

בינה בתורה

יואל בן-נון

משפטי מיתה, מכות, נזיקין ושמירה סדרם בהדרגה יורדת

"מִכָּה אִישׁ וְאִשׁוֹ – מוֹת יוֹמֶת" (כ"א, יב).

"וּמִכָּה אָבִיו וְאִמּוֹ – מוֹת יוֹמֶת" (כ"א, טו).

"וְגִנֵּב אִישׁ וּמִכְרוֹ וְנִמְצָא בְיָדוֹ – מוֹת יוֹמֶת" (כ"א, טז).

"וּמִקְלָל אָבִיו וְאִמּוֹ – מוֹת יוֹמֶת" (כ"א, יז).

משפטים אלה מכוונים בבירור אל הדיברות "לא תרצח" / ... / "לא תגנב", ועוסקים רק ברמה החמורה ביותר; כלומר רק גנבת איש ומכירתו נמצאת בדרגת חומרה שדינה "מוות יומת".¹ אבל אם כך, מדוע הפגיעה באב ואם איננה מופיעה תחילה, כפי שקדמה מצוות כיבוד אב ואם בדיברות?

התשובה נעוצה בעקרון הסידור של משפטים אלו. העיקרון מושתת על הדרגה יורדת בחומרת המקרה, וממילא הדרגה עולה במידת החידוש בדין, בדומה לעיקרון התלמודי 'לא זו אף זו'; לא רק במקרה החמור יש דין מסוים, אלא אף במקרה הקל יותר חל הדין – "מכה איש" חייב מיתה רק אם מת המוכה, ואילו "מכה אביו ואמו" חייב מיתה גם אם לא מתו, ואפילו אם רק קילל אותם; "גונב איש ומכרו" הוכנס בין "מכה אביו ואמו" לבין "מקלל אביו ואמו", מפני ש"גונב איש ומכרו" הפעיל אלימות פיזית, ואילו קללה היא אלימות מילולית!

מכאן ואילך ימשיכו להופיע הדינים בהדרגה יורדת:

דיני 'מכה איש ולא מת' (אם יקום): "וְכִי יִרְיֶב אֲנָשִׁים, וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֶגְרֹף, וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב; אִם יָקוּם... וְנָקָה הַמִּכָּה..." (כ"א, יח-יט);

אחריהם: דיני מכה עבדו או אמתו ומתו תחת ידו, או רק לאחר זמן (כ"א, כ-כא);

אחריהם: מכה לא מכוונת ("ונגפו") והפלת עוברים, או אסון לאישה בנפש או באיברים, וכן הוצאת איברים (שן ועין) של עבד או אמה ויצאתם לחופשי (כ"א, כב-כז);

1. מכילתא יתרו, 'בחדש', פרשה ח': "לא תגנב... אזהרה לגונב נפש...". המכילתא לומדת גם מהדיבורים הסמוכים, "לא תרצח" – לא תנאף". ראו לעיל עמ' 117-120, 152-153.

ואחריהם: דיני בעל שור, תם או מועד, שהמית אדם (כ"א, כח-לב), דין חופר בור שגרם מוות לשור או חמור (כ"א, לג-לד), ודיני בעל שור, תם או מועד, שהמית שור (כ"א, לה-לו). שלושת אלה הם מקרים של מכת מוות לאדם או לבהמה שנגרמה משור שלא נשמר כראוי, או מבור שאדם חפר (הם הנקראים 'שני אבות נזיקין', כלומר: 'נזקי ממון' = שנגרמו ממזיק ששייך לאדם או נוצר בידו). בזה נשלמה ההדרגה היורדת של שרשרת המכות הגורמת למוות או לנזק של אדם ושל בהמה: החל במכת מוות מכוונת, עבור למכת חבלה, מכה לא מכוונת ומכת איברים, וכלה במכות מוות של שור לאדם ושל בור ושור לבהמה.²

כאן עוברת התורה למשפטי גנבת ממון (= שור או שה) שיש גם בהם גרימת מוות לבהמה ("וּטְבָחוּ אוּ מְכָרוּ") או לאדם (גנב שבא במחתרת והוכה ומת; כ"א, לז – כ"ב, ג). כאן ברורה נקודת המפגש בין דיני מכות מוות וחבלות לבין דיני גנבות, שמכות מוות מעורבות בהתפתחותן; ובאמת אי אפשר להפריד בין תולדות רציחה לבין תולדות גנבה, ואין להכניס ביניהן תולדות ניאוף.

רק אחרי כל אלה מופיעים המשפטים של נזקי ממון שיש בהם רק אחריות לגרימת נזק לרכוש – מחמת שן ורגל של עדרי בהמות, או מחמת התפשטות אש שלא נשמרה כראוי – ואין בהם מכות מוות לאדם או לבהמה (כ"ב, דה).

בהמשך מופיעים דיני גנבה המשולבים בדיני שומרים: אם נגנב ממנו או אם השומר עצמו גנב ("שלח ידו במלאכת רעהו"), אם פשע בשמירתו או שמר כראוי, ואם קיבל לשמור כסף או כלים (על פי מדרש ההלכה: בחינם) או בהמות (על פי מדרש חז"ל: בשכר).³

לבסוף מביאה התורה את דיני שואל ושוכר (למדרש ההלכה: שוכר) שאין בהם שום פשע או גנבה, אלא רק אחריות של השואל למוות (ולנזק) באונס. ההדרגה היורדת היא, כמובן, בחומרת המקרה, אף שלפעמים חומרת הדין דווקא עולה. שואל חייב לשלם נזקי אונס בשונה משומרים, אולם הוא הקל שבמקרים, כי אין בו חשד גנבה ולא פשע, וגם לא הצתת אש, חפירת בור, נגיחות שור ומכות איש; רק "ונשבר או מת". הסיבה לכך היא ששואל נחשב כאילו הוא הבעלים, ולכן הוא אחראי גם למקרים של אונס.

הסבר בסיסי זה, לסידורם של המשפטים בהדרגה יורדת של חומרת המקרה, נשען על דברי הרמב"ן בפירושו לתחילת הפרשה (כ"א, ב):

2. הרב יעקב מדן (כי קרוב אליך: ספר שמות, עמ' 372) ציין בצדק שהסדר היורד נקבע על פי הניזק ולא על פי המזיק.

3. ראו רמב"ן בפירושו, שדרך שומרי כלים לשמור בחינם ודרך שומרי בהמות ליטול שכר, לעיל עמ' 144 ואילך, בפרק 'פשט ודרש', הגר"א מול רמב"ן; וראו עמ' 211 אצל הרב ברוכי בפרשיות השומרים, שהביא פירוש זה מרב האי גאון.

"כי תקנה עבד עברי. התחיל המשפט הראשון בעבד עברי, מפני שיש בשילוח העבד בשנה השביעית זכר ליציאת מצרים הנזכר בדבור הראשון... וכאשר השלים משפט המצוה הזאת בעבדים העברים, החל במשפט לא תרצח שהיא החמורה, ובכבוד האבות, ובלא תגנוב, וחזר למשפט מכה איש בלי שימות בה, ואחרי כן לרציחת העבד שהיא חמורה ממיתת הולדות, ואחרי כן לאברי [הגוף של] הישראלים והעבדים, ואחרי כן לנזקי הבהמות במיתה. וכל הפרשיות בסדור ובכונה נכונה".

מבנה פרשיות חוזר לראש (כיאסטי)⁴

גנבה – במחתרת – גנבה (שמות כ"א, לז - כ"ב, ג)

כי יגנב איש שור או שֶׁה, וטָבְחוּ אוּ מָכְרוּ –

חֲמִשָּׁה בָּקָר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר, וְאַרְבַּע צֶאֱן תַּחַת הַשֶּׁה.

אם בַּמְחֲתָרִת יִמָּצֵא הַגֵּנֵב וְהִכָּה וָמָת –

אֵין לוֹ דָּמִים.

אם זָרְחָה הַשֹּׁמֵשׂ עָלָיו –

דָּמִים לוֹ.

שֶׁלֶם יִשְׁלַם –

אם אֵין לוֹ, וְנִמְכָּר בְּגִנְבָתוֹ.⁵

אם הַמָּצֵא תִּמָּצֵא בִידוֹ הַגֵּנֵב, מִשּׁוֹר עַד חֲמוֹר עַד שֶׁה, חַיִּים –

שְׁנַיִם יִשְׁלַם.

מבנה הפרשיה חוזר לראש. במרכז המבנה מופיע דינו של הבא במחתרת בפסוק וחצי, והוא מסתיים באמצע פסוק⁶ – מסתבר שהביטוי "שֶׁלֶם יִשְׁלַם" שאחריו חוזר

4. מבנה דומה מצאנו לעיל (עמ' 55,95) בפרשיות אמה עברייא (בשמות ובדברים), וראב"ע רמז לקשר בין פרשיות האמה לפרשיית גנב ובא במחתרת בפירושו לדברים על הענקת ורציעה (ט"ו, יז).

5. הרב יעקב מדן סבור שלפי הפשט, דין מכירת הגנב ("אם אין לו") חל רק על גנב מקצועי שעלול לבוא במחתרת. כך הפסוק (כ"ב, ב) יישאר שלם במבנה. ראו בספרו, כי קרוב אליך: שמות, אלון שבות תשע"ו, עמ' 378-381.

6. הדבר מעורר תמיהה על חלוקת הפסוקים כאן, וראב"ע רק העיר ש"שלם ישלם, שב אל הכתוב למעלה" (אמנם רש"י פירש ש"שלם ישלם" הוא המשך ל"דמים לו", כי הוא ישלם ואסור להרגו); על משפט אחד שמתחלק לשני פסוקים העיר ראב"ע בבראשית (כ"ג, יז-יח), והסתייג מעשרה מקומות כאלה שהזכיר

אל "חמשה בקר ישלם...", וזאת חזרה מקשרת. ברור לגמרי, שהפסוק האחרון ("אם המצא תמצא...") מתקשר לפסוק הראשון כי מדובר בשני מקרים המשלימים זה את זה: מקרה שהגנב טבח או מכר, ומקרה שהגנב נמצא שלמה בידו.

מבחינה עקרונית היה אפשר לפתוח את הפרשה במקרה האחרון מבין השניים (כי יגנב איש שור או שה, אם המצא תמצא בידו הגנבה...), אלא שדרך התורה בפרשת משפטים לפתוח במקרה החמור יותר – במקרה שלנו "וטבחו או מכרו" – ולסיים במשפט הקל יותר – "אם המצא תמצא בידו הגנבה...".⁷

לאור כל זה, יש לתמוה על מקומו של דין הבא במחתרת, שעוסק בדיני נפשות ולפיכך חמור בוודאי מן הגנבה.

ניסוחו של המשפט המותנה בפרשת משפטים פותח (כמעט) תמיד ב"כי" לתיאור המקרה העיקרי, וממשיך ב"אם" לתיאור הסתעפויות מן המקרה העיקרי. כך בפרשיית עבד עברי: לאחר הפתיחה "כי תקנה עבד עברי" מופיעות ארבע הסתעפויות של מקרים ("אם בגפו יבא... אם בעל אשה הוא... אם אדניו יתן לו אשה... ואם אמר יאמר העבד... לא אצא חפשי"). גם בפרשייה הפותחת במילים "וכי ימכר איש את בתו לאמה" יש בהמשך ארבע הסתעפויות ("אם רעה בעיני אדניה... ואם לבנו ייעדנה... אם אחרת יקח לו... ואם שלש אלה לא יעשה לה...").

מכאן ברור שהמקרה "אם במחתרת ימצא הגנב...", הוא הסתעפות של "כי יגנב איש שור או שה...": בדרך כלל מתרחשת הגנבה בחושך ובסתר, ורק בזריחת השמש היא מתגלה; אולם בחלק ממקרי הגנבה נתקל הגנב בבעל הבית כאשר הוא בא אל הרפת או אל הדיר, ובידו סכין לטבוח בהמה (או נשק אחר); אז הופכת הגנבה לשפיכות "דמים", כשהשאלה הגדולה היא – 'דמים' של מי יישפכו, ומי ייאשם בשפיכתם.

התפתחות צפויה זו קושרת את הגנבה לשפיכות דמים מפני שבמציאות הן קשורות פעמים רבות, ובכך נוצר קשר בפרשה בין תולדות "לא תגנב" ובין תולדות "לא תרצח".⁸ לכן מופיעה ההסתעפות הזאת של בא במחתרת בתור פרשייה בתוך פרשייה, ורק אחרי כן חוזרת התורה להמשיך תשלומי הגנבה, למכירת הגנב "אם אין לו" לשלם, ולהסתעפות הקלה יותר (אך הנדירה!) – שהגנבה תימצא בחיים ביד הגנב, ואז ישלם כפל.

רס"ג, כנראה בפרשת משפטים; ראו בהערות לראב"ע בבראשית (שם), במהדורת וייזר ובמהדורת 'תורת חיים'; תודה לפרופ' י' עופר על הערה זו.

7. כך הסברנו לעיל עמ' 270 ואילך את ההדרגה המחמירה ויורדת בסדר פרשיות משפטים (חוץ מפרשיות השומרים).

8. על הקשרים בין דיבורות לתולדות ראו עמ' 117-120. דיון על 'הבא במחתרת', ראו עמ' 202-205.

הסתעפות דומה למקרה חמור שעלול להתפתח מן המקרה הקל אנו מוצאים בדין שור נגח. המקרה הפותח – "וכי יגח שור את איש או את אשה, ומת..." – עוסק בשור תם, ואחר כך מופיעה ההסתעפות המחמירה של שור מועד: "ואם שור נגח הוא מתמל שלשום, והועד בבעליו ולא ישמרנו...". כאן על כל פנים מובן בפשטות מדוע שור תם קודם לשור מועד, שהרי כל שור מועד היה תם קודם לכן.⁹

שמירה וגנבה (שמות כ"ב, ו-ח)

כִּי יִתֵּן אִישׁ אֶל רֵעֵהוּ כֶּסֶף או כְּלִים לְשֹׁמֵר,
וְגָנַב מִבֵּית הָאִישׁ,
אִם יִמָּצֵא הַגָּנֵב –
יִשְׁלַם שְׁנַיִם.

אם לא יִמָּצֵא הַגָּנֵב,

וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים:
אִם לֹא שִׁלַּח יָדוֹ בְּמִלְאֶכֶת רֵעֵהוּ.

עַל כָּל דְּבַר פֶּשַׁע
עַל שׁוֹר, עַל חֲמוֹר, עַל שָׂה, עַל שְׁלֵמָה,
עַל כָּל אֲבֵדָה –
[או] אֲשֶׁר יֹאמַר כִּי הוּא זֶה –

עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם,¹⁰

אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַן אֱלֹהִים,

יִשְׁלַם שְׁנַיִם לְרֵעֵהוּ.

גם במקרה זה ברור שהסיום "ישלם שנים לרעהו" חוזר לראש, אל "ישלם שנים", וחיוב השבועה חוזר אל חיוב השבועה – "עד האלהים יבא דבר שניהם" מתקשר אל "ונקרב בעל הבית אל האלהים".

9. לא נוכל להסביר בדרך זו את משפט האישה ההרה (כ"א כב-כה), ששם המקרה העיקרי פותח בנגיפת הוולדות וההסתעפות מובילה אל "ואם אסון יהיה...", שהוא מקרה חמור יותר. בפרשייה זו אין קושי לפתוח במקרה האסון ולסיים בוולדות; וכנראה פתחה הפרשה במקרה השכיח יותר: הפלה.

10. על פי המבנה, יש לקרוא את תוכן השבועה גם כאן, וישיבע האחראי ש"לא שלח ידו במלאכת רעהו"; אלא שאין צורך לחזור על כך בכתוב, כי הפסוק משלים את עצמו בתקבולת.

ברור שהפירוט "על כל דבר פשע..." פותח הסתעפות חדשה וחמורה כי פרשת השמירה והגנבה עלולה להסתבך ולהפוך ל"דבר פשע" או לטענות פשיעה. ההסתעפות החדשה ברורה גם מעיון קל בתוכן: המקרה העיקרי מתאר שמירה של "כסף או כלים", וכבר כתב הרמב"ן בפירושו (לפרשייה זו) שדרך העולם לשמור בחינם 'כסף וכלים', מפני שאין בהם טרחה ורק צריך להניחם במקום שמור; אולם ההסתעפות המדוברת מתארת פשיעה בבהמות כמו בבגדים – "על שור, על חמור, על שה, על שלמה" – ומוסיפה על האפשרות של גנבה גם "על כל אבדה". בכך מרחיבה התורה את חיוב השבועה אל מקרים נוספים:

כל חשד פשיעה – גם בבהמות וגם בבגדים;

אם יש טענות (הדדיות!) על פשיעה, ובכלל זה האפשרות שהשומר עצמו הוא הגנב אשר "שלח ידו במלאכת רעהו" (ואז חייב השומר להישבע כדי להיפטר מתשלומי כפל); ורמזו בפרשה גם מקרה שהמפקיד ישלם כפל, כי כבר לקח את שלו וטוען טענת גנב בשקר. במקרה זה שבועתו של השומר תחייב את המפקיד לשלם כפל מדין "ועשית לו כאשר זמם לעשות לאחיו".¹¹

על כל אלה נוספה בפרשייה זו עוד הסתעפות (על פי הרמב"ן): השומר יצביע על הפיקדון ו"יאמר כי הוא זה" שהופקד אצלו, לעומת המפקיד, הטוען כי הפקיד אצלו פיקדון כפול ומכופל. זהו המקור המפורש בתורה לחיוב שבועה ב'מודה במקצת' בפיקדון, ומכאן למדו חז"ל בתורה שבעל פה גם את דין חיוב שבועה ב'מודה במקצת' במלווה ועוד. פירוש זה מחייב כמובן לקרוא את המקרה הזה כ'מקרא קצר',¹² בהוספת המילה 'או': "אין אשר יאמר כי הוא זה"; וכך פירש הרמב"ן את פשט הפרשה:

"... ויאמר [הכתוב] אם לא ימצא הגנב, יקרב בעל הבית אל האלהים על כל טענת פשע, שיטען עליו – 'פשעת בשמירה' – או אשר יאמר השומר 'כי הוא זה פקדון שבידי, ולא הפקדת לי יותר'... וטענת מודה במקצת נוהגת בכל התביעות ואפילו בהלוואה וגזילה ושאר עניינים, ובאלה הדינים מקרא מועט והלכות מרובות, אין צורך לבאר מהם בכאן אלא בכדי ישוב המקראות".

מבנה הפרשייה מבהיר היטב את קריאת הפשט של הרמב"ן, המגשרת – כשיטתו הקבועה¹³ – בין פשט התורה לבין מדרש ההלכה.

11. כך אפשר להסביר על פי הפשט את האפשרות (הנרמזת בלשון הכתוב ובדברי רמב"ן) שכל אחד משניהם ישלם כפל אם יורשע, כי המפקיד זמם להוציא תשלומי כפל מן השומר. פירוש אחר על דברי רמב"ן, ראו עמ' 215-216.

12. ראו בספרו של הרב פרופ' עזרא ציון מלמד על 'מקרא קצר'.

13. על שיטת רמב"ן מול שיטת הגר"א, ראו במדור דרישת התורה לעיל עמ' 143 ואילך, 'פשט ומדרש הלכה'.

צמצום משפטי "לא תנאף" בפרשת משפטים

משפט מפתה בתולה – הקל (כ"ב, טו-טז), ומשפטי מכשפה ושוכב עם בהמה – החמורים (שם, יז-יח), הם שני קצוות של מערכת שלמה שלא נתפרטה בפרשת משפטים.

ההשלמה נמצאת (כנראה) בספר דברים (כ"ב, יג-כט), ובה הובאו המשפטים האלה: משפט מוציא שם רע על אישה שלקח; משפט נערה מאורשה שזנתה בית אביה; משפט איש שנמצא שוכב עם אישה בעולת בעל או עם נערה מאורשה "בעיר"; משפט אונס נערה מאורשה ("בשדה") ומשפט אונס בתולה:¹⁴

כִּי יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה, וּבָא אֵלֶיהָ
וּשְׁנָאָה;
וְשֵׁם לָהּ עָלִילַת דְּבָרִים, וְהוּצָא עָלֶיהָ שֵׁם רָע
וְאָמַר: אֵת הָאִשָּׁה הַזֹּאת לָקַחְתִּי
וְאֶקְרַב אֵלֶיהָ, וְלֹא מִצְאֹתִי לָהּ בְּתוּלִים;
וְלָקַח אָבִי הַנֶּעֱרָה (ה) וְאָמַר:
וְהוֹצִיאוּ אֶת בְּתוּלִי הַנֶּעֱרָה (ה) אֶל זִקְנִי הָעִיר הַשְּׂעֵרָה;
וְאָמַר אָבִי הַנֶּעֱרָה (ה) אֶל הַזִּקְנִים:
אֵת בְּתִי נָתַתִּי לָאִישׁ הַזֶּה לְאִשָּׁה
וּשְׁנָאָה;
וְהִנֵּה הוּא שֵׁם עָלִילַת דְּבָרִים לֵאמֹר:
לֹא מִצְאֹתִי לְבִתִּי בְּתוּלִים, וְאֵלָּה בְּתוּלִי בְּתִי
וּפָרְשׁוּ הַשְּׂמֵלָה לִפְנֵי זִקְנֵי הָעִיר;
וְלָקְחוּ זִקְנֵי הָעִיר הַהִוא אֶת הָאִישׁ, וַיִּסְרוּ אוֹתוֹ;
וְעָנְשׁוּ אוֹתוֹ מֵאָה כֶּסֶף, וְנָתְנוּ לְאָבִי הַנֶּעֱרָה
כִּי הוֹצִיא שֵׁם רָע עַל בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל,
וְלֹא תִהְיֶה לְאִשָּׁה, לֹא יוּכַל לְשִׁלְחָה כָּל יָמֶיהָ;
וְאִם אָמַת הִי הַדֹּבֵר הַזֶּה, לֹא נִמְצְאוּ בְּתוּלִים לְנֶעֱרָה (ה);

14. ההמשך בספר דברים (כ"ג, א-ט) קשור אמנם לעריות, אך הוא עובר ממשפטים לאיסורי חיתון (ומלשון המשפט הקוזאיסטי ללשון הציווי האפודיקטי): "לא יקח איש את אשת אביו..."

והוציאו את הנער(ה) אל פתח בית אביה
וסקלוה אנשי עירה באבנים ומתה
כי עשתה נבלה בישראל לזנות בית אביה
ובערת הרע מקרבה;

כי ימצא איש שכב עם אשה בעלת בעל
ומתו גם שניהם, האיש השכב עם האשה, והאשה
ובערת הרע מישראל;

כי יהיה נער(ה) בתולה מארשה לאיש
ומצאה איש בעיר ושכב עמה;
והוצאתם את שניהם אל שער העיר ההוא
וסקלתם אתם באבנים ומתו
את הנער(ה) על דבר אשר לא צעקה בעיר
ואת האיש על דבר אשר ענה את אשת רעהו
ובערת הרע מקרבה;

ואם בשדה ימצא האיש את הנער(ה) המארשה
והחזיק בה האיש ושכב עמה,
ומת האיש אשר שכב עמה לבדו;
ולנער(ה) לא תעשה דבר, אין לנער(ה) חטא מות,
כי כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש, כן הדבר הזה;
כי בשדה מצאה, צעקה הנערה המארשה, ואין מושיע לה;

כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא ארשה
ותפשה ושכב עמה, ונמצאו;
ונתן האיש השכב עמה לאבי הנער(ה) חמשים כסף
ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה
לא יוכל שלחה כל ימיו.

(דברים כ"ב, יג-כט)

(שמות כ"ב, טו-יח):

וְכִי יִפְתָּה אִישׁ בְּתוּלָה אֲשֶׁר לֹא אִרְשָׁה, וְשָׁכַב עִמָּה,

מָהֵר יִמְהַרְנָה לוֹ לְאִשָּׁה;

אִם מָאֵן יִמָּאֵן אָבִיהָ לְתֵתָהּ לוֹ,

כָּסֶף יִשְׁקַל כְּמָהֵר הַבְּתוּלָה;

מִכְשָׁפָהּ, לֹא תִחַיָּה;

כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה, מוֹת יוּמָת.

לאחר חמש פסקאות של משפטי אישה נשואה ונערה מאורשה – החמורים, בא בספר דברים משפט האונס של "בתולה אשר לא ארשה" (שהוא פחות חמור ממשפט אישה נשואה). אחריו צריך היה להופיע משפט המפתה של "בתולה אשר לא ארשה" מפרשת משפטים, שהרי הוא ההמשך הברור – בהיותו קל מן האונס אך דומה לו. על פי זה, הכתוב בפרשת משפטים הוא סיומה של הפרשייה הכתובה בספר דברים.¹⁵

במבט ראשון הדבר נראה אולי מוזר, אך מסתבר שמדובר היה בפרשייה שלמה אחת, אלא שמרביתה נותרה כ'תורה שבעל פה' (עד לכתיבת ספר דברים), ורק הפרשיות שבסופה נכתבו בפרשת משפטים. כך צומצם מאוד מקומם של משפטי העריות בספר שמות, ותופעה זאת אומרת 'דרשני'. עצם הקשר בין ספר שמות (יתרו-משפטים) לבין ספר דברים הוא מובן, ואנו מוצאים אותו בנושאים רבים;¹⁶ אך למרות זאת מפתיע לגלות את הצמצום שנקטה התורה בפרשת משפטים בנוגע למשפטים השייכים לדיבור "לא תנאף", לעומת הפירוט הרב בדיני מכות, גנבות ונזקים, שהם תולדות "לא תרצח" ו"לא תגנב".¹⁷

נוסף על כך יש לשאול מדוע התהפכה המגמה בסיום משפטי העריות מדין המפתה

15. ניסיון להשלים את החסר בכיוון הזה נעשה בחיבור הלכתי שנמצא בקומראן (4Q251) ובו מופיעות השלמות שונות מכלל ספרי התורה לפרשיות משפטים, וביניהן הקטע "על העריות". ראו: מגילות מדבר יהודה החיבורים העבריים: ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 192-196 ובייחוד עמ' 194; וראו מחקרו של פרופ' א' שמש, "מגילה 4Q251 – מדרש משפטים", תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 25-49.

16. הקשרים האלה בין שמות לדברים הם רבים וחזקים, החל במינוי השופטים (ראו 'מקראות' יתרו עמ' 42 ואילך) ובעשרת הדברים עצמם (ראו 'מקראות' יתרו לעיל עמ' 228 ואילך), עבור בפרשיות עבד עברי (ראו 'מקראות' משפטים פרק א', לעיל עמ' 121 ואילך), העיסוק במלחמה באלילותם של עמי הארץ (שמות כ"ג, כ-לג מול דברים ז'), שלושת הרגלים (בלי מועדים אחרים; שמות כ"ג, יד-יט; ל"ד, יח-כו; דברים ט"ז, א-יז), וכלה במצוות כמו השבת אבדה, פריקה וטעינה (שמות כ"ג, ד-ה לעומת דברים כ"ב, א-ד). ספר דברים הוא הרחבה, פירוט והשלמה של "ספר הברית" משמות, אף שכמעט אין בו טומאה וטהרה ומצוות 'מקדש וקודשיו' (ראו הקדמת רמב"ן לספר דברים).

17. ראו לעיל עמ' 117-120, 270-272, על סדר המשפטים בהדרגה יורדת.

הקל לדיני כישוף וניאוף שעונשם מיתה? מתחילת פרשת משפטים נקבע סדר הפרשיות לפי ההדרגה היורדת בחומרת המקרה – ממשפטי "מות יומת" החמורים אל משפטי מכות, נזיקין, גנבה ושומרים. מגמה זו נשמרת גם בפרשיית משפטי העריות, כשמשפט מפתה בתולה שבפרשת משפטים בא, על פי ההשלמה שזיהינו בין שמות לדברים, כלומר, אחרי משפט אונס שבדברים; אם כן, מדוע מסיימת התורה את משפטי הניאוף בשני משפטי מוות חמורים למעשים חמורים (מכשפה ושוכב עם בהמה)?

על הסיום במשפטי מיתה חמורים נראה לומר שהתורה מסיימת את רצף המשפט המותנה במשפטי מיתה, כדי לחתום מעין הפתיחה: משפט "מכה איש ומת" – הקשור לדיבור "לא תרצח" – פותח את הרצף הנזכר, ומשפט "כל שכב עם בהמה" – הקשור ל"לא תנאף" – חותם אותו.

על השאלה הראשונה, העקרונית, של צמצום משפטי עריות בפרשת משפטים, מסתברת תשובה כפולה. מצד אחד, ברור שהתורה רצתה להדגיש כאן את משפטי המכות, הגנבה והנזק; ומצד אחר, מסתבר שרצתה התורה להשאיר מקום לאיסורי העריות החמורים שיפורטו בספר ויקרא בפרשיות הקדושה (י"ח) ולעונשי העריות החמורים שיבואו אחריהם (ויקרא כ'). מקומם המרכזי של איסורי העריות ועונשיהם – במקום מרכזי בפרשיות הקדושה – הביא לצמצום מקומם של משפטי עריות ואונס (שעיקרם בפגיעה בכבוד 'בית האב', משפחת האישה) בפרשת משפטים. רק שני הקצוות, הקל והחמור – משפט מפתה בתולה ומשפטי מכשפה ושוכב עם בהמה – נשארו בכתב, שכן אי אפשר ל"ספר הברית"¹⁸ בלי תולדות "לא תנאף"; אך רוב המשפטים האלה נותרו בעל פה ונשלמו בדברים.

מתוך ההקשר בפרשת משפטים ברור שמשפט מכשפה קשור גם הוא לאיסורי "לא תנאף" ולא רק לאיסורי קסמים וכשפים כשלעצמם (שהרי דין מכשף זכר כדין מכשפה), ואכן כאן מדובר בכישוף לשם ניאוף. כך פירשו לנכון ראב"ע (בפירוש הארוך) וחזקוני: "כי המתאווים יתאו דרך כשפים למלאות תאוותם", כלומר – בזנות פולחנית מדובר. עוד הוסיף ראב"ע (בפירוש הקצר) שלא נאמר על מכשפה 'מות תמות' אלא "לא תחיה", כדי להזהיר גם שלא יתנו לה שום 'מחיה' בכסף, מפני שכל מה שבידיה הוא "אתנן זונה"¹⁹ ומעשה כישוף גם יחד.

18. ראו ראב"ע ורמב"ן, שזיהו את "ספר הברית" שכתב משה בהר סיני (שמות כ"ד, ד-ז) עם עשרת הדברים ופרשת משפטים (על פי ההקשר הפשוט, ובשונה מפירוש רש"י שם); וראו להלן עמ' 545-562, בפרק על 'ספר הברית'.

19. האיסורים המוחלטים בדברים (כ"ג, יח-יט) משלימים גם בענייננו את משפט מכשפה ושוכב עם בהמה: "לא תהיה קדשה מבנות ישראל, ולא יהיה קדש מבני ישראל; לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך, לכל נדר, כי תועבת ה' אלהיך, גם שניהם".

בדרך הצמצום הועתקו רוב איסורי העריות ועונשיהן בתורה מפרשת משפטים לפרשיות הקדושה (ויקרא י"ח-כ'); שם קיבלו ענייני העריות את מלוא היקפם והגדרתם בתור תועבות "ארץ מצרים וארץ כנען". שם גם קיבלו תולדות "לא תנאף" את מקומן המרכזי בתורה, מכוח קדושת ישראל וקדושת הארץ.

משפט הטובה ו'כבשת הרש'

כִּי יִגְנֹב אִישׁ שׁוֹר אוֹ שֶׂה, וּטְבָחוֹ אוֹ מִכְרוֹ – חֲמִשָּׁה בָּקָר יִשְׁלַם תַּחַת הַשּׁוֹר וְאַרְבַּע־צֹאן תַּחַת הַשֶּׂה (שמות כ"א, לז).

וַיִּשְׁלַח ה' אֶת נָתָן אֶל דָּוִד...
...וַלְרֹשׁ אֵין כָּל כִּי אִם כְּבִשָּׁה אַחַת קִטְנָה אֲשֶׁר קָנָה...
וַיַּחַר אַף דָּוִד בְּאִישׁ מֵאֹד וַיֹּאמֶר אֶל נָתָן –
חִי ה' כִּי בֵן מֵוֶת הָאִישׁ הָעֹשֶׂה זֹאת,
וְאֵת הַכְּבִשָּׁה יִשְׁלַם אֲרֻבַּע־תֵּימָם...
וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד – אֵתָּה הָאִישׁ!
...נְעִתָהּ, לֹא תִסּוֹר חֶרֶב מִבֵּיתְךָ עַד עוֹלָם...
וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל נָתָן – חֲטָאתִי לַה'!

וַיֹּאמֶר נָתָן אֶל דָּוִד – גַּם ה' הָעֵבִיר חֲטָאתְךָ, לֹא תָמוּת!
אָפְסָ... גַּם הֵבֵן הַיְלֹוֹד לָךְ מוֹת יָמוּת! (שמואל-ב י"ב, א-יד).

סיפורה של נבואת נתן השנייה²⁰ אינו מסתיים במות הילד הראשון של דוד, כי ארבעה בנים מתו לו; סיפוריהם של ארבעת הבנים – הילד מן החטא, אמנון, אבשלום ואדוניו – הם המשך הסיפור של נבואת נתן השנייה, והוא מגיע עד נבואת נתן השלישית.

הפרק שממנו הובאו הפסוקים המצוטטים מסתיים בניחוח "דוד את בת־שבע אשתו" ובהולדת שלמה, שה' אהב אותו: "וישלח ביד נתן הנביא, ויקרא את שמו ידידיה, בעבור ה'" (שם, כה). חשוב לציין כי נתן הנביא, שהתייצב מול דוד בדבר ה' ואמר לו "אתה האיש", הוא גם הנביא שתמך בהמשך בנישואי דוד ובת־שבע, שהרי תמך בשם ה' בבנם שלמה!²¹

20. נבואת נתן הראשונה (שמואל-ב ז') היא על בניית הבית לה', ובה הובטח לדוד שבנו יבנה אותו; הנבואה השנייה פותחת במשל כבשת הרש, המבוסס על משפט טובח שה בפרשת משפטים; הנבואה השלישית היא בחירת שלמה והמלכתו, ועיקרה במלכים-א א'.

21. סוגיות הגמרא (במיוחד כתובות ט ע"ב) על גט כריתות לנשות לוחמים במלחמות בית דוד לא באו להגן על דוד, אלא להסביר מבחינה הלכתית את תמיכת הנביא בשלמה ובת־שבע אחר כך.

בפרק שלאחר מכן (שמואל-ב י"ג) מסופר על אונס תמר בידי אמנון, ועל רצח אמנון בן דוד מ-"אחינעם היזרעאלית" (שמואל-ב ג', ב), בנו הבכור של דוד, בתור נקמה של אבשלום בן מעכה על אונס תמר אחותו.²² דוד ששכב ארצה (י"ב, טז) להתחנן על הילד הראשון מבת-שבע, שכב שוב ארצה עם קריעת בגדיו (י"ג, לא) על מות בניו, עד שהתברר כי רק אמנון מת.

אבשלום בן מעכה בת תלמי מלך גשור ברח למקלט אל סבו, עד אשר גברו געגועי דוד, שכבר ניחם על מות אמנון; אבל החזרת אבשלום לירושלים הולידה את המרד הנורא של אבשלום נגד אביו, את בריחת דוד מירושלים עד מחנים, את המלחמה ואת הריגת אבשלום (שנתלה בעץ האלה) בידי יואב בן צרויה, בניגוד חריף לבקשת דוד (י"ח, יד). דוד שוב רגז ובכה והתאבל על אבשלום בנו (י"ט, א-ה).

דוד חזר והומלך מחדש בקבלת פנים מיוחדת, אלא שאנשי יהודה לא חיכו לכל אנשי ישראל, ופרץ בעקבות זאת מרד נוסף. חיסולו של המורד, שבע בן בכרי, ביד אישה חכמה (שמואל-ב כ', טז-כב) חתם לכאורה את סיפורי הדמים בהם נתקיימה נבואת ה' לנתן, על החרב שלא סרה מביתו של דוד "עד עולם". הסיפור הנבואי כולו נראה מסתיים כאן, שהרי הפרקים האחרונים בספר (שמואל-ב כ"א-כ"ד) מתארים מאורעות מוקדמים יותר:²³ מלחמות דוד וגיבוריו נגד הפלשתים, ובכלל זה נגד אחי גלית מגת הפלשתית; רדיפת הגבעונים בידי שאול ונקמתם בבני שאול; קבורת גופות שאול ובניו; שירת דוד ורשימת גיבוריו; נבואת גד החוזה על חטא המפקד ועל העונש; עצירת המגפה בגורן אֶרְנָה עם קניית הגורן מאת המלך היבوسی (שמואל-ב כ"ד, כא), ובניית המזבח לה'. כל אלה קדמו שנים רבות לסיפורי בני דוד ומרד אבשלום, וככל הנראה אינם קשורים לנבואות נתן אלא לנבואת גד החוזה, שאף נזכר במפורש בפרק האחרון (כ"ד). מלבד זאת, מסתבר לדעתי שבחירת המקום ובניית המזבח לה' בגורן אֶרְנָה קדמה גם לנבואת נתן הראשונה על בניית הבית לה' (שמואל-ב ז'), למרות סדר הפרקים גם בשמואל וגם בדברי-הימים.²⁴

22. ברור מן הסיפור שתמר הייתה אחות אבשלום מאיש אחר ולא מדוד. וברור מן השם 'מעכה' שמוצאה קשור ב'ארם בית מעכה', שכנתה של גשור מצפון; מעכה לחמה נגד דוד במסגרת הקואליציה הארמית (שמואל-ב י', ח), ולעומתה תלמי מלך גשור ותעי מלך חמת תמכו בדוד; מכאן אמרו חז"ל (סנהדרין כא ע"א; רש"י לשמואל-ב י"ג, יג) שמעכה בת תלמי הייתה שבויה "יפת תאר" ממלחמות ארם, אך אפשר גם שנישאה לדוד כחלק מברית עם גשור נגד הקואליציה הארמית אויבת דוד.

23. השאלה הגדולה היא מדוע מופיעים סיפורים מוקדמים אלה בסוף ספר שמואל, ולא בהקשר הנכון של מלחמות דוד בראשית דרכו? מסתבר שסיפורים אלה – כולם קצרים מאוד ומלאים שמות ופרטים בלתי ידועים – לא נכתבו בתור סיפור מלא ורצוף (כמו זה של קרב דוד וגלית), ולכן לא נכללו בסיפור הרצוף אלא צורפו בסוף הספר, הכולל את דברי ימי דוד; וראו להלן על ספר נתן.

24. פרקים י"ב-י"ב בדברי-הימים-א פותחים את פרקי דוד בנפילת שאול ובקרבות דוד ואנשיו עם פלשתים, המשולבים בסיפור המלכת דוד על כל ישראל וכיבוש עיר דוד. מכאן מתבקש הרצף של העלאת

אולם סיפור נבואות נתן באמת אינו מסתיים בספר שמואל, אלא נמשך להמלכת שלמה שבתחילת ספר מלכים (מלכים-א א'-ב'), ובה נשלמת בחירת שלמה על פי נבואת נתן השלישית (שתחילתה בשמואל-ב י"ב, כד-כה). בפרקי המלכת שלמה מתואר גם מותו של הבן הרביעי לדוד – אדניהו בן חגית.

אין ספק באשר לזיקה של סיפור אדניהו לסיפורי אבשלום, שהרי הכתוב מעיד עליו בפירושו: "וגם הוא טוב תאר מאד, ואתו ילדה [אמו חגית] אחרי אבשלום [בן מעכה]" (מלכים-א א', ו); הרי על כן ראה את עצמו אדניהו מיועד למלוכה אחרי שנהרגו אמנון ואבשלום, וגם עשה לו "רכב ופרשים, וחמשים איש רצים לפניו" (שם, ה) – בדיוק כמו שנהג אבשלום לפניו (שמואל-ב ט"ו, א).

יחסו של דוד אל בניו התעצב כנראה באווירה ששררה אחרי החטא, ואופיו של היחס הזה הוא חרון אף, שתיקה וניתוק (שמואל-ב י"ג, כא; י"ד, כח, לג; ט"ו, יד). לא שמענו את דוד נוזף בבניו או גוער בהם, גם לא קרא אותם לסדר על התנהגותם, ובנוגע להתנהגותו המתנשאת של אדניהו אף נאמר במפורש: "ולא עֲצָבו אביו מימיו לאמר: מדוע ככה עשית?" (מלכים-א א', ו).

השאלה המכרעת, התלויה ועומדת ברקע הסיפור בתחילת ספר מלכים, היא שאלת הבן הרביעי, שלמה או אדניהו. יואב בן צרויה – ששלח את אוריה החתי אל הקרב הקשה שהוא מצא בו את מותו (לפי רצונו של דוד), וגם הוציא להורג את אבשלום התלוי בעץ האלה (נגד רצונו של דוד) – ראה בשלמה בן דוד ובבת-שבע אמו מיועדים למות, כפי שאמרה בת-שבע: "והיה כשֶׁכַּב אֲדֹנִי הַמֶּלֶךְ עִם אֲבֹתָיו, וְהִיִּיתִי אֲנִי וּבְנֵי שְׁלֹמֹה חֲטָאִים" (שם, כא); ומה יותר מתבקש בסיפור הנבואה מהסרת הקללה בחיסולם של אשת אוריה החתי ושל בנה שלמה, המייצגים יותר מכול את החטא ההוא ואת עונשו?

כאן הופיעה נבואת נתן השלישית, זו שבאה להציל את שלמה ובת-שבע ממוות, ובאה להשלים את בחירת ה' בשלמה דווקא כדי לתקן את החטא. כך התברר שאמנון, אבשלום ואדניהו הם-הם 'ילדי החטא' בהתנהגותם המתנשאת, ודווקא שלמה הוא התשובה והתיקון של דוד.

דוד שילם אפוא את 'כבשת הרֶש' בארבעת ילדיו: הילד שנולד לבת-שבע מן החטא; אמנון בן אחינעם; אבשלום בן מעכה; אדניהו בן חגית.²⁵

הארון לעיר דוד ונבואת נתן הראשונה, ממש כמו בספר שמואל. מנבואת גד על בחירת המקום ובניית המזבח לה' (אחרי המגפה) נגזרים כל הפרקים של ההכנות לבניית הבית לה' (דברי הימים-א, כ"א-כ"ו), ולכן מובאות הנבואות בסדר הזה. אולם בסוף פרקי המלחמות (דברי הימים-א סוף פרק כ') ובפרק ארגון הצבא והממשל (דברי הימים-א כ"ז) יש קטעים מוקדמים בזמן על פי ההקשר, ולכן אין לגזור גם מסדר דברי-הימים סדר כרונולוגי חד-משמעי.

25. הרב יעקב מדן פירש אחרת. לדעתו, ארבעה בנים מתו לדוד מבת-שבע והם הילד מהחטא, שמוע, נתן

משפטו של דוד נגד העשיר במשל 'כבשת הרש' של נתן הנביא נחלק לשניים. החלק הראשון – "חִי ה' כִּי בֶן מוֹת הָאִישׁ הַעֲשֵׂה זֹאת" – פירושו הוא מיתה ביד ה', ועליה קיבל ה' את תשובתו ותיקונו של דוד, עד שאמר לו הנביא "גם ה' העביר חטאתך, לא תמות" (שמואל-ב י"ב, יג). אולם משפט התשלום של הכבשה "אַרְבַּע־תִּימִם" הוא משפט התורה לכל גנב טובח שה, והוא שעיצב את הסיפור על בני דוד ועל מותם, מלידת שלמה עד אחרי המלכתו, וזהו הקשר בין נבואת נתן השנייה והשלישית.

כל מאורעות הדמים וכל הפוליטיקה העכורה שהביאה למרד אבשלום ותוצאותיו, מסופרים ב"דברי נתן הנביא" בתוך המסגרת של 'כבשת הרש' ו-"ארבע צאן" הם ארבעת בני דוד שנהרגו במשפט דמים על הריגת אוריה החתי "בחרב בני עמון" (שם, ט); 'ארבע צאן תחת שה טבוח אחד' – נבואות נתן מעוצבות לפי משפט התורה בגנבת שה וטביחתו.

ספר נתן הנביא

הקשרים הברורים האלה בין פרקי נתן הנביא בשמואל ובמלכים מעלים את השאלה של 'ספר נתן'. כך נאמר בדברי-הימים:

"וְדַבְּרֵי דָוִיד הַמֶּלֶךְ, הָרִאשֹׁנִים וְהָאַחֲרֹנִים, הֵנָּם כְּתוּבִים –

עַל דְּבָרֵי שְׁמוּאֵל הָרִאשֹׁנָה

וְעַל דְּבָרֵי נָתָן הַנְּבִיא

וְעַל דְּבָרֵי גֵד הַחוּזָה" (דברי הימים-א כ"ט, כט).

ספר דברי-הימים, החותם את התנ"ך, הכיר שלושה ספרי נביאים במרחב שאנו מכירים בתור ספר שמואל. גלוי וידוע שסיפור מותו של שמואל מופיע (פעמיים) בחלק הראשון של הספר הכולל (שמואל-א כ"ה, א; כ"ח, ג), ואם כן, ספר שמואל שבידינו מורכב משלושה ספרי נביאים המשולבים על פי הסדר הכתוב בדברי-הימים – שמואל-נתן-גד.

כל זה מסוכם גם בסוגיית הגמרא בלשון קצרה: "שמואל כתב ספרו – והכתיב (=והרי כתוב): "ושמואל מת"? דאסקיה (=שהושלם הספר בידי) גד החוזה ונתן הנביא" (בבא-בתרא טו ע"א).

לפיכך פרקי נתן הנביא בספר שמואל (-ב, החל בפרקים ו'-ז' עבור בפרקים ח'-י"ב וכלה בסוף פרק כ') הם-הם "דברי נתן הנביא", שנזכרו בדברי-הימים. מסתבר שפרקי הנדודים

ושובב, שקדמו ללידת שלמה. ראו: הרב יעקב מדן, דוד ובת-שבע: החטא, העונש והתיקון, אלון שבות תשס"ב, עמ' 130-136.

של דוד, הפרקים שבהם נזכר "גד הנביא" (שמואל-א כ"ב, ה), ועמם הפרקים בסוף ספר שמואל, שגם בהם נזכר "גד הנביא חֲזָה דוד" (שמואל-ב כ"ד, יא), היו שייכים ל"דברי גד החֲזָה". שלושתם נכללו יחד בספר שמואל שבידינו כדי ליצור את "דברי דויד המלך, הראשנים והאחרנים".

אולם דברי-הימים אינו נעצר בדוד המלך, והוא ממשיך אל שלמה:

"וְשָׁאֵר דְּבָרֵי שְׁלֹמֹה, הָרִאשִׁימִים וְהָאַחֲרוֹנִים, הֵלֵא הֵם כְּתוּבִים עַל דְּבָרֵי נָתָן הַנָּבִיא, וְעַל-נְבוֹאָת אֶחָיָה הַשִּׁילוֹנִי..." (דברי הימים-ב ט', כט).

גלוי ומפורש שתחילת "דברי שלמה" – הם תחילת ספר מלכים שבידינו – היו גם הם חלק מ"דברי נתן הנביא". עדות דברי-הימים, ועמה סוגיית הגמרא, בהתאמה מלאה להבנה הספרותית, מביאות למסקנה ברורה: פרקי נתן הנביא בספר שמואל (-ב ז' עד כ') יחד עם פרקי נתן הנביא בתחילת מלכים (-א א'-ב') היו לפנינו בישראל ספר אחד – "דברי נתן הנביא". ההפרדה הנוכחית בין פרקי נתן הנביא השונים היא למעשה ההפרדה בין "דברי דויד המלך" (בספר שמואל) לבין "דברי שלמה" והמלכים (בספר מלכים).

לסיכום: ציר מרכזי ב"דברי נתן הנביא" בנוי על משפט התורה בטובח שה, שישלם "אַרְבַּעַתִּים", כפי שחרץ דוד בפיו את משפטו שלו.

המשפט המוחלט וחוקי גוי קדוש



דרישה בתורה

שאול ברוכי ויואל בן-נח

שאול ברוכי

זִבַּח לַאלֹהִים יִחָרֵם בְּלִתִּי לֵה' לְבַדּוֹ (שמות כ"ב, יט)

ובי"ת המשמשות בראש התיבה אם נקודה בחטף, כגון לְמֶלֶךְ, לְמַדְבֵּר, לְעִיר, צִרִיךְ לַפֶּרֶשׁ, לַאֲיִזָּה מֶלֶךְ, לַאֲיִזָּה מַדְבֵּר, לַאֲיִזָּה עִיר, וכן לְמַלְכִּים, לְרִגְלִים צִרִיךְ לַפֶּרֶשׁ לַאֲיִזָּה; ואם אינו מפרש, כל מלכים במשמע, וכן לַאלֹהִים, כל אלהים משמע, אפילו קדש, אבל כשהיא נקודה פת"ח, כמו לְמֶלֶךְ, לְמַדְבֵּר, לְעִיר, נודע באיזה מלך, באיזו מדבר ובאיזה עיר מְדַבֵּר, וכן לַאלֹהִים, לאותן שהוזהרתם עליהם במקום אחר.

נראה שרש"י אינו מוצא צורך לומר את כל מה שידוע לכל בר בי רב, שהמקום האחר הוא הדיבר השני בעשרת הדיברות. וכך כותב רשב"ם:

רשב"ם

שמות כ"ב, יט

זִבַּח לַאלֹהִים. פתח. אבל לַאלֹהִים משמע לשמו של הק[ב"ה]. לַאלֹהִים, לאותם שאמרתי לך 'לא יהיה לך אלהים אחרים' (שמות כ', ב).

ראב"ע עומד גם הוא על היחס בין האיסור כאן לאיסור שבעשרת הדיברות, אך בדרך אחרת מרש"י ורשב"ם. הוא גם מבאר בדרך אחרת את היידוע במילה "לאלהים":

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ"ב, יט

זבח. על דרך הפשט אינו מדבר על ישראל, כי כבר הזהיר על זה בדבור שני, רק בעבור הגר, וכתוב אחריו נאמר זה, כי בעבור נאמר 'כל שוכב עם בהמה' (שמות כ"ב, יח), כי כן מנהג עם נכרי, והנה על זה התנאי יגור בארץ ישראל שלא ישכב

מי ה"אלהים" שאסור לזבוח לו/להם?

כידוע, שם 'אלוהים' הוא שם כללי - הכוחות כולם - ולכן הוא יכול לכלול במשמעיו גם אלילים וגם מלאכים, גם שופטים וגם 'צבא השמים'; לעומת זה, שם ההוי"ה הוא שם פרטי שמבטא קשר ישיר. דומה שהקשר בין האיסור "זבח לאלהים יחרם" לבין עשרת הדיברות איננו מצריך ביאור, וכך שנינו במכילתא:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין פרשה יז (עמ' 310) [לשמות כ"ב, יט]
זִבַּח לַאלֹהִים יִחָרֵם. עונש שמענו, אזהרה לא שמענו? - תלמוד לומר: 'לא תשתחוה להם ולא תעבדם' (שמות כ', ד).

התורה הזהירה בעשרת הדיברות על עבודת אלילים וקבעה את העונש בפסוק הנ"ל, שבפרשת משפטים. המפרשים מוצאים את הקשר לעשרת הדיברות אגב העיסוק בעניין לשוני בפסוקנו. האות למ"ד שלפני המילה "אלהים" מנוקדת בקמץ, ומשמעות הדבר שהיא משמשת כידוע. "זִבַּח לַאלֹהִים אחרים" לא נאמר כאן, אלא "זִבַּח לַאלֹהִים". סתם "אלהים" הוא הקב"ה, ואילו כאן ודאי שאין הכוונה אליו, חס ושלום. מי הם, אם כן, ה"אלהים" בה' הידיעה, שהפסוק מדבר עליהם? כך פירש רש"י:

רש"י

שמות כ"ב, יט

לַאלֹהִים. לעבודה זרה. אילו היה נקוד 'לַאלֹהִים' היה צריך לפרש ולכתוב 'אחרים', עכשיו שאמר 'לַאלֹהִים', אין צריך לפרש אחרים, שכל למ"ד

עם בהמה ושלא יזבח לע"ז. ואמר 'לאלהים' שהיה רגיל לעבדו מקדם.

ראב"ע רואה את הפסוק כמיותר, כיוון שכבר נאסרה עבודה זרה, ולכן פירש כאן את הפסוק על פי ההקשר:

שמות

כ"ב, יח-כא

כָּל שֹׁכֵב עִם בְּהֵמָה מוֹת יוֹמָת: זִבְחַ לְאֱלֹהִים יִחְרַם בְּלֹתִי לָהּ לְבָדּוֹ: וְגַר לֹא תִוָּנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

הפסוק האחרון מדבר על היחס לגר, ושני הפסוקים שלפניו הם התנאים לכך שהגר יוכל לגור בארץ. בדרך זו מבאר ראב"ע את היידוע: 'וְגַר' (גר) הזובח לאלהים (= אותם אלהים שהיה רגיל לעבדו) יחרם. גם בפירוש הדר זקנים מתפרש הפסוק בהקשר של הגר:

הדר זקנים

שמות כ"ב, כ

וגר לא תונה. אף על פי שאמרתי 'זובח לאלהים יחרם'. בגר שזבח בגירותו כיון שנתגייר לא תוננו על מה שעשה כי הכל מחול הוא. על פירוש ראב"ע יצא קצפו של רמב"ן:

רמב"ן

שמות כ"ב, יט

...ור' אברהם פירש שעל דרך הפשט איננו מדבר לישראל, שכבר הזהיר על עבודה זרה בדבור השני, רק בעבור הגר הכתוב אחריו, כי על תנאי זה יגור בארצנו שלא יזבח לאלהיו כאשר היה עושה. והבל יפצה פיהו, כי בעשרת הדברות הזהיר על עבודה זרה בלאו, וכאן מפרש העונש והמשפט שנעשה בו, כאשר עשה בלא תרצח ולא תנאף, כי אלה הם המשפטים אשר ישם לפנינו...

כפי שמבואר במכילתא, הפסוק כאן איננו מיותר, ובא להוסיף עונש שלא נאמר בעשרת הדיברות.

בחיבורו השני של ראב"ע הוא ביאר את היידוע בדרך אחרת:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ"ב, יט

זובח לאלהים. והטעם, הידועים בעולם כמולך וכמוש.

בצד שני הפירושים השונים של ראב"ע בשני חיבוריו, הוא מפרש פירוש נוסף (זהה בשני החיבורים):

גם נודע בפתחות הלמ"ד, שהזובח אפילו למלאכים יחרם.

"האלהים" ביידוע הם המלאכים. רמב"ן מפרש באותה דרך. כאן כתב את דבריו בקיצור אחרי שכבר ביאר דבריו בהרחבה בפירושו לעשרת הדיברות. וכך כתב שם:

רמב"ן

שמות כ', ב

לא יהיה לך אלהים אחרים על פני... והנכון גם לפי הפשט שהוא מלשון 'והיה ה' לי לאלהים' (בראשית כ"ח, כא), 'להיות לכם לאלהים' (ויקרא י"א, מה). יאמר, שלא יהיה לנו בלתי השם אלהים אחרים מכל מלאכי מעלה ומכל צבא השמים הנקראים אלהים, כענין שנאמר 'זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו' (שמות כ"ב, יט), והיא מניעה שלא יאמין באחד מהם ולא יקבלהו עליו באלוה ולא יאמר לו אלי אתה. וכן דעת אונקלוס שאמר 'אלה אחרן בר מיני'...

"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" פירושו שלא יעבוד אדם כל כוח אחר הקרוי "אלהים" מלבד הקב"ה, וזו גם משמעות המילה "אלהים" בשמות כ"ב, מלאכי מעלה וצבא השמים הקרויים "אלהים". בהמשך דבריו שם, מרחיב הרמב"ן ומבאר מהם שלושת המינים הכלולים באיסור עבודה זרה:

ובכאן אני מזכיר מה שיוור הכתובים בענין עבודה זרה, כי היו שלשה מינים. הראשונים החלו לעבוד את המלאכים שהם השכלים הנבדלים, בעבור שידעו למקצתם שררה על האומות, כענין שכתוב 'שר מלכות יון' (דניאל י', כ) ו'שר מלכות פרס' (שם, כ), וחשבו שיש להם יכולת בהם

זהו כינוי למלאכי מעלה, כיוון שיש להם כוח ושררה בעולם. הם נקראים "אלהים" במקומות רבים בתורה, כפי שהראה הרמב"ן בפירושו לשמות כ', וכפי שכתב גם כאן:

רמב"ן

שמות כ"ב, יט

והנכון במלת 'אלהים' בפתחות הלמ"ד שהם מלאכי מעלה, ונקראו אלהים בהרבה מקומות בכתוב 'אין כמוך באלהים ה' (תהילים פ"ו, ח), 'הוא אלהי האלהים ואדני האדונים' (דברים ל', יז), 'השתחו לו כל אלהים' (תהילים צ"ז, ז), ויקראו גם כן אלים כאשר הזכרתי כבר. ואמר 'בלתי לה' לבדו, בעבור שהזבחים למלאכיו יחשבו לעשות חפצו שיהיו הם אמצעים להפיק להם רצון מאתו, וכאלו הזבחים לאל ולמשרתיו, על כן אמר 'בלתי לה' לבדו'.

במין זה של עבודה זרה אין מרידה בקב"ה. העובד למלאכים יודע שה' הוא אלהי האלהים ואדני האדנים, וששאר הכוחות שנקראים "אלהים" כפופים אליו ומשתחוים לו. טעותם של הזבחים לאותם "אלהים" היא, שהם חושבים שיש תועלת בעבודה "לא לאל ולמשרתיו". זאת אומרת, הכרה באל ועבודה אליו, יחד עם עבודה לכוחות הכפופים לו. נמצא שכאשר התורה אומרת "זבח לאלהים יחרם" כוונתה לומר 'זבח [אפילו] לאלהים' - אפילו לאלהים אלה, שהעובד להם אין כוונתו למרוד בקב"ה אלא הוא מודה באלהותו. זוהי המשמעות של החלק השני של הפסוק: "בלתי לה' לבדו", אין לעבוד לשום גורם זולתו, אפילו לא בשיתוף. בכך הולך הרמב"ן בעקבות תנאים מסוימים, שלמדו אף הם את האיסור של עבודה זרה בשיתוף שם שמים מהפסוק הזה:

בבלי סנהדרין

סג ע"א

אחרים אומרים: אלמלא וי"ו שב'העלך' נתחייבו שונאיהם של ישראל כליה,

להיטיב או להרע, וכל אחד עובד לשר שלו כי היו הראשונים יודעים אותם, ואלה הם הנקראים בתורה ובכתובים כלם 'אלהים אחרים' (שמות כ', ב, ועוד), 'אלהי העמים' (דברים ו', יד, ועוד), כי המלאכים נקראים אלהים, כמו שנאמר 'הוא אלהי האלהים' (דברים ל', יז), 'השתחו לו כל אלהים' (תהילים צ"ז, ז), 'כי גדול ה' מכל האלהים' (שמות י"ח, יא). ואף על פי שהיו העובדים מודים שהכח הגדול והיכולת הגמורה לאל עליון, וכך אמרו רבותינו 'דקרו ליה אֱלֹהֵי דְאֶלְהִיָּא (=אלוהי האלוהים; בבלי מנחות קי ע"א), ובזה אמר הכתוב 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כ"ב, יט) הזכירים בשם הידיעה.

והמין השני בעבודה זרה, שחזרו לעבוד לצבא השמים הנראה, מהם עובדי השמש או הירח, ומהם למזל מן המזלות... והמין השלישי בעבודה זרה, אחר כך חזרו לעבוד את השדים שהם רוחות...

והנה התורה אסרה בדבור הזה השני כל עבודה בלתי לה' לבדו, ולכך הזהיר בתחלה 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' (שמות כ', ב), שהם המין הראשון, וזהו 'על פני', כאשר רמזתי סודו. והזהיר עוד על הפסל וגם על התמונה שהיא תרמוז גם לדבר הרוחני המדומה, כענין שכתוב 'יעמוד ולא אכיר מראהו תמונה לנגד עיני' (איוב ד', טז), וכך אמרו "'אשר בשמים", לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. "ממעל", לרבות מלאכי השרת' (בבלי ראש השנה כד ע"ב). כי גם בהם יעשו צורות לשכלים הנבדלים אשר הם נפש ממזלות, כאשר היה בענין מעשה העגל שאני עתיד לפרש בעזרת ה'. ואמר 'אשר במים מתחת לארץ' (שמות כ', ג) לרבות השדים, 'מתחת מים ושוכניהם' (איוב כ"ה, ה), וכך אמרו 'להביא את הבוביא' (מכילתא). ואמר בכלם 'לא תשתחוה להם ולא תעבדם' (שמות כ', ד) בשום עבודה כלל, ואפילו לא יהא דעתו להוציא עצמו מרשותו של הקדוש ברוך הוא, והנה ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד יתברך.

"אלהים" על פי הרמב"ן, גם בפסוק "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" וגם בפסוק "זובח לאלהים יחרם" אינם אלה שאחרים מכנים אותם "אלהים", אלא באמת הם "אלהים".

בו ממה שאמרו רבותינו בספרי (פנחס קמג) ובסוף מנחות (ק"ע"א), 'אמר שמעון בן עזאי בא וראה מה כתיב בפרשת הקרבנות, שלא נאמר בהם לא אל ולא אלהיך ולא אלהים ולא שדי ולא צבאות אלא יו"ד ה"א שם המיוחד, שלא ליתן פתחון פה לבעל הדין לחלוק. ושמה תאמר לאכילה הוא צריך, תלמוד לומר "אם ארעב לא אומר לך כי לי תבל ומלואה" (תהילים נ', יב), לא אמרתי לכם זבחו אלא כדי שיאמר ויעשה רצוני.

ובתחלת תורת כהנים (פרשה ב, ה) 'רבי יוסי אומר כל מקום שנאמר קרבן אמור ביו"ד ה"א, שלא ליתן פתחון פה לאפיקורסים לרדות'. אלו דבריהם ז"ל...

התנאים במדרשים שמביא הרמב"ן עומדים על כך שלא נזכר בפרשיות הקרבנות שם "אלהים" אלא רק שם הווי"ה. הרמב"ן רומז, על פי תורת הסוד, שעבודת הקרבנות צריכה להיות מכוונת לשם המפורש בלבד, לפי מובניו הידועים בקבלה.

ולכך אמרו שלא הזכיר בצואות של קרבנות לא אל ולא אלהים אלא אשה ריח נחוח לה', כי הכונה לה' לבדו תהיה, לא יכוין המקריב ולא יעלה במחשבתו רק לשם המיוחד. והוא מאמר החכמים 'ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד' (סנהדרין ס"ב).

על דרך זו מבאר הרמב"ן את הפסוק בשמות - "זבח (למידה הנקראת) אלהים יחרם, בלתי (למידה הנקראת) ה' לבדו". השילוב בין רובד הפשט לרובד הסוד נותן פירוש שלם לפסוק: אין לזבוח "לאלהים" - לא לאלהים מדומים, שעובדיהם מכנים אותם 'אלהים'; לא למלאכים, שהתורה מכנה אותם 'אלהים'; ואף לא לשם "אלהים", "בלתי לה' לבדו" - "ריקן כל העבודות כלן לשם המיוחד!"

אמר לו רבי שמעון בן יוחאי: והלא כל המשתף שם שמים ודבר אחר נעקר מן העולם, שנאמר 'בלתי לה' לבדו' (שמות כ"ב, יט)! אלא מה תלמוד לומר 'אשר העלוך' - שאיו אלוהות הרבה.

בחטא העגל אומרים העובדים: "אֵלָה אֱלֹהֶיךָ יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָעֵלּוּךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (שמות לב, ח), "העלוך" - בלשון רבים. לדעת "אחרים", הם שיתפו את שמו של הקב"ה עם העגל, והתכוונו לזה ולזה באמרם "אשר העלוך" ובכך ניצלו מכליה. אם היו עובדים לעגל בלבד היו נהרגים כולם. רשב"י לומד מ"בלתי לה' לבדו" שגם עבודה בשיתוף עונשה מוות.¹ לאחר שפירש "זבח לאלהים" כעובד למלאכי ה', מוסיף הרמב"ן רובד נוסף לפירושו על פי תורת הסוד. הדברים דורשים עיון עמוק, וכאן נבארם בדרך קצרה:

רמב"ן

שמות כ"ב, יט

ויש בכאן עוד בדרך הזה סוד עמוק, יובן ממנו ענין הקרבנות. ויכול המשכיל לדעתו ממה שכתבנו במקום אחר (לעיל ה', ג), ואונקלוס רמז לו בכאן, ועוד נרמזו אנחנו בתורת כהנים (ויקרא א', ט) בעזרת השם יתברך שמו לעד ולנצח.

בפירושו על דרך הפשט פירש הרמב"ן שה"אלהים" שנאסר לעבוד להם הם כוחות רוחניים, שהם המלאכים הקרויים "אלהים" מפני שהם מגלים בעולם את כוחות האלוהות. כאן רומז הרמב"ן בקצרה למה שרמז על סוד הקרבנות בתחילת ספר ויקרא - הקרבנות הם לשם המיוחד, שם הווי"ה, ולא לשם "אלהים":

רמב"ן

ויקרא א', ט

ועל דרך האמת יש בקרבנות סוד נעלם, תכנס

1. הראשונים נחלקו אם לדעת רשב"י עבודה בשיתוף חמורה מעבודה זרה סתם או להפך; ראו תורה שלמה ית, עמ' צו, אות שסא.

שאול ברוכי

לשון חרם נאמרה פעם נוספת בנוגע לעבודה זרה בעונשה של עיר הנידחת:

דברים

י"ג, טז-יח

הַכֹּהֵן תִּכֶּה אֶת יִשְׁבִּי הָעִיר הַהוּא לְפִי חֶרֶב הַחֶרֶם
אֹתָהּ וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּהּ וְאֶת בְּהֶמְתָּהּ לְפִי חֶרֶב:
וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ תִּקְבֹּץ אֶל תּוֹךְ רַחֲבָהּ וְשִׁרְפָתָהּ
בְּאֵשׁ אֶת הָעִיר וְאֶת כָּל שְׁלָלָהּ כְּלִיל לַה' אֱלֹהֶיךָ
וְהִיְתָה תֵּל עוֹלָם לֹא תִבְנֶה עוֹד: וְלֹא יִדְבַק בְּיָדְךָ
מֵאוֹמֶה מִן הַחֶרֶם לְמַעַן יָשׁוּב ה' מִחֶרֶן אָפּוֹ וְנָתַן
לְךָ רַחֲמִים וְרַחֲמָךְ וְהִרְבָּךְ כְּאֲשֶׁר נִשְׁבַּע לְאַבְרָהָם:

השורש חר"מ מופיע כאן פעמיים, במשמעויות שונות. "החרם אתה" פירושו 'הרוג אותה', ובכך נבדלת הבהמה משאר השלל. את הבהמה הורגים, ואת השלל שאיננו חי שורפים. לעומת זה, "החרם" בפסוק יח הוא כל השלל שאסור בהנאה. האם כאשר אמרה תורה "זבח לאלהים יחרם" היא ציוותה על הריגת החוטא או גם על איבוד רכושו? התרגום המיוחס ליונתן פירש את הפסוק בשמות על פי הנאמר בדברים:

תרגום ירושלמי

שמות כ"ב, יט

כָּל מֵאֵן דְּדָבַח לְטַעֲוֹת עַמְמָא יִתְקַטֵּל בְּסִיפָא
וְנִכְסֵי יִתְגַּמְרוּן. [= כל מי שזוּבַח לאלהי העמים יהרג
בחרב ונכסיו יישרפו].

תרגום זה מתאים ללשון "יחרם" שפירושו המקורי 'שריפה', אך הוא מנוגד להלכה המבדילה בין עונשה של עיר הנידחת לבין יחיד שעבד עבודה זרה:

משנה סנהדרין

פרק י' משנה ד

זֶה חֹמֶר בִּיחִידִים מִבְּמֵרוּבִים, שֶׁהַיְחִידִים

"יחרם" - מה פירושו?

עונשו של הזוֹבַח לאלהים נאמר כאן בלשון מיוחדת "יחרם". מה פירושו? יש שימושים שונים לשורש חר"מ. הוא משמש בדרך כלל במובנים של הקדשה או של הרחקה מוחלטת או של הריגה והשמדה:²

דברים

ז', ב

וְנִתְּנָם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהִכִּיתָם הַחֶרֶם תַּחְרִים
אֹתָם לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנֵּם:
נוסף על כך, משמש השורש חר"מ במובן של הקדשה לה':

ויקרא

כ"ז, כח

אֲךָ כָּל חֶרֶם אֲשֶׁר יַחֲרֵם אִישׁ לַה' מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ
מֵאָדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׁדֵּה אַחֲזָתוֹ לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל
כָּל חֶרֶם קָדֵשׁ קָדָשִׁים הוּא לַה':
יש גם חר"מ שמשמעו איסור הנאה:

דברים

ז', כו

וְלֹא תִבְיֵא תוֹעֵבָה אֶל בֵּיתְךָ וְהִיִּית חֶרֶם כְּמֹהוּ
שֶׁקָּץ תִּשְׁקָצְנוּ וְתַעֲב תִּתְעַבְנוּ כִּי חֶרֶם הוּא:
איסור ההנאה קרוב במשמעו להקדשה לה'. גם המוקדש לה' וגם המתועב ומשוקץ מופקעים מהאדם ואסורים בשימוש. כמו כן, יש קרבה בין החרמת האדם לבין החרמת הרכוש, בשתייהן החובה היא להשמידו ולבערו מן העולם.
רש"י מפרש כאן על פי המשמעות הראשונה:

רש"י

שמות כ"ב, יט

יחרם. יומת.

האם ניתן לפרש את המילה "יחרם" במובן רחב יותר, הריגת האדם והשמדת רכושו?

2. ראו להלן במדור לשון עמ' 363 ואילך.

היה מפרש את הכתוב כמו תרגום יונתן, אך כיוון שחז"ל (= המעתיקים) פירשו אחרת, הוא מפרש על פי דבריהם.

רמב"ן

שמות כ"ב, יט

והנה חייב אותו מיתה, כי 'חרם' מיתת בית דין, וכן 'כל חרם אשר יחרם מן האדם לא יפדה מות יומת' (ויקרא כ"ז, כט). ואמר 'חרם', כי מפני אשר זבח לחרם יהיה חייב שיחרם, כענין 'והיית חרם כמוהו שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו כי חרם הוא' (דברים ז', כו).

ויתכן כי יכלול הכתוב הזובח גם הזבח שהכל יהיה לחרם, לרמוז שהוא אסור בהנאה.

הרמב"ן מפרש על פי ההלכה, וכפי שפירשו רש"י ומכילתא דרשב"י, ש"יחרם" פירושו מיתת בית דין. את השימוש בלשון "יחרם" הוא מבאר בשתי דרכים. על פי פירושו הראשון, "יחרם" רומז לסיבה לעונש. עבודה זרה היא "חרם", ועל כן ראוי העובד שיוחרם. על פי הפירוש השני, רומז הכתוב לאיסור הנאה, אולם לא של רכושו של העובד, אלא של הזבח שנזבח.

ניתן להוסיף על דבריו של הרמב"ן כאן גם את מה שפירש בדברים בפרשת עיר הנידחת:

רמב"ן

דברים י"ג, טז

והנה כל אלו המצות ביאור מה שנאמר בתורה 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כ"ב, יט), ועתה ביאר החרם מהו במדיחים ובעובדים.

דיני עבודה זרה בספר דברים הם "מצוות מבוארות". כפי שהגדיר בהקדמתו לדברים שיש מצוות רבות בספר זה שנאמרו כבר בספרים הקודמים, ונשנו לתוספת ביאור. בספר שמות נאמר בקצרה "זבח לאלהים יחרם", ובספר דברים יש ביאור מפורט כיצד מתבצע החרם, מתי הוא מיתת בית דין בלבד, ומתי הוא כולל גם השמדת הרכוש.

בסקילה לפיכך ממונם פלט, והמרובים בסייף לפיכך ממונם אבד.

התרגום חורג מההלכה בשני עניינים. האחד, אין חובה לבער את רכושו של העובד יחידי. והשני, עונשו של היחיד הוא מוות בסקילה, ולא בחרב. המתרגם יכול היה להינצל מקושי זה אם היה מתרגם "מאן דדבח" וכו', ואז היה ניתן לפרש את הפסוק ואת התרגום בצורה מצומצמת כך שיתיישב עם ההלכה. אך כאשר המתרגם פתח ב"כל" הוא קבע בצורה מוחלטת שכל העובד עבודה זרה, בין יחיד ובין רבים עונשו מיתה בחרב ונכסיו מוחרמים.

במכילתא דרשב"י יש דרשה שבאה להוציא מפירוש כזה:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

כ"ב, יט

יכול העובד עבודה זרה נכסיו אסורין בהנאה, תלמוד לומר 'זבח לאלהים יחרם' (שמות כ"ב, יט), אין נכסיו אסורין בהנאה. יכול עבודה זרה לא תהא אסורה בהנאה, תלמוד לומר 'שקץ תשקצנו ותעב תתעבנו' [כי חרם הוא] (דברים ז', כו). עבודה זרה עצמה אסורה בהנאה ואין העובד עבודה זרה אסור בהנאה.

"יחרם" פירושו, על פי המדרש, עונש הריגה ולא איסור הנאה. ראב"ע מפרש:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ"ב, יט

...שהזובח אפילו למלאכים יחרם. אם הוא הזובח קהל יהיו לחרם הם וכל אשר להם. ואם הוא יחיד, אמרו המעתיקים, שהוא ירג לבדו.

ניכר בדברי הראב"ע הפער שקיים בין המובן הפשוט של הפסוק, החרמת האדם ורכושו, לבין ההלכה. אף על פי כן, אין הכתוב נעקר מפשוטו כיוון שאפשר לפרשו לא בכל זובח, אלא בקהל שזבח. באמרו "אמרו המעתיקים", רומז ראב"ע שלולי דברי חז"ל

זרה הנאמר בפסוק נכללו כל סוגי העבודות הנעשות לשם - זביחה, הקטרה וניסוך.

בבלי סנהדרין

ס ע"ב

תנו רבנן: אילו נאמר 'זבח יחרם' - הייתי אומר: בזובח קדשים בחוץ הכתוב מדבר, תלמוד לומר 'לאלהים' - בזובח לעבודה זרה הכתוב מדבר. אין לי אלא בזובח, מקטר ומנסך מניין? תלמוד לומר 'בלתי לה' לבדו' - ריקן העבודות כולן לשם המיוחד.

רש"י

בלתי לה' לבדו. ריקן ונטל כל העבודות מלעבדה בהן, ונתנן לשם המיוחד. משמע דאכל עבודות הראויות לשם קאמר.

"ריקן העבודות כולן לשם המיוחד" - כל סוגי העבודות נאסרו בעבודה זרה. הרמב"ן בויקרא א, ט (ראו לעיל) לקח את הביטוי הזה והשתמש בו במשמעות נוספת - כל העבודות כולן הן לשם המיוחד ולא לכל גורם אחר. הניסוח של הכתוב בשמות הוא קצר, מוחלט וכולל - כל סוגי העבודות נאסרו, לכל גורם שאיננו 'ה' לבדו', בכל מקום ובכל זמן, והעונש הוא עונש מוחלט - "יחרם". במקומות אחרים התורה מפרטת מקרים שונים, ומבארת כיצד הוא עובד וכיצד "יחרם" - מתי בסקילה ומתי בשרפה, ומתי גם הרכוש אסור בהנאה.

התורה נקטה בספר שמות בלשון קצרה שמשתמעת לשני פנים ומתבארת בהרחבה בספר דברים.

אופייה המוחלט של המצוה

הציווי "זובח לאלהים יחרם" נמצא בפסוקים בפרשת משפטים שיש בהם חזרה אל המשפט המוחלט. האיסור מנוסח בקצרה בתור איסור תקיף ומוחלט, ועונש חמור בצדו. הרמב"ן לדברים י"ג (ראו לעיל) רואה בפסוקים בדברים ביאור למצווה בספר שמות. בלשון דומה הוא כותב גם בפירושו לדברים י"ז:

רמב"ן

דברים י"ז, ב

והמצוה הזו מבוארת שכבר אמר 'זובח לאלהים יחרם' (שמות כ"ב, יט), בכל מקום ובכל זמן, ולכך ישנה אותה לבאר מה שיצטרך להוסיף במצוה, ויקצר בדבר הנזכר.

בלשונו נאמר שהתורה בדברים י"ז כתבה את דינו של עובד עבודה זרה בשישה פסוקים (פס' ב-ז) בניסוח קזואיסטי - "כי ימצא בקרבך". הפרשייה נכנסת לפרטים של דרישה וחקירה, עדות ודרך ביצוע גזר הדין. בפרשת משפטים נוקטת התורה בניסוח של משפט קצר ומוחלט: "זובח לאלהים יחרם" - "בכל מקום ובכל זמן". בברייתא בבבלי נלמד שבאיסור עבודה

וְגַר לֹא תֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם (שמות

כ"ב, כ) - הקשר בין האיסור לשעבוד במצרים

שאול ברוכי

שם

כד-כו

אִם כָּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי אֶת הָעֲנִי עִמָּךְ... וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אֲנִי:

ומה בדבר צעקת הגר שהונו אותו? האם ניתן לפרש ש"כי אם צעק יצעק", האמור ביתום ובאלמנה, מתייחס גם לגר?

איסור הונאה נזכר במקרא מספר פעמים. בפרשת בהר, אגב דיני מכירה וגאולה של שדה אחוזה החוזרת ביוכל, נאמר:

ויקרא

כ"ה, יד-יז

וְכִי תִמְכְּרוּ מִמֶּכֶר לַעֲמִיתְךָ אוֹ קָנָה מִיַּד עַמִּיתְךָ אֶל תֹּנוּ אִישׁ אֶת אָחִיו: בְּמִסְפַּר שָׁנִים אַחֵר הַיּוֹבֵל תִּקְנֶה מֵאֵת עַמִּיתְךָ בְּמִסְפַּר שָׁנֵי תְּבוּאָת יִמְכֶּר לָךְ: לְפִי רֶב הַשָּׁנִים תִּרְבֶּה מִקְנָתוֹ וּלְפִי מַעַט הַשָּׁנִים תִּמְעִיט מִקְנָתוֹ כִּי מִסְפַּר תְּבוּאָת הוּא מִכֹּר לָךְ: וְלֹא תֹנוּ אִישׁ אֶת עַמִּיתוֹ וְיִרְאָת מַאֲלֵהֶיךָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם:

ההוראה למכור את השדה על פי מספר השנים עד היובל מלווה בשתי אזהרות נגד הונאה בתחילה ובסוף וכך נוצרת מסגרת היוצקת תוכן לאיסור. יחסי משא ומתן בין קונה למוכר הם הדדיים, וחריגה לכאן או לכאן היא דבר מצוי וטבעי, ואפשר שאין פגם מוסרי בחריגה כזו. לעתים אדם עשוי לוותר ולהתפשר על ערך הרכוש שהוא קונה או מוכר. האיסור "אל תונו" מלמד שאין זו רק חובה של יחסי מסחר הוגנים בין אדם לחברו, אלא חוב של האדם לאלוהיו - "ויראת מאלהיך". "ואם תאמר, מי יודע אם נתכוונתי לרעה, לכך נאמר 'ויראת מאלהיך', היודע מחשבות הוא יודע" (רש"י, שם).

איסור הונאת הגר, שנאמר כאן ונכפל בהמשך הפרשה (כ"ג, ט), מצטרף לשני האיסורים שאחריו: "כָּל אֱלֻמָּנָה וַיְתוּם לֹא תַעֲנוּן" (כ"ב, כא), ו-"לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶסֶה לֹא תִשְׁימּוּן עָלָיו וְנָשָׂךְ" (כ"ב, כד), האמור בעני. הגר, היתום והאלמנה הם הדוגמאות הקלאסיות לאנשים חלשים ופגיעים, מטבע הדברים הם גם עניים, ושלושתם נזכרו יחד במצוות שונות הנוגעות לעניים.³ אנשים אלו זקוקים לסיוע ולאזהרה מיוחדת, ומובטחים בהשגחת ה'.

דברים

י', יח-יט

עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוּם וְאֶלְמָנָה וְאָהַב גֵּר לְתֵת לוֹ לֶחֶם וְשִׁמְלָה: וְאָהַבְתֶּם אֶת הָגֵר כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

גם בדברי הנביאים מצאנו אזהרות רבות על הגר, היתום והאלמנה, ובכללם איסור הונאה:

ירמיהו

כ"ב, ג

כֹּה אָמַר ה' עֲשׂוּ מִשְׁפָּט וְצִדְקָה וְהִצִּילוּ גְזוֹל מִיַּד עֲשׂוּק וְגֵר יְתוּם וְאֶלְמָנָה אֶל תֵּנוּ אֶל תַּחְמוֹסוּ וְדָם נָקִי אֶל תִּשְׁפְּכוּ בְּמָקוֹם הַזֶּה:

בפסוקים שבפרשת משפטים נסמכו העני, הגר, היתום והאלמנה יחד בשלוש מצוות שונות. בהונאת הגר התורה מקצרת, ובשתיים האחרונות מורחבים ומודגשים חוסר הישע שלהם, צעקתם אל ה' וישועת ה':

שמות

כ"ב, כא-כב

כָּל אֱלֻמָּנָה וַיְתוּם לֹא תַעֲנוּן: אִם עֲנָה תַעֲנֶה אֹתוֹ כִּי אִם עֶקֶק יִצְעַק אֵלַי שָׁמַע אֲשָׁמַע צַעֲקָתוֹ:

3. ראו דברים י"ד, כט; ט"ז, יא, יד; כ"ד, יז, יט; כ', יב, יג.

חז"ל לומדים מהכפילות איסור נוסף:

שמות

כ"ג, ט

וְגֵר לֹא תִלַּחֵץ וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

הברייטא וסוגיית הגמרא עומדים על החזרה המרובה על איסור הונאת הגר:

בבלי בבא מציעא

נט ע"ב

תנו רבנן: המאנה את הגר עובר בשלשה לאוין, והלוחצו עובר בשנים.

מאי שנא מאנה דכתיבי שלשה לאוין: 'וגר לא תונה' (שמות כ"ב, כ), 'וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו' (ויקרא י"ט, טג), 'ולא תונו איש את עמיתו' (שם כ"ה, יז) וגר בכלל עמיתו הוא. לוחצו נמי, שלשה כתיבי: 'ולא תלחצנו' (שמות כ"ב, כ), 'וגר לא תלחץ' (שם כ"ג, ט), 'ולא תהיה לו כנשה' (שם כ"ב, כד) וגר בכלל הוא! אלא אחד זה ואחד זה בשלשה. תניא, רבי אליעזר הגדול אומר: מפני מה הזהירה תורה בשלשים וששה מקומות, ואמרי לה בארבעים וששה מקומות בגר - מפני שסורו רע. רבי אליעזר מסביר את החזרה על האיסור אצל הגר בכך ש"סורו רע". כלומר הוא עלול לסור מהדרך או לחזור לסורו - כלומר לטבעו הראשוני ולהתרחק מהחיבור אל עם ישראל ואל אלהיו, ולכן יש להתייחס אליו ברגישות. על טעמה של הגמרא ניתן להוסיף שהונאת הגר היא דבר מצוי. לגר אין נחלה, אין משפחה תומכת, והוא איננו בקיא בנורמות ההתנהגות של החברה שהצטרף אליה, ולכן ניתן בקלות להונתו במשא ומתן בענייני ממון. כך כותב בעל ספר החינוך:

ספר החינוך

מצוה סג

וגם נכפלה האזהרה עליו דכתיב 'לא תונו אותו' (ויקרא י"ט, לג) פעם אחרת, לפי שענין האונאה אליו קרובה יותר מבישראל, כי הישראל יש לו גואלים שתובעין עלבונו. ועוד טעם אחר בו, שיש חשש בו שלא יחזור לסורו מכעס הבזיונות.

בבלי בבא מציעא

נח ע"ב

תנו רבנן: 'לא תונו איש את עמיתו' (ויקרא כ"ה, יז) - באונאת דברים הכתוב מדבר. אתה אומר באונאת דברים, או אינו אלא באונאת ממון? כשהוא אומר 'וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך' (שם, יד) הרי אונאת ממון אמור, הא מה אני מקיים 'לא תונו איש את עמיתו' (שם, יז) באונאת דברים.

הכפילות באיסור על הונאה בלשון הפסוקים (ויקרא כ"ה, יז) מלמדת לפי חז"ל שלא רק הונאה במסחר נאסרה אלא גם הונאת דברים, שפירושה, אמירה שיש בה כדי לצער את הזולת.

הא כיצד? אם היה בעל תשובה אל יאמר לו מעשיך הראשונים, אם היה בן גרים אל יאמר לו זכור מעשה אבותיך, אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה. אם היו יסורין באין עליו, אם היו חלאים באין עליו, או שהיה מקבר את בניו, אל יאמר לו כדרך שאמרו לו חביריו לאיוב 'הלא יראתך כסלתך תקותך ותם דרכיך. זכר נא מי הוא נקי אבד' (איוב ד', ו-ז). איסור הונאה חוזר ונשנה מספר פעמים בקשר לגר. כך נאמר בפרשת קדושים:

ויקרא

י"ט, לג-לד

וְכִי יִגּוּר אֶתְּךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אוֹתוֹ: כְּאַזְרַח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר הַגֵּר אֶתְכֶם וְאַהֲבַתְּ לוֹ כְּמוֹךְ כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם: בפרשת משפטים נזכר איסור הונאת הגר בכ"ב, כ, וחוזר בלשון דומה בהמשך:

שמות

כ"ב, כ

וְגֵר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלַּחֲצֶנּוּ כִּי גֵרִים הֵייתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם:

יש הרואים ב-"לא תלחצנו" אזהרה על הוצאת ממון מהגר שלא כדין. כך מפרש רש"י על התורה:

רש"י

שמות כ"ב, כ

ולא תלחצנו. בגזילת ממון.

על פי רש"י האזהרה היא על גזל הגר. בדרך דומה הולך גם הרמב"ם בספר המצוות:

ספר המצוות לרמב"ם

מצות לא תעשה רנג

והמצוה הרנ"ג היא שהזהירנו מהונות גר צדק ומהזיקו במקחו וממכרו. והוא אמרו 'ולא תלחצנו' (שמות כ"ב, כ). ולשון מכילתא 'ולא תלחצנו בממון'.

מוני מצוות אחרים מפרשים שאין מדובר בהוצאת ממון שלא כדין, אלא במקרה שהגר חייב בו על פי דין, ונדרש לנהוג עמו לפנים משורת הדין. כך כותב ר' משה מקוצי (הסמ"ג):

ספר מצוות גדול

לאוין סימן קעב-קעג

וכן אם לחצו בממון תניא בפרק הזהב שעובר משום 'לא תלחצנו' (שמות כ"ב, כ) 'וגר לא תלחץ' (שם כ"ג, ט) ו'לא תהיה לו כנושה' (שמות כ"ב, כד), וילך עם הגר לפנים משורת הדין ולא יעמיד עצמו על דין תורה.

בדומה לכך כתב ר' אליעזר ממין:

ספר יראים

סימן קפא

לחיצה זו איני יודע מה הוא, אבל מדתניא בהזהב 'הלוחצו עובר בג' לאוין, משום לא תלחצנו וגר לא תלחץ ולא תהיה לו כנושה' (ב"מ נט ע"ב) ולמדנו מסוף איזהו נשך דאמר התם 'כי אתא רב דימי אמר מנין לנושה בחבירו שאסור לעבור לפניו, פירוש, שלא יראה כתובע, 'תלמוד לומר לא תהיה לו כנושה' (שם עה ע"ב), למדנו פירוש

כמו באיסור הונאת הרע, גם באיסור הונאת הגר לומד המדרש על איסור הונאה בדברים ובממון.

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דנזיקין, פרשה יח (עמ' 311) [לשמות כ"ב, כ]

וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים. 'לא תוננו' בדברים, 'ולא תלחצנו' בממון, שלא תאמרו לו אמש היית עובד לבל קורס נבו, והרי חזירים בין שיניך, ואתה מדבר מילין כנגדי; ומנין שאם הוניתו שהוא יכול להונך, תלמוד לומר 'כי גרים הייתם', מכאן היה רבי נתן אומר מום שבך אל תאמרו לחבירך.

בשונה מהברייתא שראינו למעלה, איסור הונאת דברים איננו נלמד מן החזרה על האיסור, אלא מכפל הלשון: "לא תונה" ו"לא תלחצנו"; כלומר אחד בדברים ואחד בממון. נראה שהמדרש במכילתא דרשב"י לומד בדרך אחרת:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

כ"ב, כ

וגר לא תונה. שתי אונאות בדבר אחת אונאת ממון ואחת אונאת דברים. ולא תלחצנו. שתי לחיצות בדבר אחת לחיצת ממון ואחת לחיצת דברים. כי גרים הייתם בארץ מצרים. אמר להן אם תופסין אתם אותו לשום גר תופס אני אתכם על שום 'כי גרים הייתם בארץ מצרים', וכן הוא אומר 'פן אפשיטנה ערומה' וגומ' (הושע ב', ה).

פירוש הדרשה - אם מתייחסים אתם לגר ביחס שלילי, ה' עלול להשיב אתכם לאותו מצב שבו הייתם בגלות מצרים. איסור הונאה ולחיצה הם איסורים שונים. נראה שהחלוקה לאיסור בממון ולאיסור בדברים נלמדת על פי מכילתא דרשב"י מן הכפילות של שני הפסוקים, וארבעה איסורים יש כאן: הונאה ולחץ בממון, והונאה ולחץ בדברים.

מהו הלחץ שנאסר בשני הפסוקים הללו? ניתן למצוא תשובות שונות לכך בדברי הראשונים.

הלחיצה שילך עם הגר לפני משורת הדין ולא יעמיד עצמו לדין ולא יבקש עקיפין ועניין להכאיב ללבבו.

הברייתא זיהתה את איסור לחיצה עם איסור "לא תהיה לו כנושה", ומכאן ש"לא תלחצנו" בא להזהיר את ישראל שלא 'ילחץ' על הגר, ולא יחפש דרכים לגבות ממנו את חובו כאשר אין לו מה לשלם, אלא ינהג עמו לפני משורת הדין.⁴
בדרך אחרת הולך הרשב"ם:

רשב"ם

שמות כ"ב, כ

ולא תלחצנו. לעשות מלאכתך, לפי שהוא בלא גואל, כדכתיב 'וגם ראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים' (שמות ג', ט), כלומר מעבידים אותם.

נאמר "לחץ" במצרים, ודבר הלמד מעניינו הוא ש"לחץ" שם פירושו שעבוד, ולכן גם "לא תלחצנו" עניינו שעבוד.

פירוש הרשב"ם פותח פתח להבין לא רק את פירוש השורש לח"צ, אלא את עניינו של האיסור ומקומו בפרשה. כאמור, איסור הונאה חוזר פעמים מספר בתורה, לעומת זה, איסור הלחיצה הוא מיוחד לפרשתנו, ונזכר רק בשני הפסוקים הללו העוסקים בגר. השורש לח"צ אינו נפוץ במקרא, ונראה שהשימוש כאן בשורש נדיר בא לרמוז להופעות אחרות שלו. מלבד האמור בבלעם ובאתונו: "וּתְלַחֵץ אֶל הַקִּיר וּתְלַחֵץ אֶת רֶגֶל בִּלְעָם אֶל הַקִּיר" (במדבר כ"ב, כה), השורש לח"צ נזכר בתורה בנוגע ליציאת מצרים בלבד:

שמות

ג', ט

וַעֲתָה הִנֵּה צִעֲקַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּאָה אֵלַי וְגַם רֵאִיתִי אֶת הַלֶּחֶץ אֲשֶׁר מִצְרַיִם לֹחֲצִים אֹתָם:

דברים

כ"ו, ז

וְנִצַּעַק אֶל ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וְיִשְׁמַע ה' אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנֵינוּ וְאֶת עֲמָלֵנוּ וְאֶת לִחְצָנוּ:

שני הפסוקים מתארים את את הלחץ שישראל נתונים בו, את צעקת הלחצים, ואת הקב"ה השומע את צעקתם. התורה מנמקת בשני הפסוקים בפרשתנו את האיסור במילים: "כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם". האסוציאציה ליציאת מצרים מתעוררת - עוד לפני הנימוק - בלשון האיסור: "לא תלחצנו". "לא תלחצנו" - כפי שאתם בני ישראל הייתם לחוצים במצרים. למעלה עמדנו על כך שצעקתו של הגר איננה נזכרת כאן, בשונה מצעקת היתום והאלמנה. נראה שהביטוי "ולא תלחצנו" בא לרמוז גם לצעקת הגר. שני הפסוקים שמציינים את הלחץ בשעבוד מצרים מזכירים גם את צעקת בני ישראל. הכתוב רומז שכפי שצעקו ישראל במצרים, כך הגר יצעק אל ה' שישמע צעקתו.

רמב"ן מפרש על דרך זו את הנימוק "כי גרים הייתם בארץ מצרים" לאחר שדחה את פירושי רש"י וראב"ע:

רמב"ן

שמות כ"ב, כ

כי גרים הייתם בארץ מצרים. לא הוכשרו כל הגרים בעבור היותם גרים בארץ, ואין טעם שיהיו מובטחים לעולם בעבור כן. ופירש רש"י כי הוא טעם ל'לא תונו אותו', יזהיר שלא תונה אותו בהונאת דברים, שאם הוניתו אף הוא יכל [= יוכל] להונותך ולומר לך אף אתה מגרים באת, מום שבך אל תאמר לחברך. ור' אברהם אמר זכור כי גרים הייתם כמוהו. ואין בכל זה טעם בעיקר.

והנכון בעיני כי יאמר, לא תונה גר ולא תלחצנו ותחשבו שאין לו מציל מידך, כי אתה ידעת

4. רש"י על הסוגיה בב"מ מפרש גם הוא כסמ"ג ויראים, בשונה מפירושו לתורה.

נפשו שפלה עליו והוא נאנח וצועק ועיניו תמיד אל ה' וירחם עליו כאשר רחם עליכם, כמו שכתוב 'ויאנחו בני ישראל מן העבודה ויזעקו ותעל שועתם אל האלהים מן העבודה' (שמות ב', כג). כלומר לא בזכותם רק שרחם עליהם מן העבודה. באיסור הונאת הגר ועינוי היתום והאלמנה באה התורה להזהיר ולהבטיח שיש מי ששומע את צעקת העשוקים, כפי ששמע את צעקתנו במצרים.

שהייתם גרים בארץ מצרים וראיתי את הלחץ אשר מצרים לוחצים אתכם ועשיתי בהם נקמה, כי אני רואה דמעת העשוקים אשר אין להם מנחם ומיד עושקיהם כח, ואני מציל כל אדם מיד חזק ממנו. וכן האלמנה והיתום לא תענו כי אשמע צעקתם, שכל אלה אינם בוטחים בנפשם, ועלי יבטחו. ובפסוק האחר הוסיף טעם 'ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (שמות כ"ג, ט). כלומר, ידעתם כי כל גר

אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר (שמות כ"ב, כז) שאול ברוכי

בבלי סנהדרין

סו ע"א-ע"ב

...הניחא למאן דאמר 'אלהים' חול, אלא למאן

דאמר קודש - מאי איכא למימר?

דתניא: 'אלהים' - חול, דברי רבי ישמעאל. רבי

עקיבא אומר: 'אלהים' קודש.

ותניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: אזהרה

למברך את השם מניין - תלמוד לומר 'אלהים

לא תקלל'.

למאן דאמר 'אלהים' חול - גמר קודש מחול,

למאן דאמר 'אלהים' קודש - גמרינן חול

מקודש...

אם כן לכתוב קרא 'לא תקל', מאי 'לא תקלל' -

שמע מינה תרתי.

לדעת הבבלי, ר' ישמעאל ור' עקיבא נחלקו

אמנם בפירוש פשט הכתוב, אך בסופו

של דבר שניהם לומדים מפסוק זה הן על

איסור קללת ה' הן על איסור קללת הדיינים.

כך מפרשים גם רש"י ורמב"ן על התורה,

המשלבים בין שני הפירושים:

רש"י

שמות כ"ב, ז

אלהים לא תקלל. הרי זו אזהרה לברכת השם

ואזהרה לקללת דיין.

איסור קללה נאמר בתורה בהקשרים שונים:

"ונקב שם ה' מות יומת" (ויקרא כ"ד, טז);

"ומקלל אביו ואמו מות יומת" (שמות כ"א, יז);

"לא תקלל חרש" (ויקרא י"ט, יד). אצלנו בפסוק

הוזכרו שני איסורי קללה - האחד איסור על

קללת אלוהים, והשני על קללת נשיא. מי

הוא "אלהים" הנזכר בפסוק זה?⁵ נחלקו בכך

תנאים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דכספא, פרשה יט (עמ' 317) [לשמות כ"ב, כז]

אלהים לא תקלל. למה נאמר? לפי שהוא אומר

'ונקב שם ה' מות יומת' (ויקרא כ"ד, טז), עונש

שמענו, אזהרה לא שמענו. לכך נאמר, 'אלהים

לא תקלל', מכל מקום, דברי רבי עקיבא.

ר' ישמעאל אומר: בדיין הכתוב מדבר, שנאמר

'עד האלהים יבא דבר שניהם' (שמות כ"ב, ח).

לדעת ר' עקיבא, "אלהים" משמעו קודש,

ויש בפסוק אזהרה על קללת ה'; ולדעת ר'

ישמעאל, "אלהים" הוא לשון חול ומשמעה

דיינים, משמעות המצויה כבר בפרשה

("ונקב בעל הבית אל האלהים... אשר ירשיען

אלהים" כ"ב, ז-ח; וכן כ"א, ו). מלשון הבריייתא

נשמע שמדובר במחלוקת קוטבית, אבל

מסקנת הדיון בסוגיה בבבלי היא אחרת:

5. ראו בפתיחת הדיון על "זבח לאלהים יחרם", לעיל עמ' 287 ואילך.

רמב"ן

שמות כ"ב, כז

ועל דעת רבותינו בגמרא 'אלהים לא תקלל', אזהרה על ברכת השם אפילו בכנוי. והנה הזהיר על המלך העליון יתברך ועל המולך בארץ. והם אמרו בגמרא כי יכנס בכלל 'אלהים' השם הנכבד והשופט אשר ישב מושב אלהים בארץ. ולא נתבאר אם יכנס בכלל הנשיא ראש סנהדרי גדולה שנקרא נשיא בגמרא, והרב רבי משה (= הרמב"ם) אמר שהוא בכלל האזהרה הזו (ספר המצות לא תעשה שטז). וכן נראה לי ממה ששאל ר' יהודה הנשיא על עצמו 'כגון אני מה אני בשעיר' וכו' (הוריות יא ע"ב). ואם כן יאמר לא תאור כל נשיא בעם שהוא ראש שררה על כל ישראל, בין שתהיה השררה ההיא בממשלת מלכות, בין שתהיה ממשלת תורה, כי נשיא הסנהדרין הוא במעלה העליונה בשררת התורה.

לדעת הרמב"ן, התורה אוסרת בפסוק זה קללה של הדיינים, המלך ומורי ההוראה, וכן כל מי שיש לו שררה על הציבור מכל סוג שהוא. סוגיית הבבלי דנה ארוכות באזהרה זו, ומסקנתה שאף על פי שהאיסור מוזכר בתורה בפירוש רק ביחס לגורמים מסוימים (דיינים, נשיא, אב ואם וחרש) התורה אוסרת קללה של כל אחד ואחד. מדוע, אם כן, יש צורך להדגיש את איסור הקללה דווקא כלפי הדיינים והנשיא? שאלה זו נשאלת במדרש תנחומא:

תנחומא

פרשת משפטים סימן יב

אלהים לא תקלל. מה ראה להזהיר על הדיינים ועל הנשיא? אתה מוצא שלא לקה קרח ועדתו, אלא על שבזו משה ואהרן. ואף אנשי ירושלים לא לקו, אלא על שבזו דברי הנביאים, שנאמר: 'ויהיו מלעיבים במלאכי האלהים ובזים דבריו ומתעתעים בנביאיו עד עלות חמת ה' בעמו עד לאין מרפא' (דברי הימים ב ל"ו, טז), ואומר: 'חזקו פניהם מסלע מאנו לשוב' (ירמיהו ה', ג). לכך הזהיר הקדוש ברוך הוא על כבודן של זקנים

שהן מזהירין לישראל על עבודה זרה, שנאמר

'ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו' (שמות כ"ג, יג).

המדרש פותח בשאלה מדוע יש אזהרה מיוחדת על קללת דיינים ונשיא. עיקרה של הדרשה בא אמנם להביא ראיות מפסוקים שהעברה היא עברה חמורה ועונשה חמור, אך היא כמעט שאינה עוסקת בשאלה מדוע העברה נחשבת לחמורה. עם זה, בסיום הדברים יש גם תשובה לשאלה זו: חשוב לשמור על כבודם של החכמים, כיוון שהם המזהירים את ישראל על עבודה זרה ועל שאר המצוות. זלזול בכבודם של חכמים יביא לזלזול במצוות. נראה שלכך מכוון גם הפסוק הנדרש: "מֵאַנְנוּ קָחַת מוֹסֵר חֲזָקוֹ פְּנֵיהֶם מְסַלֵּעַ מֵאַנְנוּ לְשׁוֹב" (ירמיהו ה', ג), מי שאיננו שומע אל הזקנים ואיננו לוקח מוסר, איננו יכול לחזור בתשובה.

מדרש נוסף מסביר בדרך אחרת מדוע יש צורך להדגיש דווקא את איסור קללת הדיין:

שמות רבה

פרשה לא, ח

'ושמעתי כי חנון אני' (שמות כ"ב, כו), מה כתיב אחריו? 'אלהים לא תקלל' (שם, כז), ומה ענין זה לזה?

אמרו רבותינו: מעשה באחד שהיה לו דין ובא אצל הדיין וזיכה אותו, ובא ויצא אותו שנזדכה, ואמר פלוני: השופט אין כמותו בעולם. אחר ימים היה לו דין ובא אצלו וחייבו, יצא מלפניו ואמר: אין דיין שוטה הימנו. אמרו לו אתמול היה משובח והיום שוטה? לכך הזהיר לך הכתוב 'אלהים לא תקלל'.

בדרך דומה מפרש הרשב"ם, שקללת הדיינים היא דבר מצוי, ודיבר הכתוב בהווה:

רשב"ם

שמות כ"ב, כז

אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר. דבר הכתוב בהווה, לפי שהמלכים והדיינים דיני ממונות ונפשות רגילים בני אדם לקללם. וכן

קללת הזקנים מורי ההוראה ואת התקלה שיכולה לצאת מהתנהגות שאינה מכבדת אותם. עם זה, אין במדרש התייחסות לסכנה שבקללת הדיינים. להלן נציע שתי דרכים שונות לכך:

ספר החינוך

מצוה סט

שלא לקלל הדיין - לאו דברכת השם...

משרשי המצוה, להסיר מעל הדיין יראת הנדון וקללתו, כדי שיוציאו הדין לאמיתו, ועוד הזהיר על זה גם כן במקום אחר בתורה. ועוד נמצא תועלת אחר במצוה, כי בקללת הדיין תקלות רבות, כי המון העם בסכלותם שונאים אותו. ואם לא יזהרו על קללתו אולי יקללוהו ויתעוררו מתוך כך לקום עליו, כמו שאמר החכם למלך על המון העם, הזהר שלא יאמרו, שאם יאמרו יעשו, ויהיה בזה רעה רבה, כי הוא במשפט יעמיד ארץ.

לדעת בעל ספר החינוך, מטרת איסור קללת הדיין היא לשמור על הדיינים ולאפשר קיומה של מערכת משפט הוגנת ובריאה. אם הדיין חושש מקללות ומיחס לא ראוי מצד העם, הדבר עלול להשפיע על הדין שהוא דן. נוסף על כך, פגיעה פיזית בדיין, היכולה להיגרר מפגיעה מילולית, היא פגיעה במערכת המשפט. הדיין 'במשפט יעמיד ארץ' (המליצה על יסוד הפסוק במשלי כ"ט, ד), ופגיעה בו היא פגיעה בכל המערכת החברתית. גם איסור קללת הנשיא מתבאר בדברי בעל ספר החינוך (מצוה עא) בתור חלק משמירה על הסדר החברתי. קיום חברה אנושית מצריך היררכיה וקביעת הנהגה שאת דעתה צריך לקבל. לדעת ספר החינוך, קבלת חוקי המלך ומשפט הדיין איננה בשל חכמתם ומתוך הנחה שהם נוהגים נכון, אלא מתוך הכרח לקבוע סדרי הנהגה והכרעה.

דרך שונה עולה מדבריו של הרמב"ן. עיקרם אינו בפסוקו, אלא בפירושו למקום הראשון שמכונים בו השופטים "אלהים", בתחילת הפרשה:

הוא אומר 'גם במדעך מלך אל תקלל' (קהלת י', כ), וכן הוא אומר 'כי קללת אלהים תלוי' (דברים כ"א, כג), כשרואין את האדם תלוי מקללין את הדיין לכך ציוה 'לא תלין נבלתו' (שם).

כמו המדרש משמות רבה, גם ראב"ע מבאר את סמיכות הפרשיות בין דיני הלוואה לאיסור הקללה:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ"ב, כז

אמר יפת: טעם להזכיר 'אלהים לא תקלל' - אולי העני ברוב צערו בלילה אם יעבור המלוה ולא ישיב לו העבוט, יקלל את הדיין שדן שיקח עבוטו. המנהיגים והדיינים עסוקים בקבלת החלטות שיש להן השפעה על הפרט. החלטות אלו, מטבעם של דברים, נתונות לביקורת. תמיד יהיה מי שמרוצה מההחלטה ומי שאיננו מרוצה. התורה איננה אוסרת ביקורת אלא מרסנת אותה. ביקורת צריכה לבוא מתוך כבוד לדיינים, למורי ההוראה ולמנהיגים. על טבעם של בני האדם המקלים את מי שבמעמד גבוה מהם, עמד שלמה המלך בשני פסוקים בקהלת:

קהלת

י', כ

גם במדעך מלך אל תקלל ובחדרי משכבך אל תקלל עשיר כי עוף השמים יוליך את הקול ובעל כנפים יגיד דבר:

קהלת

ז', כא-כב

גם לכל הדברים אשר ידברו אל תתן לבך אשר לא תשמע את עבדך מקללך: כי גם פעמים רבות ידע לבך אשר גם אתה קללת אחרים:

דבר מצוי הוא שעבד מקלל את אדונו. קהלת מזהיר מצד אחד את האדון שלא יתן לבו לקללה כזו, ומצד שני מזהיר את הנתון למרות שלא יקלל. מדרש תנחומא שהובא לעיל מסביר, כאמור, את חומרת האיסור של

רמב"ן

שמות כ"א, ו

והגישו אדניו אל האלהים... ואמר רבי אברהם כי נקראו השופטים אלהים בעבור שהם מקיימי משפטי האלהים בארץ. ולדעתי יאמר הכתוב 'והגישו אדניו אל האלהים', 'עד האלהים יבא דבר שניהם' (כ"ב, ח), לרמוז כי האלהים יהיה עמם בדבר המשפט, הוא יצדיק והוא ירשיע. וזהו שאמר 'אשר ירשיעון אלהים' (שם), וכך אמר משה 'כי המשפט לאלהים הוא' (דברים א', יז). וכך אמר יהושפט: 'כי לא לאדם תשפטו כי לה' ועמכם בדבר משפט' (דברי הימים-ב י"ט, ו). וכן אמר הכתוב: 'אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט' (תהילים פ"ב, א). כלומר בקרב עדת אלהים ישפוט, כי האלהים הוא השופט. וכן אמר: 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב לפני ה' (דברים י"ט, יז). וזה טעם 'כי לא אצדיק רשע' (שמות כ"ג, ז) על הפירוש הנכון. ובאלה שמות רבה ראיתי 'אלא בשעה שהדיין יושב ודן באמת, כביכול מניח הקדוש ברוך הוא שמי השמים ומשרה שכינתו בצדו, שנאמר: 'כי הקים ה' להם שופטים והיה ה' עם השופט' (שופטים ב', יח) (שמ"ר פר' ל).

לדעת הרמב"ן, יש משמעות רעיונית עמוקה לכך שהדיינים נקראים "אלהים". הדיינים נקראים כך כיוון שבעת ישיבתם בדין הקב"ה משרה שכינתו בתוכם ושותף איתם

בדין. פסק הדין היוצא מפיהם הוא דבר האל, "כי המשפט לאלהים הוא". "אלהים" (= הקב"ה) נצב בעדת אל, בקרב [עדת] אלהים (= הדיינים) ישפוט - 'ישפוט' בלשון יחיד; אלהים הוא השופט. שופטי בשר ודם מייצגים את השכינה, שהיא עמם בדבר משפט, והיא זו שמדברת מגרונם. בדרך זו מסביר הרמב"ן במקום אחר מדוע עדים שהוזמה עדותם אינם נהרגים אם הנידון כבר נהרג. לשופטים מובטח שהקב"ה מסכים על ידם ומנחה אותם בדרך אמת, ואם הנידון נהרג סימן שהיה ראוי לכך (ראו פירושו לדברים י"ט, ט).⁶ נראה שלכך רומז הרמב"ן בפירושו לפסוקנו:

רמב"ן

שמות כ"ב, כז

והנה הזהיר על המלך העליון יתברך ועל המולך בארץ. והם אמרו בגמרא: 'כי יכנס בכלל אלהים השם הנכבד והשופט אשר ישב מושב אלהים בארץ'.

לא במקרה נכתבה האזהרה לקללת הדיינים בשם "אלהים", ונכללה האזהרה על השופט יחד עם האזהרה על קללת ה'. המקלל את השופט על המשפט שעשה - מקלל גם את האלהים, שעמו בדבר משפט.

6. הבדלי הגישות הרמוזים כאן בין הרמב"ן לבעל ספר החינוך מפורשים בנוגע להבנת האיסור "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל" (דברים י"ז, יא), ואכמ"ל; ראו: מ' הלברטל, **על דרך האמת**, ירושלים תשס"ו, עמ' 66-69.

קללת המלך - בספרי נביאים

שאול ברוכי

שם

י-ב

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ מָה לִּי וְלָכֶם בְּנֵי צְרִיָּה כֹה יִקְלַל כִּי ה' אָמַר לוֹ קַלֵּל אֶת דָּוִד וּמִי יֹאמַר מְדוּעַ עָשִׂיתָה כֵּן: וַיֹּאמֶר דָּוִד אֶל אֲבִישִׁי וְאֶל כָּל עֲבָדָיו הִנֵּה בְנֵי אֲשֶׁר יֵצֵא מִמֶּעִי מִבְּקֵשׁ אֶת נַפְשִׁי וְאֵף כִּי עָתָה בֶּן הַיְמִינִי הִנְחוּ לוֹ וּיְקַלֵּל כִּי אָמַר לוֹ ה': אוֹלֵי יִרְאֶה ה' בְּעֵינָי וְהָשִׁיב ה' לִי טוֹבָה תַּחַת קַלְלָתוֹ הַיּוֹם הַזֶּה: גַּם שְׁמַעִי הַבֵּן אֶת מִשְׁמַעוֹת הַקִּלְלָה וְאֵת הַשְׁלֻכוֹתֶיהָ כְּאֲשֶׁר הִתְחַנֵּן אֶל דָּוִד בַּחֲזֹרְתּוֹ לִירוּשָׁלַיִם:

שם

י"ט, יט-כא

וְשְׁמַעִי בֶן גֵּרָא נָפַל לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ בְּעֶבְרוֹ בִּירְדֹן: וַיֹּאמֶר אֶל הַמֶּלֶךְ אֵל יִחְשָׁב לִי אֲדֹנָי עוֹן וְאֵל תִּזְכֹּר אֶת אֲשֶׁר הָעָוָה עֲבָדְךָ בַּיּוֹם אֲשֶׁר יֵצֵא אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ מִירוּשָׁלַם לְשׁוֹם הַמֶּלֶךְ אֶל לְבוֹ: כִּי יֵדַע עֲבָדְךָ כִּי אֲנִי חַטָּאתִי...

גַּם כֹּאן בִּיקֵּשׁ אֲבִישִׁי לַהֲרוֹג אֶת שְׁמַעִי עַל קַלְלַת הַמֶּלֶךְ:

שם,

כב

וַיַּעַן אֲבִישִׁי בֶן צְרוּיָה וַיֹּאמֶר הִתַּחַת זֹאת לֹא יוֹמַת שְׁמַעִי כִּי קָלַל אֶת מֹשִׁיחַ ה':

דָּוִד נִמְנָע מִלְהַרְגוֹ אֶת שְׁמַעִי בְּאוֹתוֹ רֵגַע מִפְּנֵי שֶׁלֹא רָצָה לַחֲזוֹר לַמַּלְכוּתוֹ בְּהוֹצָאוֹת לַהֲרוֹג אֶךְ חָרַץ אֶת דִּינוֹ שֶׁל שְׁמַעִי לַמוֹת בְּסוֹף יָמָיו בְּצוּוֹתָו לְשַׁלְמָה:

מלכים-א

ב', ח-ט

וְהִנֵּה עֹמֵךְ שְׁמַעִי בֶן גֵּרָא בֶּן הַיְמִינִי מִבְּחָרִים וְהוּא קָלְלָנִי קָלְלָה נִמְרָצָת בַּיּוֹם לְכַתִּי מַחְנִים וְהוּא יָרַד לְקִרְאָתִי הִירְדָן וְאֲשַׁבַּע לוֹ בַּה' לֵאמֹר אִם אֲמִיתְךָ בְּחֶרֶב: וְעָתָה אֵל תִּגְקָהוּ כִּי אִישׁ חָכֵם אָתָּה וְיִדְעָתָה אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לוֹ וְהוֹרַדְתָּ אֶת שִׁיבָתוֹ בְּדָם שְׂאוֹל:

בשני סיפורים בתנ"ך נזכרת קללת המלך ואפשר ללמוד מהם שמלבד הביזיון שבקללה יש בה גם קריאת תיגר כלפי המקולל. המלך ראוי לכבוד וליראה ומי שמקלל אותו מבטא בכך את אי הכרתו במלך כמלך והרי הוא כמורד במלוכות.

שמעי בן גרא

כאשר דוד ברח מפני אבשלום שמרד בו, יצא מולו שמעי בן גרא וקילל אותו:

שמואל-ב

ט"ז, ה-ח

וּבָא הַמֶּלֶךְ דָּוִד עַד בַּחוּרִים וְהִנֵּה מִשָּׁם אִישׁ יוֹצֵא מִמִּשְׁפַּחַת בֵּית שְׂאוֹל וּשְׁמוֹ שְׁמַעִי בֶן גֵּרָא יֵצֵא יוֹצֵא וּמִקְלָל: וַיִּסְקַל בְּאֲבָנִים אֶת דָּוִד וְאֵת כָּל עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ דָּוִד וְכָל הָעָם וְכָל הַגִּבּוֹרִים מִיָּמִינוֹ וּמִשְׁמָאלוֹ: וְכֹה אָמַר שְׁמַעִי בְּקִלְלוֹ צָא צֵא אִישׁ הַדְּמִים וְאִישׁ הַבְּלִעַל: הָשִׁיב עֲלֶיךָ ה' כָּל דְּמֵי בֵּית שְׂאוֹל אֲשֶׁר מָלַכְתָּ תַּחַתוֹ תַּחַתָּיו וַיִּתֵּן ה' אֶת הַמְּלוּכָה בְּיַד אֲבִשָׁלוֹם בֶּן־נֹחַן בְּרַעְיָתָךְ כִּי אִישׁ דְּמִים אָתָּה:

הכתוב מדגיש ששמעי הוא ממשפחת שאול ועל כן הוא נטר טינה לדוד על לקיחת המלוכה מבית שאול וניצל את ההזדמנות בה דוד ברח מושפל מעיר המלוכה וקילל אותו. קללתו של שמעי היא ביטוי לכך ששמעי לא הכיר במלכותו של דוד ושמח בנפילתו. לפי אבישי המקלל את המלך הוא בן מוות:

שם

ט

וַיֹּאמֶר אֲבִישִׁי בֶן צְרוּיָה אֶל הַמֶּלֶךְ לָמָּה יִקְלַל הַכֶּלֶב הַמֵּת הַזֶּה אֶת אֲדֹנָי הַמֶּלֶךְ אֲעֲבֹרָה נָא וְאֶסִּירָה אֶת רִאשׁוֹ:

דוד סירב להפעיל את סמכותו בשעה שבנו שלו מורד בו והעדיף לראות בקללת שמעי עונש של כפרה מיד ה':

"סר וְזָעַף" (שם, ד) ולאחר שאיזבל אשתו שמעה על כך היא רקמה עלילה על נבות:

שם

ט-י

וַתִּכְתֹּב בְּסִפְרִים לְאִמּוֹר קְרָאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעֵם: וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנֵים אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיעֵל נֶגְדּוֹ וַיַּעֲדוּהוּ לְאִמּוֹר בִּרְכַּת אֱלֹהִים וּמֶלֶךְ וְהוֹצִיָּאֵהוּ וְסָקְלֵהוּ וַיָּמָת:

איזבל יזמה משפט מבויס על מנת להוציא את נבות להורג בסקילה. מזה אנו מבינים שדין זה נהג במשפט של ממלכת ישראל-שומרון, כמו גם הכרעת דין "על פי שני עדים... יקום דבר" (דברים י"ט, טו); גם יראת אלוהים שִׁרְרָה שם (למרות האלילות), שהרי איזבל קראה לצום והשתמשה בביטוי המהופך 'ברכה' במקום 'קללה', כאשר מדובר בברכת אלוהים.⁸

אך מדוע בחרה איזבל להאשים את נבות גם בקללת המלך?

ראשית, נראה שזו האשמה שקל מאוד לטפול אותה כיוון שהחטא הוא בדיבור בלבד ודי בשני אנשי בליעל שיסכימו להעיד עדות שקר ואין דרך לסתור את עדותם. חז"ל הוסיפו והסבירו שההאשמה בקללת המלך לא באה רק על מנת לגזור את דינו של נבות למוות, אלא גם להביא לכך שכמורד במלכות נכסיו יהיו למלך כי "הרוגי בית דין נכסיהם ליורשים", בעוד "הרוגי מלכות נכסיהם למלך".⁹ מעניין שמלך ישראל לא יכול היה להפקיע את כרם נבות על פי המשפט הישראלי כי 'נחלת אבות' של כל אדם מישראל בארץ ישראל וגם של נבות ניתנה על פי ה' (יהושע י"ח, א-י). זו התשובה שהשיב נבות לאחאב: "חֲלִילָה לִי מִה' מִתְּתִי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתִי לָךְ" (מלכים-א כ"א, ג). אחאב בחזרו על טיעונו של נבות

שלמה, שעל פי המדרש הוא תלמידו של שמעי,⁷ מצא את הדרך להיפרע מאויבו של המלך:

שם

מד-מו

וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ אֶל שְׁמַעִי אֲתָהּ יַדְעָתָה אֵת כָּל הָרָעָה אֲשֶׁר יָדַע לְבַבְךָ אֲשֶׁר עָשִׂיתָ לְדוֹד אָבִי וְהָשִׁיב ה' אֶת רַעְיָתְךָ בְּרֹאשְׁךָ: וְהַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה בְּרוּךְ וְכֹסֵא דוֹד יְהִיָּה נֶכּוֹן לִפְנֵי ה' עַד עוֹלָם: וַיֵּצֵא הַמֶּלֶךְ אֶת בְּנֵיהֶו בֶּן יְהוֹיָדָע וַיֵּצֵא וַיַּפְּעֵיבוּ וַיָּמָת וְהַמֶּמְלָכָה נִכְוְנָה בְּיַד שְׁלֹמֹה:

שלמה ראה בהוצאתו להורג של שמעי סגירת מעגל. באופן פורמלי הוא נהרג כיוון שעבר על שבועתו לשלמה אבל למעשה הוא נענש על קללת המלך. "והמלך שלמה ברוך" - כנגד קללתו של שמעי, "וכסא דוד יהיה נכון" - עם הריגתו של האויב האחרון מבית שאול.

נבות היזרעאלי

ברכת אלהים וקללת המלך משמשות בתפקיד שולי לכאורה בפרשת כרם נבות, אולם פרשת זו חתמה את גזר דינו של אחאב, אחד מגדולי המלכים בישראל. אחאב עשה "הרע בעיני ה' מכל אשר לפניו" (מלכים-א ט"ז, ל), ואף על פי כן לא נחתם דינו על עבודה זרה שעבד אלא על פרשת כרם נבות. אחאב ביקש מנבות למכור לו את כרמו על מנת להרחיב את שטח ארמונו של אחאב, אך נבות סרב:

מלכים א

כ"א, ג

וַיֹּאמֶר נָבוֹת אֶל אַחְאָב חֲלִילָה לִי מִה' מִתְּתִי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתִי לָךְ: אַחְאָב הַמוֹפְתָע מֵעֵצָה הַסִּירוֹב חָזַר לְבֵיתוֹ

7. ראו בבלי ברכות ח ע"ב.

8. וכך באיוב א', ה: "אולי חטאו בני וברכו אלהים בלבבם".

9. ראו מחלוקת התנאים בבבלי סנהדרין מח ע"ב.

קל בסיס להאשמת שווא של נבות בברכת אלהים. זקני העיר שהשתכנעו מהדברים שסברו שנבות ביזה את המלך וגורלו נחרץ, וכל שנותר הוא למצוא עדי שקר שיעידו שכך היה.

המלך צריך להיות מורם מעם והכל צריכים להיות יראים ממנו: "מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול, דאמר מר: 'שום תשים עליך מלך' - שתהא אימתו עליך" (כתובות ז ע"א). קללת המלך מבטאת זלזול במעמדו וערעור גם על סמכותו של המלך אשר "במשפט יעמיד ארץ"¹⁰. המלך (או הממשלה) ומוסדות המשפט הם יסודות לקיומה של מדינה עם חברה מתוקנת ולכן המקלל אותם פוגע לא רק במלך או בשופט אלא מערער את יסודותיה של מערכת המשפט ושל החברה כולה.

בפרשת כרם נבות, איזבל יצרה מצג שווא של קללת המלך בפי נבות אך הנבואה מלמדת שבאמת המקעקעים את יסודות החברה ומערכות המשפט והשלטון הם אחאב ואיזבל ודומיהם שמשתמשים במערכות האלו על מנת להכשיר עוולות ומציבים את המלך מעל המוסר, מערכת המשפט והסדרים החברתיים. באופן אירוני הקללה שהושמה בפי נבות היא אות לביזיון שביזו אחאב ואיזבל את מערכות השלטון והמשפט. גם זקני העיר וראשיה היו שותפים לפשע ובכך איבדו את זכותם לכהן כמנהיגים ושופטים ועל כך נחתם גזר דינם.

בפני איזבל השמיט את שם ה' מדבריו: "לא אֶתֶן לְךָ אֶת כְּרִמִּי" (שם, ו), ובכך הפך סירובו של נבות לרצונו האישי שלו המתפרש גם כפגיעה במלך. המעטפת המשפטית נרקמה בדייקנות עד הפרט האחרון לפי המשפט הישראלי שנהג בנושאים אלה כמשפט התורה, אבל במטרה להעליל על נבות ובכך לקיים את רצונו של אחאב.

מלבד ההסבר המשפטי שנתנו חז"ל נראה שהיה טעם נוסף להאשמת נבות בקללת המלך. איזבל ואחאב חשו שנבות ביזה את כבודו של המלך. המלך הלך לביתו "סֵר וְזָעַף" (שם, ג) לא בגלל שהפסיד גן ירק יפה אלא בעיקר בגלל תחושת העלבון והערעור על סמכות המלך, במיוחד בכך שנבות העמיד את הירושה של 'נחלת אבות' כעיקרון מקודש בשם ה' בניגוד מוחלט לרצונו של המלך אחאב.

גם איזבל, שתמהה: "אֵתָה עָתָה תַעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל?" (שם, ז), ראתה בסירובו של נבות פגיעה בכבודו ובמעמדו של המלך. אפשר שאיזבל השתמשה בעלילתה גם בגרעין של אמת כדי שהדברים יתיישבו על ליבו של הקהל. ניתן לשער שהיא כתבה בספרים ששלחה שהמלך ביקש מנבות לקנות את כרמו ולשלם תמורתו בכסף מלא ונבות ענה בחוצפה אל המלך וסירב והוסיפה שאף קילל את המלך.

גם דברי נבות לאחאב: "חֲלִילָה לִי מֶה' מִתִּתִּי אֶת נַחֲלַת אֲבֹתִי לָךְ" יכולים לשמש בשינוי

"בְּכוֹר בְּנִיךָ תִּתֵּן לִי" (שמות כ"ב, כח) - כיצד?

שאול ברוכי

אחת. אנחנו יודעים גם שמעבר לפדיון אין משמעות מעשית לקדושת הבכור. כיצד, מתפרשים הפסוקים העוסקים בקדושת הבכור, ומה נוכל ללמוד מהם? תחילה נעיין בפסוק ובהקשרו:

התורה אומרת בפסוק זה שאת הבן הבכור יש לתת לה'. אך כיצד הוא ניתן, לא פירש כאן הכתוב. כל בר בי רב יודע שבכור אדם נפדה על ידי אביו מהכהן בחמישה סלעים, והתורה אומרת זאת בפירוש יותר מפעם

10. משלי כ"ט, ד, וכמליצת ספר החינוך לעיל.

שמות

כ"ב, כח-כט

מִלֶּאֱתָךְ וּדְמַעְךָ לֹא תֵאָחֵז בְּכוֹר בְּנִיךָ תֵּתֵן לִי: כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשׁוֹרְךָ לְצֹאֲנֶךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אָמוֹ בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ לִי:

"מלאתך ודמעך" הם מתנות כהונה מהצומח - ביכורים ותרומה (ראו דברי המפרשים על אתר). פסוק כט מדבר על נתינת בכורות בקר וצאן, המוקרבים על גבי המזבח, ובתווך נמצאת מצוות הקדשת הבן הבכור. הקשר בין המצוות השונות בפסוקים אלו איננו רק מסמיכותם בכתוב, אלא מפורש בלשון הפסוק: "כן תעשה לשורך וכו'". אפשר היה להבין מלשון הכתוב, חלילה לנו מלומר כך, שבפסוק יש גם חובה של הקרבת בכור אדם. כפי שחובת הנתינה של בכור הבהמה באה לידי ביטוי בהקרבתו, כך גם נתינת בכור האדם. אמנם לא ניתן לפרש כך, הן מצד ההיגיון והמוסר הטבעי, הן ממקומות אחרים במקרא (ויקרא כ', ב-ו; י"ח, כא; דברים י"ח, י; מלכים ב"ג, י; ירמיהו ז', לא). אך אפשרות הבנת הפסוק כנתינה ממשית, לפחות כ"הווא אמינא", נמצאת גם במדרש.

מכילתא דרשב"י

שמות כ"ב, כח

בכור בניך תתן לי. יכול יתנם לו ודאי? תלמוד לומר 'ויתן משה את כסף הפדיון לאהרן ולבניו' (במדבר ג', נא), אין לי אלא בזמן ההוא, לדורות מנין, תלמוד לומר 'על פי ה' כאשר צוה ה' את משה' (שם). אם כן למה נאמר 'בכור בניך תתן לי'? כל זמן שאתה נותנו כמצותו מעלה אני עליך כאלו לי נתתו, ובזמן שאין אתה נותנו כמצותו מעלה אני עליך כאלו אותי קפחת.

"יכול יתנם לו ודאי?" - אין המדרש מבאר כיצד הוא מבין את אותה נתינה ממשית, אבל זו היא לדעתו ההבנה הפשוטה של הפסוק. אמנם להלכה יש לפדות את הבכור, כפי שנלמד מהפסוק במדבר, אך לא לחינם נאמר כאן "בכור בניך תתן לי" ללא כל

הסתייגות, ללמדנו שראוי היה להקדיש את הבכור ולמוסרו לה'; וכפי שאומר המדרש, אם יעשה האדם כמצווה, מעלה עליו הכתוב כאילו נתנו ממש.

ואכן גם בפסוקים אחרים שמוזכרת בהם קדושת הבכורות מודגש הקשר בין הקדושות השונות, בחלקן עם הסתייגות מעשית ובחלקן בלעדית. נביא כאן חלק מהפסוקים:

שמות

י"ג, ב

קָדֵשׁ לִי כָל בְּכוֹר פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּבִנִי יִשְׂרָאֵל בְּאָדָם וּבַבְּהֵמָה לִי הוּא:

"באדם ובבהמה לי הוא" - ללא הבחנה ביניהם. זהו העיקרון, ובהמשך הפרשה נמצאת ההבחנה, הלכה למעשה:

שמות

י"ג, יב-יג

וְהֵעֲבַרְתָּ כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לֵה' וְכָל פֶּטֶר שֹׁגֵר בַּהֶמָּה אֲשֶׁר יִהְיֶה לָּךְ הַזֵּכִרִים לֵה': וְכָל פֶּטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בִּשְׁה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפְּתוֹ וְכָל בְּכוֹר אָדָם בְּבִנִיךָ תִּפְדֶּה:

במדבר

ג', יג

כִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיוֹם הַכֹּתִי כָּל בְּכוֹר בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם הִקְדַּשְׁתִּי לִי כָּל בְּכוֹר בְּיִשְׂרָאֵל מֵאָדָם עַד בַּהֶמָּה לִי יִהְיוּ אֲנִי ה':

שמות

י"ד, יט-כ

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לִי וְכָל מִקְנֶךָ תִּזְכֹּר פֶּטֶר שׁוֹר וְשֶׂה: וּפֶטֶר חֲמֹר תִּפְדֶּה בִּשְׁה וְאִם לֹא תִפְדֶּה וְעִרְפְּתוֹ כָּל בְּכוֹר בְּנִיךָ תִּפְדֶּה וְלֹא יֵרָאוּ פָנֶי רִיקָם:

נראה שהעיקר כאן הוא ראש הפסוק הראשון וסוף הפסוק השני: "כל פטר רחם לי... ולא יראו פני ריקם". הבכורות הם לה', והמשמעות היא שיש להביאם אל המקדש

לבו לצוות כך. בדומה לכך אפשר לומר, וכך משתמע ממכילתא דרשב"י, שכפי שנצטוונו לתת את ראשית פרי האדמה ובכורות הבהמה לה', ולבטא בכך שלא רק הראשית היא של ה' אלא הכול שלו, "כי ממך הכל ומידך נתנו לך" (דה"א כ"ט, יד), כך גם היה ראוי לתת את ראשית זרענו לה'. אך כמובן "לא עלתה על לבי" שיקריב אדם את בנו על גבי המזבח, ולכן אמרה התורה שיש לפדות את הבן.

אפשר להבין את הפסוק "בכור בניך תתן לי" גם בדרך אחרת. נתינה של אדם לה' יכולה גם לבוא לידי ביטוי בהקדשה של האדם לעבודת ה', כפי שעשתה חנה לבנה שמואל. המשנה במסכת זבחים אומרת שלפני הקמת המשכן היו הבכורות כהנים משרתי ה':

משנה זבחים

פרק יד משנה ד

עד שלא הוקם המשכן, היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות. משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה בכהנים.

וכך גם בהמשך, ובשאר הפרקים. הבכורות הם הם "הכהנים" (שמות י"ט, כב). או "נערי בני ישראל" (שם כ"ד, ה) הנזכרים בשעת מתן תורה:

בבלי זבחים

קטו ע"ב

דתניא: 'וגם הכהנים הגגשים אל ה' יתקדשו' (שמות י"ט, כב) - ר' יהושע בן קרחה אומר: זו פרישות בכורות, רבי אומר: זו פרישות נדב ואביהוא.

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ"ד, ה

'וישלח את נערי בני ישראל' - אלו הבכורים. 'ויעלו עלות' - על ידי כל ישראל הקריבום. כך מפרש גם הספורנו את הפסוק "בכור בניך תתן לי":

משום "ולא יראו פני ריקם". בתווך נמצאים הפרטים: פטר שור ושה קרבים על המזבח, ופטר חמור ובכור אדם אינם יכולים לעלות בתור קרבן, ולכן הם נפדים.

הקדשה של אדם בתור קרבן לה' היא כמובן דבר שלא יעלה על הדעת, אבל המקרא מספר על מעשים מעין אלו:

מלכים-ב

ג', כו-כו

וַיֵּרָא מֶלֶךְ מוֹאָב כִּי חִזַּק מַמְנוֹ הַמִּלְחָמָה וַיִּקַּח אוֹתוֹ שִׁבְעַת מֵאוֹת אִישׁ שַׁלְךְ חֶרֶב לַהֲבָקִיעַ אֶל מֶלֶךְ אֲדוֹם וְלֹא יָכֹלוּ: וַיִּקַּח אֶת בְּנוֹ הַבְּכוֹר אֲשֶׁר יִמְלֹךְ תַּחְתָּיו וַיַּעֲלֵהוּ עֲלֶה עַל הַחֲמָה וַיְהִי קֶצֶף גָּדוֹל עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּסְעוּ מַעֲלִיו וַיָּשׁוּבוּ לְאֶרֶץ:

על כך צווח הנביא ירמיהו:

ירמיהו

י"ט, ה

וּבְנוֹ אֶת בָּמוֹת הַבַּעַל לְשָׂרֵף אֶת בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ עֲלוֹת לַבַּעַל אֲשֶׁר לֹא צִוִּיתִי וְלֹא דִבַּרְתִּי וְלֹא עָלְתָה עַל לְבִי:

ולמידונו חז"ל:

ספרי דברים

פסקה קמח (עמ' 203) [לדברים י"ז, ב]

רבי יוסי אומר, אלעזר בני אומר בו שלשה דברים: 'אשר לא צויתי' (ירמיהו י"ט, ה) בתורה, 'ולא דברתי' בעשרת הדברות, 'ולא עלתה על לבי' שיקריב אדם את בנו על גב המזבח. אחרים אומרים: 'אשר לא צויתי' על יפתח, 'ולא דברתי' על מישע מלך מואב, 'ולא עלתה על לבי' שיקריב אברהם בנו על גבי המזבח.

בפרשת העקדה נמצא - ונדחה - הרעיון של הקרבת הבן הבכור על גבי המזבח. האדם צריך להיות מוכן לתת את כל כולו לה', מנגד הקב"ה מואס בקרבנות אדם, ולא עלתה על

ספורנו

שמות כ"ב, כח

בכור בניך תתן לי. לכל עבודת קדש, לעבודת המקדש ולתלמוד תורה, כמו שהיה אחר כך בכהנים, כאמרו 'כי שפתי כהן ישמרו דעת ותורה יבקשו מפיהו' (מלאכי ב', ז).

הבכורות משמשים בתור כהנים, לא רק בעבודת בית המקדש אלא גם בתפקידים של הכהנים בתור מלמדי התורה. אם תפקיד הבכורות בתור כהנים איננו מפורש בכתוב, ייעודם בתור לויים מפורש יותר. כך נאמר בשני מקומות בספר במדבר:

במדבר

ח', יד-יט

והבדלת את הלויים מתוך בני ישראל והיו לי הלויים... כי נתנים נתנים המה לי מתוך בני ישראל תחת פטרת כל רחם בכור כל מבני ישראל לקחתי אתם לי: כי לי כל בכור בבני ישראל באדם ובבהמה ביום הכתי כל בכור בארץ מצרים הקדשתי אתם לי: ואקח את הלויים תחת כל בכור בבני ישראל: ואתנה את הלויים נתנים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל לעבד את עבדתי בני ישראל באהל מועד ולכפר על בני ישראל ולא יהיה בבני ישראל גנף בגשת בני ישראל אל הקדש:

התורה אומרת שבכורות ישראל הוקדשו לה' במכת בכורות, ועתה, עם הקמת המקדש, באים הלויים תחתיהם, נתונים לעבודת ה' לצדם של הכהנים. מכאן אתה למד שהמשמעות של נתינת הבכור לה' היא הקדשתו לעבודת ה'. כך נאמר במדרש ובמפרשים:

שמות רבה

פרשה לא

...שבכורי ישראל במדבר היו כהנים, שנאמר 'וישלח את נערי בני ישראל' (שמות כ"ד, ה), וכשחטאו בעגל, הוציאן הקדוש ברוך הוא

והעמיד לויים תחתם, שכן הוא אומר 'ואני לקחתי את הלויים תחת כל בכור' (במדבר ג', יב), לכך נאמר 'בכור בניך תתן לי' (שמות כ"ב, כח).

רש"י

במדבר ג', יב

מתוך בני ישראל. שיהיו ישראל שוכרין אותן לשירות שלי. על ידי הבכורות זכיתי בהם ולקחתים תמורתם, לפי שהיתה העבודה בבכורות, וכשחטאו בעגל נפסלו, והלויים שלא עבדו עבודה זרה נבחרו תחתיהם.

מדברי הרמב"ן משתמע שהקדשת הבכורות לעבודה איננה בהכרח לעבודת הכהנים או הלויים:

רמב"ן

במדבר ג', מה

תחת כל בכור בבני ישראל. הנה הבכורים נתקדשו להיות לשם מעת שצוה 'קדש לי כל בכור בבני ישראל באדם' וגו' (שמות י"ג, ב). והיו בכורים רבים בישראל, ולא נפדו עד הנה, שעדין לא נאמר למי יהיה הפדיון, כי עתה הוא שנתקדשו הכהנים ועדין לא נצטוו במתנות הכהונה. והנה הם עומדים בקדושתן סתם, ויתכן שהיתה בהן עבודת הקרבנות כדברי רבותינו.

הבכורות התקדשו לעבודת ה', ועם הקמת המשכן הלויים פדו אותם, אך גם לפני הקמתו לא היתה להקדשתם לה' משמעות מעשית, אלא "הם עומדים בקדושתן סתם". זו דעת הרמב"ן בפשט הפסוקים, אם כי הוא מוסיף שאפשר לומר כדברי רבותינו שעבודת הקרבנות עד עתה הייתה בבכורות.

הצענו שתי אפשרויות תאורטיות להבנת נתינתם של הבכורות לה', נתינה של מעין קרבן או הקדשה לעבודת ה'. שתי האפשרויות אינן מתקיימות הלכה למעשה, והתורה אומרת שיש לפדות את הבכור.

שמות

ל"ד, כ

וּפֶטֶר חֲמוֹר תַּפְּדָה בֶּשֶׂה וְאֵם לֹא תַפְּדָה וְעֶרְפָּתוֹ
כָּל בָּכוֹר בְּנִיךָ תַּפְּדָה וְלֹא יָרְאוּ פָנֵי רִיקָם.

במדבר

י"ח, טו-טז

כָּל פֶּטֶר רֶחֶם לְכָל בֶּשֶׂר אֲשֶׁר יִקְרִיבוּ לָהּ בְּאֶדָם
וּבְבִהֶמָּה יִהְיֶה לָךְ אֵךְ פְּדָה תַּפְּדָה אֶת בָּכוֹר הָאֶדָם
וְאֶת בָּכוֹר הַבִּהֶמָּה הַטְּמֵאָה תַּפְּדָה: וּפְדִיּוֹ מִבֶּן
חֹדֶשׁ תַּפְּדָה בְּעֶרְכָךְ כֶּסֶף חֲמִשָּׁת שְׁקָלִים בְּשֶׁקֶל
הַקֹּדֶשׁ עֲשִׂימָה גֵרָה הוּא:

הבכור נפדה בחמישה שקלים, "בערכך", כפי שונאמר בפרשת ערכין (ויקרא כ"ז, א-ח). הנודר ערכו של אדם משלם להקדש, וערכו של אדם מבן חודש ומעלה הוא חמישה שקלים (שם, ו).

הצענו שתי דרכים להבנת משמעותה של של הקדשת הבכורות, ושתייהן באות לידי ביטוי בתורה בהקשר של הפדיון. הפסוקים במדבר י"ח מתארים את קדושת הבכור כקדושת קרבן. בכור בהמה טהורה הוא קדוש ועולה על גבי המזבח (שם, יח), ואילו בכור בהמה טמאה ובכור אדם, שאינם ראויים למזבח, נפדים בכסף, כפי שפודים שאר הקדשות שאינם ראויים למזבח. הפסוקים שבפרשות הלויים במדבר פרק ג' ופרק ח' מתארים את קדושת בכורות בתור הקדשה לעבודת ה', קדושה שמופקעת בהחלפה בלויים או בפדיון.¹¹ הספורנו מחבר בין שתי הקדושות ורואה בהן קדושה אחת.

ספורנו

שמות י"ג, ב

קֹדֶשׁ לִי כָל בָּכוֹר. שִׁיתְחִיבוּ כֻלָּם בַּפְּדִיּוֹן כִּשְׁאֵר
כָּל הַקֹּדֶשׁ, לִמְעַן יִהְיוּ מוֹתָרִים בַּעֲבוֹדַת חוֹל,
שְׁלוּלֵי הַפְּדִיּוֹן הֵיוּ אֲסוּרִים לַעֲשׂוֹת כָּל מַלְאכָה

חול, כענין 'לא תעבוד בבכור שורך' (דברים ט"ו, יט). ופדיון נפשם הוא הערך המפורש לבן חדש בפרשת ערכין, בהיות אז זמן פדיונו, כאמרו 'ופדיו מן חדש תפדה' (במדבר י"ח, טז).

כפי שבבכור בהמה, המיועד למזבח, אסור לעבוד עבודת חולין, כך גם הבכורות מחויבים בפדיון כשאר דברי הקדש, ואסורים בעבודת חולין לולי הפדיון.

כפי שכבר אמרנו, לקדושת הבכור אין השלכה מעשית, והיא מופקעת לגמרי בפדיון, אך רבנו בחיי רואה בקדושת הבכור מעלה שנשארת לו גם לאחר פדיונו (והמקור לכך, כדבריו, הוא במדרש ויקרא רבה):

רבנו בחיי

שמות ל"ד, כ

מִי שְׂזוּכָה שֶׁהוּא בָּכוֹר, מַעֲלָה גְדוֹלָה הִיא, וְהוּא רִמָּז לַהֲקַבֵּ"ה שֶׁהוּא בָּכוֹר שֶׁל עוֹלָם. וְעַבְדוֹת הַקִּרְבָּנוֹת מִיָּמוֹת עוֹלָם בְּבִכּוּרֹת הֵיטָה, וְלִכְךָ קָנָה יַעֲקֹב אֲבִינוּ, וּמְכָרָה עָשׂוּ הָרָשָׁע שְׂבִיזָה עַבְדוֹת הַשֵּׁם יִתְבָּרַךְ. וְאַחֲרֵי כֵן נִפְסְלוּ הַבִּכּוּרֹת בַּמַּעֲשֶׂה הָעָלָה וְהוֹפְרָשׁוֹ הַלּוּיִם בַּמָּקוֹמָם שֶׁתִּהְיֶה הָעַבְדוּדָה בָּהֶם וְלֹא בְּבִכּוּרֹת. וְאֵךְ עַל פִּי שֶׁאֵין הָעַבְדוּדָה בָּהֶם, יֵשׁ לָהֶם מַעֲלָה וְיִתְרוֹן עַל שֶׁאֵר בְּנֵי אָדָם מִצַּד שֶׁהֵם בְּכוֹרֹת. דְּרָשׁוּ רַז"ל: "כָּל דָּבָר שֶׁנֶּאֱמָר בּו' לִי, הוּא בַּעֲלֹם הַזֶּה וּבַעֲלֹם הַבָּא. יִשְׂרָאֵל הֵם בַּעֲלֹם הַזֶּה וּבַעֲלֹם הַבָּא, שֶׁנֶּאֱמָר: 'וְאֲבָדִיל אֶתְכֶם מִן הָעַמִּים לִהְיוֹת לִי' (ויקרא כ', כו); הַלּוּיִים שֶׁנֶּאֱמָר: 'וְהָיוּ לִי הַלּוּיִם' (במדבר ג', מה); הָאֶרֶץ שֶׁנֶּאֱמָר: 'כִּי לִי כָל הָאֶרֶץ' (שמות י"ט, ה); בָּכוֹר שֶׁנֶּאֱמָר: 'כִּי לִי כָל בָּכוֹר' (במדבר ג', יג), בַּעֲלֹם הַזֶּה וּבַעֲלֹם הַבָּא, "ע"כ (ויק"ר ב, ב). וְאֵין מִצְוַת בָּכוֹר נוֹהֶגֶת בְּנִקְבוֹת אֲלָא בְּזָכָרִים, שֶׁנֶּאֱמָר: (לעיל י"ג, ב) "פֶּטֶר כָּל רֶחֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל", וְכַתִּיב: (שם, יג) "וְכָל בָּכוֹר אָדָם בְּבִנְיָן תַּפְּדָה". וַיִּצְטָרֵךְ הַבָּכוֹר שִׁיחֲזִיק בַּתּוֹרָה וּבִירֵאת שְׁמִים יוֹתֵר מִשְׁאֵר בְּנֵי אָדָם מִצַּד הַמַּעֲלָה שֶׁבּוֹ שֶׁהוּא בָּכוֹר.

11. רש"י, שהובא לעיל, מפרש בעקבות חז"ל שהלויים החליפו את הבכורות בעקבות חטאם של הבכורות בעגל, אין לכך רמז בפרקי המפקד והקדשת הלויים בספר במדבר, ויש החולקים על פירוש זה, ראו בכור שור במדבר ח', יט. פדיון הבכורות מוזכר בשמות י"ג, יג עוד לפני חטא העגל.

"... בְּכוֹר בְּנִיךָ תִּתֶּן לִי; כֵּן תַּעֲשֶׂה לְשָׂרְךָ לְצֹאנְךָ שִׁבְעַת יָמִים יִהְיֶה עִם אִמּוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי תִתְּנוּ לִי" (שמות כ"ב, כח-כט)

יואל בן-נח

לעבדים" - והאיש ענה להם (עוד לפני החיפוש):
"גם עתה כדבריתכם כן הוא, אשר יִמָּצָא אֶתוֹ
יִהְיֶה לִי עֶבֶד, ואתם תהיו נְקִיִּים" (בראשית
מ"ד, ט-י) - "כדבריתכם כן הוא" הוא רק בנוגע
לעיקרון המבדיל בין האשם לבין האחרים,
אבל בלי דין מוות לגנב, ובלי להעניש אנשים
נקיים.

מכאן עולה בבירור שנתניה לה' יש בה
עיקרון משותף לבכור אדם ולבכור בהמה.
ועם זה ברור (לפי דרכי הלשון המקראית),
שבכור אדם יוקדש לנזיר או ל'כהן', ובכור
בהמה יוקדש לקרבן, כמפורש בספר דברים
(ט"ו, יט-כ), ולפי כללי הקרבת - תמים, "ביום
השמיני תִּתְּנוּ לִי".

נתניה בכור אדם לקרבן¹² - לא די שנדחתה
בפרשת העקדה כי ה' מנע אותה והראה
לאברהם את האיל "תחת בנו" (בראשית כ"ב,
יג), אלא שהוגדרה כ"תועבת ה' אשר שנא"
(דברים י"ב, לא); גם כאן (שמות כ"ב, כח-כט) אין
לה יסוד בהבנת העברית המקראית על פי
פשוטו של מקרא, מפני שהביטוי "כן תעשה"
איננו משקף זהות אלא השוואה בעקרון
הנתניה, ותו לא.

איך תיתן לה¹² את בכור בניך?
מה פירוש "כן תעשה" לבכור בהמתך?

מדברי חנה בנדר תפילתה אפשר ללמוד,
שנתניה בן לה' היא הקדשה לנזירות לכל
החיים - "ה'... אם רָאָה תִּרְאָה בְּעֵינֵי אִמִּיךָ,
וְזָכַרְתִּנִּי... ונתתה לאמתך זרע אנשים...
וְנָתַתִּיו לַה' כֹּל יְמֵי חַיָּו, וּמוֹרָה לֹא יֵעֲלֶה עַל
רִאשׁוֹ" (שמואל-א א', יא);

גם הקדשת הלויים במקום הבכורות הוגדרה
בתור נתניה - "כי נתנים נתנים המה לי
מתוך בני ישראל, תחת פטרת כל רחם בכור
כל מבני ישראל... ואתנה את הלויים נתנים
לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל, לעבד את
עבדת בני ישראל באהל מועד..." (במדבר ח',
טז-טז).

מן השיח המתוח בין אחי יוסף לבין "האיש
אשר על בית יוסף" (בראשית מ"ג, יט), אפשר
ללמוד שהביטוי "כן תעשה" איננו בהכרח
זהות גמורה - אחי יוסף, מתוך ביטחון גמור
שאיש מהם לא גנב גביע, אמרו: "אשר יִמָּצָא
אֶתוֹ מְעַבְדִּיךָ וְנָמַת, וגם אנחנו נהיה לְאֹדְנֵי

12. 'נתניה' מופיעה במקרא לרוב מצד ה' לאדם ולעולם - ה' נותן רוח ונשמה וחיים, אישה זרע, מים ומטר, לחם ומזון, ארץ ונחלה, גוי גדול, ישועה וניצחון, שלטון ומלוכה, לב וחכמה, עונש, ייסורים ומוות (ועוד); מאידך, יש נתניה הכלים במשכן, ונתניה הדם על המזבח, ויש נתניה לכהנים וללויים, לגר, ליתום ולאומנה. 'נתניה לה' נזכרת רק מעט, כמו בנדר ערכים - "ונתן את העֶרְכָּךְ ביום ההוא, קִדָּשׁ לַה'" (ויקרא כ"ז, כג).

13. הפרשנות העממית-אלילית שחייבה הקרבת בכור אדם הוגדרה פשע בדברי הנביאים שנלחמו נגדה, ראו מיכה ו', ז; ירמיהו י"ט, א-ו; אלא שיחזקאל (כ', כה-כו) ראה בפרשנות מוטעית זו לפסוקי הבכור בשמות, הטעיה של עונש מאת ה', מפני שבני ישראל מאסו את חוקי ה' ונטו אחרי האלילות.

וְאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי וּבֶשֶׁר בְּשָׂדֶה טְרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ לְכָלֵב תִּשְׁלֹכֶנּוּ אֹתוֹ (שמות כ"ב, ל)

שאול ברוכי

וְאִכְלָה אוּ מָכַר לְנֹכְרִי כִּי עִם קְדוֹשׁ אַתָּה לֵה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי בַחֲלָב אִמּוֹ:

שני הפסוקים כמעט מקבילים:

- | | |
|----------------------------|----------------------------|
| (1) וְאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ | (3) כִּי עִם קְדוֹשׁ |
| תִּהְיוּ לִי | אַתָּה לֵה' אֱלֹהֶיךָ |
| (2) וּבֶשֶׁר בְּשָׂדֶה | (1) לֹא תֹאכְלוּ כָל |
| טְרֵפָה לֹא תֹאכְלוּ | נִבְלָה |
| (3) לְכָלֵב תִּשְׁלֹכֶנּוּ | (2) לִגְר אֲשֶׁר |
| אֹתוֹ | בְּשַׁעְרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה |
| | וְאִכְלָה אוּ מָכַר |
| | לְנֹכְרִי |
| (4) לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי | |
| בַּחֲלָב אִמּוֹ | |

לדברי רש"י, בפרישה מאכילת טרפות ונבלות האדם מתקדש. נראה שרש"י רואה את הקדושה בעצם הפרישה, ואיננו נצרך להסביר מדוע דווקא בפרישה מאיסורי אכילה יש קדושה. הרמב"ן מסביר את הקדושה שבהימנעות מאכילת דבר איסור, ומבחין גם בין שאר מאכלות אסורים לאיסור טרפה:

רמב"ן

שמות כ"ב, ל

וּאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי. טעם הכתוב הזה, כי עד הנה הזכיר המשפטים והזהיר בדברים המכוערים. ועתה כשבא להתחיל באיסור המאכל פתח ואמר 'וּאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי', שראוי הוא שיאכל האדם כל מה שיחיה בו, ואין האסורין במאכלים רק טהרה בנפש, שתאכל דברים נקיים שלא יולידו עובי וגסות בנפש. על כן אמר 'וּאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי', כלומר, אני חפץ שתהיו אנשי קדש בעבור שתהיו ראויים לי לדבקה בי שאני קדוש. לפיכך לא תגאלו נפשותיכם באכילת הדברים המתועבים, וכך אמר 'אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ

מה פשר הביטוי "אנשי קודש"? האם יש משמעות לכך שהוא מופיע בהקשר של איסור אכילת טרפה? באיסורי אכילה אחרים לא נאמר בדרך כלל מה צריך או אפשר לעשות עם הדבר האסור. למה כאן נאמר שיש להשליך אותו למאכל בעלי חיים? ומדוע דווקא לכלב?

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דכספא פרשה כ (עמ' 320) [לשמות כ"ב, ל] וּאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי. רבי ישמעאל אומר: כשאתם קדושים, הרי אתם שלי. איסי בן יהודה אומר: כשהמקום מחדש מצוה על ישראל, הוא מוסיף להם קדושה.

הקדושה, לדעת שני התנאים, איננה קשורה דווקא לאיסור אכילת טרפה. כל מצווה שנוספת לישראל יש בה תוספת קדושה, וכשישראל קדושים, הרי הם של הקב"ה. רש"י משתמש במדרש זה, אך מוסיף עליו ומייחדו לאיסור שנכתב בפסוק:

רש"י

שמות כ"ב, ל

וּאִנְשֵׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי. אם אתם קדושים ופרושים משקוצי נבלות וטרפות הרי אתם שלי, ואם לאו אינכם שלי.

כפי שפירש רש"י במקום אחר שיש קדושה בפרישה מהעריות (ויקרא י"ט, ב), כך פירש כאן שיש קדושה בפרישה מנבלות וטרפות. בפסוק נזכרה רק טרפה, ואילו רש"י מוסיף כאן גם נבלה. בכך הוא מבקש לרמוז לפסוק נוסף שגם הוא נוקט בלשון של קדושה בנוגע לאיסורי אכילה:

דברים

י"ד, כא

לֹא תֹאכְלוּ כָל נִבְלָה לִגְר אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ תִּתְּנֶנָּה

הא כל איסורים שבתורה מנא ליה דאסורין בהנאה? נפקא ליה מ'לכלב תשליכון אותו' (שמות כ"ב, ל), אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב כל איסורין שבתורה. ורבי מאיר: אותו אתה משליך לכלב, ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה...

לפי הנראה בסוגיה, הכול מודים שכוונת הביטויים "לכלב תשליכון אותו" או "לגר אשר בשערך תתנה ואכלה" היא, שמאכלים אלו לא נאסרו בהנאה, ומותר למוסרם למי שאינו יהודי או לבעל חיים.

באיסור טרפה דיברה התורה על השלכה לכלב, ובאיסור נבלה על מכירה או נתינה לגוי. האם יש משמעות להבדל, או שהכתוב הביא דוגמאות בלבד, ובכל מקום הביא דוגמה אחרת? האברבנאל מבין שאין משמעות להבדל. "דיבר הכתוב בהווה" - טריפה של בהמה בידי בעל חיים טורף מתרחשת בדרך כלל בשדה, מקום שבני אדם אינם מצויים בו והכלבים כן. על כן בנוגע לטרפה מביאה התורה דוגמה של נתינה לכלב, וביחס לנבלה הדוגמה היא נתינה או מכירה למי שאינו מחויב במצוות.

אברבנאל

שמות כ"ב, ל

ואמר 'לכלב תשליכון אותו' להגיד שאינה אסורה בהנאה. וזכר הכלב לפי שהוא היותר רגיל להמצא בשדה אצל האדם ואצל העדרים. ואולי לא ימצא שם כותי או גר למוכרה לו. כי הנה בכל המצות האלה דבר הכתוב בהווה והוא היותר רגיל. אבל הענין בדן מה שנזכר כאן, הוא הדין עצמו לכל הדומה לו.

לעומת זה, מצאנו פירושים אחרים המסבירים את ההבדל בין נתינה לגוי או לכלב, האחד טוען שיש כאן העדפה לכלב, והשני, שזו העדפה דווקא של הגוי.

השורץ ולא תטמאו בהם ונטמאתם בהם, כי אני ה' אלהיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני' (ויקרא י"א, מג-מד). והנה השרצים משקצין הנפש, והטרפה אין בה שקוץ, אבל יש בשמירה ממנה קדושה.

שאר מאכלות אסורים פוגעים בנפש ומשקצים אותה, כלשון הכתוב בויקרא וכדברי הרמב"ן במקום אחר: "כי המאכלים האסורים הגסים יולידו עובי ואטימות בנפש" (פירושו לדברים י"ד, ג). האדם הקדוש צריך להימנע מאכילת דברים מתועבים, הפוגעים בנפשו. הטרפה איננה פוגעת בנפש (ולכן לא הוזכרה בדברים י"ד, בין המאכלים שמוגדרים שם כ"תועבה"), אבל בשמירה ממנה יש קדושה. בדומה לכך מפרש הרמב"ן את הביטוי "כי עם קדוש אתה" בדברים. אם כי, בניגוד להקבלה שהבאנו, הוא איננו מפרש את הביטוי בהקשר של איסור נבלה שלפניו, אלא ביחס לאיסור בשר וחלב שאחריו. לדבריו, בשר וחלב איננו מאכל נתעב, אלא יש בו גדר קדושה (פירושו שם, כא).

מדוע ציינה התורה שאת הטרפה יש להשליך לכלב? התשובה הפשוטה היא שהתורה באה לומר שאמנם אסור לאכול את הטרפה, אך היא מותרת בהנאה. "לכלב תשליכון אותו" הוא דוגמה לשימוש שאיננו אכילה אך יש בו הנאה, ודיבר הכתוב בלשון הווה. כך נאמר בסוגיה בפסחים, העוסקת בשאלת היחס בין איסורי אכילה לאיסורי הנאה.

בבלי פסחים

כא ע"ב - כב ע"א

דאמר רבי אבהו: כל מקום שנאמר 'לא יאכל', 'לא תאכל', 'לא תאכלו' - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה. דתניא: 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשערך תתננה ואכלה או מכור לנכרי' וגו' (דברים י"ד, כא)...

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא

פרשה כ (עמ' 321) [לשמות כ"ב, ל]

ללמדך שהכלב מכובד מן העבד, שהטרפה לכלב ונבלה לעבד.

את הטרפה, אלא יתן אותם לכלבים שומרי העדר.

המדרש במכילתא טוען שיש כאן העדפה מכוונת של הכלב על הגוי:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ"ב, ל

וטעם 'לכלב תשליכון אותו' - אין ראוי לאכלו כי אם הכלב. והבשר שנטרף יש בו כדמות סם המזיק, על כן התיר לתת הנבלה לגר או למכרה לגכרי, ולא הטרפה.

המדרש רואה יתרון בטרפה על פני הנבלה. הטרפה על פי תורה שבעל פה היא בהמה שעדיין חיה, אך נפגעה בצורה כזו שלא תחיה יותר משנה. נראה שכוונת המדרש היא שעדיף, או יותר מכובד, לאכול בשר כזה מאשר לאכול בשר נבלה. בהמשך נראה מדוע, על פי מדרש זה, העדיפה התורה את הכלב על פני הגוי. אין כוונת המדרש שצריך לתת את הטרפה דווקא לכלב ואת הנבלה דווקא לגוי, אלא שמותר לתת משתייהן לכל אחד, אך התורה, שנקטה דווקא דוגמאות אלו העדיפה את הכלב על פני הגוי. אבן עזרא מפרש באופן הפוך. הטרפה, שנפגעה על ידי בעל חיים טורף, יש בגופה "כדמות סם המזיק", ולכן לא ראוי לתת אותה לבן אדם, אבל לכלב אפשר. על פי ראב"ע, התורה העדיפה את האדם על פני הכלב.

מדוע על פי הפירושים השונים, ניתנת הטרפה דווקא לכלב? מדוע לא לאדם או לבעל חיים אחר. האברבנאל, על פי דרכו, יפרש שדיבר הכתוב בהווה. הגוי איננו מצוי בהכרח בשדה, והטרפה מיועדת לבעלי חיים. ברור שהאדם לא יטרח לחפש בעל חיים אחר לתת לו

מכילתא דרבי ישמעאל

שם

לכלב תשליכון אותו... ללמדך שאין הקדוש ברוך הוא מקפח שכר כל בריה, שנאמר: 'ולכל בני ישראל לא יחרץ כלב לשונו' (שמות י"א, ז), אמר הקדוש ברוך הוא, תן לו שכרו, והלא דברים קל וחומר, ומה אם חיה כך, אדם לא כל שכן שאינו מקפח שכרו.

המדרש מוצא קשר בין הכלב המוזכר כאן לבין הכלב המוזכר ביציאת מצרים. הופעה של כלב איננה שכיחה במקרא, והוא מוזכר בתורה שלוש פעמים בלבד.¹⁴ אך טבעי שהדרשן יחפש קשר בין האזכורים הבודדים של כלב במקרא. עם ישראל חב תודה לכלבים, שהתנהגו אליו בצורה מכובדת ביציאת מצרים, בשונה מטבעם לנבוח בלילה, ושכרם הוא שהם מקבלים את הטרפות. זו הסיבה שהכלב מועדף על פני הגוי, וכן על פני חיות אחרות. בעלי התוספות מפרשים בדרך ראלית את העדפת הכלב על פני אחרים:

דעת זקנים מבעלי התוספות

שמות כ"ב, ל

ובשר בשדה טרפה וגו'. מאחר שהכלב מסר נפשו על הטרפה כשבא הזאב לטורפה, לא תהיה כפוי טובה כנגדו, שכשיהיה לך טרפה שתשליכהו אליו בשכר ששמרה עד עתה שלא נטרפה, וגם שומר עוד האחרות. כי כן דרך העולם להעמיד כלבים לשמור הצאן מן הזאבים.

14. הפסוק השלישי: "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלהיך לכל נדר כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם" (דברים כ"ג, יט).

מושלכת בשדה, והתוצאה היא שהכלבים אוכלים אותה.

על פי דרכו של הראב"ע ניתן להוסיף כי הכלב מסמל בפסוקים שונים חיה עלובה. כך "מחיר כלב" הוא דבר שאסור להביא לבית ה', וכן לדוגמה: "אַחֲרֵי מִי יֵצֵא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי מִי אֵתָה רֹדֶף אַחֲרֵי כָלֹב מֵת אַחֲרֵי פְרָעֹשׁ אֶחָד" (שמואל-א כ"ד, יד). בפסוקים אחרים מתוארת אכילת הכלב שלהוט אחר בשר ודם: "בְּמָקוֹם אֲשֶׁר לָקְחוּ הַכְּלָבִים אֶת דָּם נְבוֹת יִלְקוּ הַכְּלָבִים אֶת דְּמָם גַּם אֶתָּה" (מלכים-א כ"א, יט). דרך אכילתו של הכלב היא הניגוד הגמור לדרך אכילתם של אנשי קודש. הכלב מחפש את החיה הטרופה, הפצועה, והוא אוכל את בשרה ואת דמה, ואילו עם ישראל מצווה לנהוג באכילתו דרך של קדושה - "ואנשי קודש תהיון לי".

הטרפה ראויה להינתן לכלב כיוון שהוא מוסר נפשו על העדר, וזהו שכרו על השמירה. התורה לימדה אותנו, הן לפירוש המדרש הן לפירוש של דעת זקנים, שאין לנהוג בדרך של כפיות טובה אפילו כלפי בעלי חיים.

לדעת האבן עזרא הטרפה ראויה לאכילה פחות מנבלה, והוזכר כאן הכלב כיוון שאין ראוי לתת אותה לאדם. נשים לב שלא מדובר בכלב של בית, כפי שמקובל לגדל היום, אלא בכלב הנמצא בשדה ומשמש בתור שומר לעדר. מזונותיו אינם על האדם כמו מזונותיו של הכלב בבית, והמזון איננו מוגש אליו אלא מושלך - "לכלב תשליכון אותו". התורה איננה אומרת שיש להאכיל את הכלב בטרפות (כמו שמשמע מפירוש המכילתא ודעת זקנים), אלא שאין לאכול את הטרפה, ובדרך כלל אין לה שימוש אחר והיא

"טרפה" - למה לכלב - הכלב השומר על העדר?

יואל בן-נון

העדר המבוית - אלה מבחוץ ואלה מבפנים; הכלבים שומרים מפני הזאבים (וטורפים אחרים), כשם שלהקת זאבים בטבע מבריחה מן העדר הטבעי להקות אחרות וטורפים אחרים.

בטבע טורפים הזאבים בעיקר את הבהמות החלשות יותר שנחשלות מאחור במרדף, ואילו בעדר המבוית נתן האדון לכלב את בשר הטרפות שלא הצליח לשמור עליו, כדי לפתות אותו להתאמץ יותר. אם הכלב יצליח עד תום, יצטרך האדון להמית עבורו בעצמו מן החולות והזקנות החלשות. לכן נוח לאדון ולכלב שהזאבים יצליחו במטע, והכלבים יבריחו אותם לאחר הטרפה, ויקבלו את מזונם.

כלב הרועים הוא השומר הנאמן של עדר אדונו מפני טורפים, ובמיוחד מפני הזאבים, הקרובים לו, שנשארו חיות בר בזמן שהכלב בנית כנראה מגורים של זאבים אחרים.¹⁵ איך יצא מזאב טורף, כלב רועים ושומר נאמן?

מסתבר שהזאב/הכלב קיבל מן האדון בעל העדר את בשר הנבלות שמתו, ואת הטרפות שטרפו זאבים אחרים כאשר הצליחו להניס אותם; ייתכן גם שבין הזאבים היו כאלה שהסכימו 'לעבור צד', וללוות את העדר באופן דומה לחלוטין, אבל מהצד הפנימי, בתור שומרים המבריחים את הזאבים שנשארו בחוק; אלה ואלה חיו בקיום יחד עם העדר, תחילה עם עדר הבר, ואחר כך עם

15. זה היה כנראה הדין הקדום ביותר של בעל חיים כל שהוא בחברת האדם; עצמות כלבים נתגלו בשכבת התרבות הנטופית, במערות הכרמל; ראו י' דקל, ביות הכלב, חיות וחברה 21 (2003), עמ' 80-95.

גורי זאבים לכלבים, אלא גם שיעור מעניין בפרשנות המקרא, כפי שכתבו על השלכת הטרפה לכלב - "שהוא שומר שורך וצאנך" (ראב"ע בפירוש הארוך); "שהוא שומר העדר" (חזקוני); וביתר בהירות בפירוש 'דעת זקנים מבעלי התוספות'¹⁶ (לשמות כ"ב, ל) - "... כי כן דרך העולם להעמיד כלבים לשמור הצאן מן הזאבים".

כמובן, האדון ירים את זו שנטרפה זה עתה (ועודנה טרייה) ויבדוק אם היא שלו. אם הוא נזהר שלא לאכול בשר טרפה, הוא יימנע מלקחת חלק מן הבשר גם ממקום שאין בו סימני טריפה, וישליך לכלב המצפה כדי שידע תמיד מידי מי הוא מקבל את הבשר ולמי הוא צריך לשמור נאמנות. כל זה איננו רק שיעור בדרכי הבית של

פשט מול מדרש (ב) "אחרי רבים להטות" (שמות כ"ג, ב) יואל בןנון

רוב החכמים והפוסקים, וגם אחרי הרוב באיסורים, וזה נראה כהיפוך הפסוק ("כחמר חותם") מקצה לקצה:

א. [תנור של חרס שנטמא], "חתכו חוליות ונתן חול בין חוליה לחוליה - רבי אליעזר מטהר וחכמים מטמאין, וזה הוא תנור של עכנאי...

חזר ואמר להם: אם הלכה כמותי - מן השמים יוכיחו. יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר, שהלכה כמותו בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא [התורה]...' (דברים ל', יב);

אמר ר' ירמיה... אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'...

מאי עביד קב"ה בהאי שעתא?... ניצחוני בְּנִי, ניצחוני בְּנִי... (בבא־מציעא נט);

ב. "מנא הא מילתא, דאמור רבנן: זיל בתר רובא, מנלן (=מאין) הדבר הזה שאמרו חכמים [באיסורים] לך אחר הרוב, מאין? דכתיב "אחרי רבים להטות" (חולין יא ע"א).

אונקלוס ורס"ג בתרגומיהם חילקו את חציו השני של הפסוק לשני חלקים: "... ולא תענה על רב לנטות - ולא תענה בריב כדי להטות; אלא אחרי רבים נטה" (רס"ג).

"אחרי רבים להטות" הוא אחד מהכללים המקובלים בפסיקת הלכה אשר נשען על הפסוק: "לא תהיה אחרי רבים לָרַעַת, ולא תַעֲנֶה על רב לנטות אחרי רבים להטות" (כ"ג, ב). אולם זהו מקרה מובהק שבו פשט הפסוק וההלכה מנוגדים ואף הפוכים, עד שאפשר לומר "תתהפך כחמר חותם"¹⁷, וכך נראה מפירוש רש"י לפסוק:

"יש במקרא הזה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהם על אפניו (=על פשוטו) ...

ואני אומר לישבו על אפניו כפשוטו, כך פתרונו: ... אם ראית רשעים מטים משפט, לא תאמר, הואיל ורבים הם הנני נוטה אחריהם, ... ואם ישאל הנדון על אותו המשפט, אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותם רבים להטות את המשפט מאמיתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר (=העונש על הטיית משפט) יהא תלוי בצואר הרבים".

לפי הפשט,¹⁸ המילה "לא" בתחילת הפסוק חלה על כל הפסוק, ולפי זה ביאור חלקו השני של הפסוק הוא: 'לא תענה אחרי רבים להטות משפט'. אך הלשון הרגילה בפי חז"ל (וכך הלכה), שהולכים אחרי הרוב, גם אחרי

16. הציטוט המלא מופיע לעיל.

17. ראו לעיל עמ' 143 ואילך בדיון על 'פשט מול מדרש', בהסבר שיטת הגר"א לפי הפסוק "תתהפך כחמר חותם" (איוב ל"ח, יד).

18. להרחבה ראו דיון על הפשט הלשוני של הפסוק ובמבנהו במדור לשון בתורה, עמ' 374.

הפסוק באופן שאינו מתיישב עם פשוטו של מקרא כלל:

"לא תהיה אחרי רבים לרעת - [לא] לחייב מיתה בשביל [רוב קטן של] דיין אחד, שירבו מחייבין [מיתה] על המזכין... [אבל] יש רבים שאתה נוטה אחריהם, בזמן שהם שניים... יותר מן המזכין" (לרעות', פירושו במדרש, לפסוק דין מוות).

אמצע הפסוק מתפרש במדרש ההלכה וברש"י לפי הכתיב החסר:

"ולא תענה על הרב לנטות מדבריו... שאין חולקים על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילים בדיני נפשות (=בחיוב מיתה) מן הצד..." (כלומר המופלא שבבית הדין יפסוק אחרון כדי שהקטנים ממנו יאמרו את דעתם בלי לנטות אחרי דעתו של החכם המופלא).

כדי לחייב מיתה דרוש בבית הדין רוב בולט, של שניים לפחות, ועל חודו של קול אחד, אסור להוציא להורג. במדרש זה מקופל עיקרון מוסרי של חז"ל שהתהפך מ'פשוטו של מקרא'. הפער הגדול (שרש"י הבלט) בין פשוטו של מקרא לבין מדרש ההלכה, מעצים את מגמתם של חכמי המשנה לצמצם עד מאוד את עונש המוות בדיני התורה.²⁰

ואולם ראב"ע בפירושו (הארוך והקצר) חיבר את הקצוות ההפוכים¹⁹ בסברה פשוטה:

"ומילת להטות, לגנאי בכל המקרא... וטעם להטות - המשפט; וחז"ל פירשו, כי מזה נלמד כי הלכה כרבים, ומה שהעתיקו הוא האמת... ואחר שהכתוב אמר, לא תהיה אחרי רבים רק לרעות, מזה נלמד כי אם לא יהיו הרבים לרעות, שהיא מצוה ללכת אחריהם..."

הכלל של הכרעה לפי הרוב, בפרט רוב דעות (כמו במשפט), הוא הבסיס הקבוע להכרעות במצבי ספק, ואז ברור מדוע הדגישה התורה כל כך את האיסור ללכת אחרי הרבים להטיית משפט, ולהכרעות ברורות של רוע. דווקא פשט הפסוק מוכיח את הכלל הבסיסי, לפיו הולכים תמיד אחרי רוב דעות, ואחרי רוב בכלל, בתנאי שלא יהיה רוב של רוע, ולא רוב של הטיית משפט: "לא תהיה אחרי רבים להטות משפט". התורה באה להדגיש את הגבול המוסרי של הכלל הבסיסי. אולם מדרש ההלכה על הפסוק (מכילתא משפטים פרשה כ; סנהדרין ב ע"א) הופך את ה"חותם", ורש"י כתב שהוא מבאר את

שאל ברוכי **"אַחֲרֵי רַבִּים לְהֵטֹת"? (שמות כ"ג, ב) עיון מורחב**

ותרגום אונקלוס המייצגים את הפרשנות הקדומה, חלוקים בשאלה כיצד יש לקרוא אותו. זוהי חלוקת הפסוק על פי טעמי המקרא:

לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרָעָה
וְלֹא־תִעֲנֶה עַל־רֵב לְנֹטָה אַחֲרֵי רַבִּים לְהֵטֹת:

הפסוק מתחלק לשניים במילה "לרעות" המוטעמת באתנחתא. בחלק השני יש

הביטוי 'אחרי רבים להטות' שגור בתור אמירה שיש ללכת על פי הרוב. את המקורות לכך נראה בהמשך, אך תחילה נתבונן בפסוק, ונשאל האם בכלל ניתן לקרוא בו את הצירוף "אחרי רבים להטות".

המקורות מספרות חז"ל מתקופת המשנה והתלמוד, כדרכם, אינם עסוקים בפרשנות רציפה לפסוק, ולא תמיד ניתן לשחזר כיצד הם קוראים ומפרשים את הפסוק בשלמותו. עם זה, נראה שבפסוק זה טעמי המקרא

19. בדומה לשיטת רמב"ן שהוסברה לעיל עמ' 143 ואילך בדיון על "פשט מול מדרש".

20. ראו לעיל עמ' 261 ואילך על הוויכוח על עונשי מיתה בימי בית שני.

הטעמים שהיו צריכים לבוא בחצי השני של הפסוק על פי התרגום:²²

וְלֹא־תִעָנֶה עַל־רֵב לְנִטּוֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטּוֹת:

בחלקו הראשון של הפסוק מפרש אונקלוס "לָרְעוֹת" - "לאבאשא". הכתוב אומר שתי אמירות המשלימות אחת את השנייה - אל תלך אחרי הרוב, כאשר הרוב מבקש לעשות דבר רע, שלא כדן, אבל תלך אחר הרוב בהכרעת הדין במשפט צדק. אם כן, בעלי הטעמים ותרגום אונקלוס מציגים שתי קריאות שונות לפסוק, ורק על פי אחת מהן ניתן לקרוא בפסוק את הביטוי "אחרי רבים להטות". נשוב לדורות התנאים לפסוק:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דכספא, פרשה כ (עמ' 323) [לשמות כ"ג, ב]
לא תהיה אחרי רבים לרעות. ממשמע שאין אתה הווה עמהם לרעה, אבל אתה הווה עמהם לטובה. כיצד? שנים עשר מזכין ואחד עשר מחייבין - זכאי; שלשה עשר מחייבין ועשרה מזכין - חייב; או אחד עשר מזכין ושנים עשר מחייבין, שומע אני יהא חייב? תלמוד לומר 'לא תענה על ריב', אמרה תורה הרוג על פי עדים, הרוג על פי מטין, מה עדים בשנים, אף מטין בשנים. אחד עשר מזכין ואחד עשר מחייבין ואחד אומר אני יודע, הרי זו אזהרה לדיין שלא יטה אלא לכף זכות, שנאמר 'לא תענה על ריב'. המדרש איננו מפרש "לרעות" במובן שלילי, כמו התרגום, אלא כהכרעה של הדין לחובה. "לא תהיה אחרי רבים לרעות" - אל תלך אחרי הרוב (הדחוק) כאשר ההכרעה היא לחובת הנאשם. עוד נלמד בדרשה מחלקו הראשון של הפסוק, שדווקא לחיוב אין הולכים אחר הרוב, אבל בהכרעה לזכות

רביע - טעם מפסיק - במילה "ריב"; אחריו תביר, שהוא מפסיק קטן יותר, במילה "לנטות"; ואחריהם טפחא, שהוא מפסיק גדול משניהם, במילה "רבים". ההפסקה העיקרית בחלק השני של הפסוק היא במילה 'רבים', וכך יש לקרוא אותו על פי הטעמים: 'לא תענה על ריב, לנטות אחרי רבים, (בשביל) להטות'. הצירוף "אחרי רבים להטות" איננו קיים על פי הטעמים. זאת ועוד, לא רק שהפסוק איננו אומר במפורש שיש ללכת אחרי הרוב, אלא עיקר המסר של הפסוק בשני חלקיו הוא הפוך - אין ללכת אחרי הרוב (במקרים מסוימים). בחלק הראשון של הפסוק נאמר "לא תהיה אחרי רבים לָרְעוֹת" - אל תלך אחרי הרוב כאשר המטרה היא "לָרְעוֹת", ובחלק השני נאמר שוב שלא להטות את הריב אחרי הרוב. אונקלוס הולך בדרך אחרת:

תרגום אונקלוס

שמות כ"ג, ב

לא תהי בתר סגיא לאבאשא ולא תתמנע מלאלפא מא דבעינך על דינא בתר סגיא שלים דינא.

על פי התרגום, נאמרו בפסוק שלושה דברים. א. "לא תהי בתר סגיא לאבאשא", שהוא תרגום מילולי ל"לא תהיה אחרי רבים לרעות". ב. "ולא תתמנע מלאלפא מא דבעינך על דינא" - 'לא תימנע מללמד מה שבעיניך על הדין',²¹ שהוא תרגום ל"לא תענה על ריב לנטות". ג. "בתר סגיא שלים דינא", שהוא תרגום ל"אחרי רבים להטות". התרגום חלוק על הטעמים, וקורא כאן את הצירוף "אחרי רבים להטות". על פי התרגום, היה צריך לבוא זקף, כמפסיק עיקרי בחלק השני של הפסוק, במילה "לנטות". אלו

21. ורש"י הסביר איך עולה משמעות זו ממילות הפסוק: "ולשון העברי, לפי התרגום כך הוא נדרש - לא תענה על ריב לנטות אם ישאלך דבר למשפט, לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו".

22. אפשרות אחרת היא שהפסוק, על פי התרגום, מתחלק לשניים במילה 'לנטות', ושם צריך לשים אתנחתא.

אם כן, על פי המשנה יש לקרוא "אחרי רבים להטות", ופירושו שיש ללכת אחר הרוב. גם הדרשות המקבילות בתוספתא הולכות בדרך זו. ואכן, העמדה המקובלת במקורות התנאיים, ואחריהם גם בתלמודים, שהביטוי "אחרי רבים להטות" פירושו שיש ללכת אחר הרוב, לאו דווקא בהכרעה של דיינים בבית הדין, אלא גם בהכרעות הלכתיות אחרות.

תוספתא ברכות

פרק ד הלכה טו

זה הכלל, כל שהוא ממין שבעה וממין דגן, רבן גמליאל אומר: מבשר אחריו שלש ברכות, וחכמים אומרים: ברכה אחת. מעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ביריחו, הביאו לפניו כותבות ואכלו, קפץ ר' עקיבא ברך אחריהן אחת. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, למה אתה מכניס ראשך לבין המחלקות? אמר לו: למדתנו 'אחרי רבים להטות'. אף על פי שאתה אומר כך וחביריך אומרים כך, הלכה כדברי המרובין.

תוספתא ביצה

פרק ב הלכה יב

של בית רבן גמליאל לא היו זוקפין את המנורה בליל יום טוב. ומעשה ברבן גמליאל וזקנים שהיו מסובין ברומי, ונפלה מנורה בליל יום טוב, ועמד ר' עקיבא וזקפה. אמר לו רבן גמליאל: עקיבא, מה לך אתה מכניס ראשך בין המחלקות? אמר לו: למדתנו 'אחרי רבים להטות', אף על פי שאתה אוסר והן מתירין, הלכה כדברי המרובין.

רבן גמליאל דרש בשני המקרים שר' עקיבא תלמידו ינהג כמותו, אך ר' עקיבא ענה לו: "אחרי רבים להטות" - יש לפסוק הלכה כדעת הרוב. כך נאמר גם בשני התלמודים במחלוקת המפורסמת בין ר' אליעזר לחכמים בתנורו של עכנאי. ר' אליעזר מביא

הנאשם הולכים אחר הרוב. וכן נלמד שגם בהכרעה לחובה הולכים אחר הרוב, כאשר יש יתרון של שניים לפחות במחייבים על המזכים. ככל הנראה המילים שבמדרש: "הרוג על פי מטין" הן הפירוש של המדרש לסופו של הפסוק: "אחרי רבים להטות", ואילו העיקרון שצריך ללכת אחר הרוב (כשאיננו "לָרְעוּת") נלמד מתחילת הפסוק ולא מסופו. דרשה דומה לזו שבמכילתא נמצאת גם במשנה ובתוספתא על מסכת סנהדרין,²³ בתוך דרשה הלומדת שהרכב של בית דין בדיני נפשות הוא עשרים ושלושה דיינים.

משנה סנהדרין

פרק א משנה ו

ומנין לקטנה שהיא של עשרים ושלושה? שנאמר 'ושפטו העדה' (במדבר ל"ה, כד), 'והצילו העדה' (שם, כה), עדה שופטת ועדה מצלת - הרי כאן עשרים. ומנין לעדה שהיא עשרה? שנאמר 'עד מתי לעדה הרעה הזאת' (שם י"ד, כז), יצאו יהושע וכלב. ומנין להביא עוד שלשה? ממשמע שנאמר 'לא תהיה אחרי רבים לרעות' (שמות כ"ג, ב), שומע אני שאהיה עמהם לטובה, אם כן למה נאמר 'אחרי רבים להטות' (שם)? לא כהטייתך לטובה הטייתך לרעה, הטייתך לטובה על פי אחד, הטייתך לרעה על פי שנים. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן עשרים ושלושה.

בדומה לדרשה במכילתא, לומדת המשנה מראש הפסוק, שאין ללכת על פי רוב לחובת הנאשם אלא רק לזכותו. מה שנוסף כאן על המכילתא הוא ההתייחסות ל"אחרי רבים להטות". על פי המשנה, גם מ"לא תהיה אחרי רבים לרעות" וגם מ"אחרי רבים להטות" נלמד שמכריעים על פי רוב לזכות. הכפילות מלמדת על ההבדל בין הכרעה לזכות לבין הכרעה לחובה, הכרעה לזכות היא ברוב של אחד והכרעה לחובה על פי שניים.

23. ראו תוספתא סנהדרין פ"ג ה"ז-ח.

הסוגיה מביאה שורה ארוכה של תשובות, שכולן נדחות. השאלה נותרה פתוחה, מנין שהולכים אחר הרוב? רש"י עונה על כך בסוף הסוגיה:

רש"י חולין

יב ע"א ד"ה פסח

... אלא ודאי הלכה למשה מסיני הא דסמכינן ארובא אפילו היכא דאפשר, אי נמי 'אחרי רבים להטות' משמע בין רובא דאיתיה קמן בין רובא דליתיה קמן...

צריך לומר, לדעת רש"י, שהליכה אחר הרוב היא הלכה למשה מסיני, או שהמקור הוא מ"אחרי רבים להטות". הגמרא אמנם חילקה בפתיחה בין רוב הנמצא לפנינו לבין רוב המבוסס על הערכה, אך על פי מסקנת הסוגיה "אחרי רבים להטות", יכול להתפרש גם בתור הליכה אחר הרוב ברוב של הערכה.

פתחנו בשאלה כיצד יש לקרוא את הפסוק, והאם כתובה בו החובה ללכת אחר הרוב. בשונה מהפירוש שבא לידי ביטוי בטעמים, הדעה המקובלת במקורות התנאיים ובתלמודים היא, שהפסוק אומר "אחרי רבים להטות" - יש ללכת אחר הרוב.

המפרשים, רש"י, רשב"ם וראב"ע, דנים בפירוש הפסוק, כפי שנראה להם על פי הפשט, וכפי שפירשו חז"ל, ובין השאר הם מתייחסים גם לביטוי "אחרי רבים להטות".

רשב"ם

שמות כ"ג, ב

לא תהיה אחרי רבים לרעות. אם הם דנים שלא כדין לפי דעתך, ואף על פי שלא יאמינו לך כי אם למרובים. ולא תענה על דיברי ריב לנטות אחרי רבים להטות משפט, ואפילו כשהם מזכים אדם ופוטרי ממתה.

אותות ומופתים שהלכה כמותו, ואף יוצאת בת קול האומרת שהלכה כמותו, אך חכמים מכריעים שיש ללכת על פי הרוב:

בבלי בבא מציעא

נט ע"ב

יצאתה בת קול ואמרה: מה לכם אצל רבי אליעזר שהלכה כמותו בכל מקום! עמד רבי יהושע על רגליו ואמר: 'לא בשמים היא' (דברים ל', יב).

מאי 'לא בשמים היא'? אמר רבי ירמיה: שכבר נתנה תורה מהר סיני, אין אנו משגיחין בבת קול, שכבר כתבת בהר סיני בתורה 'אחרי רבים להטות'.

בתלמוד הבבלי (חולין יא ע"א - יב ע"א) יש סוגיה העוסקת בשאלה מנין שהולכים אחר הרוב. וכך פותחת הסוגיה:

בבלי חולין

יא ע"א

מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא? מנלן? דכתיב 'אחרי רבים להטות'! רובא דאיתא קמן, כגון ט' חנויות וסנהדרין - לא קא מיבעיא לן, כי קא מיבעיא לן - רובא דליתיה קמן, כגון קטן וקטנה, מנלן?

הסוגיה מקבלת כמובן מאליו ש"אחרי רבים להטות", פירושו שיש ללכת אחר הרוב. השאלה "מנלן" נשאלת בתמיהה, ופירושה שהשאלה מנין שהולכים אחר הרוב היא שאלה מיותרת, כיוון שהתשובה ידועה וברורה - כתוב "אחרי רבים להטות".

הגמרא מבהירה שהשאלה איננה על "רובא דאיתא קמן" - רוב שנמצא לפנינו, שניתן לספור ולהכריע, ועל כך נאמר "אחרי רבים להטות". השאלה היא על "רובא דליתא קמן" - רוב שאיננו לפנינו, אלא מבוסס על הערכה של המציאות (כמו "קטן וקטנה", בענייני יבום, שאין לחשוש שמא הקטן סריס או הקטנה איילונית, כיוון שרוב הקטנים אינם כאלה).

לפי דברי רבותינו כך פתרון המקרא: 'לא תהיה אחרי רבים לרעות' - לחייב מיתה בשביל דיין אחד, שירבו המחייבין על המזכין, 'ולא תענה על הרב לנטות' מדבריו, ולפי שהוא חסר יו"ד דרשו בו כן. 'אחרי רבים להטות' - ויש רבים שאתה נוטה אחריהם, ואימתי? בזמן שהן שנים המכריעין במחייבין יותר מן המזכין. וממשמע שנאמר 'לא תהיה אחרי רבים לרעות' שומע אני: אבל היה עמהם לטובה; מכאן אמרו דיני נפשות מטין על פי אחד לזכות ועל פי שנים לחובה.

גם תרגום אונקלוס צריך להתיישב בלשון הפסוק, וכך מפרש רש"י את התרגום: ואונקלוס תרגם 'לא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא'. ולשון העברי לפי התרגום כך הוא נדרש, 'לא תענה על ריב לנטות' - אם ישאלך דבר למשפט, לא תענה לנטות לצד אחד ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו.

אלו הם שני פירושי חז"ל, שרש"י עושה מאמץ ליישבם בלשון הפסוק, אך רש"י מעדיף ללכת בדרך אחרת, שהיא להבנתו הפשט:

ואני אומר ליישבו על אפניו כפשוטו, כך פתרונו: 'לא תהיה אחרי רבים לרעות' - אם ראית רשעים מטין משפט, לא תאמר הואיל ורבים הם, הנני נוטה אחריהם. 'ולא תענה על ריב לנטות' וגו' - ואם ישאל הנדון על אותו המשפט אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמתו, אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים.

רש"י איננו אומר זאת בפירוש, אבל הוא מעדיף כאן את דרך הקריאה של הטעמים על האופן שבו המדרשים והתרגום קראו את הפסוק. 'אחרי רבים להטות', איננו היגד בפני עצמו שיש ללכת אחר הרוב, אלא הוא שייך למה שלפניו ואומר את ההפך - אל תענה על הריב דבר הנוטה אחר דעת הרוב, כאשר כוונתם להטות את המשפט מן האמת. גם תחילת הפסוק מתפרשת בשונה

הרשב"ם איננו רואה עצמו מחויב למדרשי חז"ל, ומפרש את הפסוק כפשוטו. הקריאה שלו היא על פי הטעמים, 'לא תענה על דיברי ריב לנטות אחרי רבים להטות משפט', והוא איננו רואה בפסוק הנחיה ללכת אחר הרוב. רש"י לפניו, מבין את הפסוק באופן דומה, אבל הוא רגיל ומחויב לפרש על פי מדרשי חז"ל. אך אין די בכך שחז"ל פירשו כפי שפירשו. רש"י מזהיר בכמה מקומות, שפירוש צריך להיות בדרך המיישבת דברי המקרא "דבר דבור על אפניו"²⁴, זאת אומרת, הפירוש צריך להתאים ללשון הכתוב ולהקשרו. על פי עיקרון זה הוא מתייחס בפירושו לפסוק לדרשת חז"ל ולתרגום אונקלוס, שעליהם הוא מוסיף את פירושו:

רש"י

שמות כ"ג, ב

לא תהיה אחרי רבים לרעות. יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אפניו. מכאן דרשו שאין מטין לחובה בהכרעת דיין אחד, וסוף המקרא דרשו 'אחרי רבים להטות', שאם יש שנים המחייבין יותר על המזכין, הטה הדין על פיהם לחובה, ובדיני נפשות הכתוב מדבר. ואמצע המקרא דרשו 'ולא תענה על ריב' - על רב, שאין חולקין על מופלא שבבית דין, לפיכך מתחילין בדיני נפשות מן הצד, לקטנים שבהן שואלין תחלה, שיאמרו את דעתם.

חז"ל דרשו דרשות שונות על חלקים שונים של הפסוק. הדרשות על תחילת הפסוק וסופו הן מה שמצאנו במשנה, במכילתא ובתוספתא. הדרשה על אמצע הפסוק היא שאין חולקים על דברי הגדול, ולכן מתחילים בדיון מהקטנים. רש"י יכול לקבל דרשות אלו כפירוש לפסוק רק אם הן מתיישבות יחד כקריאה רצופה של הפסוק. וכך משלב רש"י את הדרשות יחדיו:

24. ראו למשל פירושו לבראשית ג', ח ושמות ו', ט.

מילת "להטות" משמעה תמיד לגנאי, הן בהקשר של משפט (כמו "ארור מטה משפט", דברים כ"ז, יט), הן שלא בהקשר של משפט, ולכן אי אפשר לפרש "אחרי רבים להטות" כמצווה.

וחז"ל פירשו כי מזה נלמד כי הלכה כרבים, ומה שהעתיקו הוא האמת, וזה הפסוק שמוהו לזכר כאשר פירשתי בפסוק 'לעם נכרי' (שמות כ"א, ח).

ראב"ע קורא את הפסוק על פי הטעמים, כמו רש"י ורשב"ם. חז"ל אמנם דורשים מ"אחרי רבים להטות" שיש ללכת אחר הרוב, אך הם אינם חושבים שזה פשוט הכתוב. "מה שהעתיקו הוא האמת" - קבלת חז"ל שיש ללכת אחר הרוב היא אמת, "וזה הפסוק שמוהו לזכר" - הם רואים בפסוק אסמכתא לדרשתם, ולא פירוש לפסוק. ראב"ע מוסיף שאפשר ללמוד מראש הפסוק את החובה ללכת אחר הרוב.

ואחר שהכתוב אמר 'לא תהיה אחרי רבים' רק 'לרעות', מזה נלמד כי אם לא יהיו הרבים לרעות, שהיא מצוה ללכת אחריהם. 'לא תענה על רב' - מצוה על כל ישראלי, ואף כי הדיין שהוא הריב לפניו לעזור לרעהו. וטעם 'להטות' - המשפט.

הפסוק, על פי הפשט, איננו אומר "אחרי רבים להטות", כך פירשו רש"י, רשב"ם וראב"ע. עם זאת, גם ראב"ע וגם רש"י, כל אחד על פי דרכו, מקבלים את דרשת חז"ל הדורשת באופן זה את הפסוק, וראב"ע ראה את מדרש ההלכה כמשתמע (גם) מתוך הפשט.

מדרשת חז"ל, לדעת רש"י אין עניינו של "לא תהיה אחרי רבים לרעת" הכרעה לחובה, אלא איסור להיכנע לדעת הרשעים כאשר הם הרוב.

ראינו שרש"י במסכת חולין רואה בפסוק "אחרי רבים להטות", מקור להכרעה על פי הרוב. כך אומר רש"י במקומות שונים בפירושו לתלמוד, הן בנוגע להכרעה בבית דין, הן בנוגע לביטול תערובת ברוב.²⁵ אין זה סותר את דבריו בפירושו לתורה; זהו המקור מן התורה, כיוון שחז"ל ראו בפסוק זה מקור, אף על פי שהפסוק מתפרש על פי פשוטו באופן אחר.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ"ג, ב

אם ראית רבים יעידו על דבר שלא ידעתו, לא תאמר בלבבך אלה לא יכזבו. ואמר הגאון כי שתיים מצות יש בפסוק הזה, האחת מצות לא תעשה, והשנית מצות עשה. כי אמר חייב אתה אחרי רבים להטות, כי חשב כי מלת להטות כמו לנטות, ואינה כן...²⁶

ראב"ע בוחר להתעמת כאן עם רס"ג, ולא ישירות עם מדרשי חז"ל. רס"ג ראה בפסוק מצוות לא תעשה - "לא תהיה אחרי רבים להטות", ומצוות עשה - "אחרי רבים להטות". ראב"ע חולק עליו ואומר שאם היה כתוב 'אחרי רבים לנטות' היה אפשר לפרש כך, אבל המשמעות של "להטות" היא אחרת, כפי שהוא מבאר גם בפירושו הקצר:

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ"ג, ב

ומלת להטות - לגנאי בכל המקרא, גם נמצא בלא משפט 'ומטי גר' (מלאכי ג', ה).

25. הכרעה בדיון: "שנים אומרים זכאי ואחד אומר חייב זכאי - דכתיב 'אחרי רבים להטות'" (סנהדרין כט ע"א), ביטול ברוב: "שהמעורב מן התורה בטל ברוב, דכתיב 'אחרי רבים להטות'" (בבא מציעא נג ע"א), ועוד.

26. בלשון רס"ג בתרגומו: "ולא בריב כדי להטותו אלא אחרי רבים נטה". המשך פירושו של ראב"ע דומה למה שפירש בקצר, ומובא להלן.

שאול ברוכי

עֶזֶב תַּעֲזֹב עֵמוֹ (שמות כ"ג, ה)

"עזב תעזב" ו"הקם תקים"

שני פסוקים דומים בתורה, האחד בשמות והאחד בדברים. הקרבה בין שני הפסוקים גדולה, ובצדה כמה הבדלים:

שמות כ"ג, ה	דברים כ"ב, ד
כִּי תִרְאֶה	לֹא תִרְאֶה
חֲמוֹר	אֶת חֲמוֹר
שֹׁנֶאךָ	אֶחֱיךָ
	או שׁוֹרֹ
רֶבֶץ תַּחַת מְשָׁאוֹ	נָפְלִים בְּדֶרֶךְ
וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזֶב לוֹ	וְהִתְעַלְמַתְּ מֵהֶם
עֶזֶב תַּעֲזֹב עֵמוֹ	הָקָם תִּקְּמוּ עֵמוֹ

מה היחס בין שני הפסוקים, מה מוסיף זה על זה, והאם יש כאן מצווה אחת או שתיים? האם יש הבדל בין החמור הרובץ לחמור או לשור הנופלים? האם יש הבדל בין "עזב תעזב" לבין "הקם תקים"? נקדים לכך את הדיון בשאלה מה פירושו של השורש "עז"ב,²⁷ החוזר בפסוק שלוש פעמים?

רש"י

שמות כ"ג, ה

כי תראה חמור שונאך וגו'. הרי 'כי' משמש בלשון דלמא, שהוא מארבע לשונות של שמושי כי, וכה פתרונו - שמה תראה חמורו 'רובץ תחת משאו, וחדלת מעזב לו', בתמיה, 'עזב תעזב עמו'. עזיבה זו לשון עזרה, וכן 'עצור ועזוב' (דברים ל"ב, לו), וכן 'ויעזבו ירושלם עד החומה' (נחמיה ג', ח), מלאוה עפר לעזוב ולסייע את חוזק החומה.

לפני הפירוש לשורש "עז"ב, רש"י עומד על כך שבפסוק יש שתי אמירות סותרות לכאורה. הכתוב אומר "וחדלת מעזב" - הימנע מלעזוב, ומיד הוא אומר את ההפך - "עזוב תעזב". הפתרון הראשון של רש"י הוא

שיש לקרוא את הביטוי הראשון בתמיהה, 'וחדלת מעזוב?! לא כן, אלא עזוב תעזוב!'. רש"י מפרש "עז"ב על פי הפסוק בנחמיה, במשמעות של עזרה, סיוע, "עזוב תעזוב עמו" - עזור לחמור ולבעליו להיחלץ מהמצב שנקלעו אליו. בצד הפירוש הזה הוא מביא גם פירוש אחר:

ומדרשו, כך דרשו רבותינו, 'כי תראה וחדלת' פעמים שאתה חודל ופעמים שאתה עוזר. הא כיצד, זקן ואינו לפי כבודו - 'וחדלת', או בהמת נכרי ומשאו ישראל - 'וחדלת'. 'עזב תעזב עמו' - לפרק המשא. 'מלמשקל ליה', מליטול משאו ממנו.

פירוש רבותינו מיישב בדרך אחרת את הסתירה, דרך שרש"י מגדיר אותה כמדרש. עיקרו של הפסוק בא להגיד שיש חיוב של "עזוב תעזוב עמו", אך לפני כן יש הסתייגות, "וחדלת מעזוב" - יש מקרים שאתה רשאי בהם להימנע מלעזוב/לעזור. כיצד רש"י מפרש "עז"ב לפי פירוש זה? מצד אחד רש"י משתמש בדבריו שוב בשורש "עז"ר - "פעמים שאתה חדל ופעמים שאתה עוזר". משמע שרש"י מפרש גם על פי פירוש רבותינו "עז"ב במובן "עז"ר. אך מצד שני, בסיום דבריו רש"י אומר משהו שונה:

'עזב תעזב עמו' - לפרק המשא. 'מלמשקל ליה', מליטול משאו ממנו.

כאן רש"י מפרש "עז"ב, בעקבות תרגום אונקלוס, במובן הרגיל של לנטוש, להשאיר, להרפות. "עזוב תעזוב" - עזור לבעל החמור להעזיב את המשא מעל גבי החמור. ניתן להבין את דברי רש"י בשתי דרכים: א. המשפט האחרון הוא המשך הפירוש של "רבותינו". רש"י מפרש "וחדלת" בתמיהה, ו"עז"ב במשמעות עזר, ואילו רבותינו מפרשים שלא בתמיהה, ו"עז"ב

27. ראו דיון מקיף במשמעי השורש "עז"ב, להלן במדור לשון בתורה עמ' 377 ואילך.

השאלו הלשון הזה על טעינת המשאות, והוא אמרו יתעלה 'עזב תעזוב עמו' כאלו טעינת המשוו בנין וחזוק.

ר' יונה ואבן עזרא חלוקים לא רק בפירוש השורש עז"ב, אלא גם בפירושה של הפעולה המתוארת בשורש זה. ראב"ע מפרש שהפסוק מדבר על פריקת המשא ור' יונה מפרשו בתור טעינה.

רש"י מסתייע בסוף פירושו בדברי התרגום - "מלמשקל ליה". וזהו תרגום אונקלוס לפסוק:

תרגום אונקלוס

שמות כ"ג, ה

ארי תחזי חמרא דסנאך רביע תחות טועניה ונתתמוע מלמשקל ליה משבק תשבוק מא דבלבך עלוהי ותפריק עמיה.

את עז"ב הראשון מתרגם אונקלוס כמו שציטט ופירש רש"י - "ותתמוע מלמשקל ליה", מליטול משאו ממנו, אך את "עזב תעזב" מפרש אונקלוס בדרך אחרת: "משבק תשבוק מא דבלבך עלוהי". הכתוב מדבר בחמור שונאך, והציווי הוא לעזוב את כל מה שבלבך על השונא ולסייע לו. התרגום פונה כאן, שלא כדרכו, לדרך דרשנית, שמאלצת אותו להוסיף על לשון הפסוק. "עזוב תעזוב" על פי הפירוש של אונקלוס איננו מתחבר ל"עמו", ועל כן הוא נאלץ להוסיף את המלה "ותפריק".

נשוב להשוואה בין הפסוק בשמות לפסוק בדברים. "הקם תקים" (בדברים) רגיל להתפרש בתור חובה להקים את הבהמה והמשא שעליה, כלומר מצוות טעינה. אבן עזרא, התרגום ורש"י בסוף פירושו מפרשים "עזוב תעזוב" בתור ציווי לפרוק את המשא, ובכך מתחדד ההבדל בין שני הפסוקים, האחד מדבר על פריקה והשני על טעינה. ר' יונה מפרש גם את הפסוק בשמות בתור ציווי לטעון. רש"י בתחילת פירושו מפרש את הפסוק בתור ציווי כללי לעזור, ואיננו נכנס לשאלה אם מדובר על פריקה או טעינה.

במשמעות של פריקה. ב. המשפט האחרון ברש"י איננו המשך של פירוש רבותינו, אלא מעין "דבר אחר", פירוש אחר לשורש עז"ב שיכול להתאים לשני הפירושים. נוסף, שלפי המשפט האחרון ברש"י הציווי "עזוב תעזוב" מתפרש כפריקת המשא מעל החמור, ואילו לפי הפירוש הראשון, המפרש עז"ב כהגשת עזרה, לא הסביר רש"י אם העזרה היא בפריקת המשא הכבד, או בטעינתו מחדש, או שמא בשתייה יחד.

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ"ג, ה

וחדלת. כמו 'חדל לך' (דברי הימים ב כ"ה, טז) מעשות הדבר, וכן 'ושמרת' (דברים י"ז, י). והטעם, חדל שנעזוב הדבר לו לבדו, רק תתיר עמו הקשרים ותעזוב המשא ויפול מזה הצד ומזה הצד ויקום החמור. ויש אומרים, כמו 'ויעזבו ירושלים' (נחמיה ג', ח) לטעון המשא בדרך רחוקה. אבן עזרא איננו רואה סתירה בין שני חלקי הפסוק. הוא מפרש עז"ב במובן של להשאיר, להרפות, אך בשני חלקי הפסוק המשמעות של עז"ב שונה. "וחדלת מעזוב לו" - הימנע מלהשאיר את המלאכה לבעל החמור לבדו, אלא "עזוב תעזוב" - תעזור לו להעזיב את המשא מעל גבי החמור.

אבן עזרא מביא בנוסף פירוש דומה לזה של רש"י, המפרש עז"ב בתור הגשת עזרה בטעינה. הוא מתנגד לפירוש זה, ואומר "בדרך רחוקה" - הדרך הפרשנית הזאת רחוקה מן הפשט, או כפי שהוא כותב בפירושו הקצר: "והוא רחוק בעיני". אבן עזרא כנראה איננו מתפלמס כאן עם פירוש רש"י, אלא עם דבריו של איש הדקדוק ר' יונה אבן ג'נאח:

ר' יונה אבן ג'נאח

ספר השורשים - שורש עזב

וענין אחר (= פירוש: פירוש אחר לשורש עז"ב) **'היעזבו להם היזבחו'** (נחמיה ג', לד), **'ויעזבו ירושלם עד החומה'** (שם, ח) - **ענין החזוק והבנין... וכבר**

משנה בבא מציעא

פרק ב משנה י

מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון.

רבי שמעון אומר: אף לטעון.

על פי פשוטה של משנה, לדעת תנא קמא

אין בתורה מצווה לטעון. התלמוד מקשה על

עמדה זו ואומר:

בבלי בבא מציעא

לב ע"א

מאי אבל לא לטעון?

אילימא (=אם תאמר) אבל לא לטעון כלל, מאי

שנא (=במה שונה) פריקה, דכתיב 'עזב תעזב עמו'

(שמות כ"ג, ה), טעינה נמי הכתיב 'הקם תקים עמו'

(דברים כב, ד)?

אלא: מצוה מן התורה לפרוק בחנם, ולא לטעון

בחנם - אלא בשכר, רבי שמעון אומר: אף לטעון

בחנם.

תנינא להא דתנו רבנן: פריקה בחנם, טעינה

בשכר. רבי שמעון אומר: זו וזו בחנם.

על פי הגמרא (וכך מפורש בברייתא שבסוגיה

וכן בתוספתא, בבא-מציעא פ"ב הכ"ח), אין מי

שחולק על כך שיש חובה מן התורה לטעון,

והמחלוקת בין חכמים לר' שמעון היא רק

אם הטוען רשאי לדרוש על כך שכר.

לגמרא פשוט שהפסוק "הקם תקים" מדבר

על טעינה, אבל כבר מצאנו שר' יאשיה מפרש

את הפסוק אחרת. אמנם להלכה אין הוא

חולק על החובה לטעון מן התורה, אך לאור

דבריו ניתן לפרש את המשנה כפשוטה. תנא

קמא במשנה מפרש את "הקם תקים" כמו ר'

יאשיה, והוא חולק על הקל וחומר שלו, ואם

כך אין בתורה מצוות טעינה. מעתה, מובן גם

הניסוח של ר' שמעון במכילתא: "מכאן היה

ר' שמעון בן יוחי אומר וכו'", המרמז על כך

שיש מי שחולק עליו.²⁸

ר' יאשיה למד על מצוות טעינה בקל וחומר.

נשוב ונבחן את דבריו, מדוע פריקה היא

התנאים מבארים בדרכים שונות את היחס

בין שתי הפרשיות:

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא

פרשה כ (עמ' 326) [לשמות כ"ג, ה]

עזוב תעזוב עמו. למה נאמר, לפי שהוא אומר

'הקם תקים עמו' (דברים כ"ב, ד), אין לי אלא טעינה,

פריקה מניין? תלמוד לומר 'עזוב תעזוב עמו'.

רבי יאשיה אומר: אחד זה ואחד זה בפריקה הכתוב

מדבר. אין לי אלא פריקה, טעינה מניין? דין הוא,

מה אם פריקה שהוא יכול לפרוק בפני עצמו, הרי

זה מוזהר עליה, טעינה, שאינה יכול לטעון בפני

עצמו, אינו דין שיהא מוזהר עליה, מפני שדבר

הכתוב בקל, ללמד ממנו את החומר.

רבי יהודה בן בתירא אומר: 'עזוב תעזוב עמו' זו

פריקה, 'הקם תקים עמו' זו טעינה.

מכאן היה רבי שמעון בן יוחי אומר: כשם

שהפריקה מן התורה, כך טעינה מן התורה.

לדעת תנא קמא, וכן לדעת ר' יהודה בן

בתירא, המצווה בשמות היא מצוות פריקה

והמצווה בדברים היא מצוות טעינה. ר' יאשיה

חולק, ומפרש ששני הפסוקים מדברים על

מצוות פריקה, וטעינה נלמדת בקל וחומר.

נראה שר' יאשיה מפרש "הקם תקים" בתור

חובה להקים את הבהמה הנופלת, ולשם

הקמתה יש לפרוק מעליה את המשא, ולא

בתור חובה להקים את המשא על הבהמה.

הניסוח של דברי ר' שמעון תמוה: "מכאן

היה ר' שמעון בן יוחי אומר, כשם שהפריקה

מן התורה כך טעינה מן התורה". הרי אין

במדרש מי שחולק על כך, וגם לפי ר' יאשיה

הדבר נלמד בקל וחומר. אפשר שדבריו של

ר' שמעון אינם מופנים כלפי אחד התנאים.

אלא כלפי שניהם או כלפי הפסוק. "מכאן" -

משתי הדרשות, או מן הפסוק, לומד ר'

שמעון ששתי המצוות הן מהתורה. אמנם,

נרמז בדבריו שיש מי שחולק עליו, והדבר

מפורש במשנה:

28. ראו ח' אלבק, פירוש למשנה נזיקין, השלמות ותוספות, עמ' 420.

כיס, לא היינו לומדים על מצוות טעינה. על פי דרכנו נאמר, שאפשר שיש מי שיפרש כר' יאשיה, ששני הפסוקים עוסקים במצוות פריקה, אך חולק עליו ואיננו לומד ממנה על טעינה, כיוון שלדעתו היא קלה יותר. זוהי דעת תנא קמא על פי פשוטה של המשנה - "מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון".

פתחנו בדמיון ובהבדלים שבין שני הפסוקים, והתמקדנו בעיקר בהבדל בין "עזוב תעזוב" ל"הקם תקים". הרמב"ן, על פי דרכו בפירושו לספר דברים, רואה צורך להסביר מה התחדש בספר בדברים במצווה שכבר נזכרה בספרים קודמים, ועומד בקצרה על כלל ההבדלים בין שני הפסוקים. דווקא ההבדל שעסקנו בו איננו נזכר בדבריו:

רמב"ן

דברים כ"ב, ד

והוסיף במצות הטעינה להזהיר עליה במצות לא תעשה, כי בתורה אמר 'עזב תעזב עמו' (שמות כ"ג, ה), מצות עשה. ועוד הוסיף 'נופלים בדרך' (דברים כ"ב, ד), כי שם אמר 'רובץ תחת משאו' (שמות כ"ג, ה), ולא הזכיר שם רק החמור שדרכו לטעון משוי גדול וירבץ תחתיו. ואמר בכאן 'אחיק' ושם 'אויבך' ו'שונאך', לאמר תעשה עמו כן וזכור האחוה ותשכח השנאה.

בשמות נאמר "רובץ תחת משאו", ובדברים "נופלים בדרך". ההבדל הזה מתקשר להבדל אחר, בשמות מוזכר חמור ובדברים שור וחמור. דרכו של חמור לשאת משאות כבדים, ולכן התמונה של "רובץ תחת משאו" מתאימה דווקא לחמור. בדברים מתוארת נפילה, שמתאימה גם לחמור וגם לשור. החידוש בדברים הוא שגם כשהמשא איננו על גב הבהמה, ואין לה צער בנפילתו, יש צורך לעזור ולטעון אותו חזרה.

חמלה על הבהמה או על הבעלים?

מהו מוקד המצווה, האם חמלה על הבהמה

הדבר הקל, ואילו טעינה חמורה ממנה? האם מצד הסברה ניתן לומר אחרת?

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא

פרשה כ (עמ' 326) [לשמות כ"ג, ה]

אין לי אלא פריקה, טעינה מניין? דין הוא; מה אם פריקה שהוא יכול לפרוק בפני עצמו, הרי זה מוזתר עליה, טעינה, שאינה יכול לטעון בפני עצמו, אינו דין שיהא מוזתר עליה, מפני שדבר הכתוב בקל, ללמד ממנו את החמור.

ר' יאשיה בוחן את הדברים מנקודת מבטו של בעל החמור, והעבודה שעליו לעשות. הפריקה היא מלאכה פשוטה יותר, ואפשר לעשותה לבד, והטעינה על החמור משני צדיו, תוך שמירה על איזון בחלוקת המשא, דורשת שיתוף פעולה בין שני אנשים. ועל כן, אם התורה ציוותה לעזור בפריקה, קל וחומר שיש לעזור בטעינה. גם הסוגיה בבבלי עוסקת ביחס שבין שתי המצוות. לדעת הבבלי "הקם תקים" מדבר על טעינה, והגמרא מסבירה מדוע יש צורך בשני הפסוקים, ואי אפשר ללמוד חיוב אחד מהשני.

בבלי בבא מציעא

לא ע"א

ולמה ליה למכתב פריקה ולמה ליה למכתב טעינה?

צריכי, דאי כתב רחמנא פריקה, הוה אמינא משום דאיכא צער בעלי חיים ואיכא חסרון כיס. אבל טעינה, דלאו צער בעלי חיים איכא ולא חסרון כיס איכא אימא לא. ואי אשמעינן טעינה, משום דבשכר, אבל פריקה דבחנם אימא לא, צריכא.

הסברה ש'בצריכותא' הפוכה מזו של ר' יאשיה! מנקודת מבטה של הבהמה, וכן מבחינת ההפסד הכספי לבעלים, טעינה היא הקלה, כיוון שאין בה צער בעלי חיים ולא חסרון כיס לבעלים. אם הייתה התורה מצווה על פריקה, שיש בה צער בעלי חיים וחסרון

קמא סבר זקוק לוי? מאי טעמא, לאו משום דצער בעלי חיים דאורייתא?

לדעת תנא קמא, החובה לפרוק איננה תלויה בשאלה אם בעל הבהמה פשע או לא. אמנם הגמרא דוחה את הראיה מהמשנה לעניין סוגיית צער בעלי חיים, אך עיקר ההבחנה בין שתי הדעות קיים. ר' יוסי הגלילי שם את הבעלים במרכז, ותנא קמא את הבהמה.

שינוי נוסף בין הפסוקים בשמות ובדברים הוא, שבשמות מדובר על "חמור שונאך" ובדברים על "חמור אחיך". פשוט הוא שהכוונה בשמות היא שיש חובה לעזור **אפילו** לשונאך. הרמב"ן שהובא לעיל משלב בלשונו את השניים ואומר: "וזכור האחורה ותשכח השנאה". עצם הזכרת השונא מדגישה את החובה של העזרה לאדם, כי עזרה לבהמה איננה קשורה לשאלה אם מדובר באוהב או שונא. כיוון שהחובה היא (גם) כלפי האדם, התורה מדגישה שיש כאן חיוב לעזור לאחר, ואפילו למי שיש רגש של שנאה כלפיו. הגמרא בהמשך הסוגיה מביאה ברייתא שמחזקת את ההבדל בין שני הצדדים שבמצווה:

תא שמע: אוהב לפרוק ושונא לטעון - מצוה בשונא כדי לכוף את יצרו. ואי סלקא דעתך צער בעלי חיים דאורייתא, הא עדיף ליה? אפילו הכי, כדי לכוף את יצרו עדיף.

מבחינתה של הבהמה, הפריקה חשובה יותר מטעינה, ומבחינת התועלת שבמצווה לשיפור היחסים בינו לבין חברו, העזרה לשונא חשובה יותר מלאוהב. שני הצדדים מתנגשים כאשר הם עומדים בפני בחירה בין עזרה לאוהב לפרוק לבין עזרה לשונא לטעון. הברייתא מכריעה שהעזרה לשונא חשובה יותר.²⁹ נשים לב לניסוח של הרמב"ם בספר המצוות:

הכורעת תחת המשא, או הושטת עזרה לחבר בעת צרה?

מי שמפרש ששני הפסוקים מדברים על מצוות פריקה רואה בוודאי את המוקד בבהמה. הבהמה סובלת מהמשא, וזקוקה לפריקה, והיא איננה צריכה את הטעינה. התלמוד, כאמור, דחה דעה זו, וגם במפרשים איננו מוצאים אותה. הדעה הרווחת בקרב חז"ל היא שיש מצווה גם לטעון, ולכן עניינן של המצוות אינו רק חמלה על הבהמה אלא גם עזרה לבעלים.

הגמרא בבבא מציעא דנה בשאלה אם איסור צער בעלי חיים הוא מדאורייתא או מדרבנן. הדיון מתייחס למשנה שעוסקת במצוות פריקה וטעינה, והראיה הראשונה היא מהמשנה.

משנה בבא מציעא

פרק ב משנה י

מצוה מן התורה לפרוק אבל לא לטעון.

רבי שמעון אומר: אף לטעון.

רבי יוסי הגלילי אומר: אם היה עליו יתר על משאו אין זקוק לו, שנאמר 'תחת משאו' משאו שיכול לעמוד בו.

לדעת ר' יוסי הגלילי, אם הבעלים הטעינו על הבהמה יותר ממה שהיא מסוגלת לסחוב אין חובה לפרוק אותה. כיוון שהבעלים נהגו שלא כראוי, אין חובה לעזור להם. הגמרא מבינה שר' יוסי הגלילי חולק על חכמים, ולדעת חכמים יש חובה לפרוק גם במקרה זה.

בבלי בבא מציעא

לב ע"ב

תדע דצער בעלי חיים דאורייתא, דקתני סיפא, רבי יוסי הגלילי אומר: אם היה עליו יתר על משאו - אין זקוק לו, שנאמר 'תחת משאו' (שמות כ"ג, ה), משאו שיכול לעמוד בו. לאוכלל דתנא

29. הגמרא דנה שם בהלכות נוספות שקשורות להבחנה בין עזרה לבהמה לבין עזרה לאדם, האם צריך לעזור כאשר בעל הבהמה איננו משתף פעולה, האם יש להבחין בין בהמת ישראל לבהמת גוי; וראו עמ' 328.

ספר המצוות לרמב"ם

מצות לא תעשה רע

והמצוה הר"ע היא שהזהירנו מהניח הנבון במשאו ולחונן בדרך, אבל נעזור אותו ונפרק ממנו עד שיתוקן לשאת אותו, ונגביה עמו משאו אם על גבו או על בהמתו, כמו שהתבאר במשפטי מצוה זו והוא אמרו 'וחדלת מעזוב לו עזוב תעזוב עמו' (שמות כ"ג, ה).

החמלה על הבהמה איננה מוזכרת כאן, אלא דווקא העזרה לאדם הנבון והלחונן. הפסוק מדבר על הבהמה, אבל החובה היא "אם על גבו או על בהמתו". להלכה מביא הרמב"ם את הדברים בהלכות רוצח ושמירת נפש:

רמב"ם

הלכות רוצח ושמירת הנפש פרק יג הלכה א-ב

מי שפגע בחבירו בדרך ובהמתו רובצת תחת משאה, בין שהיה עליה משא הראוי לה בין שהיה עליה יתר ממשאה, הרי זה מצוה לפרוק מעליה. וזו מצות עשה שנאמר 'עזוב תעזוב עמו' (שמות כ"ג, ה).

ולא יפרוק ויניחנו נבהל וילך, אלא יקים עמו ויחזור ויטעון משאו עליה, שנאמר 'הקים תקים עמו' (דברים כ"ב, ד), זו מצות עשה אחרת, ואם הניחו נבהל ולא פרק ולא טען ביטל מצות עשה ועבר על מצות לא תעשה, שנאמר 'לא תראה את חמור אחיך' (שם).

מצד אחד, הרמב"ם מתייחס כאן לבהמה ולצורה, ופוסק כחכמים שיש חובה לפרוק

גם אם בעל הבהמה פשע והעמים עליה יותר מידי. מצד שני, הרמב"ם בכוונה לא הביא פרק זה יחד עם הלכות אבדה, כפי שהיה מתאים על פי ההקשר בתורה, במשנה ובתלמודים, אלא בתוך הלכות רוצח ושמירת נפש, ובכך הכריע שיש כאן בראש ובראשונה חובה כלפי האדם. יש חובה בסיסית לעזור לכל אדם, בין לאוהב ובין לשונא.

העזרה לשונא מצריכה, כפי שלימדנו אונקלוס, עבודה על המידות, עזיבה של הרגש המכיל את כל מה שבלבנו על האחר. ההתגברות על רגש השנאה, יחד עם העזרה לשני בעת צרה, סופן שירבו אהבה.

תנחומא

פרשת משפטים סימן א

מהו 'אתה כוננת מישרים' (תהלים צ"ט, ד)? אמר רבי אלכסנדר: שני חמרים מהלכין בדרך שונאין זה לזה, רבץ לאחד מהן חמורו, חבירו עובר ורואהו שרבץ תחת משאו, אמר לא כתיב בתורה 'כי תראה חמור שונאך וגו' עזוב תעזוב' (שמות כ"ג, ה)? מה עשה, חזר וטען ומלוהו. התחיל מסיח עמו, עזוב קימעא מכאן, העלת מכאן, ערוק מכאן, עד שיטעון עמו, נמצאו עושין שלום ביניהם. וחבירו אומר, לא הייתי סבור שהוא שונאי?! ראה היאך ריחם עלי כשראה אותי ואת חמורי בדוחק, מתוך כך נכנסו לפונדק, אכלו ושתו ביחד ונתאהבו זה לזה, הוי 'אתה כוננת מישרים משפט וצדקה'.

”עזב תעזב עמו” בדרכים (=עזרה לתקועים בדרך)¹ יואל בן-נח

השבת אבדה ועזרה בדרכים מנוסחות בתורה בסגנון מותנה של מקרה ומצווה, אף שאין מדובר במשפט קזואיסטי הנתון להכרעתם של שופטים, אלא במצווה של מוסר מוחלט, שעליו נצטווה כל מי שנכנס לברית. לכן הניסוח המותנה של המקרים בפרשת משפטים, הוא רק פתח למצוות כלליות של השבת אבדה ועזרה בדרכים. הניסוח המוחלט של אותן המצוות בספר דברים מוכיח, שאלה הן מצוות מוסר כלליות המיועדות לכל אחד, במקרים המתרחשים בדרך כלל בדרכים:

”כִּי תִפְגַּע (=תפגוש)² שׁוֹר אֵיבֶךָ או חֲמֹר תֵּעָה הָשֵׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שִׁנְאָךָ רֹבֵץ תַּחַת מְשָׁאוֹ” ... עֶזְב תַּעֲזֹב עִמּוֹ (שמות כ”ג, ד-ה) “לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֶחִיךָ או אֶת שִׂי נִדְחִים... הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאֶחִיךָ... לֹא תִוָּכַל לְהִתְעַלֵּם; לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמֹר אֶחִיךָ או שׁוֹר נִפְלִים בְּדֶרֶךְ וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם, הִקֵּם תִּקֵּים עִמּוֹ” (דברים כ”ב, א-ד).

ברור, שהניסוח המותנה בפרשת משפטים בא להבליט את החיוב המוסרי דווקא במקרה קיצוני של “שור איבך” או חמור שִׁנְאָךְ, שלא יתחמק אדם מלעזור גם במצבים אלה. נעקוב אחר הדרך שבה הרחיבו חז”ל ופוסקי ההלכה את המקרים שבתורה להלכות כלליות של עזרה בדרכים, ובמיוחד לנוסעים ולהולכים בדרכים בימינו, שאין ביניהם כמעט שור וחמור, אלא בני אדם וכלי רכב.

מצוות פריקה וטעינה

האם מצוות אלה תלויות ומוגדרות לפי צער בעלי חיים - או לפי צער האדם?

שמות כ”ג, ד-ה	דברים כ”ב, א; ד
כִּי תִפְגַּע (=תפגוש)	לֹא תִרְאֶה
שׁוֹר אֵיבֶךָ	אֶת שׁוֹר אֶחִיךָ
או חֲמֹר	או אֶת שִׂי
תֵּעָה	נִדְחִים
הָשֵׁב תְּשִׁיבֵנוּ לוֹ;	וְהִתְעַלַּמְתָּ מֵהֶם?
	הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם לְאֶחִיךָ;
כִּי תִרְאֶה	לֹא תִרְאֶה
חֲמֹר	אֶת חֲמֹר
שִׁנְאָךָ	אֶחִיךָ
	או שׁוֹר

1. פרק מתוך חיבור שלי שטרם פורסם: **הלכות דרכים וטיולים - סכנות ומצוות**; קיצור הלכות דרכים נמצא באתר האינטרנט שלי: ybn.co.il

2. הערת עורך (אריה בר-טוב): בתחילת הקריאה ניתן לחשוב שהאדם פוגע בשור אויבו (כמו: “ופגעו הדב” - עמוס ה’; יט: “פן יפגענו בדבר או בחרב” - שמות ה’ ג), אולם המשך ההוראה: “השב תשיבנו לו” מבאר שהוראת השורש פג”ע היא כמשמע הרגיל במקרא “פגש”; וראו במדור לשון בתורה עמ’ 375 ואילך.

נָפְלִים בְּדֶרֶךְ
וְהִתְעַלְמֹת מֵהֶם
הֵקֵם תִּקְוָה עִמּוֹ

רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ
וְחִדְלָהּ מֵעֵזֶב לֹא
עֵזֶב תִּעְזֹב עִמּוֹ

פריקה וטעינה באדם

אדם הרובץ תחת משאו או שמשאו נפל, על הרואה אותו - יש חובה לעזור בפריקה וטעינה,³ ועוון גדול⁴ הוא להתעלם ממנו, גם מפני הצער⁵ והבהלה,⁶ וגם מפני הפסד ממון,⁷ כהשבת אבדה. אולם יש פוסקים⁸ שסברו כי חובה זו כלולה במצוות השבת אבדה (בממון), ובאיסור "לא תעמד על דם רעך" (בחשש סכנה), ולא במצוות פריקה וטעינה.⁹

פריקה וטעינה כשאין צער בעלי חיים

מן האמור למעלה ברור, שמצוות טעינה ("הקם תקים עמו") אינה קשורה לצער בעלי חיים (אדרבה, הבהמה מצטעררת כשטוענים עליה את המשא). וגם במצוות פריקה קיימת מחלוקת תנאים

3. לשון הרמב"ם ביחס לפירוש המילה "שנאך" (שמות כ"ג, ה): "אם מצאו נבהל במשאו, מצווה לטעון ולפרוק עמו... שמא ישהה בשביל ממונו ויבוא לידי סכנה, והתורה הקפידה על נפשות ישראל". מלשון זו ברור, שהעיקר במצווה זו הוא צער האדם, וחשש סכנה לנפש מתוך בהלה על אבדן רכוש, ומכאן למדו שאדם כלול במצוות פריקה וטעינה.

אכן כך כתב הרמב"ם במפורש בספר המצוות (מצווה יג): "היא שציונו להקים המשא על הבהמה או על האדם כשיהיה לבדו, אחר שהורידו זולתנו...". הדברים ברורים כבר במכילתא דרבי שמעון בן יוחאי (משפטים כ"ג ה): "'עמו' - לרבות משוי שעל כתיפו". כך פסק גם הרשב"א (שו"ת הרשב"א חלק א' סי' רנ"ב, רנ"ו-רנ"ז) שבנודאי יש חובת פריקה וטעינה באדם - מקל וחומר ומסברה; ראו בהרחבה דברי הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחנה דעת חלק ה' סי' ס"ה.

4. זה לשון הרדב"ז: "...עוון גדול הוא אם הניחו בהול במשאו והלך לו, ושמה יבוא לידי מיתה, כי מטעם זה כלל הרב (= הרמב"ם) שתי מצוות אלו בכלל הלכות רוצח ושמירת נפש" (שו"ת הרדב"ז חלק ב' סי' תשכ"ח).

5. כלשון הרשב"א: "משום צער א דישאל" (שו"ת הרשב"א חלק א' סי' רנ"ב).

6. כלשון הרמב"ם הנ"ל, בתחילת פרק י"ג מהלכות רוצח ושמירת נפש, ובסופו.

7. כהגדרת הרשב"א על פי הגמרא, "חסרון כיס"; וכתב הרשב"א: "ואפילו בטעינה איכא (=יש) משום צערא, ומשום חסרון כיס" (שו"ת הרשב"א חלק א' סי' רנ"ב).

8. ראש להם הוא הרדב"ז שכתב: "ובאדם לא אמרו 'צער האדם', לפי שהוא בעל שכל ולא היה לו לטעון עצמו יתר מן הראוי לו, דמהאי טעמא אמרינן (= שמתעם זה אנו אומרים), שהטוען על האדם יותר מן הראוי לו והוזק - פטור, דכיון שהוא בעל שכל היה לו להשליך המשא מעליו, מה שאין כן בטוען על הבהמה. ומכל מקום מודה אני שהוא בכלל גמילות חסדים, בכלל "ואהבת לרעך כמוך", אבל שיהיה בכלל עשה דטעינה ופריקה לא מסתברא לי. ומה שכתב הרשב"א: "ועוד דאפילו במשאוי הראוי מה נעשה לנתקל (=אדם) ורובץ תחת משאו" ... - גם בעל הדין מודה דחייב להציל אותו מרעתו ולהשיב לו אבדת גופו, אי נמי (= או גם) משום "לא תעמוד על דם רעך" ... אבל אינו בכלל עשה דטעינה ופריקה".

וכן כתב בשו"ת חוות יאיר (סי' קכ"א), וכן כתב בעל כנסת הגדולה (חושן משפט סי' ער"ב, הגהות הטור א) והובאו אצל הרב עובדיה יוסף (יחיה דעת חלק ה' סי' ס"ה), שטען נגדם מדברי הרשב"א, מדברי המכילתא ומדברי אחרונים; אלא שציון שחובת העזרה אינה תלויה בוויכוח זה, וכדברי הרדב"ז המובאים לעיל הערה 2.

9. הרב עובדיה יוסף בתשובתו הנ"ל מוסיף ואומר כי בכל מקרה שלא שייך בו הטעם שאדם הוא בעל שכל, והיה לו להשליך משאו הכבד יותר מיכולתו לשאת - שוב יודה גם הרדב"ז שחלים עליו גם דיני פריקה וטעינה. ואני מוסיף למשל, אם טען יותר מן הראוי לו מפני יראתו מהממונים עליו (וזה דומה לעבד), או מפני הבושה, או מפני הכבוד למי שביקש ממנו, וכיוצא באלה.

ופרשנים בשאלה אם צער בעלי חיים מן התורה.¹⁰ הגורם העיקרי במצוות פריקה וטעינה הוא, **צער האדם, והבהלה שהוא עלול להיות נבהל באבדן רכושו, העלולה לסכן את נפשו במעשים פזיזים.**

כך הסיק גם ר' יחיאל הלוי אפשטיין, בספר **ערוך השולחן** (חושן משפט, סי' רע"ב, סעיף ח):

במדינתנו שנוסעים ומוליכים משא בעגלה והסוס קשור לעגלה, אם פגע (=פגש) **בעגלה שנסקעה ברפש וטיט, מחוייב לסייע לעגלון לפרוק המשא ולהוציא את העגלה והסוס למקום יבשה, וזהו מצוות פריקה.** ואחר כך **להטעינו כראוי, וכן אם נפל המשא מהעגלה מחוייב לסייע להטעינו, וזהו מצוות טעינה.** וכן אם נשבר אופן מהעגלה, או היד שהאופן מתגלגל בו, מחוייב לסייע ולתקן בכל מה שאפשר, וללוותו מעט, **שיראה שהולכת יפה, וזהו גם כן ממצוות פריקה וטעינה.**

ערוך השולחן קבע, שהמצוות חלות גם על **עגלות רתומות לסוסים, וגם על שבר אופן בעגלה. כלומר התורה דואגת לעגלון (הוא הנהג), ולא רק לסוס ולחמור.**

פריקה וטעינה בימינו

עולה מן הדברים, שמצוות פריקה וטעינה חלות גם על **כלי רכב "שנתקעו" בצד הכביש.**¹¹ המצוות עוסקות לא רק במשאית שהתהפכה, והסחורה התפזרה בצד הדרך, אלא גם **בנקר בגלגל** (פנצ'ר), **במנוע רותה, במכל דלק שנתרוקן, ובתקלות רבות אחרות.**

מהם התנאים המחייבים כל נהג הנוסע בדרך לעצור ולעזור? בראש ובראשונה עולה שאלת ההפסד והפיצוי. הנהג העוצר מפסיד זמן, לפעמים הוא מפסיד זמן עבודה או עבודה ממש, ולעתים אף הפסד רווח.

כאן מתבטא ההבדל בין פריקה לטעינה, הגמרא (בבא-מציעא לב ע"א) קובעת שהתורה חייבה אותנו **לפרוק בחינם, אבל לטעון רק בשכר.** בפירוש העניין נחלקו ראשונים.¹² דעת רוב הפוסקים היא שמצוות פריקה בחינם, רק אם איננו עובד באותו הזמן, ואם הוא עובד, יש לו פיצוי חלקי, כמו **בהשבת אבדה** (כי גם הפסד הממון שלו הוא בכלל השבת אבדה).¹³ ואילו טעינה בשכר פירושה בשכר מלא, אם בעל המטען מוכן לשלם, אלא **שהתורה חייבה לעצור ולהציע**

10. בבא-מציעא לב ע"א - לג ע"א, ובנימוקי יוסף על הרי"ף שם, ובחידושי רמב"ן ורשב"א, וברא"ש; בטור בית יוסף ובשו"ע חושן משפט רע"ב, ט, ובביאור הגר"א רע"ב, יא.

11. כך כתבתי במאמר: "עזב תעזב עמו - בדרכים", עלון שבות (התשל"א); וכן היא מסקנתו של הרב עובדיה יוסף בשו"ת יחוה דעת חלק ה' סי' ס"ה.

12. סיכום הדעות ראו בבירור הלכה (מסכת בבא-מציעא עם הלכה ברורה של מרן הרב אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל, ירושלים ה'תש"ס) על הסוגיה במסכת בבא-מציעא לב ע"א עד לג ע"א.

13. ראו בשולחן ערוך חושן משפט, סי' רס"ה. דין זה, שהפסד ממון שלו קודם, נלמד מן הפסוק "אפס כי לא יהיה בך אביון" (דברים ט"ו, ד) כלומר שאדם לא יביא את עצמו לידי אביונות, ודרשו חז"ל (בבא-מציעא לג ע"א) "שלך קודם לשל כל אדם". אמנם הזהירו שם חז"ל, שלא ירבה אדם להתחמק בדרך זו ממצוות גמילות חסדים, ואמרו: "כל המקיים בעצמו כך, סופו בא לידי כך". ופירש רש"י: "ואם תמיד מדקדק (=על שלו) פורק מעליו עול גמילות חסד וצדקה, וסוף שיצטרך לבריות". ועוד כתב רש"י שם, כי "יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלי קודם, אם לא בהפסד מוכיח (=ברור)".

לבעל המטען טעינה בשכר; וכן נפסק להלכה.¹⁴ אולם הר"ן והמאירי פירשו, **שפריקה בחינם היא לגמרי בחינם**, ואילו טעינה בשכר היא כמו השבת אבדה, **בפיצוי חלקי**, אם הוא עובד באותו זמן.

בימינו, **פריקה** מוגדרת **כמניעת נזק לרכב וחרדה גדולה לנהג** ("חסרון כיס" בלשון הגמרא, ו"בהלה" בלשון הרמב"ם), **וטעינה, כהכשרת הרכב להמשך הנסיעה**. ולהלכה, **אדם חייב לפרוק בחינם, אך על הטעינה מותר לו לדרוש שכר מלא**, כדעת רוב הפוסקים, ובעל מידות מוסריות וירא שמים ינהג כדעת הר"ן ולא ידרוש שכר אם אינו מפסיד כתוצאה מהיחלצותו לעזרה.

גבולות החיוב

אם הוא עצמו לא היה מטפל ברכב שלו מפני מעמדו, או מפני שבאותה שעה הוא ממחר מאוד, כגון לפגישה חשובה או לחופה, הרי הוא פטור מן המצווה כדין "אדם חשוב".¹⁵

הנחיות מעשיות

נהג שפוגש **נהג תקוע בדרך** מסיבה כל שהיא, **חייב מן התורה לעצור כדי להגיש עזרה דחופה**, וכך מחייב גם החוק הישראלי. חיוב זה נובע מהגדרת הרמב"ם, שאסור להשאיר אדם נבהל וחרד בדרך, והוא קשור לשמירת נפשות ולחובת הצלה. אם אינו יכול לעצור בשום פנים, כגון שהוא חושש בעצמו (והוא לבדו או היא לבדה ברכב), חייב על כל פנים להתקשר למשטרה או למוקד חירום (כמו בכל מקרה של מפגע או תקלה בדרך), ולהודיע על מיקומו של הרכב התקוע.

דרך שרבים עוברים בה והעזרה שם מצויה¹⁶

בדרך שרבים עוברים בה, וכאשר הנהג התקוע אינו מבקש עזרה, אין חובה לעצור מפני שבוודאי העזרה מצויה, או שהמחלצים בדרכם לעזור, אבל יש חובה להודיע. ומכל מקום, נכון לעצור (בזהירות!), ולשאול אם יש צורך בעזרה.

זהירות בשעת היחלצות לעזרה

העוצר לעזור צריך להקפיד שלא לסכן את הנהגים האחרים בעצירה פתאומית. הוא חייב לרדת מן הדרך לשולי הכביש, להדליק אורות חירום, להציב משולש איתות אזהרה וללבוש אפוד זוהר, כדי שלא להוסיף סכנה. הרב יעקב מדן מוסיף: יש לעצור לפני הרכב ולא אחריו, כדי שלא להוסיף על הסכנה הקיימת כבר, ולא לסכן את רכבו ואת יושביו. כאשר הנהג

14. זו דעת הר"ד, הריטב"א, הרא"ש, הטור, הרמ"א, ונראה שכך דעת ר' יוסף קארו (שולחן ערוך חושן משפט סי' רע"ב). וראו דיון יסודי בספר שם דרך על בבא-מציעא לרב שמחה ז' ברוידא, ראש ישיבת חברון, שיעורים ע"ב-ע"ג.

15. כדברי הגמרא בבא-מציעא ל' ע"ב: "אמר רבא: כל שבשלו מחזיר (=אבדה), בשל חבריו נמי מחזיר; וכל שבשלו פורק וטוען, בשל חבריו נמי פורק וטוען". והגמרא שם מספרת שחכמים נזהרו להשיב אבדה גם כשלא היו חייבים בכך. וכן נכתב בשולחן ערוך חושן משפט סי' רע"ב סעיף ג.

16. בהפלגות בים, יש אמנה בינלאומית המחייבת סיוע אפילו במקרה של ספינת אויב ('חמור שנאך').

מתקן בעצמו את הגלגל ומחליפו, חובה לעזור לו בהכוונת התנועה להרחקתה ממנו, שכן הוא עלול להידרס חלילה בשטף התנועה (כפי שקרה פעמים רבות). מצווה להחזיק ברכב כלים לתיקון תקלות מזדמנות, כגון: כבלי טעינה, חומר לתיקון זמני של נקר וכדומה.

עזרה דחופה

עזרה דחופה כוללת הזעקת מד"א ומשטרה לפי הצורך, או עזרה בפינוי נפגעים אם יש צורך, ועל זה חלה אזהרת "לא תעמד על דם רעך" (ויקרא י"ט, טז). אמנם, חייב המסייע להיזהר שלא להזיז נפגעים באופן לא מקצועי מחשש פגיעה בעמוד השדרה (או באיבר חיוני אחר), אלא אם כן יש סכנת שרפה, או פיצוץ. עזרה דחופה כוללת גם יצירת קשר עם גור או הסעת הנהג התקוע למקום שממנו יוכל להתקשר ולטפל בבעיות. בכל אלה, אין שאלה של הפסד ופיצוי, והכול חייב להיעשות ללא כל תשלום, שהרי מדובר בהצלת נפשות.

תיקון קל

אם צריך לבצע תיקון קל בזמן קצר, והנהג העוצר יכול לסייע, חייב לסייעו בחינם (כדין פריקה) אם אינו עובד ואין לו הפסד, וכך ראוי להורות. אם הוא עובד ויש לו הפסד (למשל, נהג מונית), רשאי להתנות את עזרתו בפיצוי כספי. אם הנהג התקוע אומר שהוא מסתדר בעצמו, ואין צורך לסייע, מותר להמשיך לנסוע, אולם ראוי לבדוק היטב, שמא הנהג התקוע אומר כך מפני שהוא מתבייש, ולא נעים לו להטריח אנשים, אך באמת הוא מצוי בבעיה.

סיוע ממושך

אם דרוש סיוע ממושך ומקיף, שדורש זמן, מאמץ או מיומנות מקצועית, והנהג העוצר (או מי שנוסע איתו) יכול לסייע, מגיע לו שכר כראוי (כדין טעינה, וכדעת הרא"ש ורוב הפוסקים), ויסכימו ביניהם לפני הסיוע, על גובה השכר. אבל אם אחרי הסיוע הוא מבקש שכר, אין לו אלא פיצוי חלקי על הפסד הזמן או העבודה שלו (כדין משיב אבדה). כמובן, שכר "כראוי", פירושו כראוי לאותה מלאכה, מבלי לנצל את המצוקה על מנת לדרוש שכר מופקע.

ליווי

אחרי התיקון חייב המסייע ללוות את הרכב שתוקן עוד כחמישה ק"מ (מדדה עימו עד פרסה" בלשון חז"ל, בבא-מציעא לג ע"א), כדי לראות שהוא נוסע כראוי. על הליווי מגיע למסייע לקבל שכר מלא.¹⁷

שיעור המרחק שממנו מתחייבים לסייע

כבר ממרחק ראייה של כ-150 מטר, מתחייבים לעצור לנהג שתקוע בצד הדרך כדי להגיש עזרה דחופה או סיוע, כמפורט לעיל. כך פירשו חז"ל את הביטוי "כי תפגע" (=תפגוש) ואחריו "כי תראה" שבתורה, בתחילת הציווי "עזב תעזב עמו" (שמות כ"ג ד-ה).¹⁸ כמובן, חובה זו חלה

17. בבלי, בבא-מציעא לג ע"א; שולחן ערוך סי' רע"ב, ד.

18. זוהי "ראייה שיש בה פגיעה" (בבלי בבא-מציעא לג ע"א), וכך נפסק בשולחן ערוך חושן משפט סי' רע"ב, ה.

על הנוסעים באותו כיוון. הנוסעים בכיוון הנגדי מתחייבים לעזור רק אם הם יכולים לעזור ולהסתובב בבטחה.

"עמו"

אם הנהג התקוע אינו מוכן לעבוד בעצמו, פטור המסייע מלעזור לו; אבל אם הוא זקן או חולה, חייבים לעזור לו.¹⁹

אדם חשוב

אם המסייע איש מכובד, ואין הדבר לפי כבודו, פטור מלסייע, להוציא 'עזרה דחופה', שחייב בה כל אדם. אולם הפטור הזה נקבע לפי השאלה אם גם ברכב שלו היה נמנע מלתקן מפני כבודו. אם ברכב שלו היה מחליף גלגל בעצמו, חייב לעשות כן גם לחברו; ולפנים משורת הדין ראוי לעזור לזולת תמיד, גם אם הוא נשיא, ראש ממשלה, שופט בכיר או רב ידוע ומפורסם.

דין 'אדם חשוב' באנשים שאינם יכולים להתעכב

לדעתנו, פטור זה חל גם כאשר אדם היה נמנע מלטפל ברכבו שלו **באותה שעה** בגלל פגישה חשובה, או אירוע חשוב, או ילדים שאחריותם עליו, מפני שהפטור מוגדר לפי השאלה אם בשל עצמו פורק וטוען או לא (ראו לעיל).

תגובה לפנייה לעזרה

אם נהג עוצר ומבקש **עזרה דחופה, חובה לעזור לו בכל מקרה**. אם הוא מבקש מידע או כתובת יש להדריכו בקיצור ובבהירות, ואסור להטעותו. אם הנשאל איננו בטוח או שאיננו יודע, עליו לומר זאת בבירור, ולא ידריך אנשים במידע מסופק בשום אופן.²⁰

אחריות הדדית - קבוצות בדרכים

בתוספתא לבבא קמא (ב', י) נאמר:

חמורים שרגליו של אחד מהם רעות (בנוסחת הרמב"ם: 'רעועות'), אינם רשאים לעבור עליו (בנוסחת הרמב"ם: 'מעליו'); נפל - רשאים לעבור עליו" (או: 'מעליו').

הראב"ד (בהשגה על הלכות רוצח ושמירת נפש י"ג, י) פירש שמדובר בדרך צרה ואסור לדרוס על החמור, אלא אם נפל וחוסם את הדרך, אבל בכל מקרה אסור לדרוס על אדם שנפל; ואילו הרמב"ם כתב שם:

19. כמבואר במשנה בבא מציעא לב ע"א: "הלך וישב לו (=בעל המטען), ואמר (=למסייע): הוואיל ועליך מצוה, אם רצונך לפרוק פרוק - פטור, שנאמר 'עמו'. אם היה זקן או חולה - חייב". וכן פסקו הרמב"ם (הלכות רוצח ושמירת הנפש פ"ג ה"ח), והשולחן ערוך (חושן משפט סי' רע"ב סעיף ז).

20. כדברי חכמינו (ברכות ד ע"א): "למד לשונך לומר איני יודע, שמא תתבזה ותאָהז (=שמא יתברר שדברייך היו בדויים, ולא נכונים, ותילכד בגללים)".

חמורים, שרגליו של אחד מהם רעועות, אין חבְּריו רשאים להקדים ולעבור מעליו; נפל - רשאים לעבור מעליו.

כך כתב גם ר' יעקב (בעל הטורים, בן הרא"ש) בטור חושן משפט (סימן רע"ב), וכך בשולחן ערוך (שם סעיף יב); וכתב שם בסמ"ע (ספר מאירת עיניים, שחיברו ר' יהושע פאלק על שולחן ערוך חושן משפט, ונדפס לראשונה בפראג בשנת שס"ו, 1606):

...כשסיעת אנשים הולכים בדרך כל אחד עם חמורו... כיוון שנתחברו לילך ביחד ואירע שרגל של חמור אחד רעועה מחמת מכה, שאינו יכול לילך כל כך במהירות - אין חבְּריו רשאים להיפרד עם חמוריהם ולהניח זה עם חמורו לבדו בדרך, אם לא שנפל ואינו יכול לילך כלל, אזי אין צריכים להתעכב בשבילו יותר מדי; ומכאן יש ראייה שבני עיר אחת שנסעו יחד 3-4 אנשים על עגלה זו, ו-3-4 אנשים על עגלה אחרת, וכן הרבה עגלות, ונצטרך לעגלה אחת לתקן דבר אחד בעגלה או בסוסים שבעגלתו ולשהות עבור זה קצת בדרך, שגם בני עגלות אחרות ישהו עמו ולא יניחוהו לבדו כמו באנשים עם חמוריהם" (חושן משפט סימן רע"ב אות כ).

קבוצת אנשים שיצאה יחד לדרך, או לטיול רגלי או לטיולי אופניים ומכוניות, יש להם אחריות משותפת; ואם יש בהם כושל שקשה עליו ההליכה, או רכב מקרטע או שנתקע, אינם רשאים לעזוב אותו מאחור וללכת לדרכם, וגם אינם רשאים לפתוח מרחק גדול, שיגרם לו לתחושת אבדן דרך, וצריכים להמתין לו, או להשאיר עמו ליווי מספיק.

קבוצת אנשים שהלכו במדבר, ונותרו בידם מעט מים, יבחרו אחד או שניים שיקחו מים וילכו להזעיק עזרה, והנותרים ימצאו מקום בצל, יסמנו באופן ברור את מקומם כדי שייראה למרחוק, וישכבו ויתפללו; את שארית המים יחלקו ביניהם, וישתו מעט-מעט; אם שארית המים שייכת לאחד מהם או לשניים, ישתה האחד או השניים ולא יחלקו, שמא יצליחו לשרוד ויחיו הם;²¹ ואם בעלי המים רוצים לשתות מעט מאוד, ולתת לאיש אחר בקבוצה, שיש לו סיכוי טוב יותר לחיות - מותר להם.

קבוצת מטיילים, וכל שכן מטייל בודד, שאיבדו את דרכם, וירד הלילה - חייבים לעצור על מקומם בחשכה, שמא יפלו לנקיקים ולתהומות וימותו;²² רק אם יש דרך ברורה שיש בין המטיילים מי שמכיר אותה, הירח מאיר, ואין שם נקיקים ותהומות, יכולים ללכת.²³

21. כדעת רבי עקיבא שקבע: "חייך קודמים לחיי חברך" (בבא-מציעא סב ע"א).

22. כל אדם באשר הוא חייב להיזהר, מפני שהחיים הם פיקדון יקר שה' נותן בידי האדם, ועל זה מבוססות הלכות פיקוח נפש; כבר קרו מקרים רבים שאנשים ניסו בכל כוחם להיחלץ בלילה, ומתו בנפילה; הרמח"ל במסילת ישרים (ב) מסביר את מידת הזהירות שקבעו חז"ל, שיהיה אדם נזהר במעשיו, מתבונן ומפקח על מעשיו ודרכיו. כמשל לדבריו, הוא תיאר אדם שהולך בדרך ואינו מסתכל לאן הולך: "וההולך בעולמו בלי התבוננות אם טובה דרכו או רעה, הנה הוא כסומא ההולך על שפת הנהר אשר סכנתו ודאי עצומה, ורעתו קרובה מהצללתו... הוא מה שהנביא צווח ואומר (חגי א', ז): "שימו לבבכם על דרכיכם"... והנה הוא כהולך בחושך, שיש לפניו מכשולות, ואין עיניו רואות אותם... כי הנה חושך הלילה, שני מיני טעויות אפשר לו שיגרם לעין האדם: או יכסה את העין עד שלא יראה מה שלפניו כלל, או שיטעה אותו עד שיראה עמוד כאילו הוא אדם, ואדם כאילו הוא עמוד; וגורם לו שתי טעויות: האחת אינו מניח לו שיראה המכשולות שבדרכי העולם, ונמצאים הפתאים הולכים לבטח ונופלים ואובדים מבלי שהגיעם פחד תחלה... ונופלים טרם ידעו מהמכשול כלל..."

אם איבדו את דרכם ביום, יתכנסו למקום שיש בו צל, יבחרו אחד או שניים בעלי יכולת שיקחו אתם מים (ומזון) וילכו להזעיק עזרה, והנותרים יסמנו את מקומם באופן הנראה למרחוק, ולא יתפזרו, כדי שלא ילכו מהם לאיבוד ולא יוסיפו צרה.

אם יש לפנייהם שתי דרכים, ואינם בטוחים איזו הדרך הנכונה, ישלחו אחד או שניים להתקדם באחת הדרכים, ויישארו הנותרים על פרשת הדרכים כדי שלא יאבדו את הקשר ביניהם.²⁴ אבל אם יכולים להתפצל לשתי קבוצות, שבכל אחת יש מי שמכיר את הדרך ובקיא בה, ושתייהן מצוידות כראוי, או שיש מכשירי קשר ויש קליטה - יכולים להתפצל.

23. אמנם חייבים לבחון היטב, אם לא עלולים להסתבך בהמשך הדרך, או אם ישקע הירח לפני שיגיעו; ובכל מצב של ספק, חייבים להתגבר על יצרם ולעצור במקומם עד בוקר, גם אם קר וקשה, כי 'כל ספק סכנה - לחומרה!' (חולין י' ע"א).

24. הקשר בין כל חברי הקבוצה נובע מהאחריות ההדדית של היוצאים לדרך בקבוצה, ואם יאבד הקשר ביניהם - יקשה החילוץ שבעתיים; לכן יישארו ככל האפשר בפרשת הדרכים, ולא יתפצלו לשני מסלולים נפרדים אלא אם יש כורח, כגון שמסוכן מדי להישאר בפרשת הדרכים.

השבת אבדה לישראל ולנכרי

ראו מקראות משפטים פרק ב', עמ' 166 ואילך.

מִדְבַּר שֶׁקֶר תִּרְחַק (שמות כ"ג, ז)

יואל בִּינֹן ושׂאול ברוכי

לחלק מן הדעות, אפילו דיבור שקר סתמי שאינו גורם נזק, ובוודאי אם הוא גורם נזק או פגיעה למישהו:

בבלי כתובות

טז ע"ב - יז ע"א

כיצד מרקדין לפני הכלה? - בית שמאי אומרים: כלה כמות שהיא, ובית הלל אומרים: כלה נאה וחסודה; אמרו להם בית שמאי לבית הלל: הרי שהיתה חוגרת או סומא, אומרים לה 'כלה נאה וחסודה'? - והתורה אמרה: 'מדבר שקר תרחק'! אמרו להם בית הלל: לדבריכם, מי שלקח מקח רע מן השוק, ישבחנו בעיניו, או יגנוו בעיניו? הוי אומר, ישבחנו בעיניו! - מכאן אמרו חכמים: לעולם תהא דעתו של אדם מעורבת עם הבריות.

מסכת כלה רבתי

פרק ט'

ובית הלל? ... [שמא] נאה במעשיה, נאה מבתי אבות... ובית שמאי? [כלום] כתוב 'משקר תרחק'? כתוב 'מדבר שקר תרחק' - אפילו [דיבור] סתם; ובית הלל? - [כשאמר ה'] 'מדבר שקר תרחק', [המשיך אחריו] 'ונקי וצדיק אל תהרג' - הא לקיומיה שפיר דמי [השקר] (= הרי לשם קיומו של נקי וצדיק, יפה ונכון לשקר!).

[ולמה בית הלל השיבו ממקח רע מן השוק, ולא טענו מן התורה, שהרי למדנו]: גדול השלום, שאפילו הקב"ה שינה בו [מן האמת], [שמתחילה] כתוב [בדברי שרה] 'ואדני זקן', ולבסוף כתוב 'ויאמר ה' אל אברהם: למה זה צחקה שרה] ... ואני זקנתי'...". מהמשך הדיון במסכת כלה רבתי מתברר,

מִדְבַּר שֶׁקֶר תִּרְחַק

וְנָקִי וְצָדִיק אֵל תִּהְיֶה

כִּי לֹא אֶצְדִּיק רָשָׁע.

לפי הקשרם של הפסוקים נראה שהציווי "מדבר שקר תרחק" מיועד לשופטים, שלא יטו משפט ובמיוחד משפט אביון, ושלא ירשיעו "נקי וצדיק" בדבר שקר, כלומר בעדות או בהוכחה שיסודה בשקר, כי ה' לא יצדיק רָשָׁע שגורם בשקר להרשעת נקיים; וכמובן השופטים בישראל מצווים ללכת בדרכי הצדק והמשפט של ה'. הוראה זו, אפוא, היא פירוט של הדיבור: "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב).

האזהרות על שקר בפרשת "קדשים תהיו" (ויקרא י"ט) מקיפות יותר: "לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו; ולא תשבעו בשמי לשקר... לא תעשק את רעך ולא תגזל" (י"ט, יא-יג); והן כתובות בצמוד לאיסורי גנבה, עושק וגזלה, ומקבילות בבירור לפסוקי "אשם גזלות" (ויקרא ה', כא-כב):³⁰ "... וכחש בעמיתו בפקדון, או בתשומת יד (= הלוואה או השקעה, ששם ממון ביד), או בגזל, או עשק את עמיתו; או מצא אבדה וכחש בָּהּ ונשבע על שקר...". כל אלה שקרים שבממון, בפקדון או בהלוואה, בגנבה ואבדה, במסחר ובעבודה.

האם דיבור שקר סתמי כלול באיסור התורה?

יש דעות אצל חז"ל, שראו בניסוח הציווי "מדבר שקר תרחק" (כמצוות 'עשה'), הוראה מרחיבה הכוללת גם "דיבור של שקר";

30. ראו להלן, רש"י ורשב"ם לויקרא י"ט, יא, לפי סוגיית הגמרא בבאקמא קה ע"ב.

לעומתם, בית שמאי לא התירו לומר שקר כדי שכלה לא תיפגע, והם פירשו את הפסוק בתור אזהרה הרחקה מכל דיבור של שקר, אפילו הוא סתמי ואפילו אם אין בו שום פגיעה וזק.

עיקר איסורי שקר בתורה, במשפט ובפגיעה בזולת

הברייתות, במדרשי הלכה ובתלמוד, ואחריהם מפרשים ופוסקים, נחלקו בשאלה אם האיסורים מן התורה: "מדבר שקר תרחק" (שמות כ"ג, ז), "לא תגנבו, ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו" (ויקרא י"ט, יא), נוגעים דווקא להתנהלות בבית הדין ולענייני ממון דווקא כפי שניתן להבין מההקשר, ואילו האיסור להתרחק מכל דיבור סתמי של שקר הוא ממידת חסידות; או שהתורה אוסרת כל שקר, אפילו במקום שאין בו נזק. נעניין תחילה במדרשי התנאים:

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דכספא, פרשה כ (עמ' 326-327) [לשמות כ"ג, ה]

מדבר שקר תרחק. הרי זו אזהרה למדבר לשון הרע [בשקר].

דבר אחר: הרי זו אזהרה לדיין שלא יושיב אצלו דיין בור [שיגרום למשפט שקר].

דבר אחר: שלא יעמיד אצלו סניגורין (= סנגור מייצג לנאשם, כי השופט צריך לשמוע את שני הצדדים ישירות), שנאמר 'עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנֵיהֶם' (שמות כ"ב, ח).

רבי נתן אומר: 'מדבר שקר תרחק', הרי זה אזהרה לפרוש מן המינות (= הנצרות)... ואומר: 'והמלך ישמח באלהים... כי יִסְכֵּר' (= ייסתם) פי דוברי שקר' (תהילים ס"ג, יב).

דבר אחר: 'מדבר שקר תרחק', היה חבר יושב ומדבר הלכה כראוי, ושמע חברו ואמר, הרי אני פורכה (= מקשה קושיות חמורות נגדה) וסותרת מידו,

שבית שמאי ובית הלל היו חלוקים על פירוש הפסוק. אמנם אלו ואלו פירשו את הפסוק בתור אזהרה להתרחק גם מדיבור של שקר, אבל בית הלל אסרו דיבור שקר שפוגע או גורם סכנה ל"נקי וצדיק", ואילו שקר שנועד להגן ולשמור על "נקי וצדיק", מותר ואף ראוי. כך נהג אברהם אבינו מול פרעה ואבימלך בהסכמה עם שרה.³¹ ומדרש חז"ל הראה, שאפילו הקב"ה נהג כך, כששינה מן האמת למען השלום בין אברהם לשרה.

בבלי יבמות

סו ע"ב³²

ואמר רבי אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: 'אֵבִיךָ צֹוָה... כֹּה תֹאמְרוּ לְיוֹסֵף אֲנֵה שֶׁאֵין נָא...' (בראשית נ', טז-יז) **[רש"י: יעקב לא ציוה, אלא הם שינו מפני דרכי שלום].**

ר' נתן אומר: מצוה, שנאמר: 'וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל: אֵיךְ אֵלֶיךָ? וְשָׁמַע שְׁמוּאֵל וְהִרְגִּינִי!' (שמואל-א ט"ז, ב) **[רש"י: וכתיב 'וַיֹּאמֶר ה': עֲגֹלָת בָּקָר תִּקַּח בִּידְךָ, וְאִמְרַת לְזִבְחִי לַה' בְּאֵתִי' (שם), הקב"ה ציוה לשנות].**

דבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאף הקדוש ברוך הוא שינה בו, דמעיקרא כתיב: 'וַאֲדֹנֵי זֶקֶן' (בראשית י"ח, יב), ולבסוף כתיב: 'וַאֲנִי זִקְנָתִי' (שם, יג) [רש"י: שרה אמרה לשון בזוי, וכשגילה הקב"ה הדבר לאברהם כתיב 'למה זה צחקה שרה... ואני זקנת', ושינה הדבר מפני השלום].

נראה שבית הלל חשבו וקבעו דרכי מוסר והלכות על פי העיקרון של "שינוי מפני השלום" (שהתנסח מאוחר יותר בדברי תנאים מאוחרים להם), והוא מובסס גם על המשך הפסוק בשמות "ונקי וצדיק אל תהרג". כך יש לפנינו מקור מפורש מן התורה לעיקרון המתיר (ולפעמים מחייב) לשנות מן האמת במקרים אחדים, אם זה הכרחי כדי לשמור על "נקי וצדיק" ולמנוע פגיעה.

31. בראשית י"ב, יא-יג; כ', ב, יא-יב. ואף יצחק בגרר: בראשית כ"ו, ז-ט.

32. ראו להלן, כיצד פירשו הראשונים את היחס בין ההיתר לשנות מפני השלום לבין הציווי "מדבר שקר תרחק".

שלא יצטרף עמו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

מנין לדין שיודע בדיון שהוא מרומה [ומבין שהעדים אינם דוברים אמת], **שלא יאמר, הואיל והעדים מעידים, אֶתְכֶנּוּ** [לפי העדים] - **ויהא קולר** [האשמה] **תלוי בצואר עדים?**

תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

מנין לתלמיד שיושב לפני רבו ורואה זכות לעני וחוב לעשיר, מנין שלא ישתוק? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

הברייתא פתחה בשתי הדרשות מהמכילתא והוסיפה עליהן. הדרשה השנייה מדברת על תלמיד לפני רבו, אך בסוגיית הגמרא אין זו ישיבה בבית המדרש אלא ישיבה לסיוע בדיון.

כך גם בדרשה הבאה שנשנתה גם במכילתא, אלא שבמכילתא היא נדרשת בהקשר של לימוד בבית המדרש, ואילו הברייתא שבבבלי אומרת דבר דומה בהקשר של בית הדין:

מנין לתלמיד שרואה את רבו שטועה בדיון, שלא יאמר, אמתין לו עד שיגמרנו, ואֶסְתַּרְנוּ וְאֶבְנֶנוּ משלי כדי שיקרא הדין [הצודק והנכון] **על שמי? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.**

אפשר שמקורה של דרשה זו הוא במכילתא (כמדרש תנאים), והבבלי חולק על המכילתא ומבין את הציווי כנוגע לבית הדין בלבד, ולכן מעבד את הדרשה המקורית על פי דרכו. הדרשה הבאה והדיון שעליה בסוגיית הבבלי, מבהירים כיצד תופסת הברייתא את החיוב להתרחק מן השקר:

מנין לתלמיד שאמר לו רבו: יודע אתה בי ש[אפילו] אם נותנין לי מאה מנה איני מבדח (= איני ממציא דבר שאינו נכון), **ואני אומר לך ש[מִנֶּה (= מאה זו) יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד אחד, מנין שלא יצטרף עמו** [כעד שני, כדי לקבל את כספו] **תלמוד לומר 'מדבר שקר תרחק'.**

וחוזר ובונה אותה [כרצוני, וכל זה] **בשביל שיקרא חכם, לכך נאמר, מדבר שקר תרחק, דובר שקרים הוא זה.**

המכילתא איננה רואה את הפסוק בהקשר של בית הדין בלבד. כמה וכמה איסורים נלמדים מפסוק זה, חלקם קשורים לבית דין, וחלקם בתחומים אחרים. המשותף לכולם הוא שלא מדובר בפסוק רק על אמירה שיש בה שקר מוחלט, אלא גם על התנהגות שעלולה להוביל לשקר, שהרי הציווי בתורה לא רק שלא לשקר, אלא להתרחק משקר ומכל מה שקרוב לו. הדין מוזהר שלא להושיב אתו דיין בור, או שלא להעמיד סנגור, המלמד זכות על הנאשם וחוצץ בינו לבין השופט, כי הדברים צריכים להתברר באופן ישיר בפני דיינים מומחים, שאם לא כן עלול לצאת דבר שקר מבית הדין. התלמיד, הסותר ובונה דברי תורה כדי להיראות חכם, איננו אומר דברי שקר, אבל משתמש בדרך שאיננה ישרה. עוד לומד המדרש שיש להתרחק מתעמולת המינות הנוצרית, שמלאה דברי שקר. בסך הכל, המכילתא פירשה את הציווי כמופנה אל הכלל, ולא רק אל בית הדין. ברייתא מקבילה בתלמוד הבבלי, מביאה שורה ארוכה של דרשות, חלקן זהות לדרשות שבמכילתא, אך היא מפרשת את כולן כנוגעות לסדרי בית הדין בלבד:

בבלי שבועות

ל ע"ב - לא ע"א

תנו רבנן: מנין לדין שלא יעשה סניגורן³³ לדבריו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

ומנין לדין שלא ישב תלמיד בור לפניו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

מנין לדין שיודע לחברו (= על חברו) **שהוא גזלן, וכן עד שיודע בחברו שהוא גזלן, מנין**

33. רש"י מפרש שהדיין לא יחזור וימצא טענות להצדיק את דבריו כאשר הוא מתבייש לחזור בו. הרמב"ם (הל' סנהדרין פרק כ"א, י) מפרש "לדבריו" של בעל הדין, שלא ילמד הדיין אחד מבעלי הדין מה לטעון. אולם על פי נוסח המכילתא - "שלא יעמיד אצלו סניגורין" נראה לפרש, שהכוונה היא לא להעמיד סניגור המלמד זכות על בעל הדין וחוצץ בינו לבין הדיין.

[סוגיית הגמרא שואלת על הברייטא, בתרגום לעברית:]

האם זה נלמד מהפסוק, "מדבר שקר תרחק"? הרי זה וודאי שקר גמור, והתורה אמרה "לא תענה ברעך עד שקר" (שמות כ', יב)?

אלא כגון שאמר לו [על יסוד האמון ביניהם], מִנָּה יש לי אצל פלוני, ויש לי עד אחד, בוא אתה ועמוד שם, ואל תאמר דבר, והרי אינך מוציא מפיו דבר שקר [אלא שבעמידתך לצד העד אתה יוצר רושם כאילו יש שני עדים, ואני אוכל לקבל בצדק את הכסף שלי], גם זה אסור,³⁴ שנאמר: "מדבר שקר תרחק".

הברייטא ממשיכה ומביאה דוגמאות נוספות, כולן קשורות לתביעות משפטיות בבית דין:

מנין לנושה בחבירו מִנָּה (= מאה זו), שלא יאמר, אֶטְעֶנּוּ במאתים (= כאילו חייב לי מאתיים), כדי שיודה לי בִּמְנָה ויתחייב לי שבועה [כדין מודה במקצת], ואגלגל עליו שבועה ממקום אחר? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

מנין לנושה בחבירו מִנָּה וטענו מאתיים, שלא יאמר [הנתבע], אֶכְפְּרֶנּוּ בבית דין, ואודה לו חוץ לבית דין, כדי שלא אתחייב לו שבועה, ולא יגלגל עלי שבועה ממקום אחר? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

מנין לשלשה שנושין מִנָּה באחד, שלא יהא אחד בעל דין (= תובע), ושנים עֲדִים (= יופיעו כעדים), כדי שיוציאו מִנָּה [שמגיע להם], ויחלוקו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

מנין לשנים שבאו לדין, אחד לבוש סמרטוטין, ואחד לבוש איצטיליט (= מעיל מכובד) בת מאה מִנָּה, שאומרין לו, לבוש כמותו, או הלבשהו כמותו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.

המקרה האחרון שונה מקודמיו, כי ההבדל הניכר בהופעה איננו שקר לעצמו, אלא עלול לגרום להטיה בדין. המשפט הבא [בתרגום לעברית] בסוגיה הוא מאמר מוסגר, סיפור מעשה המדגים את הדין שבברייטא, ואחריו ממשיכה הברייטא:

כשהיו באים לפני רבה בר רב הונא לדין, היה אומר להם: חלצו מגפכם ורדו לדין (כדי שלא תיראו כוחניים).

מנין לדין שלא ישמע דברי בעל דין קודם שיבוא בעל דין חברו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'; מנין לבעל דין שלא יטעים (= שלא יסביר) דבריו לדין קודם שיבוא בעל דין חברו? תלמוד לומר: 'מדבר שקר תרחק'.³⁵

כללו של דבר, הברייטא וסוגיית הגמרא בשבועות הבינו את הציווי כנוגע לסדרי הדין. על בית הדין לעשות ככל שניתן שהדיינים יהיו ראויים, בעלי הדין יקבלו מעמד הולם ושווה, והעדויות יישמעו כהלכה, כדי להרחיק את השקר מבית הדין. לעומת זה, במכילתא, וכמוה גם במחלוקת בין בית שמאי לבית הלל, אנו רואים את החובה להתרחק משקר בהקשר רחב יותר של החיים בכלל. חריפות יתר מצויה במקום אחד בדברי רבי עקיבא לתלמידיו, בכניסה לפרדס:

בבלי חגיגה

יד ע"ב

תנו רבנן: ארבעה נכנסו לפרדס... אמר להם ר' עקיבא: כשאתם מגיעין אצל אבני שיש טהור, אל תאמרו 'מים מים',³⁶ משום שנאמר: "דִּבֶּר שקרים לא יכון לנגד עיני" (תהילים ק"א, ז);

34. במכילתא, שלומדת הרחקה משקר גם בחיים בכלל, לא נמצאת דרשה זו על הפסוק "מדבר שקר תרחק", אלא על הפסוק "אל תִּשֶׁת ירך עם רשע להיות עד חמס" (שמות כ"ג, א).

35. שתי הדרשות האחרונות נאמרו במכילתא על הפסוק "לא תִּשָּׂא (=לא תקבל) שִׁמְעָ שְׁוֹא" (שמות כ"ג, א), שמתפרש על פי זה גם כאיסור לשמוע או להשמיע דברים של אחד הצדדים שלא במסגרת הדיון המשפטי או שלא בנוכחות שני הצדדים.

ברור, ששמיעה מוקדמת של טיעוני אחד הצדדים עלולה להטות את דעתו של השופט לצד זה. אולם ההקפדה על כך שדעתו של השופט לא תיטה מראש לאחד הצדדים היא גם הרחקה משקר, ולכן יכולה הברייטא להביאה גם תחת הפסוק "מדבר שקר תרחק".

36. לענ"ד 'אבני שיש טהור' הן רצפת העזרה במקדש (שבנה הורדוס, לפי מיטב האומנות הרומית), שהיו נראות כגלי ים

רשב"ם

שמות כ"ג, ז

מדבר שקר תרחק. אם נראה בעיניך דין מרומה ועדים רמאים ואין אתה יכול להכחישו, תתרחק מאותו הדין ואל תדין בו כלל; ואף על פי כן, אם הוא נקי וצדיק בדין, שכבר נגמור הדין לזכות, אל תהרגהו עוד (= אל תאשימו שוב לחייבו מיתה, אפילו אם הוא נראה רשע בעיניך) **מאחר שכבר קיבלת העדים וגמרתה הדין... שאם אתה הצדקתו, אני (= ה') לא אצדיקנו...**

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שמות כ"ג, ו-ז

לא תטה משפט אֲבִינֶךָ. עם הדין ידבר, ו[את] הכהן או השופט יזהיר. וכן 'מדבר שקר תרחק' על דבר העדים שתחקור היטב.

רשב"ם וראב"ם ע שניהם פרשני פשט, ועל אף שאינם מחויבים דווקא לעמדת הסוגיה בבבלי, פירשו את הפסוק על פי הקשרו בתור ציווי על הדיינים להתרחק מן השקר, ולא בתור ציווי על הכלל בכל אמירה שהיא.

האיסור "ולא תשקרו איש בעמיתו" נמצא גם בפרשת קדושים בסמוך לאיסור: "לא תגנבו ולא תנחשו" (ויקרא י"ט, יא). האם איסור זה רחב יותר? האם נאסר לשקר בכל מקום, או שגם איסור זה יש לפרש בהקשר הממוני? מדרש ההלכה והבריייתא בתלמוד נוקטים בדרך המצמצמת:

ספרא קדושים

פרשה ב, ג פח ע"ג) [לויקרא י"ט, יא]

ולא תנחשו. מה תלמוד לומר? לפי שנאמר [בקרן אֲשֶׁם]: 'וּכְחֹשׁ בָּהּ' (ויקרא ה', כב), למדנו עונש, אזהרה מניין, תלמוד לומר 'ולא תשקרו'.

ברוב פסוקי תהילים, דוברי שקר הם כנופיות של רשעים, הרודפים אנשים ומפילים אותם למלכודות מוות באמצעות שקרים, וגם הפסוק הזה התפרש בסוגיות אחרות (סוטה מב ע"א: סנהדרין קג ע"א) על 'כת שקרים', או על רוח שקר בנביאים (שבת קמט ע"ב: סנהדרין קב ע"ב). אולם בכניסה אל הקודש ראה רבי עקיבא סכנה מיוחדת אפילו בקריאת שקר, שאינה אלא טעות או אשליית דמיון.

מכאן אפשר להבין, שיש חומרה מיוחדת להוציא דבר שקר בתפילה, בעמידה לפני ה'. כך הביא רש"י (שבת כד ע"א) בשם הגאונים, שיחיד לא יאמר 'עֲנֵנוּ... ביום צום תעניתנו', אלא במנחה של תענית, "שמא יארע לו אונס חולי או בולמוס [של רעב] ויטעום כלום (= משהו, אחרי שהתפלל 'עֲנֵנוּ'), ונמצא שקרן בתפלתו [למפרע]".

דברי רש"י אלה עוררו פולמוס גדול, ומחלוקת מנהגים. הרא"ש (שבת שם, ס' יז) חלק על המנהג שהביא רש"י בשם הגאונים, ובעל השולחן ערוך (אורח חיים ס' תקס"ה, ס"ג) הביא את דעת רש"י בשם 'יש אומרים', אבל הוסיף שבארבעת הצומות הידועים יכול כל יחיד לומר 'עננו' בכל התפילות, כי גם אם יאכל, זה נקרא יום צום על פי תקנת חכמים. הרמ"א פסק כרש"י גם בארבעת הצומות, וכך נהגו באשכנז. אבל כולם מסכימים על מי שלא צם מפני אונס חולי, או מכל סיבה שהיא, בוודאי שאסור לו לעמוד ולומר שקר בתפלתו, ולכן לא יתפלל כשליח ציבור. כל המחלוקת היא ביחיד שהתחיל לצום, האם יש לחשוש שמא יישבר ויאכל או ישתה אחר כך, ויימצא שקרן בתפלתו למפרע.

רוב הפרשנים על הפסוק "מדבר שקר תרחק", הלכו בעקבות הסוגיה בשבועות, המפרשת את האיסור בהקשר של הדיון בבית הדין. כך פירשו לדוגמא, רשב"ם וראב"ם ע:

(סוכה נא ע"ב), בין אם כוונתו למקדש הממשי, ובין אם זה משל למקדש השמימי - מי שנסחף אחרי הדמיון של 'מים מים' מול המראה של אבני העזרה, לא יכול לעמוד לפני ה' בהשגת האמת העליונה.

בבלי בבא קמא

קה ע"ב (ברייטא)

'וכחש בה' (ויקרא ה', כב), **למדנו עונש, אזהרה מנין? תלמוד לומר: 'ולא תכחשו'** (שם י"ט, יא)...
'ונשבע על שקר' (שם ה', כב), **למדנו עונש, אזהרה מנין? תלמוד לומר 'ולא תשקרו'** (שם י"ט, יא).

לדעת מדרשי ההלכה, האיסור "ולא תשקרו" איש בעמיתו" איננו איסור כללי על שקר בחיים, אלא הוא אזהרה על מה שנאמר בפירוט בקרבן אֶשֶׁם גְּזֵלוֹת -

ויקרא

ה', כא-כב

נֶפֶשׁ כִּי תַחַטֵּא וּמַעֲלָה מַעַל בֶּה' - וְכַחַשׁ בְּעֵמִיתוֹ בִּפְקֻדוֹן, או בְּתִשּׁוּמָת יָד (= הלוואה) או בְּגִזְל, או עֲשָׂק אֶת עֵמִיתוֹ; או מִצָּא אֶבְדָּה וְכַחַשׁ בֶּה וְנִשְׁבַּע עַל שִׁקְר.

אמנם כבר יצאנו בפרשיות אלה מחוץ למסגרת בית הדין, אבל האיסור הוא דווקא על שקר שיש בו פגיעה ממונית "בעמיתו". כך גם פירש שם רש"י, ההולך כדרכו בעקבות מדרשי חז"ל, וגם רשב"ם וראב"ע:

רש"י

ויקרא י"ט, יא

ולא תשקרו. לפי שנאמר [באֶשֶׁם]: 'ונשבע על שקר' (ויקרא ה', כב), 'ישלם קרן וחומש. למדנו עונש, אזהרה מנין? תלמוד לומר: 'ולא תשקרו'.

רשב"ם

שם

ולא תשקרו. [ב]ממון שהלוהו.

אבן עזרא

שם

ולא תשקרו. שיבקש ממון ממי שאין לו אצלו כלום.

על פי הפירוש המקובל לפסוקים אלה

בשמות וביקרא, אין איסור מפורש בתורה על אמירת שקר סתמית, אם אין בה פגיעה באדם אחר או בסדרי הדין והמשפט. נוסף על כך מספר סוגיות שעוסקות בהן הגמרא בהימנעות מכל אמירת שקר, אך היא נדרשת לפסוקים מנביאים וכתובים, ואיננה מביאה לכך פסוק מהתורה.

בבלי סוכה

מו ע"ב [בתרגום לעברית]

ואמר רבי זירא: לא יאמר אדם לילד שייתן לו משהו, ולא ייתן לו, משום שמלמד אותו לשקר, שנאמר 'למדו לשונם דבר שקר' (ירמיה ט', ד).

בבלי יבמות

סג ע"א [בתרגום לעברית]

אשתו של רב הייתה מצערת אותו. כשהיה אומר לה עשי לי עדשים - הייתה עושה לו חומצים (= חומס). ביקש חומצים - הייתה עושה לו עדשים. כשגדל חייא בנו, היה אומר לה הפוך ממה שביקש אביו. אמר לו, השתפרה אמך. אמר לו, אני הוא שהופך את דבריך. אמר לו, זהו שאומרים אנשים, היוצא ממך מלמדך טעם (= רעיון חכם, שהייתי צריך אני לעשות כך), אבל אתה אל תעשה כך, שנאמר 'למדו לשונם דבר שקר העוה נלאו' (ירמיה ט', ד).

מדוע נימק רב את האיסור לשקר בדברי ירמיהו, ולא אמר לו שהתורה אסרה דברי שקר? מדוע אמר ר' זירא שאין לומר לילד דבר שאין מתכוונים לקיים כדי שלא ילמד לשקר, ולא אמר בפירוש שאסור לשקר? האם לדעתם אין בדברים אלו כשלעצמם איסור?

כמה ראשונים מתייחסים באופן ישיר לשאלה, ורובם מגבילים את ההרחקה משקר על פי התורה, לשקר שגורם לנזק או לפגיעה. כך כתב ר' אליעזר ממין (רא"ם)³⁷ בספר המצוות שלו:

37. תלמיד רבנו תם, מבעלי התוספות באשכנז.

ספר יראים

סימן רלה

ציוה יוצרנו בפרשת ואלה המשפטים 'מדבר שקר תרחק'. חייב להתרחק... וצריך לתת לב בזה הענין, [בכל מצב] שיוכל לבוא שקר לידי היזק. ומקצת פירשו רז"ל בשבועות פרק שבועות העדות, 'דתנו רבנן: מניין לדיין...?', וטובא איכא התם (= ודוגמאות רבות יש שם), ומקצתן כתבתי,

בדומה לדברי הגמרא, רש"י ופרשני הפשט, רא"ם מפרש שהתורה ציוותה להתרחק מדבר שקר בכל מקום שבו יוכל להיגרם מכך נזק לאדם אחר, אבל הוא הרחיב זאת לכל סוג של פגיעה:

וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק [מכל שקר] שיוכל לבוא לידי רעה; ואם יאמר לא חשבתי שיבוא הדבר לרעה, הדבר מסור ללב, ולכך נאמר: 'ויראת מאלהיך' (ויקרא י"ט, יד); אבל שקר שאינו בא לידי רעה, לא הזהירה תורה עליו, [שהוא] דבר למד מענינו, שברשע רע לבריות הכתוב מדבר, דכתיב: 'מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק אל תהרג' כי לא אצדיק רשע'.

והא דתניא ב[גמרא] כתובות (טז ע"ב - יז ע"א) 'כיצד מרקדין לפני הכלה...?', ...יש בו רעה לבריות כדברי בית שמאי, שנראה כגונב דעת הבעל.³⁸

אם כן, 'רע לבריות' לדעת רא"ם, איננו רק כאשר יש נזק ממוני לאדם אחר, כמו שפירשנו את הכתוב בויקרא, אלא גם במקום שיש גנבת דעת כלפי משהו. לכך מצטרפים דברי הרא"ם על איסור "ולא תשקרו" (ויקרא י"ט, יא):

שם

סימן קפח

ויראת מאלהיך. לקיים אשר ציוה בפרשת קדושים 'ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו'

(ויקרא י"ט, יא); ובתורת כהנים למדנו שאינו מדבר

כי אם בממון...

הרא"ם, מחד, מרחיב את החובה להתרחק מן השקר לכל סוג של פגיעה, אבל מאידך איננו כולל בחיוב של התורה שקר שאין בו פגיעה באחר.

דברים דומים כותב גם רבנו יונה מגירונד³⁹ בפירושו לדברי המשנה "על שלושה דברים העולם עומד: על הדין ועל האמת ועל השלום" (אבות א', יח):

פירוש רבנו יונה למסכת אבות

א', יח

ואמרו חז"ל, שאפילו סיפור דברים בעלמא אין לו לאדם לשקר... [כאותו מעשה בבנו של רב], כי האדם המרגיל לשונו לדבר שקר בדבר שאין בו לא הפסד ולא תועלת, גם כי יבוא לדבר דברים של עיקר לא יוכל לומר האמת, כי פיהו המדבר, וההרגל שולט עליו.

מדבריו משתמע שהרחקת השקר בתורה היא בעדות, בלשון הרע, וכן בגרימת סכנה או נזק לרכוש, אבל להרחיק מכל דיבור שקר הוא סייג של חז"ל.

בחיבורו העוסק בענייני מוסר "שערי תשובה", רבנו יונה לא עסק בהגדרות האיסור, מדאורייתא, מדרבנן או ממידת חסידות, אלא בחומרת העוון ובגודל העונש. הוא חילק את "כת השקרים (= השקרנים)" לתשעה חלקים, מהם נביא כאן את ארבעת הראשונים. החלק הראשון, החמור ביותר, הוא שקר שיש בו נזק ממוני לאחר. החלקים השני והשלישי הם שקרים שאין בהם נזק ממון ישיר, אבל יש בהם פגיעה בזולת. החלק הרביעי הוא שקר שאין בו תועלת למשקר, ולא הפסד לאחר:

38. קשה להבין כיצד יש בדברים טובים על הכלה, רעה לבריות. אולי כוונתו של רא"ם בדעת בית שמאי, שבאמירה זו יש הטעיה כלפי הבעל, כאילו אשתו יפה בעיני הבריות. אך הסבר זה איננו מניח את הדעת למי שדעתו "מעורבת עם הבריות" (כדברי הגמרא שם), כי הוא מבין יופי בתור מדד סובייקטיבי, ולא בתור אמת אובייקטיבית.

39. מחכמי ספרד, בן דורו וקרובו של רמב"ן.

ספר שערי תשובה לרבנו יונה

שער ג

החלק הרביעי - המשקר בספור הדברים אשר שמע ומחליף קצתם במתכוון, ואין לו תועלת בשקריו ולא הפסד לזולתו, אבל כה משפטו, מאהבתו שקר מדבר צדק סלה, ופעמים שהוא בודה מלבו ספור הדברים כולו; והאיש הזה יקל עונשו מצד אחד, על כי אין הפסד לאיש בשקריו ופחזותו, אבל גדול מאד עונשו בעזות פניו ואהבת השקר, ויכבד עונו, כי יאהבו לבלי תועלת. ואמר שלמה עליו השלום: 'פיח כזבים עד שקר' (משלי ו', יט), פירוש: אם תראה אדם אשר יפיח כזבים בשיחתו וספור דבריו, תדע, כי תביאהו המידה הזאת להעיד שקר באחיו ולענות בו סרה, אחרי אהבתו השקר.

וזה החלק התיירוהו לקיים מצות ודרישת טובה ושלום. ואמרו כי מותר לשבח הכלה לפני החתן ולאמר שהיא נאה וחסודה אף על פי שאינו כן; ואמרו 'מותר לשנות בדברי שלום, שנאמר "אביך צוה לפני מותו לאמר: כה תאמרו ליוסף אנא שא נא..."' (בראשית נ', טז-טז).

ויש אנשים יחליפו מקצת הדברים אשר שמעו בבלי דעת, כי לא ישיתו לכם לחקור בעת שמעם - גם זאת מידה רעה; ואמר שלמה עליו השלום: 'ואיש שומע, לנצח ידבר' (משלי כ"א, כח), פירוש: איש נותן לב לשמוע ולהאזין עד תכונת הדברים אשר ידברו באזניו, למען יספר אותם על נכון ולא ימצא בפיו לשון תרמית, [הוא] 'לנצח ידבר' - כי יאהבו בני אדם לשמוע דבריו, ולא יאמרו לו לעולם: למה תדבר עוד דברך.

ר' שמעון בן צמח דוראן (רשב"ץ)⁴⁰ חולק על רא"ם ועל רבנו יונה, וסובר שכל שקר אסור מן התורה. בספרו "זוהר הרקיע" (חיבור על האזהרות - רשימת תרי"ג מצוות של ר"ש אבן גבירול), הוא כותב על המילים "ומוצא שפתים", שאבן גבירול מונה בהן את המצווה לקיים את הנדר:

רשב"ץ,

זהר הרקיע⁴¹

ואפילו בלא נדר נראה לי שיש מצות עשה, והיא 'מדבר שקר תרחק'. והרבה דרשות בו במסכת שבועות בפרק שבועת העדות, וכן במכילתא, והיאך אפשר שלא ייכנס זה במנין המצוות? ועוד, היאך אפשר שלא תהיה לנו מצות עשה בדבור אמת?

אי אפשר, לדברי רשב"ץ, שלא תהיה בתורה מצוות עשה לדבר דברי אמת. אבל כמה ממנוי המצוות לא מנו זאת בתור מצווה מן התורה. לא ספר יראים, לא אבן גבירול בפיוט האזהרות, ואף לא הרמב"ם. הרמב"ם מנה בספר המצוות שלוש מצוות שקשורות לאיסור לומר דבר שקר:

ספר המצוות לרמב"ם

מצוות לא תעשה רפה

שהזהירנו מהעיד עדות שקר, והוא אמרו יתברך: 'לא תענה ברעך עד שקר' (שמות כ', יב).

שם

מצוות לא תעשה רפא

שהזהיר השופט שלא לשמוע דברי אחד מבעלי הדין שלא בפני בעל דינו, והוא אמרו יתעלה 'לא תשא שמע שווא' (שמות כ"ג, א), שברוב אמנם יהיו דברי הבעל דין שלא בפני בעל דינו [דבריו] שווא (= כי אין שם מי שיעצור בו), והזהיר השופט משמוע אותם הדברים כדי שלא תכנס לנפשו צורה אין יושר לה ולא אמתות. ולשון מכילתא: 'לא תשא שמע שווא', אזהרה לדיין שלא ישמע מבעל דין עד שיהא בעל דינו עמו. אזהרה לבעל דין שלא ישמע את דבריו לדין עד שיהא חברו עמו. ולהזהיר מזה הענין בעצמו אמר 'מדבר שקר תרחק', כמו שהתבאר ב[פרק] רביעי מ[מסכת] שבועות. ובכלל לאו זה גם כן אמרו: אזהרה למספר לשון הרע ומקבל לשון הרע

40. מחכמי ספרד האחרונים, גלה מברצלונה לאלג'יר בגירוש ספרד הראשון (ה'קנ"א, 1391).

41. מהדורת וילנא תרל"ט, עמ' 55 אות נט.

שאסור לשקר, ולא היה מגדיר זאת בתור הנהגה ראויה לאנשים מסוימים. בעל ספר החינוך מגדיר את מצוות "מדבר שקר תרחק" באופן דומה לרמב"ם, בהקשר של בית הדין, אבל הסברו על שורש המצווה מכון גם על דבר שקר מכל סוג שהוא:

ספר החינוך

מצוה עד

שלא ישמע הדיין טענת האחד שלא בפני בעל דינו, שנאמר: 'לא תשא שמוע שוא' (שמות כ"ג, א). והטעם לפי שבני אדם ידברו דברי שוא שלא בפני בעל דינם, וצווה הדיין על זה כדי שלא יכניס בנפשו כזביו של אחד מהם... ועוד אמרו שם שהיא אזהרה גם לבעל הדין שלא יטעון גם הוא טענותיו לדיין שלא בפני בעל דינו, ואפילו ירצה לשמוע אותן הדיין, ועל זה נאמר גם כן: 'מדבר שקר תרחק' (שם, ז). ועוד אמרו [חכמינו] זכרונם לברכה (מכות כג, א) שזה הלאו כולל מספר לשון הרע ומקבלו ומעיד עדות שקר.

שורש המצוה ידוע, כי השקר נתעב ונאלח בעיני הכל, אין דבר מאוס ממנו, והמארה והקללות בבית כל אוהביו... ועל כן הזהירנו התורה להרחיק מן השקר הרבה, כמו שכתוב 'מדבר שקר תרחק', והנה הזכירה בו לשון ריחוק לרוב מיאוסו, מה שלא הזכירה כן בכל שאר האזהרות, ומצד הריחוק הזהירנו שלא נטה אוזננו כלל לשום דבר שנחשוב שהוא שקר, ואף על פי שאין אנו יודעין בבריא (= בוודאי) שיהא אותו הדבר שקר, וכעין מה שאמרו [חכמינו] זכרונם לברכה 'הרחק מן הכיעור ומן הדומה לו' (חולין מד ע"ב).

בזה פתח בעל ספר החינוך (וכן רבנו יונה בשערי תשובה) פתח להבחנה רחבה יותר, בין הגרעין המחייב של איסורי שקר בתורה, שנאמר על בית הדין, ועל פגיעה ונזק לזולת בממון, לבין המשמעות המוסרית הרחבה יותר, הכלולה בלשון התורה המרחיקה משקר, ולא רק אוסרת עליו. לפי זה, גם אמירת

ומעיד עדות שקר, כמו שהתבאר ב[מסכת] מכות (כג, א).

שם

מצות לא תעשה רמט

שהזהירנו מהשבוע על כפירת ממון המוטל עלינו, והוא אמרו 'ולא תשקרו איש בעמיתו' (ויקרא י"ט, יא); המשל בזה, כי כשכפר בפקדון, כבר עבר על אמרו יתעלה: 'ולא תכחשו', וכשנשבוע לשקר על כפירתו עבר על אמרו: 'ולא תשקרו איש בעמיתו'.

לדעת הרמב"ם, "מדבר שקר תרחק", יחד עם "לא תענה ברעך עד שקר", הם איסורים שנוגעים לסדרי בית הדין, ואילו איסור "ולא תשקרו" קשור לכפירה בממון שהופקד אצלו, כלומר שקר שיש בו נזק לאחר. אבל אמירת שקר גרידא, בדברים שאין בהם נזק, איננה נזכרת בדברי הרמב"ם על פסוקי התורה. במשנה תורה עוסק הרמב"ם בהלכות סנהדרין פרקים כא-כב בדינים הנלמדים מהסוגיה בשבועות, ובציווי "מדבר שקר תרחק", שוב במסגרת בית הדין.

הצורך להישמר מדבר שקר בכל מקום, נזכר ברמב"ם לא בתור מצווה, אלא בתור הנהגה ראויה לתלמיד חכם:

רמב"ם

הלכות דעות פרק ה הלכה א, ז

כשם שהחכם ניכר בחכמתו ובדעותיו והוא מובדל בהם משאר העם, כך צריך שיהיה ניכר במעשיו, במאכלו ובמשקהו, ובבעילתו ובעשיית צרכיו, ובדבורו ובהילוכו ובמלבושו ובכלכלו דבריו, ובמשאו ובמתנו (= במסחר, ובהסכמים), ויהיו כל המעשים האלו נאים ומתוקנים ביותר... ולא ישנה בדבורו, ולא יוסיף ולא יגרע אלא בדברי שלום וכינצא בהן...

הנה ראינו, שדעת הרמב"ם כדעת היראים ורבנו יונה. אם הוא היה תופס כל אמירת שקר בתור איסור מן התורה, הוא היה אומר

וצדיק" מותר (ואף חובה)⁴⁵ לשנות מהאמת, כמו שלמדנו מאברהם ושרה, ומדבר ה' בין אברהם לשרה. הגדיל לעשות רמב"ן בפירושו לתורה (בראשית י"ח, יג), המפרש שה' באמת לא שינה כלום בדבריו לאברהם, רק השמיט "ואדני זקן", כי הציטוט מדברי שרה "ואני זקנתי" הוא פירוש לדבריה, "אחרי בלתי ..."; "ודבריו אמת, אך מפני השלום לא רצה לגלות מה שאמרה 'ואדני זקן', כי היה ראוי שיאמר 'ואני ואדוני זקנים', כי שרה בשניהם תצחק". בכיוון זה כתבו פוסקים,⁴⁶ ששינוי מן האמת איננו שקר בוטה, ובשעת הצורך יש להשתדל לדבר באופן שישתמע לשתי פנים, והוא גם זה למדנו מאברהם שאמר לאבימלך: "וגם אִמְנָה, אחתי בת אבי היא אך לא בת אמי..." (בראשית כ', יב).

שקר סתמית כלולה בהרחבה המוסרית של כוונת התורה, אף שאין בה איסור 'לאו' מפורש, וכך הבינו חז"ל את דברי ירמיהו נגד ההרגל לדבר שקרים.⁴² גם הרמח"ל (מסילת ישרים י': מידת הנקיות) הגדיר את תרבות השקר למדרגותיה בתור פגיעה ב-'יסודו של עולם' שהוא האמת.

מאידיך, כתבו פוסקים חשובים כמו הרמ"א⁴³ וחת"ם סופר,⁴⁴ שההרחבה הזאת איננה רק מוסר אלא חיוב גמור מן התורה להתרחק מכל דבר שקר, ולכן נדרש היתר מיוחד לשנות מן האמת מפני השלום. לפי דעות אלה, ההרחקה מכל דבר שקר כלולה בפסוק "מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק (= אבל נקי וצדיק) אל תהרג". המקרים בהם מותר 'לשנות' הם פרטים שונים של הסייג באותו הפסוק, כי למניעת פגיעה ב"נקי

42. בכיוון הפוך כתב רי"פ פערלא, בחיבורו על תרי"ג מצוות של רב סעדיה גאון (ביאור על ספר המצוות לרס"ג, עשין, עשה כב). מסקנתו, בתום דיון ארוך בסוגיות ובראשונים, היא שאין בתורה איסור כללי על אמירת שקר. עוד הוסיף הרב פערלא - "ואפילו איסור דרבנן אינו ברור אצלי בזה, כל דלא הוי אלא פטומי מילי (= דברי הבל) בעלמא, ואין בהן הפסד כלל לשום אדם, אלא שדבר מגונה הוא. אבל איסור אין אפילו מדבריהם".

43. הרמ"א הביא את דברי הגמרא ביבמות (סה ע"ב) שמוותר, ויש אומרים שמצווה לשנות מפני השלום. וכתב על כך: "למדנו מכאן דמותר לשנות מפני השלום ומותר לעבור על מדבר שקר תרחק" (שו"ת הרמ"א סימן י"א).

44. כתב חת"ם סופר: "ואני תמה על גוף הדבר שהתירו חז"ל (= הפוסקים שהזכיר השואל) לכזב בתורת אמת, ומה שאמרו חז"ל מותר לשנות מפני דרכי השלום, לא היה דעת הרמב"ן ז"ל נוח מזה על פי המובן הפשוט, על כן הפליג בפירושו על פסוק ואני זקנתי, עיין שם...; והכלל קושטא קאי (= לאמת יש כוח עמידה)" (שו"ת חת"ם סופר, חלק ו' סימן נ"ט); מאידך, ראו גם קרבן העדה על ירושלמי נדרים (א', א), שמשום "דרכי שלום" התירו אפילו איסור דאורייתא של "דבר שקרים".

45. סוגיית הגמרא (בבא מציעא כג ע"ב) מביאה שלושה דברים בהם תלמיד חכמים, שמחזירים לו אבדה בטביעת עין, משנה בהם מן האמת. התוספות (שם, ד"ה: "באושפיזא") הקשו מדוע לא נזכרו "דרכי שלום", שמשנים בהם מהאמת, כשם ששינה ה' לאברהם (יבמות סה ע"ב). ותירצו, שכל שלושת הדברים הם בכלל "דרכי שלום" ואינם אלא פרטים שכיחים.

מנגד, הרי"ף (לכבא מציעא שם) תירץ שבשלושת אלה יש רשות לשנות, אבל משום 'דרכי שלום' יש מצווה לשנות. אנו רואים, שהראשונים הרחיבו מאוד גדרם של 'דרכי שלום'. ויש לכך דוגמאות רבות. כך פירש רש"י את דברו של הלל הזקן, שהביא עולה לעזרה לסמוך עליה ביום טוב, וחברו עליו שם תלמידי שמאי [שנחלק עליו ואסר לסמוך], ואמר להם הלל: "נקבה היא ולזבחי שלמים הבאתיה" (ביצה כ ע"א), כדי להימנע ממחלוקת ומפני השלום.

שמואל הקטן "התנדב להודות" [בשקר], שהוא נכנס בלי רשות, כדי שלא יתבייש מי שבאמת נכנס בלי רשות (סנהדרין יא ע"א); והוא עצמו לא היה עובר איסור אילו שתק, אלא שמנע הלבנת פנים בפרהסיא; כך גם בהכרעת בית הלל שלא לפגוע בכלה, ולומר לכל כלה שהיא נאה.

אלו הם 'דרכי שלום' במובנם הרחב, ולמדנו ממיעוט של "ונקי וצדיק אל תהרג", שמוותר, ואף מצווה לשקר כדי לשמור, ולמנוע פגיעה בו.

46. כגון ט"ז (טורי זהב) על שולחן ערוך יורה דעה, סימן ת"ב, יב.

סיפור משפחתי

על הצלה בזיוף תעודות

יואל בִּיֶּנוֹן

חותני צדוק ראב ז"ל⁴⁷ היה פעיל בבני עקיבא ובמחתרת ההצלה היהודית בבודפשט בשנות ההשמדה, והיה בקי מאוד בזיוף מסמכי זהות הונגריים לשם הצלה. בערב פסח תש"ד (1944), בידיעה ודאית שאחרי פסח יתחילו רכבות הגירוש להשמדה מכל העיירות והכפרים, הגיע צדוק לבית הוריו, במאמץ לשכנעם לצאת אתו לבודפשט בבגדים ובתעודות זהות מזויפות. אביו, איש ישר כסרגל, סירב בתוקף ואמר: 'אתה חי כמו שודד, גונב גבולות, מזייף מסמכים, מי יודע אם עוד תוכל להיות אדם ישר'. צדוק ניסה להסביר, שמיד בתום המלחמה הוא יעלה לארץ ישראל לחיות בקיבוץ. זה לא שכנע אותם. הוריו ואחיותיו נספו עם כולם, הי"ד.

לסניף בני עקיבא בבודפשט הגיעו שתי אחיות ממשפחה חרדית מאוד (בריסק), כי רצו לעלות לארץ ישראל. שם פגשו את צדוק המדריך, שדאג גם להן לתעודות מזויפות. אחת מהן, שושנה בשמה העברי, אמרה לו בחרדה: 'אבותינו נגאלו ממצרים גם בזכות, שלא שינו את שמותיהם (לפי המדרש), ואיך ניצל אנחנו בזהות מזויפת?'. אמר לה צדוק: שמך העברי, שושנה, ואנו נכתוב בתעודה ההונגרית 'שוש אנה', שני שמות הונגריים מוכרים, ולא שינינו את שמך העברי. היא השתכנעה.

אחרי שיצאו ברכבת ההצלה של קסטנר, התחתנו צדוק ושושנה בסניף בני עקיבא בשוויץ (בל"ג בעומר תש"ה), עלו לארץ, והתיישבו ב'משואות יצחק' בגוש עציון, שם נולדה בתם הבכורה, אסתר ראב (לימים, אסתר בִּיֶּנוֹן), הבת הראשונה ב'משואות יצחק'.

47. סיפורו מופיע בספרי: נס קיבוץ גלויות, תל-אביב תשע"א, עמ' 209-217.

מצוות השמיטה - שלוש פרשיות בתורה

שאול ברוכי

השמיטה בשמות וביקרא

מצוות שמיטת קרקעות נמצאת בתורה בשני מקומות, בפרקנו וביקרא כה.

שמות כ"ג, י-יא

ויקרא כ"ה, ב-ז

(ב) דִּבֶּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תֵבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ
אֲשֶׁר אָנִי נֹתֵן לָכֶם וְשַׁבְתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לַה':
(ג) שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמֹר כֶּרְמְךָ
וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָה:
(ד) וּבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת שְׁבָתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שְׁבַת לַה' שְׂדֶךְ
לֹא תִזְרַע וְכֶרְמְךָ לֹא תִזְמֹר:
(ה) אֶת סִפִּיחַ קִצְיֶיךָ לֹא תִקְצֹר וְאֶת עֲנְבֵי נִזְיֶיךָ לֹא תִבְצֹר
שְׁנַת שְׁבָתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ:
(ו) וְהָיְתָה שְׁבַת הָאָרֶץ לָכֶם לֶאֱכֹלָה לָךְ וּלְעִבְדְּךָ וְלִאֲמָתְךָ
וּלְשִׁכְיֶיךָ וּלְתוֹשֶׁבֶךְ הַגֵּרִים עִמָּךְ:
(ז) וְלִבְהֶמְתְּךָ וּלְחִיָּה אֲשֶׁר בָּאֲרָצְךָ תִּהְיֶה כָל תְּבוּאָתָה לֶאֱכֹל:

(י) וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרָצְךָ
וְאָסַפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָה:
(יא) וְהַשְּׁבִיעִית תִּשְׁמַטְנָה וְנִטְשָׁתָה
וְאָכְלוּ אֲבִינִי עִמָּךְ
וְיִתְּרָם תֹּאכַל חֵיט הַשָּׂדֶה
כִּן תַּעֲשֶׂה לְכֶרְמְךָ לְזִיתְךָ:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

שמות כ"ג, יא (עמ' 216)

**ואכלו אביני עמך. אין לי אלא עני, עשיר מנין?
תלמוד לומר 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה'
(ויקרא כ"ה, ז), אם כן למה נאמר 'אביני עמך'?
רובה לעניים.**

התשובה של מכילתא דרשב"י פשוטה,
פירות שביעית אינם כשאר מתנות עניים,
המיועדות לאכילה לעניים בלבד; הרי לא
יתכן שמי שאיננו עני לא יאכל מהפירות
כל השנה. הפסוק שאומר שהעניים אוכלים,
כוונתו שרוב האכילה היא של העניים. ייתכן
שגם הכוונה לרוב כמותי, אלא שהמטרה
העיקרית של המצווה היא שהעניים יהנו מן
הפירות, אך אין מניעה שגם הבעלים יאכלו.

ספרא בהר

פרק א, ו (קו ע"ב)

**לך לעבדך ולאמתך, מה תלמוד לומר? לפי
שנאמר 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו
אביוני עמך' (שמות כ"ג, יא), שיכול אין לי אלא**

ראשית בולט ההבדל בהגדרה - 'שמיטה'
בשמות ו-'שבת הארץ' בויקרא, ושנית ניכר
ההבדל הכמותי, הפרשה בשמות קצרה,
ובויקרא ארוכה יותר. המרכיבים של שתי
הפרשות דומים, עבודת הקרקע שש שנים
ואסיפת התבואה, וכנגדה שביטה והימנעות
מאסיפה בשנה השביעית, והשאת פרי
הארץ למאכל לבני האדם ולבעלי החיים.
אף על פי כן, ישנם הבדלים ניכרים בין שתי
הפרשות. נתמקד בשאלה מי אוכל את פירות
השנה השביעית. חז"ל עומדים על כך שיש
סתירה, בשמות כתוב "ואכלו אביוני עמך" -
הפירות מיועדים לעניים, ובויקרא כולם
שותפים באכילה. הבדל נוסף הוא שבשמות
הציווי העיקרי לבעלים הוא לשמוט, להפקיר,
ולהשאיר את היבול לאחרים, ואילו בויקרא
הציווי דווקא "לאכלה", ובראש האוכלים
נמצא הבעלים, "לך ולעבדך ולאמתך".
שלושת מדרשי ההלכה, לשמות ולויקרא,
עוסקים בשאלה זו.

מדרשי ההלכה עוסקים, כמו שראינו, בהבדל הלכתי אחד בין שתי הפרשות, אך נראה שההבדל בין הפרשות איננו רק בהלכה מסוימת, אלא כל אחת מהן מתייחסת למצוות השמיטה מנקודת מבט אחרת. נעיין תחילה בקצרה בטעמיה של מצוות השמיטה מתוך דבריהם של שניים מהוגי ימי הביניים שעסקו בהרחבה בשאלת טעמי המצוות, הרמב"ם במורה נבוכים ובעל ספר החינוך:

מורה נבוכים

חלק ג פרק לט

ואמנם כל המצות אשר ספרנום בהלכות שמיטה ויובל מהם לחמלה על בני אדם והרחבה לבני אדם כולם, כמו שאמר 'ואכלו אבינו עמך ויתרם תאכל' וגו', ושתוסף הארץ תבואתה ותתחזק בעמדה שמוטה.

ספר החינוך

מצוה פד

משרשי המצוה, לקבוע בלבנו ולצייר ציור חזק במחשבתנו ענין חדוש העולם 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' (שמות כ', י), וביום השביעי שלא ברא דבר הכתיב מנוחה על עצמו. ולמען הסיר ולעקור ולשרש מרעיונינו דבר הקדמות אשר יאמינו הכופרים בתורה ובו יהרסו כל פנותיה ויפרצו חומותיה, באה חובה עלינו להוציא כל זמנינו יום יום ושנה שנה על דבר זה למנות שש שנים ולשבות בשביעית, ובכן לא יתפרד הענין לעולם מבין עינינו תמיד, והוא כענין שאנו מוציין ימי השבוע בששת ימי עבודה ויום מנוחה. ולכן ציוה ברוך הוא להפקיר כל מה שתוציא הארץ בשנה זו מלבד השביתה בה, כדי שיזכור האדם כי הארץ שמוציאה אליו הפירות בכל שנה ושנה לא בכוחה וסגולתה

פירות שביעית נאכלים אלא לעניים בלבד, מניין אף לעשירים? תלמוד לומר 'לך ולעבדך ולאמתך', הרי בעלים עשירים אמורים, עבדים ושפחות אמורים. אם כן למה נאמר 'ואכלו אבינו עמך'? העניים אוכלים אחר הביעור ולא עשירים, דברי רבי יהודה.

ר' יוסי אומר: אחד עניים ואחד עשירים אוכלים אחר הביעור.

"הביעור" הוא החובה להוציא את הפירות מהבית כאשר כבר אין פירות בשדה.⁴⁸ לדעת ר' יהודה, הפסוק שאומר שהעניים הם אלה שאוכלים, בא ללמד שלאחר הביעור עניים אוכלים ולא עשירים, אבל לפני הביעור כולם שותפים באכילה, כמו שנאמר בויקרא. ר' יוסי חולק על הלכה זו, וסובר שגם העשירים רשאים לאכול אחר הביעור, אך לא מפורש במדרש כיצד הוא מיישב את הסתירה.⁴⁹

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דכספא, פרשה כ (עמ' 330) [לשמות כ"ג, יא] ואכלו אבינו עמך. כתוב אחד אומר 'ואכלו אבינו עמך', וכתוב אחד אומר 'לך ולעבדך ולאמתך', כיצד יתקיימו שני מקראות הללו? כשהפירות מרובין הכל אוכלין, כשהפירות מעוטין 'לך ולעבדך ולאמתך'. רבי יהודה בן בתירא אומר: עד שלא הגיע שעת הביעור מבערין אותה עניים ועשירים, הגיעה שעת הביעור, מבערין אותה עניים ולא עשירים. נראה שדעת ר' יהודה בן בתירא היא כדעת ר' יהודה בספרא, ו"מבערין אותה" פירושו כאן 'אוכלים אותה'. תנא קמא מיישב בין הכתובים באופן אחר. לדעתו, כאשר הפירות מרובין הכול אוכלים, ונותנים גם לאביונים, אך כאשר הפירות מועטים אין חובה לתת לאביונים, ואז מתקיים "לך ולעבדך ולאמתך".⁵⁰

48. ראו תוספתא שביעית פ"ח ה"ב. הראשונים נחלקו אם הביעור הוא הפקר (רמב"ן ויקרא כ"ה, ז) או שרפה (רמב"ם הלכות שמיטה ויובל פ"ז ה"ג).

49. הראב"ד סובר שר' יוסי מפרש כתנא קמא במכילתא דר"י.

50. כך פירש הראב"ד בפירושו לספרא, וכתב על כך רח"ש הורוביץ במהדורתו למכילתא: "זוהי תימא דמעולם לא ראינו מי שיסבור דאין צריך להפקיר פירות שביעית. סוף דבר דעת התנא קמא לא נתבררה לי".

תוציא אותם, כי יש אדון עליה ועל אדוניה. וכשהוא חפץ הוא מצוה אליו להפקירם.

שני טעמים שונים נאמרו כאן למצוות השמיטה. הרמב"ם רואה בתכלית השמיטה חמלה על בני אדם, ועזרה לעניים ולחלשים. בעלי השדות צריכים לשתף ביבולם את אלה שאין להם. ואילו בעל ספר החינוך סובר שהשמיטה באה להזכיר לבעל הקרקע שהאדמה איננה שלו אלא של הקב"ה, ובעבודת הקרקע כל שש שנים ושבייתה בשביעי, ישריש במחשבתו את חידוש העולם שנברא בשישה ימים. ספר החינוך מזכיר בדבריו טעם דומה במצוות השבייתה ביום השביעי, אך למעשה במצוות השבת יש שני טעמים בהופעה הכפולה של השבת בעשרת הדיברות:

שמות

כ', י

כִּי שֵׁשֶׁת יָמִים עָשָׂה ה' אֶת הַשָּׁמַיִם וְאֶת הָאָרֶץ אֶת הַיָּם וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם וַיָּנַח בְּיוֹם הַשְּׁבִיעִי עַל כֵּן בֵּרַךְ ה' אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ:

דברים

ה', יג-יד

לִמְעַן יָנוּחַ עַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ כָּמוֹךָ: וְזָכַרְתָּ כִּי עַבְדְּ הָיִיתָ בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם...

"זכור ושמוור בדיבור אחד נאמרו", התורה מלמדת אותנו שהשבת משלבת בתוכה את שני הטעמים, הטעם החברתי של שביתת הכול ביום אחד בשבוע, והטעם שבין אדם למקום, של זכרון בריאת העולם. שני טעמים אלו נרמזו גם במצוות השמיטה, בספר שמות ובספר ויקרא. הפסוקים בספר שמות מדגישים את הצד הסוציאלי של המצווה - "ואכלו אביוני עמך", ובספר ויקרא התורה חוזרת ומדגיש את היותה של השנה השביעית "שבת לה" (פס' ב, ג).

נמצאנו למדים שההבדל בין שתי הפרשות איננו הבדל בפרט הלכתי כזה או אחר, אלא הבדל עקרוני בהבנת עניינה של המצווה, שמשפיע על פרטי ההלכה. יבול הארץ איננו של הבעלים, אבל הסיבות לכך הן שונות. החובה בשמות היא להפקיר לעניים, הם נמצאים במוקד, ולכן נאמר "ואכלו אביוני עמך". אמנם להלכה לא רק העניים אוכלים, ומשמעות הפסוק היא 'ואכלו' (גם) אביוני עמך, אבל הם נמצאים במרכז, "רובה לעניים", כפי שפירשנו את דברי המכילתא דרשב"י.

המוקד של המצווה על פי ספר ויקרא איננו העניים. "ושבתה הארץ שבת לה" - הקרקע איננה שלך אלא של ה', ולכן אינך רשאי לנהוג בשנה זו מנהג בעלים ביבול. התוצאה של עזיבת הפירות בשדה היא שכולם שותפים בפירות באופן שווה "לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך", אין עדיפות לעני על פני הבעלים, אלא כולם שווים.

ההבדל העקרוני בין הפרשות מבאר גם הבדל אחר בפסוקים, ביחס לאכילה של בעלי החיים. בשמות נאמר "ויתרם תאכל חית השדה" (פס' יא), ובויקרא - "ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול" (פס' ז). בשתי הפרשות נאמר שגם בעלי החיים אוכלים מהשדה, אבל יש הבדל בניסוח. בספר שמות המוקד כאמור הוא העני, ובעלי החיים הם נספחים; אינך רשאי לאסוף את היבול, ויש להשאירו לעניים; וממילא, אם יישאר משהו בשדה יהנו ממנו בעלי החיים. בספר ויקרא המוקד הוא עצם העזיבה כיוון שאינך בעלים בקרקע. התוצאה היא שיד הכול שווה ביבול, לא רק יד בני האדם אלא גם בעלי החיים - "לך ולעבדך..." ולבהמתך ולחיה...". אין החיות אוכלות את מה שנשאר, אלא הן שותפות שוות.

שני טעמים למצוות השמיטה⁵¹, ושתי פרשיות הוקדשו להם. הברייטא בספרא אומרת:

דברים, אך במושג 'שמיטה' ממשיכה הפרשה בדברים את הלשון של ספר שמות.

ספרא בהר

פרשה א, א [קה ע"א]

וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר. מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצוות נאמרו מסיני? אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני, אף כולם נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני.

אולם הרמב"ן מפרש שהברייטא מתייחסת לאזכור הכפול של השמיטה בשמות ובויקרא, ועל פי דרכו נוטה לצמצם את הפער ולאחד שתי הפרשיות...

רמב"ן

ויקרא כ"ה, א

אבל הברייטא השנויה בתורת כהנים פירושה ברור, שהשמיטה נאמרו כללותיה מסיני, דכתיב בפרשת ואלה המשפטים 'והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך' וגו', ואלו דיני השמיטה בדרך כלל. ובכאן חזר ואמר כי בהר סיני עוד נאמרו כל פרטיה, שהרי כולם נזכרו בפרשה הזאת. ובסוף הענין כתיב 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני' (ויקרא כ"ז, לד), להקיש כל המצוות אל השמיטה הנזכרת, שכולן היו כן שנאמרו בכלל ופרט והכל מסיני.

הפרשייה בשמות היא קצרה, ובויקרא מפורטת יותר. לדעת רמב"ן אין כאן שתי פרשיות שונות, אלא האחת היא פירוט של האחרת. גם שני הטעמים של מצוות השמיטה משתלבים יחד לעניין אחד לפי שיטת רמב"ן.

השמיטה בדברים, ויחסה לפרשיות בשמות ובויקרא

השמיטה נזכרת פעם שלישית בתורה בספר

דברים

ט"ו, א-ג

מִקֵּץ שְׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה: וְזֶה דְּבַר הַשְּׁמִטָּה שְׁמוּטָה כָּל בְּעַל מִשָּׁה יָדוּ אֲשֶׁר יִשָּׂה בְּרַעְיוֹ לֹא יִגָּשׁ אֶת רַעְיוֹ וְאֵת אֲחִיו כִּי קָרָא שְׁמִטָּה לָהּ: אֶת הַנֶּכְרִי תִּגָּשׁ וְאֲשֶׁר יִהְיֶה לְךָ אֶת אֲחִיךָ תִּשְׁמָט יָדְךָ:

עניינה של המצווה כאן שונה מזה שבשמות וויקרא. התורה מציינת שיש מצווה לשמוט את כל החובות בסוף שבע שנים. זוהי השמיטה בספר דברים, ולא נאמר דבר על שמיטת קרקעות. שתי שאלות יש לשאול על היחס בין שתי הפרשות:

- מה פשר ההתעלמות משמיטת הקרקעות בספר דברים, האם יש סתירה בין הכתובים?
- אם אין סתירה, מה היחס בין שתי המצוות השונות של שנת השמיטה?

הרמב"ן מתייחס לשאלה הראשונה:

רמב"ן

דברים ט"ו, א

מִקֵּץ שְׁבַע שָׁנִים תַּעֲשֶׂה שְׁמִטָּה. הנוכח בעיני שיזהיר על שנת השבע עצמה שנעשה אותה שמטה בחריש ובקציר, כמו שאמר 'והשביעית תשמטנה ונטשתה', וזה טעם 'תעשה שמטה' שתשבות, כדרך 'לעשות את יום השבת' (דברים ה', יד). וקצר באסור הזריעה והזמירה שכבר הזכירם בביאור, אבל הוסיף לבאר כי היא שמטה לה' גם בהשמט כספים. וזה טעם 'כי קרא שמטה לה', שהיא שבת לה' וכל המעשים ישובותו, וכבר רמזתי סודה.

לדברי הרמב"ן לא רק שאין סתירה בין הכתובים, אלא ששמיטת קרקעות מוזכרת גם בדברים! ההבנה הראשונית שלנו בפסוקים היא שפסוק א הוא הכותרת -

51. ראו גם אצל הרב זאב ויטמן, "שנת השמיטה", המעיין כ"א (תש"ם).

שני המרכיבים של שנת השמיטה ויש תלות ביניהם.

בבלי גיטין

לו ע"א

דתניא, רבי אומר: 'וזה דבר השמיטה שמוט' (דברים ט"ו, ב), בשתי שמיטות הכתוב מדבר, אחת שמיטת קרקע ואחת שמיטת כספים, בזמן שאתה משמט קרקע אתה משמט כספים, בזמן שאי אתה משמט קרקע אי אתה משמט כספים.

רבנו תם אמנם מפרש שהדרשה מלמדת על תלות בין שמיטה (הנקראת כאן "שמיטת כספים", הנוהגת רק בשנת השבע) לבין יובל (הנקראת כאן "שמיטת קרקע", כיוון שבה חוזרים השדות לבעליהם).⁵² אך רש"י מפרש כפשט לשון הברייתא, שרבי לומד שיש תלות בין שמיטת קרקעות בשנה השביעית לשמיטת כספים בשנה זו, ובזמן ששמיטת קרקעות איננה נוהגת מן התורה גם שמיטת כספים איננה נוהגת.

וודאי שיש קשר בין שתי המצוות. לדוגמה, בעל השדה, שמאבד את מקור פרנסתו בשנה השביעית, מתקשה מן הסתם בהחזרת הלוואות. המצוות של השנה השביעית מהוות מערכת כלכלית אחת, וכאשר אחד המרכיבים חסר קשה לקיים את האחרות. שמיטת כספים היא מצווה שקשה מאוד לקיימה, והתורה עצמה מתייחסת בהמשך הפרשה לקושי. קיום המצווה אפשרי במערכת אידאלית שבה בכל שנה שביעית השדות הם הפקר, ובכל שנת יובל השדות חוזרים לבעליהם. רבי מלמד שהתורה אכן לא חייבה במצווה זו כאשר מרכיב אחר של המערכת חסר.

"מקץ שבע שנים תעשה שמיטה", ופסוק ב מבאר ומפרט - "וזה דבר השמיטה וכו'", אך הרמב"ן קורא אחרת את הפסוקים. הפסוק "מקץ שבע שנים תעשה שמיטה" הוא אזהרה על שמיטת קרקעות, שהתורה לא האריכה בה כאן כיוון שכבר נזכרה בפירוט בספרים האחרים, ופסוק ב מוסיף ומבאר מצווה נוספת בשנת השמיטה, והיא שמיטת החובות. בכך משלים הרמב"ן את דבריו בויקרא כ"ה. בשלוש פרשיות שונות נזכרה מצוות השמיטה, וכל הפרשות מצטרפות יחד. המצווה נאמרה על כל פרטיה ודקדוקיה בסיני, על אף שנאמרה בשמות, נשנתה בויקרא ונשתלשה בדברים.

על הקשר בין שתי המצוות, שמיטה מעבודת הקרקע ושמיטת החובות, עמדו חז"ל במדרש ובתלמודים. תחילה סביב שאלת זמנה של שמיטת החובות.

ספרי דברים

פסקה קיא (עמ' 171-172) [לדברים ט"ו, א]

שבע שנים. יכול שבע שנים לכל אחד ואחד? הרי אתה דן, חייב שבע שנים בשמטה וחייב שבע שנים במלוה, מה שבע שנים האמור בשמטה שבע שנים לכל העולם, אף שבע שנים האמור במלוה שבע שנים לכל העולם...

"מקץ שבע שנים" יכול היה להתפרש גם כשבע שנים ממועד ההלוואה. הדרשן לומד מ"שבע שנים" האמור בשמיטת קרקעות שהכוונה למניין קבוע של שבע שנים. שתי המצוות מתקיימות באותה שנה. חז"ל מלמדים שלא זו בלבד ששתי המצוות מתקיימות באותה שנה, אלא שיש קשר בין

52. ראו תוספות שם ד"ה בזמן שאתה, וכך מפורש בדרשה מקבילה בירושלמי שביעית פ"י ה"ג (לט ע"ג), כפי שמובא ברש"י ובתוס' שם.

וְשֵׁם אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִזְכְּרוּ לֹא יִשְׁמַע עַל פִּיךָ

יואל בןנון ושאל ברוכי

(שמות כ"ג, יג)

מה כולל האיסור?

מה האיסור שהפסוק מדבר עליו? האם יש כאן איסור מקיף, שלא להזכיר שם אלוהים אחרים בכל אופן שהוא, או שמא הפסוק עוסק בהקשר מסוים, אף שאיננו מפורש בכתוב? נראה שהפרשנות הקדומה לפסוק זה נמצאת כבר במקרא, בהזהרת יהושע את העם לפני מותו:

יהושע

כ"ג, ז-ח

לְבַלְתִּי בֹא בְּגוֹיִם הָאֵלֹהִים הַנִּשְׁאָרִים הָאֵלֹהִים אִתְּכֶם וּבְשֵׁם אֱלֹהֵיהֶם לֹא תִזְכְּרוּ וְלֹא תִשְׁבַּעוּ וְלֹא תַעֲבֹדוּם וְלֹא תִשְׁתַּחֲוּוּ לָהֶם: כִּי אִם בְּה' אֱלֹהֵיכֶם תִּדְבְּקוּ כְּאֲשֶׁר עָשִׂיתֶם עַד הַיּוֹם הַזֶּה:

יהושע מזוהיר את העם שלא לדבוק בגויי הארץ, לא להתחתן אתם (פס' יב), ולא לעבוד את אלוהיהם. האזהרות קשורות זו לזו - קשרים קרובים עם הגויים ובעיקר קשרי חיתון, סופם להביא לעבודת אלוהי העמים, כפי שהזהירה התורה: **"לֹא תִכְרֹת לָהֶם בְּרִית וְלֹא תִחַנֵּם; וְלֹא תִתְחַתֵּן בָּם... כִּי יִסִּיר אֶת בְּנֶךָ מֵאַחֲרַי וְעָבַדוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים"** (דברים ז', ב-ד). הכתוב רומז בצורה ברורה לאיסור שבפסוקו **"ובשם אלוהיהם לא תזכירו"**, ומחבר אותו עם איסור השבועה, ושניהם סמוכים לאיסורי עבודת אלילים. המשך הפסוק, יחד עם זה שאחריו, רומזים לשני פסוקים דומים בספר דברים:

דברים

י', כ

אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא אֹתוֹ תַעֲבֹד וְבוֹ תִדְבֹק וּבְשֵׁמוֹ תִשְׁבַּע:

דברים

ו', יג-יד

אֵת ה' אֱלֹהֶיךָ תִירָא וְאֹתוֹ תַעֲבֹד וּבְשֵׁמוֹ תִשְׁבַּע: לֹא תִלְכֹּן אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים מֵאֱלֹהֵי הָעַמִּים אֲשֶׁר סְבִיבוֹתֶיכֶם:

השבועה מעידה על קבלת עולו של מי שנשבעים בשמו, ועל יחס של קרבה והערצה. כשאין אמון בין שני צדדים, הנשבע מחפש גורם חיצוני נעלה ונשגב כדי לתלות בו את דבריו וליצור אמון אצל הצד השני. הדבק באלוהיו וירא ממנו, עובד אותו ונשבע בשמו, וההולך אחרי אלוהים אחרים עובד אותם ונשבע בשמם. עמדנו על כך בעיונו לפרשת יתרו, על הפסוק **"לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"**⁵³. עוד למדנו שם כי הפסוק יכול להתפרש במובן המצומצם, כאיסור שבועה בשם ה' לשווא, או במובן הרחב, כאיסור הזכרת שמו לשווא גם בלי שבועה.

גם הכתובים בשמות כ"ג וביהושע יכולים להתפרש בהקשר של שבועה בלבד: **'ובשם אלוהיהם לא תזכירו'** (כיצד?) ולא תשביעו, וכך הכתוב ביהושע מפרש את הפסוק בשמות בתור איסור להישבע בשם אלוהים אחרים. מצד שני, אפשר לפרש את שני הפסוקים גם במובן רחב יותר. הכתוב ביהושע אוסר לא רק להישבע בשם אלוהים אחרים אלא אפילו להזכיר את שמם, ובזה נרמז תהליך שהתורה הזהירה ממנו - אם תבואו בגויים - סופכם להזכיר שם אלוהיהם, ואם תזכירו - סופכם להישבע בשמם, ואם תישבעו - סופכם לעבוד עבודת אלילים.

התורה מצווה שוב ושוב על התרחקות מעבודת אלילים, שהיא משוקצת ומתועבת. הציווי והרצון להתרחק מעבודת אלילים עד

את הפסוקים הן במובן המצומצם של איסור הזכרת שם אלוהים אחרים בשבועה או בנדר, הן במובן הרחב של כל הזכרה שהיא.

כמה שאפשר בא לידי ביטוי באופן הרחב ביותר בהימנעות אפילו מהזכרתה בשם, כפי שאומר המשורר בתהלים:

תהילים

ט"ז, ד-ה

יִרְבּוּ עֲצוֹתָם אַחֵר מֵהָרוּ בַּל אֶסִּיף נִסְכֵּיהֶם מִדָּם
וּבַל אֶשָּׂא אֶת שְׁמוֹתֵם עַל שִׁפְתֵּי:
ה' מִנֵּת חֲלָקִי וְכוֹסִי אֶתָּה תוֹמִיךְ גּוֹרְלִי:

כלומר ה' הוא מנת חלקי וגורלי, ולכן לא יעלה על הדעת שאעלה על דל שפתי את שמות העצבים של כל 'אל אחר' = האלילים.

אכן עזרא, בשני פירושיו לפסוק בשמות, מפרש את הכתוב בהקשר של שבועה בלבד, ואף מביא לכך סיוע מהכתוב ביהושע:

אבן עזרא

הפירוש הארוך, שמות כ"ג, יג

ואמר לא תזכירו. שלא תזכירו שמותם להשבע בהם. גם שלא ישביעו בהם עובדיה. וזהו 'ולא ישמע על פיך', ש[לא] תשביעו בו אחרים, שלא תאמר לעובד גילולים השבע לי באלהיך.

אבן עזרא

הפירוש הקצר, שם

ושם אלהים אחרים לא תזכירו. ש[לא] תשבעו בהם. לא ישמע על פיך. ש[לא] תשביעו אחרים, וכן כתוב בספר יהושע.

שני חלקי הפסוק, על פי ראב"ע, מדברים על איסור שבועה בשם אלוהים אחרים. הצלע הראשונה, "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", אוסרת להישבע בשם אלוהים אחרים. הצלע השנייה, "לא ישמע על פיך", שנאמרת בלשון סביל, מלמדת שאסור גם לגרום לאחר להישבע, "לא ישמע" - לא תגרום לאחרים להשמיע שבועה בשם אלהים אחרים. חז"ל במכילתא, בתוספתא⁵⁴ ובבבלי, דורשים

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא

פרשה כ (עמ' 332) [לשמות כ"ג, יג]

ושם אלהים אחרים לא תזכירו. שלא תשביע לגוי ביראתו. ולא ישמע על פיך, שלא תשבע לו ביראתו.

ושם אלהים אחרים לא תזכירו. שלא תעשנו בית ועד, לא יאמר לו, היכן אתה שרוי, במקום עבודה זרה פלונית, אתה ממתין לי אצל עבודה זרה פלונית...

רבי אומר: 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו', לשבת, אבל לגנאי? תלמוד לומר 'שקץ תשקצנו' (דברים ז', כו).

בבלי סנהדרין

סג ע"ב

הנודר בשמו והמקיים בשמו מנלן? דתניא: 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו' (שמות כ"ג, יג), שלא יאמר אדם לחברו שמור לי בצד עבודה זרה פלונית. 'לא ישמע על פיך' (שם), שלא ידור בשמו, ולא יקיים בשמו, ולא יגרום לאחרים שידרו בשמו ויקיימו בשמו...

מסייעא ליה לאבוה דשמואל, דאמר אבוה דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה 'לא ישמע על פיך'.

ברור בסוגיית התלמוד כי איסור השבועה או הנדר בשם אלוהים אחרים, כולל גם איסור על יהודי להישבע או לנדור וגם איסור לגרום לשבועה או לנדר, כפי שפירש מאוחר יותר ראב"ע. הן במכילתא הן בבבלי, בצד הדרשות על איסור השבועה יש גם דרשות האוסרות את עצם האזכרה. אסור אפילו לקבוע פגישה עם הגוי ליד מקום עבודה זרה,

54. עבודה זרה פ"ו ה"א. הברייתא נמצאת גם בבבלי, המובא להלן.

ג', טז), היא ההבדלה בין צדיק לרשע ביום הדין הגדול העתידי "אשר אני עֹשֶׂה, אמר ה' צבאות" (שם, כא). והוא מתואר לפרטיו בפרק ג' החותם את נבואת מלאכי ואת ספרי הנבואה.

גם "**ספר הזכרונות** דברי הימים" (אסתר ו', א) הוא ספר לרישום זכויות לשם גמול טוב מאת המלך, 'והיא שעמדה' למרדכי וליהודים בעת צרה.

"אבני זָכָרָן לבני ישראל" (שמות כ"ח, יב) חקוקים על כתפות האפוד "**לְזָכְרוֹן**", הן אבני עדות להגנה ולשמירה על "שמות בני ישראל" (שם, ט; כט-ל), כחלק מ"משפט בני ישראל" באפוד ובחושן המשפט שעל בגדי הכהן הגדול.

לפיכך, "**יהושפט** בן אחילוד המזכיר"⁵⁵ (שמואל-ב ח', טז; כ', כד; מלכים-א ד', ג) היה השר הממונה על **מערכת המשפט** אצל דוד ושלמה, כפי שפירש רש"י (לשמואל-ב ח', טז): "מזכיר איזה דין בא לפניו ראשון לפוסקו ראשון" - אכן השם יהושפט ראוי לו.

מכאן הבינו חז"ל⁵⁶ שמשמעותו של יום "**זָכְרוֹן תְּרוּעָה**" (ויקרא כ"ג, כד) הוא **יום דין ופקידה לטובה** בספרי זיכרונות הנפתחים לפני מלך העולם. זהו היום-טוב היחיד בתורה שחל בראש חודש, עם "תקופת השנה" (שמות ל"ד, כב), שהיא גם סוף השנה (שמות כ"ג, טז) וגם ראשית השנה החקלאית לעניין השביעית והיובל (ויקרא כ"ה, ח-ט).

לכן המשמעות של "**לא תִּזְכְּרוּ**" בוודאי מכוונת בעיקרה לאיסור **שבועה** בשמות אלילים במשפט, לפי הקשרה של 'הזְכָּרָה' זו, שהיא עדות **במשפט**. על כן גם "בכל המקום אשר אֶזְכֵּר את שמי" (שמות כ', כ) מכון למקום המזבח, הוא מקום העדות והמשפט, ושם ישבו **זקנים ושופטים**. כך מובנת היטב

כיוון שאסור להזכיר את שם האלילות אפילו בהקשר ניטרלי לחלוטין, שאין בו אמירה כל שהיא על אותה אלילות. אבוא דשמואל הרחיב ואמר שיש להימנע משותפות עסקית עם הגוי, כדי לא להגיע לידי שבועה. זהו מעין מה שמצאנו בפסוקים בספר יהושע, הקושרים בין האזהרה מלהתערב בגויים לבין האזהרה שלא להזכיר שם אלוהים אחרים.

נראה שאין סתירה בין שני הפירושים לפסוק, אלא כמו שכתבנו בנוגע לאיסור "לא תשא", יש כאן שני רובדי משמעות של הביטוי, הרובד ה'גרעיני', והרחב יותר. על פי חז"ל, הכתוב בא לאסור כל הזכרה של שם אלוהים אחרים, אך בראש ובראשונה שבועה בשמם.

"לא תזכירו" - זיכרון במשמע של דין ומשפט

לפועל זכ"ר במקרא, כמו לפועל המקביל לו פק"ד, יש משמעות ברורה של דין ומשפט בשם ה', ושל ברית ושבועה. משמעות זו בולטת בבניין הפעיל: "**והזכרתני**" [למשפט צדק] אל פרעה, והוצאתני מן הבית הזה; כי גָּנַב גִּנְבֹתִי מארץ העברים, וגם פה לא עשיתי מאומה כי שָׁמוּ אֹתִי בבור" (בראשית מ', יד-טו) בדברי יוסף לשר המשקים; וכן: "**את חֲטָאִי** [מהמשפט שהיה] **אני מְזַכֵּר הַיּוֹם**" (בראשית מ"א, ט); "**הַזְכִּירְנִי, נִשְׁפָּטָה יַחַד**, סֵפֶר אֶתָּה לִמְעַן תִּצְדָּק" (ישעיהו מ"ג, כו); "**לֹא־תִזְכֹּר אֶת עֲוֹנִי**" (מלכים-א י"ז, יח); "**מִזְכָּרְתָּ עֹן**" (במדבר ה', טו).

זכירת ברית: "**וזכרתני את בריתי**" (בראשית ט', טו; ויקרא כ"ו, מב), נושאת גם משמעות בולטת של זיכרון במקרא, וכוונתה היא הצלה ממשפט הפורענות. לכן כתיבת "**ספר זְכָרוֹן** לפניו לִירְאֵי ה' ולחשְׁבֵי שְׁמוֹ" (מלאכי

55. ראו מאמרו המצוין של גרף רוונטלאו: "משרת המזכיר ביהודה", בתוך: סוגיות מתקופת המלוכה בישראל, ירושלים תשכ"ח.

56. ראש השנה טז ע"א וע"ב, ועוד.

וכבר הזכירו רבותינו זה הענין, ואמרו שמות חדשים עלו עמנו מבבל, כי מתחלה (= עד חורבן בית ראשון) לא היו להם שמות אצלנו... והנה נזכיר בחדשים הגאולה השנית כאשר עשינו עד הנה בראשונה.

רמב"ן ראה במניין ליציאת מצרים מצווה. מניין החודשים מניסן בא להזכיר את יציאת מצרים, ושמות החודשים הבבליים מזכירים את הגאולה השנייה לאחר החורבן הראשון. אף שרמב"ן הרחיב בדבריו, וראה ערך של מצווה וזיכרון במנין השנים והחודשים העבריים,⁵⁷ הוא לא עסק בשאלה אם יש איסור במניין אחר.

כאמור, פוסקים 'אחרונים' עסקו בשאלה זו, וכאן נסכם בקצרה את תשובותיהם של הרב אליעזר ולדנברג בשו"ת ציץ אליעזר, והרב עובדיה יוסף בשו"ת יביע אומר,⁵⁸ לצד הנהגתו של הרב צבי יהודה קוק. ציץ אליעזר פתח בהערה שיש בה מודעות לפער בין העיסוק של ראשונים ואחרונים בשאלה:

והנה הגם שבספרי הפוסקים עד קודם שלש מאות שנה בערך לא מצינו שדיברו ממקום איסור בזה, ואזרבא מצינו להם בספריהם שכתבו בפשיטות התאריך למנינם... אבל מצינו שנתחדשה הלכה בזה בספרן של רבותינו האחרונים, ובמיוחד מגדולי הונגריה במאתים השנים האחרונות, ולפי מה שמצינו בדבריהם יש לכאורה מקום לחששא כזאת [של איסור].

שני המשיבים מצטטים שניים מגדולי חכמי הונגריה במאה התשע עשרה שיצאו נגד שימוש בתאריך לועזי; מהר"ם שיק כתב שיש באזכור תאריך לועזי במצבה איסור דאורייתא:

הסמיכות בין המזבח לבין "המשפטים אשר תשים לפניהם" (שם כ"א, א).⁵⁷

האם מותר להשתמש בתאריך לועזי?
להלכה נפסק בשולחן ערוך:

שולחן ערוך

יורה דעה סימן קמז סעיף א

הנודר או נשבע בשם עבודת כוכבים, הרי זה לוקה. ואסור להזכירה בשמה, בין לצורך בין שלא לצורך.

פוסקים 'אחרונים' (ראו להלן) עסקו בשאלה האם מותר להשתמש בתאריך לועזי, שכפי המקובל הוא מניין הנוצרים להולדת משיחם, האם בהזכרת שנות חייו להולדתו יש איסור של "ושם אלהים אחרים לא תזכירו"? בדברי הראשונים, מפורסמים דברי הרמב"ן, שעסק בשאלת התאריך העברי מנקודת מבט של המצוה למנות את החודשים מניסן:

רמב"ן

שמות י"ב, ב

וטעם 'החדש הזה לכם ראש חדשים', שימנו אותו ישראל חדש הראשון, וממנו ימנו כל החדשים שני ושלישי עד תשלום השנה בשנים עשר חדש, כדי שיהיה זה זכרון בנס הגדול, כי בכל עת שנזכיר החדשים יהיה הנס נזכר. ועל כן אין לחדשים שם בתורה, אלא יאמר 'בחדש השלישי' (שמות י"ט, א), ואומר 'ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן' (במדבר י', יא), 'ובחדש השביעי באחד לחודש' וגו' (שם כ"ט, א), וכן כולם. וכמו שתהיה הזכירה ביום השבת במנותינו ממנו אחד בשבת ושני בשבת, כאשר אפשר, כך הזכירה ביציאת מצרים במנותינו החדש הראשון והחדש השני והשלישי לגאולתנו...

57. כפי שהראה הרב מדן, ראו במקראות יתרו עמ' 264 ואילך.

58. ראו דיון מקיף בספרו של הרב יעקב מדן: "החדש הזה לכם - לדרך מניין התאריך", כי קרוב אליך - שמות, אלון שבות 2014, עמ' 151-158.

59. הרב אליעזר ולדנברג, ציץ אליעזר ח"ח ס' ח; הרב עובדיה יוסף, יביע אומר יו"ד ח"ג ס' ט, וח"ז ס' לב. כל הציטוטים בהמשך הם מהתשובה בציץ אליעזר ומתשובתו הראשונה של הרב עובדיה יוסף.

התאריך הלועזי משום 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו', אף אם היה אמת שהוא קשור עם לידתו של אותו האיש.

ציץ אליעזר סבר, ודייק זאת גם מדברי מהר"ם שי"ק, שדווקא אם מזכיר במניין את המילים "לספירת הנוצרים" יש בכך איסור, אבל אם לא מזכיר כלל, או שכותב "למניין הנהוג" אין בכך איסור. ומוסיף:

ועוד זאת נראה לי לומר דאם בסמוך לתאריך האזרחי ידקדק בעצמו לכתוב במפורש גם התאריך העברי בשניו ובחדשיו, אזי באופן כזה לא יהא בדבר גם משום גנאי, בהיות דמראה במפורש שאינו מזניח מלמנות למנין בני ישראל, ורק לשם צורך משרדי וכדומה זקוק הנהו להזכיר גם התאריך האזרחי.

כאמור, הרב עובדיה יוסף כתב שחת"ם סופר לא התכוון לאיסור בעצם השימוש בתאריך הזר, אלא אם מתכוונים להחליף בזדון את התאריך העברי כדרכם של פורקי עול; ודאי, לדברי שני הפוסקים, במקום שאפשר ראוי להשתמש בתאריך עברי, אבל במקום שיש צורך בתאריך לועזי אין בכך איסור, וכאמור, טוב להוסיף עליו גם את התאריך העברי, ולא לכתוב "לספירת הנוצרים".

יש מחלוקת בין שני המשיבים בשאלת הזכרת החודשים למנינם. הרב עובדיה יוסף כתב:

אך יש להעיר להם שלא יקראו את החודש ינואר החודש הראשון, או פברואר השני, וכו'. וכן בכתיבה. אלא יש לבחור הרע במיעוטו שיקראום בשמותם המפורשים; וכמו שכתב הרמב"ן וזה לשונו, 'וטעם' החדש הזה לכם ראש חדשים', שימנוהו ישראל חודש הראשון. וכן ממנו ימנו כל החדשים שאחרי שני ושלישי עד תשלום השנה ב"ב חדש וכו' (רמב"ן לשמות י"ב, א).

לדעת הרב עובדיה יוסף יש עדיפות לכתוב

זו עברה כפולה ומכופלת, דמספר החדשים שלהם אינם מכוונים למספר בני ישראל, ומה שסיימו במספר השנים המספר הנוצרי, לדעתי זה איסור דאורייתא, שהרי בתורה בפרשת משפטים נאמר 'ושם אלהים אחרים לא תזכירו', ואמרו חכמים וכן כתבו הפוסקים, דאסור לומר לחברו המתן לי בצד עבודה זרה פלונית.

וכן כתב גם חת"ם סופר בדרשותיו:

ולא כאותם חדשים מקרוב המונים שכותבים בריש מגילתא מנין לידת משיח הנוצרים, וכותב וחותם עצמו שאין לו חלק באלוהי ישראל, או להם כי גמלו לנפשם רעה, בתורת ה' מאסו, וחכמת מה להם.

אבל, כאמור, פוסקים שלפניהם לא כתבו שיש בכך איסור, וגדולים בפוסקים 'אחרונים'⁶⁰ השתמשו גם בתאריך לועזי.

הרב עובדיה יוסף פירש את כוונת חת"ם סופר נגד משכילים פורקי עול שהחליפו את התאריך בכוונת זדון וציין כמה סיבות מדוע לדעתו אין בדבר איסור כשאין כוונת כאלה. **כי אין הדבר ברור כלל שמנין הנוצרים הוא ללידת הנוצרי... נראה שאם כותבי התאריך הלועזי אינם חושבים בכוונה מכוונת שמנין זה ללידת אותו האיש, רק לפי שכן נוהגים העולם הבקאים יותר בתאריך האזרחי, אין בזה איסור משום 'ובחקקתיהם לא תלכו' (ויקרא י"ח, ג).**

נשים לב שהרב עובדיה יוסף התייחס כאן לאיסור 'ובחקקתיהם לא תלכו', אך בהמשך דבריו הוא כותב שאין בזה איסור גם משום "ושם אלהים אחרים לא תזכירו", כי על פי דברי 'ראשונים' המובאים בתשובתו (יראים, מרדכי ועוד) לא כל שם של אלוהות זרה נאסר להזכירו, אלא דווקא שם שיש בו לשון אלוהות ואדנות, אבל שם של הדיוטות מותר.

ולפי זה הדבר ברור שאין כל איסור בספירת

60. הרב עובדיה יוסף מביא שם דוגמאות מאיגרת שכתב הש"ך לפילוסוף אחד וחתם בתאריך לועזי, וכן בשו"ת מהר"ם פדואה שחתם בתאריך לועזי בסוף סימנים לו ו-עז, וכן באיגרת ששלח ר' עקיבא איגר לגאב"ד ברעסלוי, וכן באיגרת ששלח החת"ם סופר בעצמו אל ממשלתו.

מו"ר הרצי"ה אף הדגיש, שיש קידוש השם גדול בהקמת המדינה, גם בכך שחותמות דואר ישראל מפיצות תאריך עברי לבריאת עולם, בכל העולם. כאשר שאלתיו בשיחה אישית, הלוא יש באותן החותמות גם תאריך כללי, השיב: "גדול קידוש השם מחילול השם". כלומר הקדמת התאריך העברי כה חשובה, וכה גדול קידוש השם שבה, עד שהיא מחפה על הפגם שאחריה, שמבטא את ההכרח בתאריך המובן לכול.

מאז אני נוהג תמיד (גם במסמכים רשמיים ובהמחאות) לכתוב תאריך עברי, ורק אם יש צורך ממשי להוסיף גם תאריך כללי, בדרך כלל, באופן מקוצר.

הקיצור המקובל משאיר ממספר השנים בתאריך הכללי רק שתי ספרות, והוא קיצור מובן וגם מוכר ברוב המסמכים. במכתבים שכתב סבי ר' יואל פישר הי"ד מרוהאטין (במזרח גליציה) לאבי מורי ז"ל (בחיפה), גיליתי שכתב 939, 940, 941 והשמיט רק ציון האלף, בוודאי מתוך המגמה שרווחה (לא רק בהונגריה) להתרחק מן המשמעות הזרה שנתנה הפרשנות הנוצרית לספירת השנים הזאת. כל זה בא מתוך ההרחבה המדרשית-רעיונית של האיסור "לא יִשְׁמַע על פִּיךָ", מעבר לאיסור שבועה בשמם בדין ובמשפט, שהוא העיקר בפשט הכתוב ובהלכה.

את החודשים הלועזיים בשמותיהם. השימוש במספרי החודשים הוא בעייתי, כיוון שבכך מבטלים את המניין ליציאת מצרים, שרמב"ן ראה בו מצווה. ציץ אליעזר כתב לעומת זה, שיש להעדיף שימוש במספרי החודשים, כיוון ששמות החודשים הם עצמם שמות אלילים.

מנהג הרב צבי יהודה קוק

יואל בן-נחמורי ורבי הרב צבי יהודה קוק (הרצי"ה) החמיר מאוד והקפיד על כך, שלא יזכירו תאריך כללי בכלל. במו עיני ראיתי בספרייתו ספר ששלחו אליו במתנה עם הקדשה ותאריך כללי, והתאריך היה מחוק בשני קווים, ומתחת למחיקה כתוב (בשתי שורות): "ושם אלהים אחרים לא תזכירו - לא ישמע על פִּיךָ".

כאשר הבאתי לפניו את ההזמנה לחתונתנו (בי"ז באדר התשכ"ח), וביקשתי שיבוא לברכנו, עשיתי כפי שיעצו לי יודעי הליכותיו בקודש, ואמרתי שכתבנו רק תאריך עברי. מו"ר הרצי"ה שמח ובא לחתונה, בירך, וגם סעד עמנו. יש לציין, שקבענו חתונה בירושלים, אף ששתי משפחותינו מחיפה, כדי שהרצי"ה יוכל לבוא, והרב שלום נתן רענן זצ"ל (חתנו של הרא"ה וראש ישיבת 'מרכז הרב') סידר חופה וקידושין.

לא תִּבְשֹׁל גְּדִי בְּחֶלֶב אִמּוֹ (שמות כ"ג, יט)

יואל בן-נחמורי ושאל ברוכי

המצווה הראשונה, מצוות "חג הפסח" הצמוד ל-"חג המצות". המצווה השנייה, "ראשית בכורי אדמתך", קשורה כמובן, ל-"חג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה". לפיכך, המצווה השלישית חייבת להיות קשורה ל-"חג האסף בצאת השנה". אבל איך, ומדוע? עונת ההמלטה הטבעית,⁶¹ חייבת להיות

בפרשה "שלוש רגלים" (כ"ג יד-יז; ל"ד, יח-כג) וכנגדן ארבע מצוות:

- 1-2. "לֹא תִזְבַּח [= לא תשחט] עַל חֶמֶץ דָּם זִבְחִי, וְלֹא יִלֵּין חֶלֶב חֲגֵי עֵד בִּקְרִי" ["לֹא יִלֵּין לְבַקֵּר זֶבַח חֵג הַפֶּסַח"] (כ"ג, יח; ל"ד, כה).
3. "רִאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמָתְךָ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ" (כ"ג, יט; ל"ד, כו).
4. "לֹא תִבְשֹׁל גְּדִי בְּחֶלֶב אִמּוֹ" (כ"ג, יט; ל"ד, כו).

61. סוגיית הגמרא בראש השנה (ח ע"א) תולה את עונת ההתעברות של הצאן, בפסוק "לְבִשּׁוּ כְרִים, הַצֶּאֱן,

נגד פולחן אלילי

מכאן מתבארת גם השערתו של הרמב"ם במורה נבוכים,⁶⁵ שהאיסור בתורה מכוון נגד פולחן אלילי, שנעשה בגדיים בני יומם, בעודם בחלב אמם, לבשלם בחלב זה:

אשר לאיסור בשר בחלב, עם היותו מזון גס מאד ... לא בלתי סביר בעיני, שהיה לעבודה זרה צד בזאת, אולי היו אוכלים כך בפולחן מפולחניה, או בחג מחגיגה. מה שמחזק זאת, לדעתי, הוא שאיסור בשר בחלב הוזכר פעמיים בתחילת הציווי עליו (= בספר שמות), במקום בו הזכיר את מצות העלייה לרגל: 'שלוש פעמים בשנה ...' (כ"ג, יז). הרי הוא כאומר: 'בשעה שאתם עולים לרגל ונכנסים אל בית ה', לא תבשל שם ... בצורה זאת, כמו שהם (=עובדי אלילים) היו עושים'. זה הטעם הסביר ביותר בעיני לאיסורו, אולם לא מצאתי זאת כתוב בספרי ה'צאביה'⁶⁶ (= עבודת האלילים הנבטית והערבית הקדומה), שקראתי (מורה נבוכים חלק ג', פרק מ"ח).

השערתו של הרמב"ם התאמתה בבירור כאשר התגלו הכתבים הצפון-כנעניים הקדומים מאוגרית,⁶⁷ שם נכתב בפירוש באחת השירות הפולחניות: "טבח ג'ד בחלב, אננח בחמאת" (= בשל גדי בחלב, טלה בחמאה).

לפני הגשם הראשון, כחודשיים לפני נביטת העשב, על מנת שהגדי יוכל לעבור מיניקת חלב אמו לעשב רענן בזמן הנכון להתפתחותו. עונת האסיף לחקלאי, שחייב לאסוף גורן ויקב לפני הגשם, היא גם עונת ההמלטה לרועים, שגדיהם זקוקים לגשם ולעשב אחרי חלב אמם.

לכן מובאת במשנה (ראש השנה א', א) מחלוקת על זמנו של ראש השנה למעשר בהמה: בראש חודש אלול או בראש חודש תשרי,⁶² כי פקידת העדר למעשר קשורה בוודאי לעונת ההמלטה, שבה העדר מתרבה בגדיים חדשים.

עד היום הזה אנו שרים את שיר ה' כרועה דווקא בתפילת ראש השנה ויום הכיפורים: "כְּבָקֶרֶת רועה עדרו, מעביר צאנו תחת שבטו". השיר מבוסס על הפסוק בדברי הנביא: "כְּבָקֶרֶת רָעָה עדרו, ביום היותו בתוך צאנו נִפְרָשׁוֹת,⁶³ כן אבקר את צאני, והצלתי אֶתָּהֶם מכל המקומות אשר נִפְצָצוּ שם..." (יחזקאל ל"ד, יב) זהו משל לבורא עולם אלוהי ישראל, הפוקד ומבקר את עדריו בעולמו, אחד-אחד, ובמיוחד את "צאנו" (= עמו), בראשית השנה, שהיא גם "צאת השנה".⁶⁴

ועמקים יעטפו כר, יתרועעו אף ישירו" (תהילים ס"ה, יד); וברור שם שהכבשים מתעברות באדר-ניסן, בעת הבשלת התבואה בעמקים, ויולדות באב-אלול. מפרופ' יהודה פליקס ז"ל שמעתי, שבשנים בהן היונה מתאחר, יש גם כבשים שמאחרות ללדת. בעדרי צאן, שמקבלים מזון לדיר, עונת ההמלטה משתנה ביחס לעונה הטבעית.

62. ייתכן, שהם חלוקים בגלל הפער בין העונה החקלאית (השמטית), לבין החודשים הירחיים, ראו בספרי זכור ושמור - טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, תשע"ה, עמ' 216-220; 236-243; 279-281.

63. רש"י פירש, שהכבשים "נִפְרָשׁוֹת זו מזו", כלומר מתפזרות לכל עבר, והרועה עומד לבקר את צאנו כדי לקבצן יחד, וזה מתאים לפשט ולסוף הפסוק, על קיבוץ גלויות. אבל תרגום יונתן ורד"ק פירשו את הפסוק על בקרת ההפרשה (של המעשר) בכל שנה, בעת בקרת הצאן השנתית, וזה מתאים למשנה בראש השנה (א', א), ולתפילת ראש השנה.

64. ראו בפרק 'ראש השנה או ראשית השנה', בספרי: זכור ושמור - טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, אלון שבות תשע"ה, עמ' 236-243; 250-256.

65. מורה נבוכים ב' (תרגום: מ' שורץ), תל-אביב תשס"ג, עמ' 634-635.

66. אלה ספרי הפולחן והסיפור של האלילות הנבטית והערבית הקדומה, שהרמב"ם מצטט במקומות רבים, ומהם הבין נגד איזו תרבות אלילית נלחמה התורה. הרמב"ם לא יכול היה להכיר את אלילות המזרח הקדום, שכן כתביהן נתגלו רק בחפירות של הדורות האחרונים.

67. עיר מלוכה כנענית צפון-מערבית, שנחשפה בחוף הפניקי, כ-12 ק"מ מצפון ללדקיה. באוגרית נתגלה כתב יתדות אלפביתי, ומספר ניכר של שירות פולחן כנעניות-צפוניות. על הטקסט שבו נזכרת 'טביחת גדי בחלב

נגד תרבות אכזרית

גם רשב"ם וראב"ע ראו באיסור זה הרחקה של התורה מתרבות הגויים, אך הדגישו דווקא את האכזריות שבתרבות זו,⁶⁸ ואת הרעבתנות "לאכול חלב האם עם הבנים", כמו באיסור לשחוט "אתו ואת בנו ביום אחד" (ויקרא כ"ב, כח), וכמו באיסור לקחת "האם על הבנים" (דברים כ"ב, ו-ז).

רשב"ם

שמות כ"ג, יט

לא תבשל גדי בחלב אמו - דרך העזים ללדת שני גדיים יחד, ורגילים היו לשחוט אחד מהם, ומתוך שרוב חלב בעזים... היו רגילים לבשלו בחלב האם, ולפי ההנהגה (=המצב הרגיל) דבר הכתוב. וגנאי הוא הדבר ובליעה ורעבתנות לאכול חלב האם עם הבנים. ודוגמה זו ב'אתו ואת בנו [לא תשחוט ביום אחד]', ובשילוח הקן. וללמדך דרך תרבות ציוה הכתוב; ולפי שברגל היו אוכלין בהמות הרבה, הזהיר בפרשת הרגלים שלא לבשל ולא לאכול גדי בחלב אמו, והוא הדין לכל בשר בחלב כמו שפירשו רבותינו בשחיטת חולין.

ראב"ע

הפירוש הקצר, שמות כ"ג, יט

והשם ציוה שלא יבשל הגדי בחלב אמו, כי היום מנהג הישמעאלים לבשל הגדי עם החלב, והם אומרים שהוא תבשיל ערב; וטעם איסורו בעבור שהוא כמו אכזריות בלב, כטעם 'אתו ואת בנו...' (ויקרא כ"ב, כח), גם 'לא תקח האם על הבנים' (דברים כ"ב, ו); ... כן זה (=לא תבשל גדי בחלב אמו), אף על פי שאין בכתוב לא תאכלו, כי כאשר הוא ידוע שבשר שלא נשחט אסור הוא, כן הוא ידוע שבשר שאיננו מבושל לא יאכל.

רמב"ן הדגיש מגמה זו של התורה על ידי ביאור הסמיכות בין "עם קדוש אתה לה' אלהיך" (בפסוק בדברים) לבין "לא תבשל גדי בחלב אמו":

רמב"ן

דברים י"ד, כא

להיותנו קדושים, שלא נהיה עם אכזרי לא ירחמו, שנחלוב את האם ונוציא ממנה החלב שנבשל בו הבן, ואף על פי שכל בשר בחלב יכנס בלאו הזה... והנה בכולם אכזריות.

אם כן, דוגמה זו של בישול "גדי בחלב אמו", קשורה לתרבות האלילית, ולפולחן האכזרי שבה, והיא מתאימה ללשון התורה בספר שמות: "לא תבשל גדי בחלב אמו" במיוחד בעת ההמלטה, בזמן חגיגת האסיף.

רוב המפרשים קשרו את האיסור לחגים בכלל, "לפי שברגל היו אוכלים בהמות הרבה" (רשב"ם), או לזמן הביכורים (רמב"ן לשמות ל"ד, כו), ורק ר"י אברבנאל (שהזכיר גם את השערת הרמב"ם על פולחן אלילי), ספורנו ומלבי"ם, קשרו את האיסור לחג האסיף ולחגיגות האסיף.

הראשון שעמד על הקשר בין איסור "גדי בחלב אמו" לבין חג האסיף, הוא ר' יצחק אברבנאל, המסביר את סדרן של המצוות בפרשה על פי סדרם של עשרת הדיברות (בפתיחתו לפרשה ובפירושו לפרק כג):

אברבנאל

שמות כ"א

...והנה אמר 'שלוש רגלים תחוג לי בשנה' (שמות כ"ג, יד), אם לבאר שגם המועדים האלה נכללו בדבור 'זכור את יום השבת' (שם כ', ז), ואם לחייבם שכדי שידעו אמיתת המשפטים האלה

וטלה בחמאה', ראו: מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ב, עמ' 212, וכן בערך שכתב מ"ד קאסוטו, "גדי בחלב אמו", האנציקלופדיה מקראית, ב', ירושלים תשי"ד, עמ' 435-437, ובביבליוגרפיה המפורטת שם.

68. ברוח זו כתב גם פילון האלכסנדרוני בסוף ימי בית שני, ראו: על המידות הטובות, עמ' 125-144.

התבואות, לחשבם שבזה יתרצו לאלהיהם ויתקרבון אליו, וישלח ברכה במעשה ידיהם, וכמו שכתוב 'ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים' (ויקרא י"ז, ז). וכל שכן שהיו רגילים בזה אנשים רועי צאן בזמן שיתקבצו לעשות הנהגותיהם ונימוסיהם, שהיה מאכלם אז גדיים מבושלים בחלב וכל מיני תבשיל בשר וחלב. עוד היום הזה זה דרכם במלכיות ספרד, שיתקבצו כל הרועים שתי פעמים בשנה להתייעץ ולעשות תקנות בעיני הרועים והצאן, וקוראים לקבוץ ההוא בלשונם מישט"ה. ובזמן ההוא הנה זאת חקרונה כן היא שזה מאכלם בשר וחלב, ובשר הגדיים הם היותר נבחרים אצלם בתבשיל הזה. וכבר שאלתי ודרשתי וידעתי באמונה, כי גם באי קצה הארץ הנקראת אינג"אלאטירה (= אנגליה), ששם כמות מופלג מהצאן יותר מכל שאר הארצות, זה גם כן מנהגם תמיד. ואחשוב באמת שמפני זה הזהירים יתברך שכאשר יתקבצו בחג הסכות לא יבשלו גדי וחלב כדרכי הכותים, ולהרחיקם תכלית הרוחק מדרכי עבודת האלילים, אסר יתברך אכילתו והנאתו ובשולו כדבריהם ז"ל.

אולם אברבנאל לא הזכיר את עונת ההמלטה בהקשר של חגיגת האסיף. לעומת זה, ר' עובדיה ספורנו (כחצי דור אחריו) חיבר גם הוא בין המצוות לשלושת הרגלים, והזכיר את "זמן הגדיים", אך לא את חגיגת האסיף:

ספורנו

שמות ל"ד, יח

ואחר אלה המצוות הזכיר מצוה כוללת לשלשת הרגלים, והיא 'יראה כל זכורך' (שמות ל"ד, כג), ואחר כך הזכיר מצוות מיוחדות לחג המצות 'לא תשחט על חמץ' (שם, כה), 'ולא ילין' (שם). ואחר כך הזכיר מצוה מיוחדת על הרוב לחג הקציר והיא 'ראשית בכורי אדמתך' (שם, כו), כאמרם (=ז"ל) 'מעצרת ועד החג מביא וקורא' (משנה ביכורים א, ו).

כולם יעלו לירושלם שלש פעמים בשנה. ונתן משפט אחד בכל אחד מהחגים. אם בפסח, 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שם כ"ג, יח). ואם בשבועות, 'ראשית בכורי אדמתך' וגו' (שם, יט). ואם בחג הסוכות, ⁶⁹ 'לא תבשל גדי' (שם) כמו שיתבאר אחר זה.

אברבנאל

שמות כ"ג

וכיון שהגיד שלשת החגים ההם נתן בכל אחד מהם משפט מיוחד. כי הנה לענין חג המצות אמר 'לא תזבח על חמץ דם זבחי' (שמות כ"ג, יח). רוצה לומר שבהיות החמץ עדיין בבית לא ישחטו את הפסח, והוא משש שעות ליום י"ד בניסן. וקרא לקרבן הפסח 'דם זבחי' כי כן נאמר 'זבח פסח הוא לה' (שם י"ב, כז). 'ולא ילין חלב חגי עד בוקר' (שם כ"ג, יח), רוצה לומר שלמי החגיגה, שהקטר החלבים ואמורי שלמים נפסלים בלינה כמו שיתבאר בפרשה צו, וכן נאמר בסדר כי תשא 'ולא ילין לבוקר זבח חג הפסח' (שם ל"ד, כה). וכן נתן המשפט אחר כך בחג השבועות, והוא אמרו 'ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך' (שם כ"ג, יט), והוא העומר ושתי הלחם. ללמדך שבא זה ממקום מארץ ישראל, שיתבשלו השעורים תחלה, משם יביאו לחם הבכורים עד בית ה', אפילו שיהיה רחוק מאד מירושלים, ולא ימתין שיתבשל סביב לעיר, וכמו שיתבאר בפסוק 'ממושבתכם תביאו' (ויקרא כ"ג, יז). וכן נתן משפט אחר מתיחס לחג הסכות, והוא אמרו 'לא תבשל גדי בחלב אמו'... (שמות כ"ג, יט).

אברבנאל עסק בהמשך בטעמו של האיסור, והוסיף טעם משלו, שדומה להסברו של הרמב"ם, אך החידוש שבו הוא החיבור של האיסור לחג הסוכות:

והיותר נראה בזה הוא, שהיה ממעשה עובדי עבודת גלולים בזמן קיבוציהם לעשות כן; רוצה לומר, לבשל הגדיים בחלב בזמן אסיפת

69. בנוסח האברבנאל שבידינו נתחלפו בטעות שבועות בסוכות; הבאנו את הנוסח המתוקן.

שכתוב בפרק קמא ד[מסכת] ראש השנה: והיה מנהג עובדי אלילים לאכול ולבשל אז בשר בחלב, בהאמינם שעל ידי כך יצלחו המקנה ותהיה בו ברכה - ציוה 'לא תבשל גדי בחלב אמו'.

לאמתו של דבר, שני ההסברים נכונים - חגיגת האסיף מתאימה לחקלאי, ועונת ההמלטה מתאימה לרועים. שני ההסברים גם נפגשים אצל אלו שהיו להם שדות ויבולים לחגיגת אסיף וגם עדרי צאן. עד כאן, להסבר האיסור בהקשרו בספר שמות (כ"ג, יט: ל"ד, כו), לפי הפשט ומשמעו הרעיוני.

איסור בשר בחלב

אולם במסורת ההלכה של חז"ל, "גדי בחלב אמו" אינו אלא דוגמה לאיסור הכולל והחמור על בשר בחלב.⁷⁰ הרחבה זו של האיסור דומה במקצת להרחבת איסורי החמץ, מ-"לא תזבח על חמץ דם זבחי" בקרבן הפסח, אל איסורי חמץ הכוללים בשבעת ימי חג המצות (י"ב, טו-כ: י"ג, ו-ז), ובמזבח כל השנה (ויקרא ב', יא-יג; ו', י). גם הרמת ראשית התרומה יכולה להיחשב בתור הרחבת הציווי "ראשית בכורי אדמתך", כי תרומה וביכורים נזכרים יחד במתנות הכהונה (במדבר י"ח, יא-יג).

השאלה היא אם ההרחבה של "גדי בחלב אמו", מכוונת בעיקר לכיוון המוסרי של צמצום האכזריות כמו זו המתבטאת בציווי "שבעת ימים יהיה עם אמו" (כ"ב, כט), ובאיסורי "אתו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" (ויקרא כ"ב, כח), וקן ציפור (דברים כ"ב, ו-ז); או שההרחבה הגדולה של איסורי בשר וחלב מתבטאת גם ברשימה הכוללת של איסורי אכילה לעם קדוש (ויקרא י"א, א-כג; דברים י"ד, ג-כא), והאם יש לרשימת איסורי האכילה קשר לאיסור "גדי בחלב אמו"?

ואחר כך הזכיר מצוה מיוחדת על הרוב לחג הסוכות, והיא 'לא תבשל גדי בחלב אמו' (שמות ל"ד, כו), כי אז זמן הגדיים. כמו שאמרו קצתם ז"ל באחד בתשרי ר"ה למעשר בהמה (לפי המשנה, ראש השנה א, א).

בדורות אחרונים גם מלבי"ם בפירושו לשמות כ"ג קשר זאת לחגיגת האסיף ולהרחקה מאלילות כמו אברבנאל. ואולם, בפירושו לשמות ל"ד, הדגיש את עונת ההמלטה (כמו ספורנו):

מלבי"ם

שמות כ"ג, יח-יט

לא תזבח על חמץ דם זבחי. חוזר למה שכתוב 'את חג המצות תשמור...' (כ"ג, טו) ראשית בכורי אדמתך. חוזר למה שכתוב 'וחג הקציר בכורי מעשיך...' (שם, טז) לא תבשל גדי בחלב אמו. שב אל חג הסוכות, שהיה מנהג עובדי אלילים לבשל ולאכול בעת אוסף התבואה בשר בחלב והזהיר על זה...

מלבי"ם

שמות ל"ד, כה-כו

עתה מזהיר ג' אזהרות בג' חגים האלה: על פסח, שדרך עובדי עבודה זרה לערב בקרבניהם חמץ, כמו שכתב במורה נבוכים מספרי הצאבא, וכמו שכתוב 'וקטר מחמץ תודה' (עמוס ד', ה). ציוה 'לא תשחט על חמץ דם זבחי' - שלא ישחט הפסח בעוד החמץ קיים. ועוד היה מנהג עובדי אלילים, שילין הזבח עד בקר, כמו שכתוב 'והביאו לבקר זבחיכם' (שם, ד), וכמו שכתוב בירושלמי ד[מסכת] ע"ז, וציוה שלא ילין לבקר זבח חג הפסח.

על חג השבועות, שמביאים בו בכורים ועובדי אלילים היו מביאים בכורי אדמתם לעבודת אלילים - ציוה שתביא בית ה' אלהיך. ועל חג הסוכות, שאז נגמרו הגדיים והטלאים כמו

70. תרגום אונקלוס (ארמית), ותרגום רס"ג (ערבית-יהודית), תרגמו שניהם את "לא תבשל גדי בחלב אמו" ביחס לאיסור בשר וחלב; אונקלוס תרגם: "לא תיכלון בשר בחלב".

לפניהם... ויאכלו" (בראשית י"ח, ח). אולם פסוק זה קדם לציווי מסיני, ואנשי מִחְנֵי חיו מאות שנים לאחר משה. פרשנות זו אצל דוד גם אינה הכרחית, מפני שהכתוב יכול לתאר את כל הכיבוד, וכל אחד בחר את מה שרצו לו, אלה אכלו דבש וחמאה עם קלי וכרמל (שנזכרו לפני כן), ואלה אכלו צאן ובקר. אולם רמז יש שם להרחבת איסור שאולי לא כולם קיבלוה.

מנהג 'ביתא ישראל' (יהודי אתיופיה)⁷³

במנהגם המקורי של ביתא ישראל לא הפרידו בין בשר לחלב. נהגו לתבל את הבשר ברוטב חריף מאוד (וואט). לעתים, כדי למתן את חריפות התבשיל הוסיפו חמאה. מאכל נוסף שנקרא 'קֶבֶ' או 'קֶנו' כלל אף הוא בשר וחמאה.

את הפסוק 'לא תבשל גדי בחלב אמו' הסבירו בתור ציווי של רחמים: אל תפריד בין האם והיונק, והקפידו מאוד שלא לשחוט שם או גדי עד שנגמלו, כי אין לשחוט ולבשל את הגדי כל עוד הוא יונק.

שני חלקי הפסוק ערוכים בתור ניגוד ושיעורו, אף על פי שציוויתי על הבאת ראשית ביכורי האדמה, אצל הבהמה - אל תשחטו ואל תקריבו בתקופת הניקות. לכן נהגו בביתא ישראל להימנע משחיטת כל יונק עד גיל שנה, כי בשחיטת יונק יש אכזריות רבה שנוגדת מצוות רבות.

במנהג ביתא ישראל כל שחיטה היא שחיטת קודשים. רק קייס שוחט, מברך ונוטל את מתנות הבשר. לכן דין התורה בקודשים: "שבעת ימים יהיה עם אמו, ביום השמיני

התשובה מפורשת בספר דברים: "לא תבשל גדי בחלב אמו" חותם שם, לא את מצוות שלוש הרגלים, אלא את רשימת איסורי האכילה! במקום סמיכות לשלושת הרגלים (דברים ט"ז, א-ז), צורף האיסור לרשימת איסורי האכילה של עם קדוש (דברים י"ד, ג-כא), והוצמד לאיסור אכילת נבלה: "לא תאכלו כל נבלה... כי עם קדוש אתה לה' אלהיך; לא תבשל גדי בחלב אמו" (י"ד, כא). שינוי המקום הוא זה שמחולל את ההרחבה אל איסורי בשר בחלב בכלל, כאשר "גדי בחלב אמו" מהווה דוגמה. אכן כך נתפרש הכתוב במדרש ההלכה:⁷¹

"...את שאסור משום נבלה, אסור לבשל בחלב..."

וכך כתב רמב"ן (שמות ל"ד, כו):

"אבל במשנה תורה (= ספר דברים) הזכיר המצוה הזו עם איסור המאכלים, אחר שהזכיר בהמה טמאה, ודגים ועופות טמאים, ונבלה, כי שם יאות להזכיר זה כי הוא איסור מאכל, לא איסור הבישול בלבד..."

* * *

האם היו קבוצות בעם ישראל לדורותיו, שלא קיבלו את ההרחבה הזאת של מדרש ההלכה, על פי ההקשר בספר דברים?⁷²

פסוק מספר שמואל המתאר את קבלת הפנים המפוארת של אנשי מִחְנֵי לדוד ואנשיו, שברחו מפני אבשלום, מצביע על אפשרות כזו:

וּדְבַשׁ וְחֶמְאָה וְצֶאֱן וְשִׁפּוֹת בָּקָר הִגִּישׁוּ לְדָוִד וְלָעָם אֲשֶׁר אִתּוֹ לֶאֱכֹל כִּי אָמְרוּ הָעָם רָעַב וְעֵינֵי וְצִמָּא בְּמִדְבָּר: (שמואל-ב י"ז, כט)

פסוק ידוע יותר נזכר אצל אברהם: "ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה וַיִּתֵּן

71. ספרי פסקה קד; משנה חולין פרק ח', ד; הסמיכות בין איסור נבלה לבין "גדי בחלב אמו" עומדת במוקד הסוגיה (חולין קיג ע"א - קטו ע"ב).

72. אף את האיסור החמור על הקרבה "בכל מקום אשר תראה" (דברים י"ב), לא קיבלו כולם וייתכן שפירשו אותו אחרת. זביחה בבמות הייתה מקובלת ברוב ימי בית ראשון (עד חזקיהו ויאשיהו), וגם בימי בית שני עוד הקריבו במצרים, גם יהודי יב, וגם במקדש חונויו (מגילה י'; מנחות קט, וראו א' פריש, "מקדשים יהודיים במצרים - עיון בשאלת בית הבחירה", שאנן יט (תשע"ד), עמ' 61-75).

73. את הפסקאות המצוטטות של מנהג 'ביתא ישראל' כתב ד"ר יוסי זיו, ותודה לו.

בימי החשמונאים, מעולם לא תפסה מקום ביהדות אתיופיה, שדבקה תמיד בירושלים. בלוח השנה והחגים שמרו 'ביתא ישראל' בקפדנות על מצוות התורה כהלכת חז"ל הקדומה,⁷⁴ בשונה מלוח 'היובלים' וכיתות בית שני, ותוך מאבק מתמיד של הישרדות יהודית מול הלוח של הכנסייה האתיופית. לפיכך, יש להניח שמסורת חז"ל על איסור בשר בחלב, המעוגנת בהקשרו של האיסור בספר דברים, לא הגיעה אליהם. ואכן, משעה שהבינו יהודי אתיופיה, שחכמי ירושלים והעם היהודי בכללו אוסרים כל בשר בחלב, קיבלו רוב בני העדה את האיסור. מכיוון שהפרדה בין בשר וחלב היא מרכיב מרכזי במטבח היהודי, כבר בראשית המפגשים בין ביתא ישראל ויהודי העולם, החל משנת 1867, החלו בני הקהילה לאמץ את המנהג היהודי המקובל.⁷⁷

תתנו לי" (שמות כ"ב, כט) הורחב לכל שחיטה. כדרכם המחמירה נהגו להימנע משחיטת היונק לא רק שבעת ימים, אלא עד סוף הינקות ולמעשה שנה שלמה. ידועה נטיית החומרה של 'ביתא ישראל' בכל מצוות התורה ואיסוריה,⁷⁴ והיא בולטת גם בפירושם לפסוק זה, בהרחבת האיסור לשנה שלמה, ובהתייחסות לכל שחיטה בתור שחיטת קודש. לפיכך, אין לייחס להם מניע של צמצום הלכתי וחיפוש הקלות. מסורות קדומות מימי בית שני היו ידועות לקדמוני 'ביתא ישראל', וספרים שנכתבו בירושלים (כמו ספרי המקבים), או באלכסנדריה (נוסח התורה, האזרית, על פי תרגום השבעים) הגיעו לאתיופיה (ונשמרו כעבור זמן רק בשליטת הכנסייה האתיופית).⁷⁵ אולם, מחלוקת דתית-אידיאולוגית כמו זו של כיתות בית שני נגד חכמי ירושלים

74. ראו יוסי זיו, מנהגי טומאה וטהרה קדומים (עבודת מאסטר), רמת גן תש"ס; הלכות שבת של ביתא ישראל (עבודת דוקטור), רמת גן תשס"ט; ובספרו: חג ומועד בביתא ישראל, ירושלים תשע"ז.
75. ראו י' זיו, הלכות שבת (לעיל הערה 14), עמ' 10-20.
76. ראו ספרי, זכור ושמור - טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, אלון שבות תשע"ה, פרק אחד עשר: "מחלוקות הלוח בימי הבית השני", ופרק שלושה עשר: "לוח השנה והחגים בקהילות 'ביתא ישראל'".
77. הרב שרון שלום (מסיני לאתיופיה, תל-אביב תשע"ב, עמ' 296-299), כבר הכיר הפרדה באתיופיה לפי דין תורה (חוי' מעוף), והכריע לשמור על אחדות עם ישראל בהלכות כשרות בארץ לפי ההלכה.

לשון התורה

"זִבְחַ לַאלֹהִים יִחְרָם – בלתי לה' לבדו" – מהו חרם?

בלשון דומה נאמר גם על בבל בבוא עונשה "חֲרַב וְהָחָרָם אַחֲרֵיהֶם" (ירמיהו נ', כא). בלשון המקרא (כדרכה) נוצרה סמיכות משמעים (כעין 'לשון נופל על לשון') בין השורש 'חרם' לבין השורש 'חרב' ("חֲרַב וְהָחָרָם"), אף שמקורם שונה. בערבית 'חרם' בח' לועזית, ואילו 'חרב' בח' חִכִית.³ כך משתמע גם בתיאור הנבואי של לשון הים שתהפוך "לְחֲרָבָה" (שמות י"ד, כא) – "וְהָחָרָם ה' אֶת לְשׁוֹן יָם מִצְרַיִם... כְּאִשֶּׁר הָיְתָה לְיִשְׂרָאֵל בְּיוֹם עֲלֹתוֹ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם" (ישעיהו י"א, טו-טז), "וְהָחָרָם" כמו 'וְהָחָרִיב', הפך "לְחֲרָבָה", כמו ביציאת מצרים.

עוד קרבה מעניינת נמצאת רק בלשון המקרא – 'חָרָם' (ח' חִכִית) היא רשת גדולה של דייגים, שצדים בה המוני דגים, כפי שדרש הנביא חבקוק.

בבל הכשדית (כמו כובשים אכזריים אחרים) נהגה כך בעמים רבים, ואספה אותם ל'רשת הדגים' שלה כפי שתיאר זאת חבקוק בזעקת המחאה שלו על עליית הכשדים: "וַתַּעֲשֶׂה אִדָּם כְּדִגְי הַיָּם... יִגְרְהוּ בְחָרְמוֹ, וַיֹּאסְפֵהוּ בְמִכְמֹרָתוֹ" (חבקוק א', יד-טו). על כן, הנבואה על עונשה של בבל ראויה ומתאימה להם: "חֲרַב וְהָחָרָם אַחֲרֵיהֶם" (ירמיהו נ', כא).

המשמע המאוחר של חרם כנידוי חמור,⁴

משמעו הראשון של השורש 'חרם', המצוי בכל השפות השמיות,¹ הנו, הקדשה מוחלטת, על ידי הרחקה מוחלטת מכל שימוש אנושי של חול:

"אֵךְ כָּל חָרָם אֲשֶׁר יִחְרַם אִישׁ לֵה' מִכָּל אֲשֶׁר לוֹ, מֵאֲדָם וּבְהֵמָה וּמִשְׁדֵּה אֲחֻזָּתוֹ לֹא יִמָּכַר וְלֹא יִגָּאֵל, כָּל חָרָם קֹדֶשׁ קִדְשִׁים הוּא לַה'" (ויקרא כ"ז, כח).

המשמע השני הוא כיליון מוחלט, כעין 'הקדשה' לטבח ("הַתִּקְּםָם כְּצֹאן לטבחה, וְהִקְדִּישָׁם ליום הַגֵּהָה", ירמיהו י"ב, ג).

במקרא נאמר על עמי כנען: "הַחָרָם תִּחְרִימָם" (דברים כ', יז), כיוון שהתורה מדגישה את ביעור התועבה האלילית הכנענית: "לִמְעַן אֲשֶׁר לֹא יִלְמְדוּ אֶתְכֶם אֲחֻכְתֶּם לַעֲשׂוֹת כָּכָל תּוֹעֲבֹתָם אֲשֶׁר עָשׂוּ לֵאלֹהֵיהֶם" (שם יח). כך ברור הקשר בין ההקדשה לבין הכיליון, שכן הכיליון מהווה את הדרך להקדשה מוחלטת לה'.²

מסיבה זו, הלקיחה משלל יריחו נחשבה 'מעילה בחרם' (כמו 'מעילה בקודשים'): "וַיִּמְעְלוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל מֵעַל בְּחָרָם, וַיִּקַּח עֹכָן... מִן הַחָרָם..." (יהושע ז', א), וכתוצאה מכך, גם בני ישראל "היו לְחָרָם" (ז', יב), ונחלו תבוסה בקרב מול הָעִי, ורק על ידי השמדת הָחָרָם מקרבם, יכלו לחזור ולזכות בעזרת ה' במערכה.

1. ראו במילון KBL, I לידן/ניו יורק/קלן 1994, עמ' 353-354. 'חָרָם' במשמע רשת דייגים נחשב במילונים כשורש נפרד לפי הלשונות השמיות. דוד ילין, לשוננו ה' (תרצ"ג), עמ' 292, הביא את המשמעים השונים של 'חרם' במקרא כדוגמה לצימוד משמעים שונים לאותו שורש, בעברית מקראית.
2. מכאן למדו חז"ל (ספרי דברים פסקה רב), שאם היו הכנענים מקבלים עליהם להחרים את האלילות הכנענית (כעיקר המצוות שנצטוו בני נח), היו מקבלים אותם, וכך כתב הרמב"ם: "אם השלימו וקבלו שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, אין הורגים מהם נשמה..." (הל' מלכים ו', א-ה; וראו הל' עבודת אלילים י', א, ו; וראו רמב"ן בפירושו לדברים כ', י, בשונה מפירוש רש"י).
3. בשם 'חָרָם' אנו מוצאים גם פרצוף חלק בלי בליטת האף: "אִישׁ עֹר או פֶּסֶח או חָרָם או שְׂרוּנֵץ" (ויקרא כ"א, יח), אבל הוא מופיע בערבית בח' חִכִית, ולכן הוא שונה מהשורש 'חרם', שהוגים בערבית בח' לועזית; וראו להלן בדיון על השורש חב"ל עמ' 368 ואילך.
4. ראו מועד־קטן טז ע"א, טור ושולחן ערוך יורה־דעה, סימן ש"ד, הל' נידוי וחרם: על חרמות של קהילות, ראו יורה־דעה סימן רכ"ח מסעיף כה, וסימן רכ"ט.

מצוי בעיקר בלשון חכמים ובעברית מאוחרת וחדשה, אך גם במקרא יש לו רמיזה ראשונה בהחרמת (=כילוי) רכוש כעונש: "וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים, כעצת השרים והזקנים, יִחָרֵם כל רכושו, והוא יִבְדֹּל מקהל הגולה" (עזרא י', ח). ההיבדלות מקהל הגולה יחד עם החרמת הרכוש הובילה אל מושג ה'חרם' כשם כולל גם להחרמת הרכוש וגם להרחקה מהקהל. השם נגזר מהמשמע הראשון של הקדשה מוחלטת, והרחקה מכל שימוש של חול, קרי, ניודי והרחקה מוחלטת מכל קשר עם בני אדם. בדורות מאוחרים יותר כבר לא החרימו רכוש וה'חרם' הפך לשם נרדף להיבדלות מן הקהל. היחס של התורה לעבודת אלילים, לעובדי

אלילים, ולכל מה שקשור לעבודת אלילים, או עלול להוביל אליה, הוא יחס של החרמה, ביטול גמור וכיליון מוחלט. לכן פשט הפסוק (כ"ב, יט) הוא: "זִבְחֵן לָאלֹהִים (=אחרים, אלילים)⁵ יִחָרֵם, בלתי לה' לבדו"; עם זאת מסתבר, שיש כאן קשר לשופטים ולמקום המשפט, ואולי זה מסביר את היידוע בביטוי המקוצר: "לָאלֹהִים", במקום 'לָאלֹהִים אחרים', בדומה ללשון הפרשה ביחס לשופטים, הפועלים בשם "שִׁפְט כל הארץ", בעיקר בשבועה ("אל/עד לאלהים", כ"א, ו; כ"ב, ז-ח). על כן, נכון לפרש את הפסוק בהקשר לפרשת 'משפטים'⁶ – אם ימצאו במקומות המשפט סמלי אלילים (כמקובל בתרבויות השכנות), ועלולים להשתמש בהם לשם שבועה במשפט, "יִחָרֵם" הסוגר להם.

"וְגַר לֹא תֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֶה" – מהי הונאה?

'הונאה' באה משרש ינ"ה, שמשמעו 'דחק', 'לחץ', כמו הפועל המקביל בפסוק האוסר על לחיצת גר. השם 'הונאה/אונאה' הנגזר ממנו, משמעו פגיעה של לחץ ודוחק, פיזי או נפשי, ולא רק רמאות ועושק בממון. גם הפסוק ביחזקאל (כ"ב, כט): "עם הארץ (=החזקים השולטים בקרקעות) עשקו עֶשֶׂק, גזלו גזל, ועני ואביון הֹונָה, ואת הגר עשקו בלא משפט", מתאר לחץ פיזי עם פגיעה נפשית, מעבר לרמאות.

אנו מוצאים במקרא ביטויים ייחודיים המתארים פגיעת לחץ של "חרב הַיֹּנָה" (ירמיהו מ"ו, טז; נ"ו, טז), ושל "חרון הַיֹּנָה" (ירמיהו כ"ה, לח). כמובן, שום עוץ ששמו 'יונה' לא עף שם, רק חרב המלחמה של צבאות בבל פגעה ולחצה,

ודחקה עמים שלמים ממולדתם, ובכלל זה גם ארץ יהודה. אחרי שירושלים הפכה לעיר של לוחצים במעשי הונאה, 'העיר הַיֹּנָה' (צפניה ג', א), נגזרה עליה 'חרב הַיֹּנָה', הבלבית.⁷ בתיאור האויב אשר שלח ידו בקודש, נאמר במזמור "משכיל לאסף" (תהילים ע"ד, ח): "אמרו בלִפְנֵי נִינִם יחד", כלומר נלחץ אותם ונָכָה בכולם יחד, עד חורבן.⁸

בנבואת ישועה ונקמת ה' באויבים, שלחצו והכו והחריבו את יהודה וירושלים, אמר ישעיהו (מ"ט, כו): "והאכלתי את מוֹנִיךְ (=מחריבך) את בשרם, וכעסים דמם יִשְׁפְּרוּ, וידעו כל בשר כי אני ה' מושיעך, וגֹאֲלֶךָ אֲבִיר יַעֲקֹב". ובמזמור שיר המעלות (קכ"ג, ד): "הבוז

5. כדברי אונקלוס ורש"י, גם ראב"ע ורמב"ן, עם ההבדלים ביניהם בפרטים אחדים: ראו לעיל עמ' 291-293.

6. לא בכדי מופיע פסוק זה, שבא למנוע שימוש בסמלי אלילות במשפט, בדיוק במעבר מן המשפט המותנה, המקובל בעולם, לבין המשפט המוחלט, המיוחד לתורה.

7. שירי 'עיר היונה' של נ' אלתרמן נכתבו בהשראת הפסוק בירמיהו: "...וַיֹּאמְרוּ קוֹמָה וְנִשְׁכָּה אֶל עֲמֻנוּ וְאֶל אֶרֶץ מוֹלִדְתָּנוּ, מִפְּנֵי חֶרֶב הַיֹּנָה" (ירמיה מ"ו, טז). אלתרמן לקח בחשבון גם את היונה כציפור עפה כדי לתאר את הבריתה היהודית הגדולה ואת השיבה לארץ, מפני 'חרב היונה' של פרעות ושל שואה. כך הפכה אצלו 'עיר היונה' מביטוי שלילי של סיבות החורבן והגלות לשם חיובי המתאר את נס קיבוץ גלויות.

8. כפי שפירשו שם ראב"ע בשם ר' יונה אבן ג'נאח, ורד"ק.

כמו בעברית של לשון חכמים, 'אונאה' היא פגיעה של לחץ, ואסור ללחוץ ולפגוע באדם בממון, ועוד חמור מזה, חטא הפגיעה והלחץ על ידי דברים. איסורי 'הונאה' נכפלו במקרא, כלפי אח ועמית (ויקרא כ"ה, יד, יז); למלכים ולשליטים כלפי נחלת בני עמם (יחזקאל מ"ה, ח; מ"ו, יח); והודגשו במיוחד כלפי גֵר (שמות כ"ב, כ; ויקרא י"ט, לג), וכלפי עבד בורח, פליט (דברים כ"ג, טז-יז) מכוח הזיכרון של העבדות במצרים, והלחץ שמצרים לחצה. הכפילות בפרשת 'בהר סיני' (ויקרא כ"ה) נתפרשה במדרשי ההלכה ובסוגיות התלמוד, כ'אונאת ממון', ו'אונאת דברים'. מדרש ההלכה המרחיב מתאים אפוא בדיוק ל'פשוטו של מקרא' במשמעות הראשונה של "לא תִזְנֶה" כמו "ולא תִלְחָצְנֶנּוּ".¹⁰

לגאיונים" נתפרש לפי הכתיב כ'גאווותנים', כמו 'עליונים', 'אביונים'.⁹ אבל מסורת הקרי חילקה את המילה לשתיים: "הַבּוֹז לְגֵאֵי יוֹנִים", ורד"ק שפירש גם את מסורת הקרי, הסביר את הבוז לגאים הלוחצים ומכים מלשון 'הונאה', כמו "חרב הַיִּזְנָה".

בלשון העברית המתחדשת 'הונאה' היא רמאות, אבל במשמע זה אי אפשר להבין ולהסביר מהי 'אונאת דברים': "כשם שאונאה במקח וממכר, כך אונאה בדברים... אם הוא בן גֵרִים, לא יאמר לו: זכור מעשה אבותיך, שנאמר: וְגֵר לֹא תִזְנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֶנּוּ..."; "גדול (=חמור החטא של) אונאת דברים מאונאת ממון... זה ניתן להישבון (=ממון ניתן להשיב), וזה (אונאת דברים) לא ניתן להישבון" (בבא מציעא נח ע"ב); במשמע המקורי, בעברית מקראית

מיהו גֵר'?

בפירושו הפסוק כתב רש"י בדרך פשוטו של מקרא: "כל לשון גֵר' [משמעו] אדם שלא נולד באותה מדינה, אלא בא ממדינה אחרת לגור שם". לעומתו תרגום אונקלוס, שרש"י מרבה לצטט וכאן לא הזכירו, כתב: "וּלְגֵיּוֹרָא לָא תּוֹנֵן וְלֹא תַעֲיִקוֹן, אֲרִי דִיִּירָן הָיִיתוֹן בְּאַרְעָא דְּמַצְרִים"; כך תרגם גם בפסוק החותם (כ"ג, ט): "וּלְגֵיּוֹרָא לָא תַעֲיִקוֹן, וְאַתּוֹן, יִדְעָתוֹן יֵת נַפְשָׁא דְּגֵיּוֹרָא, אֲרִי דִיִּירָן הָיִיתוֹן בְּאַרְעָא דְּמַצְרִים". בתרגום חוזר לעברית: ולגר [צדק] לא תלחצו, ואתם ידעתם את נפש הגר [שקיבל על עצמו גיור שלם], כי דיירים [זמניים] הייתם בארץ מצרים. הייתכן לנמק את היחס לגר צדק בישיבת אבותינו במצרים, שהם שני מושגים שונים?

לכאורה 'גיורא' הוא התרגום המתאים לגר, אבל אונקלוס רגיל לתרגם 'גר' בתור 'דייר'; מה גרם לאונקלוס להתרחק מפשוטו של מקרא,

בשונה מרש"י, עד שתרגם את הגר שהתורה אוסרת ללחוץ ב'גֵיּוֹרָא' (=גר צדק), ואת הנימוק המפורש שהתורה קבעה באותה המילה, תרגם ב'דִיִּירָן'? והלוא פשט הפסוק ברור כרש"י, שהתורה אסרה ללחוץ כל מי שבא מארץ אחרת, כי במצב כזה היינו כולנו בארץ מצרים, והלחץ המצרי הביא להתערבות ה' להצילנו. כך דיין גם רמב"ן, בפירושו לפסוק, כי ה' "רואה דמעת העשוקים", ויתערב להציל, כמו באלמנה ויתום בהמשך.

אכן, השם 'גֵר' קיבל בתרגום אונקלוס לתורה כמה פירושים,¹¹ והם מצביעים על בעיה גדולה בפרשנות הפסוק, ברגע שעוברים מפשוטו של מקראות, למורכבותה של תורה (לפי הלכת חז"ל) ולמורכבותה של המציאות.

בספר בראשית (כמו ברוב המקומות) תרגם אונקלוס 'גֵר' במילה 'דִיִּיר' עם המילה הנרדפת

9. כך פירשו שם התרגום ורש"י, ראב"ע ורד"ק.

10. בניגוד לדעתו של מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת גן תשס"ו, עמ' 432-433, שהעדיף את המשמע הראשוני של 'אונאה' = 'עושק', גם בתורה, וגם לפי יחזקאל (כ"ב, כט), וראו במדרש ההלכה על 'אונאת דברים' הכרחיה מדרשית, רעיונית-מוסרית, לעיל עמ' 294-298.

11. ראו דיון מפורט אצל ר"ב פוזן, העקיבות התרגומית בתרגום אונקלוס, ירושלים תשס"ד, עמ' 274-278.

'תֹּתֵב':¹² "גר ותושב" (כ"ג, ד), שאמר אברהם על עצמו מול בני חת בחברון, תורגמו "דִּייר ותֹּתֵב"; "ארץ מְגֵרִיָּה" (י"ז, ח) בהקדמת ברית מילה של בית אברהם, תורגמה "אַרְע תֹּתֵבִיתִךְ"; "גר יהיה זרעך בארץ לא להם" (ט"ו, יג) – "דִּיירִין יְהוֹן בְּנֶה פְּאַרְע לֹא דִלְהוֹן"; "לגור בארץ באנו" (מ"ז, ד) – "לְאַתְוִתְבָּא בְּאַרְעָא אֲתִינָא"; כלומר גרות היא תושבות זמנית, כפי שפירש רש"י באיסור ללחוץ את הגר, "כי גרים הייתם בארץ מצרים".

אולם בחוקת הפסח (שמות י"ב, מג-מט) נאמר: "... תֹּשֵׁב (ת. 'תֹּתֵבָא') וְשִׁכִּיר לֹא יֹאכֵל בּוֹ. ... וְכִי יִגֹּר אֶתְךָ גֵר וְעֶשֶׂה פֶסַח לְה', הַמּוֹל לֹא כָל זָכָר וְאִזּוֹ יִקְרַב לַעֲשׂוֹתוֹ, וְהָיָה כְּאֶזְרַח הָאָרֶץ, וְכָל עַרְל לֹא יֹאכֵל בּוֹ. תוֹרָה אַחַת יְהִיָּה לְאַזְרַח וְלִגֵּר הָעָר בְּתוֹכָם". פסוק זה תרגם אונקלוס: "וְאַרְיִי יִתְגִּיר עִמְכוֹן גִּיּוֹרָא, וְיַעֲבִיד פֶּסַחָא קָדָם ה', מְגִיר לִיה כָּל דְּכוּרָא... אֲוִרִיתָא חָדָא תְּהִי לִיצִיבָא, וְלִגִּיּוֹרָא דִּיתְגִּירִין בִּינִיכוֹן".

מכאן ואילך (בספרי ויקרא-במדבר), 'גר' השווה ל"אזרח הארץ" ב"תורה אחת", הוא המתגיר גרות שלמה וכך תרגם אונקלוס בעקביות.¹³ כך מפורש גם בקרבנות הגר השווה לאזרח ב"תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם, ולגר הגר אתכם" (במדבר ט"ו, יד-טז).

בפרשת עבדים בויקרא (כ"ה, מה-מז) תרגם אונקלוס בדיוק לפי הנגזר מחוקת הפסח על מי שלא נימול: "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו [עבד ואמה], (ת. "ואף מִבְּנֵי תוֹתֵבָא

עַרְלֵא דִּדִּירִין עִמְכוֹן מְנַהֵן תְּקִינוּ") ... וכי תשיג יד גר ותושב עמך ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב עמך... (ת. "וְאַרְיִי תִּדְפִּיק יָד עַרְל וְתוֹתֵב עִמְךָ וְיִתְמַסְכּוּ אַחֲדָא עִמִּיהּ וְיִזְדְּבוּ לַעֲרַל תוֹתֵב דְּעִמְךָ..."); "גר תושב" הוא אם כן, "עַרְל תוֹתֵב",¹⁴ ומאלה יוכלו בני ישראל לקנות עבדים, וגם הם יוכלו לקנות מבני ישראל אם תשיג ידם, אלא שאז יש עלינו חובה לפדותם בכל דרך חוקית. ממילא, ברור היה לאונקלוס, שהאיסור ללחוץ את הגר לא יכול לחול על גרים־תושבים שלא נימולו, ואינם שווים בחוקת הפסח ובמצוות התורה, שהרי קנייה לעבדות עולם, יש בה לחץ, והתורה התירה קנייה כזאת ואף הדגישה את איסור עבדות פרך דווקא באחיכם בני ישראל: "ובאחיכם בני ישראל איש באחיו לא תרדה בו בפרך" (ויקרא כ"ה, מו). מכאן הוכרח אונקלוס לתרגם את הפסוקים בפרשת משפטים, שלא כפשוטם, בתרגום שונה של אותה מילה, בתוך אותו פסוק.

גם בדיבור שבת בעשרת הדיברות, וגם בספר דברים, באזהרות על "גר, יתום ואלמנה" (למשל ט"ז, יא, יד) ודומיהן, תרגם אונקלוס תמיד "גִּיּוֹרָא", כלומר גר צדק.

אולם, על דרך הפשט כפירוש רש"י, נוכל לומר, שהונאה אסורה גם ב"גר תושב", שהוא עַרְל, שהרי בפירוש נאסר להונות גם עבד בורח מעם אדוניו (דברים כ"ג, טז-יז), ושם גם אונקלוס תרגמו "עבד עִמְמִין". לפיכך, איסור הלחץ בפסוקי משפטים מכוון ללחץ אכזרי, שאסור גם בעבד.

12. פוןן (הערה 11 לעיל, עמ' 276 והערה 343) מפרש את אונקלוס (ואת מקורות חז"ל) כך ש'גר' הוא במעמד ארעי, ו'תושב' הוא במעמד קבוע. אולם אבי מורי, ד"ר יחיאל בן־נון ז"ל (ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, עמ' 201-202) פירש את האות ו' כמבארת ('גר שהוא תושב'), וכך פירש גם הרב פרופ' ע"צ מלמד, מחקרים במקרא, בתרגומיו ובמפרשיו, ירושלים תשמ"ד, עמ' 176. פוןן מבאיר פירוש זה בתור מאפיין את הפרשנים 'החדשים'.

13. ראו פוןן על תרגום אונקלוס (הערה 11 לעיל), עמ' 278.

14. לדעת רוב החכמים בגמרא (עבודה־זה סד ע"ב), והפוסקים בעקבותיה (רמב"ם וראב"ד, הל' עבודה זרה י', ו; והל' איסורי ביאה י"ד, ו-ח), 'גר תושב', הוא מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח, או לפחות, שלא לעבוד עבודה אלילים, שהרי התורה כתבה בפירוש (שמות כ"ג, לג): "לא ישבו בארצך פן יחטאו אתך לי...". אבל אונקלוס דבק בלשון התורה לגר שקיבל עליו להיות כישאל בברית מילה, ממש כמו בבית אברהם כפי שמתואר בבראשית (י"ז, כז), וממילא 'גר תושב' הוא 'עַרְל תוֹתֵב', שלא נכנס לברית, ומה שנדרש ממנו שלא לעבוד אלילים כמפורש בתורה בפרשיות המאבק נגד עבודה זרה.

נוֹשָׁה / נִשְׁדָּה ('מִשְׁאָת')

השורשים נש"א (בש ימנית), נש"י (נש"ה) נחשבים במילונים למקרא¹⁵ כבאים ממקורות שונים. אחד במשמע של 'בעל חוב' (באכדית ובארמית בר' במקום נ'), ומשנהו (המופיע גם באכדית בצורת נש"י) במשמע של 'שכח/זנח', וכנראה יש שורש אחד נוסף, שנגזר אולי מ'שוא', במובן של 'התעה', ואחרי כל אלה נותר ספק בגיזרון של "גיד הנשה" (בראשית ל"ב, לג).

אולם יש דרך להבין את השורשים האלה בלשון המקרא כקרובים זה לזה,¹⁶ ומשמעם: העתקת דבר ממקומו בכוח, גרימת סטייה מדרך, או הוצאת הלוואה וגבייתה בלחץ. לכן המלווה נקרא 'נוֹשָׁה' דווקא כאשר הוא לוחץ לגבות את חובו, והחוב הלוחץ עצמו נקרא 'מִשְׁאָה' ו-'מִשְׁאָת'.

"הנני וְנִשְׁתִּי אתכם נִשְׂאָה" (ירמיהו כ"ג, לט), פירושו, גֵּרַשׁ אֲגָרַשׁ אתכם (מירושלים), והפעלים 'נָשִׂי' / 'נִשְׁה', ו'נִשְׂאָה' מופיעים יחד באותו פסוק, במשפט אחד ולא כמשחק מילים.

"הנחש הִשְׁיֵאֲנִי וְאֶכֶל" (בראשית ג', יג), אין לפרשו בדרך זו מלשון פיתוי, אלא, שגרם לאישה לסטות מן הציווי, וכך גם "וְדוֹן לְבָדָהּ הִשְׁיֵאֲדָה..." (עובדיה ג) משמעו, הגאווה הזדונית גרמה לאדם לסטות מדרך יושר ואחוזה (כלפי אחיהם מיהודה). וירמיהו אמר, שנביאי השקר גורמים לעם לסטות מן הדרך, והזהיר בשם ה': "אֵל יִשְׂאֵא לָכֶם נְבִיאֵיכֶם... וְקִסְמֵיכֶם" (ירמיהו כ"ט, ח), ואף זעק אל ה', שנתן לנביאי השקר לדבר, עד שהתעו את העם: "אֲכֹן, הִשָּׂא הַשָּׂאָה לָעַם הַזֶּה..." (ד', י). רַב־שָׂקָה בגאווה קרא לאנשי ירושלים להיכנע, ולא לתעות אחרי חזקיהו: "אֵל יִשְׂאֵא (= יתעה) לָכֶם חֲזָקִיהוּ" (מלכים ב' י"ח, כט; ישעיהו ל"ו, יד). בדבר הנשכח, השוכח נעתק ממקומו אך על פי תחושתו הדבר הנשכח נעתק מן המקום שלו.

"גיד הנשה" (בראשית ל"ב, לג) הוא הגיד שנעתק ממקומו "בכף ירך יעקב", במאבק עם

האיש הפלאי. וזה גם משמעו של השם: "מִנְשָׁה, כִּי נִשְׁתִּי (הרחיק אותי) אלהים את כל עמלי, ואת כל בית אבי" (בראשית מ"א, נא).

האישה שצעקה אל אלישע הנביא תיארה בבהירות את מעשהו של ה'נושה' בעת גביית החוב, ואמרה: "וְהַנִּשָּׂה כָּא לָקַחְתָּ אֶת שְׁנֵי יָלְדֵי לִּי לְעֶבְדִּים" (מלכים ב' ד', א). כך מובנים ציוויי התורה האוסרים ללחוץ על הלווה, שאין לו לשלם: "אִם כֶּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי, אֶת הָעֲנִי עִמָּךְ, לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנִשָּׁה" (שמות כ"ב, כד), כלומר לא תפעיל עליו לחץ לגביית החוב. ובתיאור מפורט בספר דברים (כ"ד, י"א): "כִּי תִשֶּׂה בָרַעַךְ מִשְׁאָת מְאֻמָּה, לֹא תִבֹּא אֶל בֵּיתוֹ לְעֵבֶט עֲבָדוֹ; בַּחוּץ תַּעֲמֹד, וְהָאִישׁ אֲשֶׁר אֹתָהּ נִשָּׂה בּוֹ יוֹצֵא אֵלֶיךָ אֶת הָעֲבָד הַחוּצָה", כלומר לא רק שלא תיקח את ילדיו לעבדים, אלא שלא תיכנס לקחת מה שתמצא כמי שרוֹדֶה בלווה מסכן; אלא הלווה יבחר מה לתת בתור עירובו לחוב. ובשמיטת כספים: "שְׁמוֹט כָּל בָּעַל מִשָּׂה יָדוֹ (=שלא ילחץ לגבות חובו) אֲשֶׁר יִשֶּׂה בָרַעַה, לֹא יִגַּשׁ אֶת רַעְיוֹ... כִּי קָרָא שְׁמֹטָהּ לָהּ" (דברים ט"ו, ב).

יש, שמלווה או תובע מפעיל לחץ על לווה, או על נתבע, כ'שבועת אֶלֶה' (=אזהרת קללה ופגיעה), כגון: 'נִשְׁבַּע לך, שיפגעו בך אם לא תשלם', ופעמים רבות פוחדים השומעים ושותקים. על כך כתוב בתורה: "וְנִפְשָׁה כִּי תִחָטֵּא, וְשָׂמָעָה קוֹל אֶלֶה, וְהָיָה יָד אוֹ רָגַל אוֹ יָדָע, אִם לֹא יִגִּיד וְנִשְׂאָה עֹנֶה" (ויקרא ה', א). על כגון אלה התפלל שלמה על בית ה', שיהפוך למקום המשפט והצדק (גם) למקרים כאלה, ואמר: "אֶת אֲשֶׁר יִחָטֵא אִישׁ לְרַעְיוֹ, וְנִשָּׂא בּוֹ אֶלֶה לְהָאֵלָתוֹ (=תבע ממנו שבועה לחייבו ממון או לקבל אלה, קללה) וְכָא אֶלֶה לְפָנַי מִזְבִּיחְךָ בְּבֵית הַזֶּה; וְאֹתָהּ תִּשְׁמַע הַשָּׁמַיִם וְעֲשִׂיתָ, וְשִׁפְטָתָ אֶת עֲבָדֶיךָ לְהַרְשִׁיעַ רִשְׁעֵי לְתֵת דְּרֹכוֹ בְּרָאוֹ, וְלִהְיוֹת צָדִיק לְתֵת לוֹ כְּצִדְקָתוֹ" (מלכים א' ח', לא-לב).

15. ראו מילון קדרי (לעיל הערה 10), עמ' 735; ש' מנדלקורן, היכל הקודש, עמ' 772-774.

16. כפי שהציע י' שטיינברג, מילון התנ"ך, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 577.

חֲלוּהָ אֶת עַמִּי, אֶת הָעָנִי עִמָּךְ, לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה
לֹא תִשְׁיָמוּן עָלָיו נָשֶׁךְ" (שמות כ"ב, כד), כלומר לא
תפעיל לחץ לגבות את החוב עצמו, וכל שכן,
שלא תוסיף על החוב ריבית נושכת; ובדברים
(כ"ג, כ): "לֹא תִשֶׁךְ לְאֶחָיֶךָ נָשֶׁךְ כֶּסֶף נָשֶׁךְ אֶכֶל,
נָשֶׁךְ כָּל דָּבָר אֲשֶׁר יִשֶׁךְ".

ייתכן, שגם הפעלים 'נשם' ו-'נשף' קרובים
ל'נשא' / 'נשי' במשמע הראשוני של העתקת
האוויר פנימה וחוצה, ואולי גם 'נשך', שנוגס
ולוקח בתקיפה.¹⁷ מכאן אולי גם השם לריבית
הנוספת לחוב ונושכת בלווה, שלא רק החוב
מלחיץ אותו, אלא יותר מזה, הריבית: "אם כֶּסֶף

"חבל תחבל"

המשכון "החוצה" (דברים כ"ד, י-יא) ולא ישיב את
המשכון בכל ערב, ועל כן במצב זה רק שליח
בית דין יכול לדאוג לקיום חוקי ה' אלה.

"אם חָבַל תַּחְבֵּל שְׁלֵמַת רַעְךָ – עַד בֹּא
הַשֶּׁמֶשׁ תִּשְׁכַּנּוּ לוֹ..." (שמות כ"ב, כה-כו)
"לֹא יַחְבֵּל רֵחִים וְרֶכֶב, כִּי [אוכל חי] נָפַשׁ
הוא חָבַל" (דברים כ"ד, ו)

חוקים אלה עוסקים במשכון שתפקידו
להבטיח פרעון הלוואה. בעל החוב היה מושך
בידיו את המשכון וכך קושר (=חובל) אליו את
החייב בחובו. אלא שמשיכת משכון זו היא
אכזרית ויוצרת עבדות. לכן מנעה התורה את
בעל החוב מלקחת בגד-לילה של מי שאין לו
במה להתכסות בשנתו.¹⁸ והזהיר ה' בעצמו

את בעל החוב מפני צעקת העניי-החייב בלילה.
מאותו הטעם אסרה התורה לקחת ריחים ורכב
כמשכון מפני שהם טוחנים תבואה ללחם ואסור
להשאיר את העניי-החייב בלי אוכל לחיי נפש.
חז"ל (בבא-מציעא קיג; ורש"י) פירשו את
פעולת 'חבילת' המשכון האכזרית כהתחייבות
משפטית בלבד והרחיקו מבחינה לשונית את
הפעולה ממקורה המעשי. בכך הוסיפו סייג וגדר
על דברי התורה – רק שליח בית דין יכול לקחת
משכון ולבעל החוב אסור לחבול בעצמו. חז"ל
הבינו היטב שבעל חוב (אם אינו צדיק במיוחד) לא
יעמוד בחוץ עד שהעניי-החייב יוציא אליו את

מודדקי ספרד עמדו על המשמעיים השונים
של השורש חב"ל אך ראו בו שורש אחד. ר' יונה
אבן ג'נאח כתב בספר השרשים:²⁰
1. משכון (=עבט), התחייבות – "וְאִישׁ כִּי
יִהְיֶה צָדִיק... חָבַלְתּוּ חֹב יָשִׁיב, גִּזְלָה לֹא יִגְזֹל,
לְחֹמוֹ לִרְעֵב יִתֵּן, וְעֵינָיו יִכְסֶּה בְּגָד... (יחזקאל י"ח,
ה-טז; ל"ד, טו).

2. השחתה – "וְאֶנְכִי בְּרָאֲתִי מִשְׁחִית לְחָבֵל"
(ישעיהו נ"ד, טז); "שְׁעָלִים קִטְנִים מְחַבְּלִים כְּרָמִים"
(שיר השירים ב', טו); "וְחָבַל עַל מִפְּנֵי שָׁמֶן" (ישעיהו
י', כז); "לָמָּה יִקְצֹף הָאֱלֹהִים עַל קוֹלֶךָ, וְחָבַל אֶת
מַעֲשֶׂה יְדֶיךָ" (קהלת ה', ה).

3. הריון, צירים ומכאובים, חבלי לידה –
"צִירִים וְחָבְלִים יֵאָחֲזוּן כִּי־לֹדָה" (ישעיהו י"ג, ח);
"כִּמוֹ הָרָה תִּקְרִיב לִלְדָתָהּ, תַּחֲלִיל תִּזְעַק בְּחָבְלֶיהָ"
(ישעיהו כ"ו, יז); "שָׁמָּה חָבַלְתָּ אִמָּךְ, שָׁמָּה חָבַלָה
יְלִדְתָּךְ" (שיר השירים ח', ה).

4. גורל אחד וחבל²¹ (=אזור) אחד – "כֹּל חָבַל
הָאָרֶז לְכָל הַבָּשָׂן" (דברים ג', יג); "וַיַּפְּלוּ חָבְלֵי

17. אבי מורי ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל תמך מאוד בהנחת הקרבה הראשונית של שורשים שיש בהם יסוד דו-עיצורי משותף, ראו
בספרו, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות התשס"ו, עמ' 388-381; גם מנדלקרן הביא את הקרבה האפשרית
בין 'נשה' ל'נשך'; גם י' שטיינברג במילון התנ"ך (לעיל הערה 16) ציין את קרבת השורשים האלה.

18. אונקלוס תרגם: "לֹא תִסָּב מִשְׁכּוֹנָא רִחִיָּא וְרֶכֶבָּה אֲרִי בְּהוֹן מְתַעֲבִיד מְזוֹן לְכָל נֶפֶשׁ" וכך כתבו רס"ג ורש"י. הפגיעה בנפש
מתקשרת גם לפסוק הקודם: "וּשְׂמַח אֶת אִשְׁתּוֹ אֲשֶׁר לָקַח" (כ"ד, ה), בשנה ראשונה של נישואין כפי שכתב ראב"ע.

19. והוא הדין בבגד יום, לפי הלכת חז"ל. ראו במדור מדע עמ' 391 ואילך את תלונת הפועל הקוצר 'בחס השמש', על
לקיחת בגדו על ידי הממונה.

20. ברלין תרנ"ו-ירושלים תשכ"ו, עמ' 139-140; מובאים חלק מהפסוקים, אך בהרחבת הציטוט.

21. נחלות היו נמדדות בחבל, ור' יונה הצביע על הקשר באמצעות הפסוק: "ואדמתך בְּחָבֶל תִּחָּלֵק" (עמוס ז', יז).

לך' [לה]...: הפעל מורה: התגולל והתהפך בצירים וחבלים, ובהשאלה על ההולדה (=חבלי לידה) ...

והשני, בהוראת נזק, פצע וחבלה, כבארמית, ובשאר לשונות בני שם (=שפות שמיות), ויש מחברים לו גם הפעל בהוראת צער ועיצבון.

וייתכן, להעמיד כל השורש על עניין אחד, שהרי גם השורש 'חבר',²³ מורה על הקישור, ו[על] הפצע, יחד (=חבורה / חבורה)...

לפנינו דוגמה מובהקת להבדל בין הבנת הלשון העברית מתוכה, לבין הבנתה מתוך השוואה לשפות השמיות בכללן.²⁴ ההשוואה לערבית ולשפות העתיקות (אכדית,²⁵ אוגריתית, ארמית, ועוד) מלמדת, שהאות ח' בעברית מייצגת שני עיצורים שונים:

1. ח' לועית / גרונית (בדומה למבטא יהודי המזרח).

2. ח' חפית, כמו האות כ' רפה (בדומה למבטא יהודי אשכנז).

והנה בערבית אנחנו מוצאים שני שורשי חב"ל:²⁶

א. חָבַל (חב"ל, באות ח' לועית) שעניינו לכידה וקשירה, קרבה, עיבור והיריון.

ב. חָבַל (חב"ל, באות ח חכית) שעניינו טירוף הדעת, קטיעת איברים ושבירתם, שיתוק.

לאור ההשוואה לערבית, מסתבר שבשורש חב"ל במקרא התמזגו שני שורשים נפרדים, אבל משבטלה ההבחנה בין ח לועית ובין ח' חפית בעברית,²⁷ אי אפשר היה להבחין ביניהם עוד.

מְנַשֶּׁה עֲשָׂרָה" (יהושע י"ז, ה); "מְדוּעַ נִתְּתָה לִי נִחְלָה גּוֹרֵל אֶחָד וְחָבֵל אֶחָד" (שם, יד); "מִחְבֵּל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל נִחְלָה בְּנֵי שְׁמֵעוֹן" (שם, י"ט, ט); "חֲבָלִים נָפְלוּ לִי בְּעַמִּים, אֶף נִחְלַת שְׁפָרָה עָלַי" (תהילים ט"ז, ו).

5. קהל – כמו "חָבֵל נִבְאִים יָרְדִים מִהַפְּמָה" (שמואל-א י', ה); "חֲבָלִי רְשָׁעִים עֹנְדֵי [ובכל זאת] תוֹרְתֶךָ לֹא שִׁכַּחְתִּי" (תהילים קי"ט, סא).

6. עבותות (=פתילים שזורים לחבל) – "וַתוֹרְדֶם בְּחָבֵל בְּעֵד הַחֲלוֹן" (יהושע ב', טו). אף ניתן לקשור ולעגן בו ספינות ולהנהיגן: 'ובו ידעו מקום העגון'.

7. עצות ומחשבות ותחבולות²² – "וּבִתְחַבְלוֹת עֲשֵׂה מִלְחָמָה / כִּי בִתְחַבְלוֹת תַּעֲשֶׂה לָךְ מִלְחָמָה, וְתִשְׁעָה בְּרַב יוֹעֵץ" (שם, כ', יח / כ"ד, ו); קברניט נקרא "רב החבל" (יונה א', ו); ואנשי הספינה "מִלָּחִים כָּל חֲבָלֵי הַיָּם" (יחזקאל כ"ז, כט). הראיה על כי חָבַלִּיךְ נגזר מִתְחַבְלוֹת עולה מהפסוק: "'חֲכַמְיָךְ צוֹר הָיָה בְּךָ הֵמָּה חֲבָלֶיךָ" (שם, ח).

ד"ר שלמה מאנדלקרן כתב בקונקורדנציה לתנ"ך 'היכל הקודש' (עמ' 367), בהקדמה לשורש חב"ל:

הרד"ק חילק שורש חב"ל ותולדותיו לששה עניינים שונים, ויש מעמידין אותו על שלושה. אני העמדתיו, כדעת האחרונים, על שניים:

האחד, בהוראת קישור (חבל = כבל) והתחייבות, וּמָזָה: משכון (עבט = עבות), וּמָזָה גם (נחמיה א', ז) "חָבֵל חָבַלְנוּ לָךְ", כלומר: 'חוב ואשם אנחנו חייבים ואשמים

22. תחבולות דומות גם למלכודות של חבלים: "כִּי אֶפְפָּנִי מִשְׁבְּרֵי מָוֶת / אֶפְפָּנִי חֲבָלֵי מָוֶת ... חֲבָלֵי שְׂאוֹל סָבְנִי / סָבְנוֹנִי" (שמואל-ב כ"ב, ו / תהילים י"ח, ו); "בָּאִין תְּחַבְלוֹת יָפֵל עָם" (משלי י"א, יד).

23. בערבית קיים רק שורש אחד ל-חב"ר, אבל את השורש חב"ל הביא מאנדלקרן כשני שורשים כמו בשפות השמיות למרות סברתו, שאפשר לראותם בעברית, כשורש אחד.

24. ראו BDB, קמברידג' 1906, עמ' 286-287.

25. לפי CAD, h (Vol. 6, Chicago 1956, p. 6) לשורש חב"ל ארבע משמעויות עיקריות באכדית: המשמע היסודי הוא 'ללחוץ ולדכא אדם'; ממנו התפתח המשמע 'לקשור, ללכוד', וכנראה שגם המשמע 'התחייבות'; מן המשמע הזה נולד המשמע השלישי 'לשבות ולחטוף'; משמע רביעי ומאוחר הגיע אל האכדית כנראה מן הארמית – 'להזיק ולהרוס', והוא זהה לשורש הנפרד בערבית, במשמע 'השחתה'; אמנם ייתכן גם קשר בינו ובין המשמע הראשון של דיכוי ולחץ.

26. ראו למשל א' שרונ, המילון המקיף ערבי-עברי: חלק ב', תל-אביב 1987, עמ' 473, 531.

27. גם 'ע' עברית מייצגת (לפי הערבית) שני עיצורים, וצ' אפילו שלושה; 'ש' עברית מייצגת עד היום שני עיצורים, הנבדלים

התינוק מבטן אמו, האדמה הנמדדת ומחולקת בחבל, הספינה הנמשכת ועוגנת ומונהגת בחבל, מלכודות החבלים והתחבולות, וכמובן, החוב והמשכון הקשורים בחבלי ההתחייבות.

מדיוננו עולה כי הוראת הפגיעה וההשחתה עומדת לבדה, ואילו הוראת הקישור והחבל המושך מהווה בסיס לכל שאר המשמעים, כולל 'חבלי הלידה' (=הצירים והכאבים) המושכים את

"מִלְאָתְךָ וְדַמְעָךָ"

תִּקְדָּשׁ הַמְּלָאָה הַזֶּרַע אֲשֶׁר תִּזְרַע וּתְבוֹאָת הַכָּרֶם", ושם נראה ש-'מלאה' היא גם בזרע וגם בכרם. כך משתמע באותה פרשייה בספר במדבר (י"ח, ל): "... וַיִּנְחָשׁ לְלִוִּים כְּתוּבָת גִּזְרֹן וְכְתוּבָת יֶקֶב", שגם יכול דגן בגורן, וגם שפע תירוש נקראים 'תבואה' וגם 'מלאה'. דגן מתמלא לפני הקציר, וגם אשכולות ענבים, וכמובן, היקבים מתמלאים תירוש, אבל גם הגורן מתמלאת גרעיני דגן, כפי שנאמר בנבואת יואל (ב', כד): "וּמְלֵאוּ הַגִּרְנוֹת בָּר, וְהִשְׁקוּ הַיֶּקְבִּים תִּירוֹשׁ וַיִּצְהָר".

אם 'מלאה' היא גם בגורן וגם ביקב, חזרנו לשאלת רש"י, מהו 'דמע'?

אונקלוס תרגם "מִלְאָתְךָ" – "בִּפְנִיךָ", אך כתב אחריו – "וְדַמְעָךָ" כמו בלשון התורה בלי לתרגם, וזה מתקשר לתמיהת רש"י. רס"ג תרגם "מלאתך" – ראשית היין והתבואה, "ודמעך" – ראשית השמן; אבל מדוע יהיה 'דמע' דווקא שמן? האם מפני ש'מלאה' היא הראשית גם בדגן וגם בתירוש, וחסר שם לראשית השמן?

על פי התרגום הארמי השומרוני³⁰ פירש הרב ד"צ הופמן,³¹ שמובנו היסודי של 'דמע' הוא 'חִלְבִּי', הטוב והמובחר ביבול, ולכן גם בפי השומרונים התפרש 'דמע' כתרומת יסוד, וגם

כתב רש"י (שמות כ"ב, כח): "מִלְאָתְךָ – חובה המוטלת עליך כשתתמלא תבואתך להתבשל, והם ביכורים; וְדַמְעָךָ – התרומה,²⁸ ואיני יודע מהו לשון דמע".

כיוון ש'דמע' במשמעות זו, מופיע כאן פעם יחידה, ואין לו חבר בכל המקרא, כתב רש"י, שאינו יודע מהו פירושו הלשוני. ר' מנחם בן סרוק (מחברת מנחם, 'דמע') פירש אותו על התירוש והיצהר, מלשון 'דמעה' צלולה ונוטפת, ובעקבותיו פירשו כך רשב"ם וראב"ע ורמב"ן. לפי זה, 'מִלְאָה' היא תבואה שהתמלאה, כמו שכתב רש"י, ו'דמע' הוא היין והשמן הנוזלים ודומעים.

אלא, שבספר במדבר (י"ח, כז), בפרשיית מתנות כהונה ומעשר לוויים, כתוב להפך: "וַיִּנְחָשׁ לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם, כִּדְגָן מִן הַגִּזְרֹן, וְכִמְלָאָה מִן הַיֶּקֶב", ולפי זה דווקא ה'דמע' הוא הדגן, וכך נמצא בפירוש במגילת 'מדרש משפטים', שנמצאה בקומראן:²⁹

הבכורים והמלאה אל יאחר איש כי [יקב] הוא ראשית המלאה ודגן הוא הדמע. אך הנה בספר דברים (כ"ב, ט) שוב יש עמימות בכתוב: "לֹא תִזְרַע כְּרָמְךָ כְּלָאִים, כֵּן

בניקוד (ש' ימנית ו-ש' שמאלית), ובאותו אופן מבדילה הערבית 'ח', 'ע' ו'צ', על ידי נקודה מעל לאות. להרחבה ראו י' בלאו, תורת ההגה והצורות, ירושלים תשל"ב, עמ' 49-61.

28. על פי המכילתא משפטים, פרשה י"ט, וסוגיית הגמרא, תמורה ד ע"א.

29. ראו אלישע קימרון, מגילות מדבר יהודה: החיבורים העבריים, ב', ירושלים תשע"ג, עמ' 192-196. הקטע המצוטט כאן נדפס שם בעמ' 194. מהמגילה המקורית שרדו 26 קטעים. כתב היד מימי בית הורדוס. אהרן שמש הראה את הקשר בין הקטעים, וסידר אותם לפי סדר התורה בפרשת משפטים, ראו: א' שמש, "מגילה 4Q251 – מדרש משפטים", תרביץ עג (תשס"ד), עמ' 25-49.

30. במהדורה חדשה: א' טל, התרגום השומרוני לתורה: כרך א' (בראשית-שמות), ירושלים תש"ם; וראו תקציר אצל של זאב בן-חיים, עברית וארמית נוסח שומרון, כרך שלישי ספר שני, ירושלים תשכ"ז, עמ' 148 הערה 12; הרב הופמן קשר את 'דמע' גם ל'דמאע' בערבית, שפירושו 'מוח', והוא קצת דומה ל'חלב'.

31. ראו פירושי הרד"צ הופמן לספר שמות (ירושלים תש"ע) עמ' שמה-שמו (בעקבותיו, ש"א ליונסטם וי' בלאו, אוצר לשון המקרא, כרך ב' (ירושלים תש"ך), עמ' 313, ערך 'דמע'; וא' קימרון, "מילון המקרא בראי המגילות", תרביץ נח (תשמ"ט), עמ' 304-307;

כך אולי יובן מדוע דרשו חז"ל ש'מלאה' היא ביכורים, ו'דמע' הוא תרומה – הלוא לחם הביכורים בשבועות, הם 'שתי הלחם', מובא חלות (חמץ) שלמות, והפרי שסומן לביכורים הוא פרי שלם ומלא (ביכורים פרק ג', א). לעומת זה, תרומה מופרשת בגורן וביקב בתור 'ראשית' היבול, ואפשר להרים אותה עוד לפני שמקבלים יקב מלא תירוש נקי, או שקי בר מלאים, נקיים ומוכנים לטחינה.

כל זה בארמית ובלשון חז"ל, אולם מה היה המובן הקדום של 'דמע', בעברית המקראית? בתהילים (פ', ו) כתוב: "הַאֲכַלְתָּם לֶחֶם דְּמָעָה, וַתִּשְׁקְמוּ בְדָמָעוֹת שְׁלִישׁ", ובדומה למשמע זה, כתוב בתהילים (מ"ב, ד): "הֲיִתָּה לִי דְמָעָתִי לֶחֶם יוֹמָם וְלַיְלָה...". ביטויים אלה קל לפרשם, כלחם, שדומעים הרבה כדי להשיגו,³⁴ כמו: "הַזֶּרְעִים בְּדָמָעָה, בְּרָנָה יִקְצְרוּ" (תהילים קכ"ו, ה).

אולם, שמא יש כאן רמזים גם ללחם עצמו, שהיה "לחם דמעה" בזמנים קשים, ודווקא כשהוא לא מלא, וצלול ונקי?

ויש להוסיף כי דמעות במקרא (ובחיים) לעולם אינן צלולות ונקיות, אלא יורדות עכורות ומזוהמות כמו שאר נוזלי הגוף:³⁵ "כִּלְוֹ בְּדָמָעוֹת עֵינַי, חֲמָרְמְרוּ מַעֵי, נִשְׁפָּף לְאָרֶץ כְּבִדִי, עַל שֹׁכַר בֵּת עַמִּי" (איכה ב', יא).

לפיכך, אולי אפשר לפרש את "מִלְאָתָךְ וְדָמָעָךְ" כך, ש'מלאה' היא יבול מלא ונקי, ו'דמע', הוא עדיין מעורב (בקש השיבולת או באשכול). השחזור המוצע יכול אולי לענות על התמיהות שנתרו במחקר הלשון. ה'דמע' הוא באמת התרומה (כפי שהוכיח הרב הופמן), אבל איננו מקביל מלא ל'מלאה' בפסוק, אלא משלים אותה, כי ה'דמע' (כמו הדמעות) הוא יבול ראשוני מעורב בקש, לפני דיש או דריכה, כפי

כ'ראשית' בכלל (אדם הראשון, משה). פירוש זה מתקשר לפרשייה של מתנות כהונה (במדבר י"ח, יב): "כָּל חֶלֶב יִצְהָר וְכָל חֶלֶב תִּירוֹשׁ וְדָגָן, רִאשִׁיתָם אֲשֶׁר יִתְּנוּ לָהּ, לָךְ (=לאהרן ולבניו) נְתָתִים". הרב הופמן מקשר את פירושו עם לשון חז"ל, לפיה 'דמע' הוא 'תרומה', שהיא הראשית: 'חֶלֶב דָּגָן תִּירוֹשׁ וִיצְהָר'.

פירוש זה מתחזק מהראיות הנוספות שהביא הרב הופמן מלשון המשנה (אהלות פרק ט"ז, ד) – "המוציא את העפר ממקום טומאה, אוכל בדמעו (=בתרומתו); המפקח את הגל (מעל המת), אינו אוכל בדמעו". וכן מלשון תרגום יונתן (ירמיהו ב', ג): "קִדֵּשׁ יִשְׂרָאֵל לַה', רִאשִׁית תְּבוּאָתָהּ, כָּל אֲכָלִיו אֲשָׁמוּ...". = "כדמעה אַרְמוֹת עֲלָא, דִּמְן דַּאֲכַל מִינֵיהּ חִיב לְמִימַת...". (= כתרומה מתבואה שהאוכל ממנה חייב מיתה) – מכל אלה עולה משמעות ברורה של התרומה, הראשית המקודשת, כמדרש ההלכה.

ואולם בלשון חז"ל יש גם משמע שונה במעט.³² במקומות רבים, ה'דמעה' איננו תרומה נקייה, כי אם תרומה שחזרה ונפלה לתוך הערמה ממנה הורמה, או שהתערבה בחולין, ואם לא נתבטלה (אחד במאה) היא אוסרת את כל התערובת. ה'דמע' הוא מי שיוצר תערובת של תרומה וחולין: "כל המחמץ והמתבל והמדמע בתרומה ובערלה ובכלאי הכרם – אסור" (ערלה פרק ב', ד). "המטמא והמדמע והמנסך, בשוגג – פטור, ובמזיד – חייב" (גיטין פרק ה', ד); משמע זה של 'דמע' בתור תרומה מעורבת בחולין, אולי מקורו בצורת ה'ראשית' של התרומה לפני הפעולות שעשו אותה ליבול נקי ומלא. הלוא, מן התורה, "חִטָּה אחת (=שיבולת בתוך הקש) פוטר את הַכָּרִי" (=ערמת התבואה) מחובת תרומה (ראשית).³³

אלישע קימרון הביא את פירושו של הרב הופמן, אבל הוא תומך בפירוש המגילה מקומראן, שחשף לדעתו (במקום הזה ובדוגמאות נוספות) את פשט לשון התורה, ש'דמע' הוא הדגן; דעתי שונה, וראו להלן.

32. לפי הרב הופמן, זהו אולי משמע מאוחר יותר ומשני בלשון חז"ל, אבל לדעתי, הייתה לו אחיזה במקור.

33. חולין קלז ע"ב: רמב"ם הל' תרומות, פרק ג', א.

34. כך פירש ר' מיוחס בפירושו לשמות (מהדורת גרינוף, בודפסט 1929), עמ' 82: "מִלְאָתָךְ הוא היין, כמו שנאמר (במדבר י"ח, כז), וכמלאה מן היקב, ודמעך הוא הדגן, שאדם דומע לעשותו, שנאמר (בראשית ג', יט), בזעת אפיק תאכל לחם".

35. וכך גם ה'דמע' השומרוני, שמשמעו 'חֶלֶב', וה'דמאע' הערבי, שמשמעו 'מוח', הם עכורים ולא צלולים.

שהוא גם בשנים קשות כאשר היכול הוא "לחם דמעה".

פירוש הפסוק לפי זה: 'לא תאחר לתת לה' את הראשית מן היכול השופע, המלא והנקי, בגורן כמו ביקב ובבית הבד; וגם לא תאחר לתת מן היכול המעורב, המצומצם, מגרעיני תבואה בתוך השיבולים, ומערמות ענבים וזיתים לפני דריכה'. אולי מהבנה זו של הפסוק יצא מדרש ההלכה, שקרא: 'מלאה' = ביכורים, ו'דמע' = תרומה, ומובן זה של 'דמע' = תרומה, הוא המופיע בתרגום יונתן, ובלשון המשנה.

בפרשיית מתנות הכהונה (במדבר י"ח) כמו גם באיסור זריעת כלאים (דברים כ"ב, ט), וברוב המקומות המתארים יכול, מובלט תדיר השפע והברכה, שלא ניכר ב'דמע', ולכן נזכרת 'מלאה', ולא נזכר 'דמע', שנשאר יחידאי במקום שמודגשת בו חובת התרומה גם כשאין שפע. גם הפסוק בנבואת יואל (ב', כד): "ומלאו הגרנות פָּר, וְהִשִּׁיקוּ הַיִּקְבִּים תִּירוֹשׁ וַיִּצְהַר", מתאר שפע, וחשוב לדייק: ה'פָּר' הוא הגרעינים

הנקיים, המבוררים, כי "מה לתבן את הבר נאָם ה' " (!?) קרא ירמיהו (כ"ג, כח) בהבדילו נחרצות בין חלום לנבואה. והנה על הבר אמר יואל "ומלאו הגרנות", ובמקביל "וְהִשִּׁיקוּ הַיִּקְבִּים", כלומר יקבים מלאים וגדושים עד שפתם.

כך מובן לגמרי הקשר של 'דמע' = תרומה, גם ל'דימוע' = עירוב, בלשון חז"ל. וקשר זה הפך בלשונם היותר מאוחרת למושג הלכתי עקרוני של תערובת תרומה בחולין, אחרי שהורמה, וחזרה ונפלה לתוך ערמת התבואה או הענבים.³⁶ כך הפך הדימוע גם למושג ידוע, כפי שכתב ר"ע מברטנורא (דמאי פרק ד', א): "... מאחר שנקרא לה שם תרומה, אימת דימוע על עם הארץ וירא לשקר", ולכן "שואלו ואוכל על פיו".

גם לפי המקורות שהביא הרד"צ הופמן, וגם לפי הביאור הנוסף שלי, ה'דמע' הוא תרומה גם מדגן וגם מתירוש ויצהר, ואילו הפרשנות של המגילה מקומראן ("הדמע הוא הדגן"), איננה אלא ניסיון הגיוני לפרש את "דמעך" בשמות, לפי הפסוק בבמדבר, כמו פירוש רבים מימי בית שני.³⁷

'כלב' כביטוי מושאל בלשון המקרא

לעיתים 'כלב' במקרא הוא ביטוי מושאל שמשמעו מְשֻׁרָת נאמן לאדונו כמו כלב שרץ לפנים, אך עוצר בצד פרשת דרכים ומצפה לראות לאן יפנה האדון, ואז יזנק שוב לרוץ לפניו כאילו הוא מוביל. כך נוהג פקיד נאמן, ו'עבד מלך' אם עוד לא הגיע למעלת 'אריה';

החותם המפורסם ממגידו³⁸ עם ציור של אריה וכתובת 'לשמע עבד ירבעם', מעיד שלא רק מלך הוא 'אריה', אלא גם שר בכיר או מפקד בצבא שמקבל בעצמו הכרעות מלכותיות. אבנר בן נר, ששלט כ'אריה' בבית שאול במיוחד אחרי נפילת שאול בגלבוע, התקומם נגד

36. יש לפנינו משנה המתארת 'דימוע' בדיוק במצב שבו הורמה תרומה נקייה על יכול מעורב, ראשוני, אלא שבלשון חז"ל ה'דימוע' מתייחס לעירוב תרומה עם חולין אחר כך, ולא ליכול הראשוני: "אין תורמין שמן על זיתים הנכתשין, ולא יין על ענבים הנדרכות; ואם תרם, תרומתו תרומה, ויחזור ויתרום: הראשונה מדמעת בפני עצמה, וחִיבִין עליה חומש, אבל לא שניה" (משנה תרומות, פרק א', ח); כלומר התרומה הראשונה משמן ויין על זיתים וענבים שעדיין נכתשים ונדרכים, או עומדים מוכנים לכתישה ולדריכה, חלה מן התורה, ולכן היא אוסרת בתערובת עם חולין – "מדמעת" – וחייבים עליה חומש אם חיללו אותה.

37. בשונה מגישת קימרון, הערה 29 לעיל; לפרשנות קומראנית, שיסודה במדרש עצמאי־הגיוני, ראו ספרי, זכור ושמור: טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, אלון שבות התשע"ה, עמ' 293 ואילך.

38. החותם מימי ירבעם בן יואש (המאה ה-8 לפנה"ס) נמצא בתל מגידו בחפירות הראשונות, נשלח לאיסטנבול, ונעלם במלחמת העולם הראשונה; תמונתו מופיעה (בין השאר) בספר כתובות מספרות, מוזיאון ישראל, ירושלים תשל"ג, תמונה מס. 1.

הנאמר במצרים – ולכל בני ישראל לא יחריץ כלב לשנו' למאיש ועד בהמה, למען תדעון אשר יפלה ה' בין מצרים ובין ישראל" (שמות י"א, ז) – יכול להתפרש כפשוטו לנוכח כלבי הצייד המצריים עם לשונם הבולטת, כפי שהם נראים בתמונות מצריות.⁴⁰

אבל אפשר גם לפרש 'כלב' = מעבדי פרעה, על פי הפסוק שאחריו – "וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחויו לי לאמר: צא אתה וכל העם אשר ברגליך, ואחרי כן אצא..." (שמות י"א, ח); הלא יציאת מצרים לא הייתה אפשרית, אם כל 'כלב' מעבדי פרעה היה דורש 'רק' דרישה קטנה מכל אחד מבני ישראל (כמו סילוק חובות, ומניעת השאלה של בגדים ותכשיטים) בתור תנאי ליציאתו. אלא שעבדי פרעה כבר רצו להיפטר מ ישראל⁴¹ ולתת להם לצאת עוד לפני פרעה, ולכן הם פינו דרך, ואיש מהם לא עיכב.

אף על פי כן, קשה להעלות על הדעת שהתורה תכנה משרת בשם 'כלב' בפסוק העוסק באיסור טרפה. ואכן ראב"ע וחזקוני הבדילו בין השלכת הטרפה לכלב (מפני הארס המסוכן שעלול להימצא בה) לנתינת הנבלה לגר הנזכרת בפסוק המקביל בספר דברים (י"ד, כא): "לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה, או מכר לנכרי" (בדומה לפירוש רש"י על פי המכילתא). ולכן כתבו, שנבלה ניתנת לגר-תושב שמותר לו לאוכלה, וטרפה משליכים לכלב, כפשוטו.

בן שאול אדונו באמרו – "הראש כלב אנכי אשר ליהודה" (שמואל-ב ג', ח). כלומר "אתה מתייחס אלי כמו אל משרת נמוך דרגה אצל דוד", ולכן החליט להעביר את המלוכה באופן סופי לדוד.

כשהלך אלישע הנביא לדמשק, ובא אליו חזאל, עוזר-משרת של בן הדד מלך ארם, לשאול על אדונו אם יחיה מחוליו, בכה אלישע באמרו: "כִּי־יָדַעְתִּי אֶת אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לְבְנִי יִשְׂרָאֵל רָעָה מִבְּצָרֵיהֶם תִּשְׁלַח בָּאֵשׁ...". על זה תמה חזאל: "כִּי מָה עֲבָדְךָ הַכֹּלֵב כִּי יַעֲשֶׂה הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה; וַיֹּאמֶר אֶלְיָשָׁע: הֲרָאִי ה' אֶתְךָ מֶלֶךְ עַל אֲרָם" (מלכים-ב ח', יב-ג). ברגע שחזאל החל לראות את עצמו כמלך ולא כ'כלב', הוא קירב את מות אדונו (כפירוש רד"ק שם), מלך תחתיו על ארם, והביא רעה גדולה על ישראל.

דוד, בהיותו נרדף על ידי שאול, נשא את דברו מרחוק באוזני שאול המלך – "אַחֲרֵי מִי יֵצֵא מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל? אַחֲרֵי מִי אֵתָה רֹדֵף? אַחֲרֵי כָלֵב מֵת"³⁹ (=עוזר-נגנן ומפקד מודח), אַחֲרֵי פְרָעֵשׁ אַחֲדָה?" (שמואל-א כ"ד, יד).

גם במכתבי לכיש מופיע כמה פעמים 'כלב' במובן של הכנעה מצד הכותב, למשל בחרס מס' 2:

אל אדני יאוש (- דומה ליואש). ישמע יהוה את אדני שמעת שלם (= שלום). עת כימ עת כימ (= עתה כיום, עתה כיום). מי עבדכ (= עבדך) כלב כי זכר אדני אתעבד[ה]?

"לא תשא שמע שוא"

לשוא" (שמות כ', ז), שפירושו: 'לא תרים קול שבועה בשם ה', לשווא'. הרמת קול זו פירושה 'עדות',⁴² ו"שמע שוא" מקביל ל"עד חמס". במדרשי ההלכה נתפרש האיסור בהרחבה על 'קבלת לשון הרע' (=שמועת שווא), אבל איך

משמעות המילה 'שאת' היא 'הרמה', הרמת פנים ועיניים (אל ההרים, ואל השמים), הרמת ראש, במיוחד במפקד ("כי תשא את ראש בני ישראל לפקדיהם", שמות ל', יב). ובעניינו כאן, הרמת קול ונשיאת דברים: "לא תשא את שם ה' אלהיך

39. "הכלב המת" כביטוי של הכנעה ותחושת שפלות עמוקה, בפיו של מפיבשת בן יהונתן (נכד שאול) אל דוד (שמואל-ב ט', ח) – ובפי אבישי בן צרויה על שמעי בן גרא, על שקילל את דוד (שמואל-ב ט"ז, ט).

40. ראו א' ביליק וח' ביינארט, "כלב", אנציקלופדיה מקראית, ד', ירושלים תשכ"ג, עמ' 110-111.

41. כבר לפני מכת הארבה ניסו עבדי פרעה לשכנעו לחדול מעקשותו, ראו שמות י', ז-ח.

42. יעקב בארט בלקסיקון שלו (לייפציג 1902, עמ' 49) הביא את המקבילה משפת 'געז' (אתיופית קדומה), שבה 'שמע' היא 'עדות'; מובא במילון קדרי (הערה 10 לעיל), עמ' 1117.

ומחשיב אותה לעדות, בעצם מרומם ומחזק אותה כאילו ענה 'אמן' אחריה, וזה עלול להפוך אותה להרשעה בדין.

כך גם באדם רגיל ששומע לשון הרע, מקבל אותו ומאמין בו, ומרשיע אדם בלא צדק – הדבר לא נשאר בלב, אלא נשמע לאחרים, והופך לחריצת דין, שיש בה נשיאת קול מתפשטת עם תוצאות מסוכנות. אנשים רבים נפגעו ואף הוצאו להורג על סמך שמועות שוא ודברי לשון הרע, ונגד זה כתובה אזהרה מיוחדת בתורה: "לא תלך רכיל בְּעַמֶּיךָ, לא תַעֲמֹד עַל דָּם רֵעֶךָ, אֲנִי ה'!" (ויקרא י"ט, טז).

גם 'נשיאת עוון' פירושה 'הרמה', אבל שם מדובר בהרמה של 'הקלת הנטל'. העוון הוא משא כבד על כל איש חוטא, ואף על עם שלם; לכן משה הפציר בה', שירים את משא החטא, ויסלח: "ועתה אם תִּשָּׂא חטאתם..." (שמות ל"ב, לב); והתשובה במידות הרחמים: "ה'... נִשָּׂא עֹון וּפֶשַׁע..." (ל"ד, ו-ז); הרמת החטא היא הסליחה.

התפרש להם הפסוק על איסור קבלה של שמועת שוא במשפט, ובכלל? בהנחה, שהמדרש נובע מלשון הכתוב, יש מקום לשאול מה 'נושאים' כאשר שומעים שמועת שוא?

משמעו הפשוט של לשון 'לא תִּשָּׂא שְׁמַע שָׂוָא' הנו 'לא תרומם' [עדות שיש בה] שמועת שוא, ומכאן מתבקש תרגומו של אונקלוס: 'לא תִּקְבִּיל שִׁמְעָ דְּשָׁקֵר', כי המקבל עדות כזאת, מרומם את השקר לא פחות ממשמיע השקר. מכאן נובע גם מדרש ההלכה שבגמרא (פסחים קיח ע"א, כמדרש פסוקים סמוכים) – "כל המספר לשון הרע, וכל המקבל לשון הרע, וכל המעיד עדות שקר, ראוי להשליכו לכלבים, שנאמר: '[ובשר בשדה טרפה לא תֹאכְלוּ] לכלב תִּשְׁלַכֶנּוּ אתו' – לא תִּשָּׂא שְׁמַע שָׂוָא' (כ"ב, ל – כ"ג, א), וקרי ביה 'לא תִּשָּׂא'".⁴³

נמצאנו למדים, שקבלת לשון הרע ושמועות שוא בהבנת חז"ל איננה שמיעה פסיבית, אלא פעולה אקטיבית. דיין השומע שמועת שוא

"ולא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטּוֹת אַחֲרֵי רֵבִים לְהִטּוֹת [משפט]"

גם לצירופים 'ענה לו'... ו-'ענה על' יש משמע של עדות.

בחרס הקוצר⁴⁴ (שנמצא במצודת יבנהיים, מימי אשיהו), כתב הקוצר, שהתלונן נגד הממונה שלקח את בגדו: "... וכל אחי יענו לי (=יעידו על צדקתי) הקצרמ אתי בחמ [השמש], אחי יענו לי אמן נקתי מא[שם]..."

המילה 'אמן' בכתובת יכולה להיקרא עם העדות של הקוצרים, כלומר הם בעדותם יקראו 'אמן' אחרי טענת הקוצר נגד חבילת בגדו בלא צדק, אך יכולה גם להיקרא עם ההמשך: "אמן נקתי מאשם".

הצירוף 'ענה לו...' פירושו העיד. כך נאמר בעשרת היברות: "לא תַעֲנֶה בִּרְעֶךָ עַד שִׁקְרָא" (כ', יג); וכך במקומות אחדים: "וְעֵד אֶחָד לֹא יַעֲנֶה בִּנְפֹשׁ לְמוֹתָא" (במדבר ל"ה, ל); "והנה עד שקר הַעֲדָה, שִׁקְרָא עֲנָה באחיו" (דברים י"ט, יח). יעקב אמר ללבן: "וְעֵנְתָהּ (=תעיד) בִּי צִדְקָתִי בְּיוֹם מָחָר..." (בראשית ל', לג). בתוכחה נגד החטאים הקשים של מנהיגי ירושלים אמר ישעיהו (ג', ט): "הִכָּרַת פְּנֵיהֶם עֲנִתָהּ (=העידה) בָּם"; וירמיהו (י"ד, ז) בתפילתו על הבצורת הקשה אמר: "אִם עֲוִינִי עֲנֵנוּ (=העידו) בְּנוֹ, ה' עֲשֵׂה לַמֶּעַן שִׁמְךָ".

43. רש"י לפסחים קיח ע"א, הסתייג מהקריאה השונה, ונראה לו שאין בה צורך, כי כל המובנים נמצאים בלשון "לא תִּשָּׂא", ולכן לא גרס שם "לא תִּשָּׂא".

44. ראו להלן במדור 'מדע בתורה' עמ' 391 ואילך.

על ריב (או, לא תתמוך) בעדות הנראית נוטה [מן האמת והיושר, אבל תלך] אחרי רבים להטות [את המשפט להכרעה ראויה].⁴⁵ בחלוקה זו יש בפסוק משחק מילים וצלילים בין שתי ההפסקות ("לִנְטָה ... לְהִטָּה").⁴⁶

כך ניתן לקרוא את הפסוק כולו במבנה פיוטי של שלוש צלעות שכל אחת מסתיימת בצורת מקור:

לא תהיה אחרי רבים – לְרַעַת
ולא תענה על רב – לִנְטָה
אחרי רבים – לְהִטָּה

מסתבר שמבנה פיוטי זה, היה היסוד למדרש חז"ל הידוע – "אחרי רבים להטות", וגם למדרשי ההלכה (מכילתא, פרשה כ'; סנהדרין לו ע"א) בהם נלמד הפסוק כולו על הכרעות הדיינים הנכונות ברוב גדול, כלומר בהפרש של "רבים" = שניים, או על הכרעה לפי הרוב גם באיסורים (חולין יא ע"א).

השאלה בפסוק הנידון היא היכן ההפסקה העיקרית בחלקו השני:

"וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לִנְטָה אַחֲרֵי רַבִּים – לְהִטָּה" [משפט]
או:

"וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לִנְטָה – אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּה" [משפט]

חלוקת הטעמים תומכת באפשרות הראשונה, כי הטפחא היא מפסיק חזק יותר מן התביר, ואם כך, יש כאן אזהרה שלא לנטות אחרי רבים שמתחברים יחד להטות משפט, וזה נראה פשוטו של מקרא'. פירוש הפסוק הוא אם כן: 'לא תעיד על ריב (או, לא תתמוך) בעדות אשר נוטה אחרי רבים (=גם במספר, וגם גדולים וחזקים, המתחברים), להטות משפט'; אכן כך פירשו רש"י לישבו על אפניו כפשוטו".

לפי הפיסוק השני יתפרש הפסוק: 'לא תעיד

"כי תפגע שור איבך או חמור תעה"

התנגשות, ובעקבותיה חזר משה אל ה' בייאוש ואמר "למה זה שלחתיני?" (שם, כב). בפגישת שאול עם הנביאים המשוררים והמנגנים נאמר: "וּפָגַעְתָּ חֶבְלֵי נְבָאִים" (שמואל-א י', ה-ו). זה היה האות האחרון והמכריע שבו צלחה גם על שאול "רוח ה', והתנבית עמם, ונהפכת לאיש אחר". גם זו פגישה רבת עוצמה, אשר הפכה את שאול "לאיש אחר", שלב הכרחי לקראת המלכתו.

בכמה מתאורי הנחלות לשבטים בספר יהושע, הגבול "פגע" (=פגש) בהר, אם בתבור הבולט בכיפתו העגולה בהרי הגליל, ואם

בעברית החדשה פגיעה משמעותה גרימת נזק אבל במקרא משמעות השורש פג"ע לרוב היא 'פגש':⁴⁷ "וַיִּפְגַּע⁴⁸ בְּמָקוֹם, וַיֵּלֶן שָׁם כִּי בֹא הַשָּׁמֶשׁ" (בראשית כ"ח, יא); כך ביעקב בבית-אל בדרך לחרון, וכך גם בשבוע – "וַיַּעֲקֹב הָלַךְ לְדִרְכּוֹ, וַיִּפְגַּעוּ בּוֹ מַלְאֲכֵי אֱלֹהִים" (בראשית ל"ב, ב); גם ב"שטרי בני ישראל" נאמר: "וַיִּפְגַּעוּ אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אֶהֱרֹן נֹצְבִים לְקִרְאָתָם בְּצִאתָם מֵאֵת פְּרָעֹה" (שמות ה', כ). בפגישות האלה היה כנראה משהו שבלם ועצר את יעקב בדרכו, וזו שקיעת השמש ומראה המלאכים. גם הפגישה בין השוטרים לבין משה ואהרן הייתה פגישה קשה, מעין

45. ראו מה שכתב שמחה קוגוט בספרו, המקרא בין טעמים לפרשנות, ירושלים תשנ"ד, עמ' 79, 140, 168.

46. על שתי הקריאות בטעמים ובמדרשי ההלכה, ועל הקשר ביניהן ראו לעיל במדור דרישה בתורה עמ' 315 ואילך.

47. אולי בדומה לקרבה בין ג"ע ל-ג"ש (מיסוד 'גע' ו'גש'), כפי שציין י' שטיינברג, מילון התנ"ך, תל-אביב תשכ"ב, עמ' 678; וראו הערה 17 לעיל.

48. רש"י פירשו לפי פשוטו כמפגש וציין את פסוקי הגבולות, אך הביא גם מדרש חז"ל (ברכות כו ע"א), שפירשו מלשון תפילה. לפי המשך דברינו כאן, אין סתירה בין שני המובנים וניתן לשלב ביניהם. יעקב פגש במקום המקודש בלחץ זמן "כי בא השמש", וגם נאחו במקום המקודש בכוח של תפילת הפצרה, בעיקר זו המתפרשת בבוקר, אחרי חלום ההתגלות והיראה הגדולה.

הגיע הביתה וחשב שניצל, ואז נשען על הקיר ונחש הכישו. אולם סביר, שיש כאן הבלעה של המילית 'אם': 'ינוס... ופגע בו הדוב והרגו, ואם גם יצליח להימלט מן הדוב, ויחשוב שהגיע אל מבטחו, שם יכיש אותו נחש'.

מן המובן של פגישה רבת עוצמה נוכל להבין גם את המשמע השלישי של 'פגיעה' – 'תפילה', לא במובן של תחנונים והשתפכות הנפש, אלא במובן של 'הפצרה', כמי שנפגש בעוצמה, ונאחז בכל שביב סיכוי במאמץ עליון לעצור או לשנות דבר. כך בדבר ה' אל ירמיהו (ז, טז): "וְאַתָּה אֵל תִּתְפַּלֵּל בְּעַד הָעָם הַזֶּה, וְאַל תִּשָּׂא בְעֵדָם רִנָּה וּתְפִלָּה, וְאַל תִּפְגַּע בִּי..."; ובדברי רות אל נעמי אחרי כל הפצרותיה ושידוליה: "אֵל תִּפְגַּעִי בִּי לְעִזְבִּי, לְשׁוֹב מֵאֶחְרִי, כִּי אֵל אֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַי וּבְאֲשֶׁר תִּלְכִּי אֵלַי, עִמָּךְ עִמִּי, וְאַלֶּיךָ אֶלְהִי...". (רות א, טז): כך גם בהפצרות של אחדים משרי יהודה במלך יהויקים לבל ישרוף את מגילת הנבואות של ירמיהו (ל"ו, כה): "וְגַם אֶלְנָתָן וּדְלִיָּהוּ וְגִמְרִיָּהוּ הַפְּגָעוּ (=הפצירו) בְּמֶלֶךְ לְבַלְתִּי שָׂרֵף אֶת הַמִּגְלָה, וְלֹא שָׁמַע אֲלֵיהֶם".

מעתה, דברי אברהם לבני חת: "... שְׁמַעוּנִי וּפְגַעוּ לִי בְּעֶפְרוֹן בֶּן צַחֵר; וְיִתֶּן לִי אֶת מְעֵרַת הַמִּכְפֶּלֶה אֲשֶׁר לוֹ, אֲשֶׁר בְּקֶצֶה שְׂדֵהוּ בְּכֶסֶף מְלֵא יִתְּנָה לִי בְּתוֹכְכֶם לְאַחֲזַת קֶבֶר" (בראשית כ"ג, ח-ט), יכולים גם להתפרש במובן כפול:⁴⁹ גם מפגש בין שני האישים, וגם הפצרה במאמץ גדול, וכנראה, נדרש מאמץ גדול של הפצרה כדי למכור אחוזת נחלה לגר תושב, נכבד ככל שיהיה, שלא היו לו זכויות 'אזרח' לפי החוקים, כלומר לא היו לו זכויות בקרקע. אכן, כך פתח אברהם "גֵּר וְתוֹשֵׁב אֲנִי עִמָּכֶם", והם ענו לו

בכרמל אשר "בִּים יבוא" (ירמיהו מ"ו, יח). לפעמים הגבול "פגע" בנחל, או בנחלת שבט אחר, וגם שם נראה שפגישה זו יש בה מעין בלימה של מהלך הגבול: "ופגע [גבול אפרים] ביריחו, ויצא הירדן" (יהושע ט"ז, ז); וכמה פעמים בנחלות שבטי הגליל דווקא: "ופגע [גבול זבולון] בְּדִבְשֶׁת,⁴⁹ ופגע אל הנחל אשר על פני יקנעם" (יהושע י"ט, יא); "...ופגע הגבול [של יששכר] בתבור" (שם, כב); "...ופגע [גבול אשר] בכרמל הַיָּמָה... ופגע בַּזְבֻּלוֹן וּבְגִי יִפְתָּח־אֵל... (שם, כו-כז); "ופגע [גבול נפתלי] בַּזְבֻּלוֹן מִנִּגְב, ובאשר פגע מִיָּם... (שם, לד)".

בכל אלה יש 'פגיעה' / 'פגישה', שיש בה משהו מהתנגשות. כך ניתן להבין גם את כפל המשמעות של 'פגע' במובן של 'פגישה', ובמובן הקטלני, כמו בגואל דם אשר "ימית את הרֹצֵחַ בִּפְגָעוֹ בּו" (במדבר ל"ה, יט, כא);⁵⁰ וכמו בחרדת משה ואהרן מפני ה' "פִּן יִפְגְּעוּ בְּדִבְרִי אוֹ בַּחֲרִב" (שמות ה', ג), אם לא יתן להם פרעה לצאת, וזו פגישה קטלנית במפורש שאולי רומזת לפגיעה הצפויה דווקא בפרעה ובמצרים.⁵¹

מסתבר אם כן, שפגיעה בלשון המקרא יכולה לתאר כעין התנגשות, פגישה טראומטית, בלימה חדה או מאולצת, ולפעמים מפגש קטלני.⁵² רחב אמרה לשני המרגלים: "ההרהר לָכֵן פֶּן יִפְגְּעוּ בָכֶם הָרְדִּפִּים" (יהושע ב', טז). ברור ש"יפגעו" כאן בא לתאר גם 'פגישה', וגם 'פגיעה' קטלנית. כך גם מסתבר בתיאור הקשה של חוסר המפלט בנבואת עמוס (ה', יט): "כִּפְאֲשֶׁר יָנוֹס אִישׁ מִפְּנֵי הָאָרֶץ, וּפְגָעוּ הָדָב, וּבָא הַבֵּית וְסִמָּךְ יָדוֹ עַל הַקִּיר, וְנָשְׁכוּ הַנִּחָשׁ".

לכאורה הדוב רק פגש את האיש, שהרי הוא

49. קרוב לוודאי, שהכוונה לרכס בצורת דבשת גמל, במפגש הגבול של זבולון עם רכס הכרמל באזור יקנעם.

50. אונקלוס וגם רס"ג נמנעו מלתרגם כאן מלשון 'פגישה', כדי למנוע טעות, והקפידו שגואל הדם ימית את הרוצח [רק] משנתחייב בדיון.

51. כדברי רש"י, שרק מפני הכבוד לא אמרו 'פן יפגעך', ורש"י פירש כאן 'פגיעה' מלשון 'מכת מוות', ואילו אונקלוס תרגם: "יִאֲרַעְנָא" = 'יפגוש אותנו', לפי דרכנו, שני המובנים נפגשים כאן.

52. התרגומים, אונקלוס ויונתן, תרגמו 'פגע' בצורות שונות: 'פגש' תורגם 'ארע'. פגיעה קטלנית תורגמה בתרגום יונתן 'שלט', כי השליטה מאפשרת להרוג; ואילו תפילה תורגמה 'בעו', לשון בקשה. מסתבר שבארמית אין את גיוון המשמעים המקראי באותו השורש, וכך אבד המשמע המקראי המדויק, של מפגש טראומטי, ושל הפצרת תפילה בלחץ עצום, כעין התנגשות.

53. אונקלוס והמפרשים ראו בפסוק זה רק את המובן של בקשה.

"נְשִׂיא אֱלֹהִים אֶתָּה בְּתוֹכָנוּ, בְּמִבְחָר קְבָרֵינוּ קֶבֶר
אֶת מִתְּךָ..." (שם, ד-ו). אם אברהם היה מסכים
להשתמש במבחר קבריהם בלי לרכוש אחוזה
משלו, היה להם הרבה יותר פשוט וקל.

מדוע המפגש עם שור או חמור תועים
בדרך, או עם חמור רובץ תחת משאו, עלול
להיות מפגש טראומטי שיש בו 'פגיעה' (שמות
כ"ג, ד-ה)?

מסתבר, מפני שמדובר בשור או חמור של
מישהו שהוא 'אויב' לך ושונא אותך, ומי יודע
אם אינו חושב ממש ברגע זה לפגוע 'בך'. והנה
התורה באה לכפות את יצרי הפחד והשנאה,⁵⁴
ולחייב להשיב אבדה, ומי יודע, אולי גם ישוב לבו
של השונא ויחדל מאיבתו:

"כִּי תִפְגַּע (=תפגוש בעוצמה רגשית) שׂוֹר אֵיבֶךָ
או חֲמֹר תַּעֲה - הָשֵׁב תְּשִׁיבֵנּוּ לוֹ; כִּי תִרְאֶה
חֲמֹר שֶׁנָּאָךְ רֹבֵץ תַּחַת מִשְׁאוֹ, וְחָדַלְתָּ מֵעֲזֹב
לוֹ (=כי הוא שונא לך, ולא תרצה לעזור לו - עליך
להתגבר על עצמך ולהיחלץ לעזור) עֲזֹב תַּעֲזֹב
עִמּוֹ".

ראיה חזקה לפירוש זה נמצאת באווירה
ובניסוח השונים בפסוקים המקבילים בספר
דברים (כ"ב, א-ד): "לֹא תִרְאֶה אֶת שׂוֹר אֵחִיךָ אוֹ
אֶת שִׂי נְדָחִים, וְהִתְעַלְמַתָּ מֵהֶם, הָשֵׁב תְּשִׁיבֵם
לְאֵחִיךָ" (וכך בהמשך, בהקמת המטען שנפל). שם
אין לשון 'פגיעה' ואין גם 'אֵיבֶךָ וּשְׁנֹאָךְ', יש רק
"אחִיךָ" ואיסור לראות ולהתעלם.

"... וחדלת מעזב לו, עזב תעזב עמו": מהו 'עזב' – 'עזר' או 'נטש'?

הזה: 'ויעזבו ירושלם עד החומה הרחבה' (נחמיה
ג', ח), והוא גם כן חֲזוֹק (=ויהזקו חומות ירושלם).
וכבר השאלו הלשון הזה על טעינת המשאות,
והוא אמרו יתעלה: 'עזב תעזב עמו', כאלו טעינת
המשוי' בגין וחזק...".

בדרך זו כתב רש"י בפירושו לפסוק: "עזיבה
זו לשון עזרה, וכן '[ואפס] עצור ועזוב' (דברים ל"ב,
לו: כלומר אין נושע ונעזר מלחץ אויב), וכן 'ויעזבו
ירושלם עד החומה הרחבה' (נחמיה ג', ח), מלאוהָ
עפר לעזור ולסייע את חוזק החומה...".

בצד 'עזב' = 'נטש', שמופיע בצורות שונות
כמאתיים פעמים במקרא, ניצב הפסוק הזה כמעט
לבדו, במה שנראה כמשמע הפוך: 'עזור תעזור
לו/עמו'.⁵⁶ ר' מנחם בן סרוק⁵⁷ הביא תחילה
את המשמע הנדיר של 'עזרה', ואחר כך הביא
כמשמע שני את 'עזב' הנפוץ, מלשון 'נטישה'.
ר' יונה אבן ג'נאח⁵⁸ כתב: "וענין אחר [בשורש
'עזב'] ... ענין החזוק והבגין, וראיתי הגאון (=רס"ג)
בפרוש 'מעזבה' (בבא-מציעא פרק י', ב) אמר: 'אותו
הטיט שנותנין על התקרה', וענינו מן המקרא

54. בלשון המדרש (ספרי דברים רכב): "מלמד שלא דיברה תורה אלא כנגד היצר".

55. בדיוק כך תרגם אונקלוס: "... מְשַׁבֵּק תְּשַׁבּוֹק מֵא דְבִלְכָךְ עֲלוּהָ, וְתִפְרִיק עִמָּיהָ; וְרָאוּ לְהִלֵּן.

56. ש' מנדלקורן, היכל הקודש, עמ' 839, הביא למשמע השני של 'עזב' = 'עזר', עוד שני פסוקים בדיון הפותח, ועוד שני פסוקים ברשימה עצמה, וכולם מסופקים אצלו. מלבד פסוקי נחמיה בחומות ירושלים, ומלבד הביטוי "[ואפס] עצור ועזוב" (שיידונו בהמשך); הוא מביא את איוב (י', א): "אֶעֱזֹבָה עָלַי שִׁיחִי, אֲדַבְרָה בְּמֶר נַפְשִׁי". ואמנם, ניתן בנקל לפרשו לא בתור טעינת דברים קשים, אלא שאיוב לא יעצור עוד את שיחו, ויעזב אותו להשתפך במר נפשו; ראו שם דברי ראב"ע, שהעדיף את המשמע הרגיל של 'עזב', בדברי איוב.

57. מחברת מנחם, לונדוני/עדינבורג התרי"ד 1854, עמ' 132. מנחם הביא גם את "עֲזֹבוּנֶיךָ" (=רכושך) מיוחזקל כ"ז 7 פעמים בפרק על צור העשירה, שתרד מגדולתה), ורש"י פירש כך את לשון יחזקאל, מפני שהרכוש והעושר עוזרים לאדם ומעמידים אותו על רגליו. עוד הביא מנחם מתהילים (י', יד): "עֲלִיךָ יַעֲזֹב חֶלְקָה, יְתוֹם אֶתָּה הֵייתָ עֹזֵר", ורש"י הביאו שם בתור פירוש שני בשם מנחם, כאן יש באמת מקבילה יחידה בין "יעזב" לבין "היית עוזר". כמובן, אם מפרשים (כמו מנחם בן סרוק) "חֶלְקָה", "חֶלְקָאִים" (לפי מנחם זו מילה אחת: הביטוי מופיע 3 פעמים בתהילים י') – 'דלים', 'נדכאים', 'עלובי החיים', ואז "חֶלְקָה" מקביל ל"יתום" בפס יד, אלא שפירוש "יעזר" קשה, כי היה צריך להינקד "יעזב" בנפעל, במובן "ישעך", ואולי משום כך לא הובא עוד פסוק זה במשמע של 'עזרה'.

58. ספר השרשים, ברלין תרנ"ו 1896, עמ' 363.

רש"י לא הזכיר 'טעינה', אולם דברי ר"י אבן ג'נאח על הגמרא, תמוהים לכאורה, כי "עֶזֶב תֵּעֶזֶב עֲמוֹ" נתפרש בסוגיות (בבא מציעא לא ע"א) ובמדרשי ההלכה (מכילתא משפטים, פרשה כ'; ספרי דברים פסקה רכב) דווקא בתור 'פריקת המשא'⁵⁹ מעל חמור טעון ורובץ "תחת משאו", והרבה יותר מסתבר לפרשו במובן הרגיל של 'עזב', כפריקה לשם הרחקת המשא הטעון ועזיבתו את החמור, בגלל 'צער בעלי חיים, כמפורש בסוגיות ובמדרשים.

כיוון אחר: יש רק מובן אחד – 'עזב' = 'נטש' = 'פרק' [את המשא]

כך כתב ראב"ע בפירושו הארוך: "חדל שנעזוב הדבר לו לבדו, רק תתיר עמו הקשרים, ותעזוב המשא ויפול מזה הצד ומזה הצד, ויקום החמור; ויש אומרים, כמו 'ויעזבו ירושלם', לטעון המשא בדרך רחוקה", כלומר פירוש ר"י אבן ג'נאח (במשמע השני של 'עזב' = 'עזר') נראה לראב"ע, רחוק מפשט הכתוב. הגדיל אונקלוס בתרגומו, כאשר פירש את המילים: "עֶזֶב תֵּעֶזֶב" (במובן הרגיל של 'נטש') כעזיבת השנאה: "מִשְׁבָּק תִּשְׁבֹּק מֵא דְבִלְכָן עֲלוּהִי, וְתִפְרִיק עֲמִיהָ"⁶⁰. רק לא ברור אם את הפריקה אונקלוס הוסיף למילה "עמו", על דרך 'מקרא קצר', או שראה ב'עזב' כפל משמעים, גם תעזוב את השנאה שבלבך וגם תעזוב = תפרוק את המשא מעל החמור.

בדרך דומה לראב"ע פירש יהושע שטיינברג את 'עזב' במילון התנ"ך⁶¹, וכך כתב: "... וכן ענינו 'חֲלַץ מִמָּצָר, הֶקֶל מֵעַל'; 'כי תִּרְאֶה חֲמוֹר שֶׁנֶּאֱכָר רִבֵּץ תַּחַת מִשְׁאוֹ, וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזֶב לוֹ' (?), אסור לך לראות ולחדול מפרוק משאו,

'עֶזֶב תֵּעֶזֶב עֲמוֹ' – עליך לפרוק עם שונאך את המשא; ודוגמתו 'לא תִּרְאֶה... וְהִתְעַלְמָתָ' (דברים כ"ב, א, ד). מזה היה למילה (=לביטוי): 'ואפס' עֲצוֹר וְעֶזֶב' (דברים ל"ב, לו; מלכים א' י"ד, י; כ"א, כא; מלכים ב' ט', ח; י"ד, כו) [ופירושו, אין עוד] עבד וחפשי [כי אבד שלטון] – מֵעֲנִינוּ גַם פִּטוֹר אֶת זולתו מִחֻבּוֹ: 'נִעְזְבָה נָא אֶת הַמֶּשָׂא הַזֶּה' (נחמיה ה', י; כלומר – נפרוק מעל אחינו המשועבדים את נטל החובות, שאנו נושים בהם); ויש שענינו 'פָּנָה מִקוֹם': 'וַיַּעְזְבוּ יְרוּשָׁלַם עַד הַחוֹמָה הָרְחֹבָה' (נחמיה ג', ח) [ופירושו] פינו משם את גלי העפר".

בפרשנות זו אין שום מקור למשמעו של 'עזב' = 'עזר', ואנו חוזרים בכל מקום למשמע השכיח של 'עזב' = 'נטש', בתור הרחבה למשמע של 'עזב' = 'פרק', 'פנה'. גם הפסוקים המעטים שהביאו את מנחם בן סרוק, רש"י ואבן ג'נאח למשמע העזרה, או החיזוק והבניין מתפרשים להפך: לא חיזוק ובנייה של חומות ירושלים אלא פינוי ערמות העפר. כך נאמר בדברי הלעג של השונאים בהמשך (שם, לד): "מה היהודים הָאֲמֻלָּלִים עֲשִׂים? הֵי־עֶזְבוּ לָהֶם? הֵי־זָבְחוּ? הֵי־כָלוּ בְיוֹם? הֵי־חִיוּ אֶת הָאֲבָנִים מֵעֲרֻמוֹת הָעֵפֶר וְהָמָה שְׂרֻפוֹת?". גם כאן יתפרש לשון 'הֵי־עֶזְבוּ לָהֶם', לא על הבנייה והחיזוק, אלא על פינוי גלי העפר מקטעי חומה שלא נהרסו אלא נתכסו בערמות עצומות של עפר ואפר.

ואילו הפסוק בשירת האזינו (דברים ל"ב, לו): "ואפס עֲצוֹר וְעֶזֶב" (שהפך לביטוי קבוע בספר מלכים), אין משמעו 'אבד נושע ממעצר, ונעזר' [כי אין מושיע], אלא 'אין עוד עבד (=עצור, ממש כמו בלשוננו), ואין עוד איש עֶזֶב, כלומר חופשי ממעצר, כי אין שלטון שיעצור [אנשים מסוכנים בעיניו]; ושתי המילים מנוגדות-משלימות.

59. אמנם רבי שמעון במשנה השווה לגמרי 'פריקה וטעינה', וחייב גם לטעון בחינם. אפשר שקרא "עזב תעזב" בתור סיוע שכולל גם את הטעינה, כדברי ר"י אבן ג'נאח. אונקלוס (הערה 40 לעיל) תרגם בפסוק רק 'פריקה', אבל התרגום הירושלמי (המכונה, 'יונתן') תרגם "ותפרוק ותטעון עמיה"; וראו להלן.

60. ובעקבותיו מדרש 'לקח טוב', וחזקוני, ולפיהם הוראת "תעזב" היא כלפי השנאה.

61. תליאביב תשכ"ב, עמ' 626.

62. קצת קשה לפרש לשון 'עזב' בשני מובנים הפוכים, בשני פרקים סמוכים בנחמיה, בפרט בתיאור שאיננו יכול להתפרש בתור משחק מילים האופייני ללשון הפיוטית-הנבואית במקרא.

פרשנות חדשה: חזרה לשני המשמעים, אך משני שורשים ובמבטא שונה

מ"ד קאסוטו הציע פרשנות חדשה ומעניינת לפסוק "... וחדלת מעזב לו – עזב תעזב עמו".⁶³ הוא סבור שיש כאן "משחק מילים"⁶⁴ בין שני פעלים שקיבלו בלשון העברית צורה דומה, אף על פי שמוצאם שונה והוראתם שונה: 'עזב' בז"ן מקורית, והוראתו 'נטש' (כמו בערבית), ו'עזב' בז"ן שמוצאה מן ד' (גם בערבית) והוראתו 'סידר',⁶⁵ לשון 'מעזיבה' ולשון 'ויעזבו ירושלם עד החומה הרחבה' (נחמיה ג', ח), כמו 'עדב' בערבית דרומית, 'עדב' באוגריתית;⁶⁶ אולי היה איזה הבדל בהיגוי בין שני הפעלים העבריים, והחידוד היה ברור לפי המבטא הקדום: 'אל תעזוב, אלא להפך – תעדוב, יתמנע מלעזוב את שונאך במבוכה, אדרבה, תסדר יחד אתו את המשא על גבי החמור'.

לפי זה, הפסוק בשמות כולל חובה של 'פריקה וטעינה', ולא רק של 'פריקה', כפי שכתב הרמב"ם (הל' רוצח ושמירת נפש י"ג, ב) להלכה: "ולא יפרוק ויניחנו נבהל וילך, אלא יקים עמו, ויחזור ויטעון משאו עליה". אולם הרמב"ם למד זאת רק מהפסוק הנוסף שבדברים (כ"ב, ד):

"הקם תקים עמו", כרוב הדעות במדרש ובסוגיה, ואילו לפי הפירוש של שני פעלים שונים, עם 'לשון נופל על לשון', שניהם כבר בהוראת הפסוק בשמות – "עזב תעזב עמו" ('עדיוב תעדוב עמו') – עזרה מלאה של פריקה וגם טעינה, וזה מתאים לדעת רבי שמעון במשנה (בבא מציעא פרק ב', י) ולתרגום הירושלמי.

פירוש זה של קאסוטו חוזר במדויק אל ההבנה של גדולי המדקקים הקדומים, ר' מנחם בן סרוק ור' יונה אבן ג'נאח, אלא שהוא נשען כבר על הידע החדש בלשון השפות השמיות, ושני המשמעים שמוצאם הקדום בהיגוי שונה מובנים כעת בתור שני שורשים שונים (ז מול ד'). לפי זה הפסוק משתמש בכוונה בשני פעלים דומים במבטא והפוכים משמעות, לחיזוק ההוראה והמצווה, גם לפרוק וגם לטעון.

אבדן ההיגוי השונה בעברית המקראית והמאוחרת הוא שהוליד שני משמעים הפוכים בשורש אחד, אלא שגאונותם הלשונית של ר' מנחם בן סרוק ושל ר' יונה אבן ג'נאח, ורש"י בעקבותיהם, שמרה על ההבדל העמוק בין המשמעים עד למילונים החדשים.

ראייה ובחירה – לשם מה עלו לרגל?⁶⁷

"שֵׁלֶשׁ פְּעָמִים בְּשָׁנָה יֵרָאָה כָּל זָכוֹר אֶל פְּנֵי הָאֱלֹהִים" (כ"ג, יז);

'ראייה' במובן של 'בחירה' אנו מוצאים במקומות אחדים במקרא, למשל: 'ועתה ירא' (=יבחר) פְּרָעָה אִישׁ נָבוֹן וְחָכָם וְיִשְׁתִּיתָהוּ עַל אֶרֶץ

מִצְרַיִם" (בראשית מ"א, לג); כך בסיפור בחירת דוד: "וַיֵּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל... מֵלֵא קִרְנֶךָ שֶׁמָּן וְלֶךְ אֲשַׁלְחֶךָ אֶל יֹשֵׁי בֵּית הַלְחָמִי, כִּי רָאִיתִי (=מצאתי, בחרתי) בְּבָנָיו לִי מֶלֶךְ" (שמואל-א ט"ז, א); ובהמשך, במובן דומה, בדברי שאול: וַיֵּאמֶר שָׂאוּל אֶל

63. פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ב, עמ' 207.

64. גם שד"ל ראה בפסוק 'לשון נופל על לשון' בין 'וחדלת מעזב', שלא תנטוש בלי עזרה, לבין חובת הפריקה, כפי שפירש ראב"ע, להפיל המשא לארץ כדי שהחמור ינוח; אולם קאסוטו מצא כאן שני פעלים ממקור שונה.

65. בכיוון דומה של השורש 'עדב' בערבית (מבלי להזכיר את קאסוטו) כתב דוד בן רפאל חיים הכהן, "עזב תעזב עמו", בית מקרא 38, (תשי"ג), עמ' 177-182. אך הוא הוסיף משמע חשוב שקיים בערבית באותו השורש, והוא 'להטריח', 'להלאות'; וכוונת הכתוב לפי זה איננה רק העזרה בסידור המשא על החמור, אלא גם בהוראה – 'תתיגע ותטרח עמו', כדי לטעון כראוי; הוא ניסה למצוא משמע זה גם בפסוקים אחרים במקרא, שמתפרשים בלי קושי במשמע הרגיל. אבל "עזב תעזב עמו", משורש 'עדב', מתפרש יפה ונכון אם הוא כולל גם את המובן של יגיעה וטרח.

66. ראו במילון KBL, II, ליידין/ניריווק/קלן 1995, עמ' 807.

67. מתוך: יחיאל בן-נון, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות התשס"ו, 'ארץ האמורי הפכה לארץ המוריה', עמ' 4-6; (הרחבת דברים מאת יואל בן-נון).

וכך יתפרש אף הפסוק הקשה בדברי דוד על עצמו: "... וְרָאִיתִנִּי כְתוֹר הָאָדָם הַמַּעֲלֶה..." (דברי הימים-א י"ז, יז), דהיינו: 'ובחרתני כבחור האדם הראוי והנכבד'.⁷⁰ מכאן ברור גם הקשר בין "תור" ו"תורה" משורש יר"ה לבין רא"ה במובן זה של בחירה. מובן שגם המקבילה הקשה לפסוק זה תתפרש היטב: "וזאת תורת (=בחירת) האדם אֲדֹנִי, ה'" (שמואל-ב ז', ט).

"ראה נתתי לפניכם את הארץ" (דברים א', ח); "ראה אנכי נתן לפניכם היום ברכה וקללה" (דברים י"א, כו; וכן ל', טו), ופסוקים דומים, מתפרשים אל נכון במובן של: 'הכר', 'דע והבן'. בברכת משה ללוי: "הֲאֶמַר לֹאֲבִיּוֹ וְלֹאֲמוֹ לֹא רִאִיתִיו", מקביל בפירוש להמשך: "וְזֹאת אֲחִיו לֹא הִפִּיר וְזֹאת בָּנוּ לֹא יָדָע" (דברים ל"ג, ט). זו משמעות שכיחה, שעומדת בתוך, בין ה'ראיה' הסתמית לבין הבחירה המפורשת.

ייתכן, שהפסוק בברכת גד: "וּרְא רֹאשִׁית לֹא כִּי שֵׁם חֶלְקֶת מִחֶלֶק סָפוֹן..." (דברים ל"ג, כא), יתפרש גם הוא במובן הבחירה – 'ויבחר ראשית לו', כלומר מעלה מיוחדת לו – מפני "חֶלְקֶת מִחֶלֶק",⁷¹ אשר "סָפוֹן" בנחלתו.

במשמע של בחירה יש בדרך כלל גם הבעת רצון, והנבחר הוא גם הרצוי בדרך כלל – "הן עבדי אתמך־בו, בחירי רצתה נפשי, נתתי רוחי עלי, משפט לגוים יוציא" (ישעיהו מ"ב, א, וראו גם ישעיהו נ"ח, ה) – "צוּם אֲבִחְרֶהוּ" – "יום רצון לה", (ועוד).

בדרך זו מובן, שגם ראית חלק מהנבחרים על ידי אלהים לאחר בריאתם פירושה בחירה רצויה, שמבטיחה קיום מיוחד לנבחרים הרצויים: "וּרְא אֱלֹהִים אֶת־הָאוֹר כִּי טוֹב" (בראשית א', ד). כך אחר כך ביבשה ובצומח, במאורות ושימושם,

עֲבָדֶיךָ, רְאוּ נָא (=מצאו) לִי אִישׁ מִיִּטִּיב לְנַגֵּן וְהִבִּיאֹתָם אֵלַי. וַיַּעַן אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר, הִנֵּה רָאִיתִי (=מצאתי) בֶּן לִישִׁי בֵּית הַלְחָמִי... וְהָ עָמוֹ" (שם, יז-יח). בכל אלה מדובר על 'ראייה' במובן של מציאה ובחירה; בדומה לפסוק בתהלים (פ"ט, כ-כא) – "הֲרִימֹתִי בַחֲוֹר מַעַם (=) מִצְאָתִי דוֹד עַבְדִּי".⁶⁸

מקורות אלו מתארים תהליך פסיכולוגי המוביל מראייה סתמית לראייה שכלית של הכרה ושכנוע, וממנה אל מציאת האיש או המקום או הדבר שמחפשים אותו על־ידי ראייה, ועד להוצאת הנמצא־הנבחר מתוך המשפחה הראויה, במישרין או בעקיפין.

סביר מאד, שגם הוויכוח על 'ראיית' אליאב, בנו הבכור של ישי, מתייחס לבחירה:

"וַיֵּרָא (=ויבחר) אֶת אֱלִיָּאב וַיֹּאמֶר, אֵךְ נִגַּד ה' מְשִׁיחוֹ. וַיֹּאמֶר ה' אֶל שְׁמוּאֵל אַל תִּבֹּט אֶל מְרָאֶהוּ וְאֶל גְּבוֹה קוֹמָתוֹ כִּי מֵאַסְתִּיהוּ, כִּי לֹא אֶשֶׁר יֵרָא (=יבחר) הָאָדָם, כִּי הָאָדָם יֵרָא (=יבחר) לְעֵינָיו (=לפי המראה) וְה' יֵרָא (=יבחר) לְלֵבָב (=לפי הלב)" (שמואל-א ט"ז, ו-ז).

כך יוסבר היטב "מאסתיהו" בפס' ז, שבא אחרי בחירת הנביא הראשונה, כי בחירה זו לא הייתה טובה, בדומה למה שקרה בסופה של בחירת שאול, שהיה גבוה מכל העם. כמובן, הפסוק לא בא לומר שאדם רואה רק מבחוץ, שהרי זה מובן מאליה, אלא שאדם בוחר לפי מראה חיצוני, ואילו ה' בוחר לפי כוונת הלב. הסבר זה אכן מפורש בפסוקים הבאים, כשאמר שמואל ליש: "גַּם־זֶה לֹא־בָחַר ה' / לֹא־בָחַר ה' בֵּאלָהּ" (שם, ח-י).⁶⁹

ייתכן שגם הביטוי "טוב ראי" על דוד (שם, יב), מכיל בתוכו את המשמע 'ראוי להיבחר';

68. משמעות זו של 'יראה' שפירושו 'יבחר', מפורשת בתשובת אברהם ליצחק בנו, בפרשת העקדה: "אלהים יראה לו השה לעלה" (בראשית כ"ב, ח). כלומר ה' יבחר את המקום הראוי ואת הקרבן הראוי. משמעות זו מעמידה את שם המקום: "ה' יראה" (בקריאת אברהם), כמקבילה מובהקת לביטוי "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו" וכדומה (דברים י"ב). בכך יש נקודת מוצא לשונית להבנת הקשר בין ספר בראשית לספר דברים בכלל, וכמובן בין פרשת העקדה לפרשת בחירת המקום.

69. אולי כאן נמצאת ראשית הסתלקותו של "שמואל הראה", ועיינו ברש"י על אתר.

70. בידיעה כפול, ראו 'המלד' המשפט, ארץ המוריה – פרקי לשון ומקרא, עמ' 215-216.

71. ייתכן, שהכוונה היא לקבר משה, כפי שפירשו רבים, עם היותו לא־נודע לבני אדם.

בחי שבמים ובחי שביבשה: **"וירא אלהים כי טוב"; וכמובן בסיכום הכללי: "וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאוד"** (שם, לא). מעשה האלהים בכללו **נראה לפניו, כלומר נרצה וראוי לקיום** (וראו רמב"ן לפס' ד).

מאידך לא נאמר כך על החושך בפני עצמו, ולא על המים בהבדלתם בפני עצמם, וגם לא על האדם בפני עצמו, אולי מפני שצריכים הם לעבור תהליכים נוספים כדי להיות רצויים: החושך בהבדלתו מן האור, ובאור הכוכבים שיש גם בו (פס' יח), המים בהוצאת היבשה מהם (פס' י, וראו רש"י), והאדם כשייבחן עלפי מעשיו, ובפרט אם לא יינחם ה' על בריאתו (ראו בראשית ו', ה-ח).

מכאן למשמעות השם **"מוֹרִיָּה"**, ששווה (בגיוון קל) למשמעות המשפט **"ה' יִרְאֶה"**. הוא מורכב משני היסודות **"מוֹרִיָּה"** – **"יָה"**, כלומר **"ה' מֵרָאָה"** (=מִרְאָה). אין ספק ששני הפעלים מורים על דבר אחד, **"ראייה"** שהיא **"בחירה"**. בבניין קל, **"ה' יִרְאֶה"**, כלומר **"ה' יבחר"** (את המקום הראוי, ואת הקרבן הראוי לעולה), ואילו בבניין הפעיל **"ה' מֵרָאָה"** (=מורה), כלומר: מודיע לבני אדם על בחירתו.

במובן זה יש לבאר גם את צורת הנפעל: **"בהר ה' יִרְאֶה"** (בראשית כ"ב, יד) ואת כל דומיו ביחס לעלייה לרגל (שמות כ"ג, יד-יז; ל"ד, כ-כד; דברים ט"ז, טז), ובכלל את העמידה לפני ה' במקדש במובן של **רצייה ובחירה מצד ה'**. זה שמקריב את קרבנו **"לִרְצֹנוּ לפני ה'"** (ויקרא א', ג, ועוד), אם הוא **"ראוי"** לעלות בהר ה', כי הוא **"נקי כפים ובר לבב"** (תהילים כ"ד, ג-ד), ה' **"רואה"** אותו כלומר **בוחר ורוצה בו**, ומקריבו אליו. אכן כך מפורש בתהילים: **"לֹךְ דְּמִיָּה תִהְיֶה"**

אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן, וְלֹךְ יִשְׁלַם נֶדֶר. שְׁמֵעַ תִּפְלֶה עֲדִידָה כָּל בֶּשֶׁר יְבֹא. דְּבַרִּי עֲנוֹת גָּבְרוּ מִנִּי, פִּשְׁעֵינוּ אַתָּה תִּכְפֹּר. אֲשֶׁרִּי תִבְחַר וּתְקַרֵּב יִשְׁכֹּן חֲצִירֶיךָ, נִשְׁבָּעָה בְּטוֹב בֵּיתְךָ, קִדְשׁ הֵיכָלְךָ" (תהילים ס"ה, ב-ה). ועוד בתהילים פ"ד לכל אורכו, בתיאור הכיסופים לחצרות ה', לביתו ולמזבחותיו: **"אֲשֶׁרִּי יוֹשְׁבֵי בֵיתְךָ עוֹד יִהְיוּלֹדֶה, סֶלָה... יֵלְכוּ מִחֵיל אֶל חֵיל, יִרְאֶה (= ראוי ורצוי) אֵל אֱלֹהִים בְּצִיּוֹן. ה' אֱלֹהִים צָבָאוֹת שְׁמֵעָה תִפְלֶתִי... מְגַנְנוּ רָאָה (= גלה בחירתך) אֱלֹהִים וְהִבֵּט פָּנֵי מְשִׁיחֶךָ. כִּי טוֹב יוֹם בְּחֲצִירֶיךָ מֵאֶלֶף, בְּחֲרִיתִי הִסְתּוֹפֶף בְּבֵית אֱלֹהִי, מְדוֹר בְּאֶהְלִי רִשְׁע..."** (פס' ה-יא).

לפיכך, הקרבן והעלייה להראות את פני ה' הם **מבחן של בחירה ורצון, מי באמת ראוי לעמוד לפניו**. היפוכו של דבר ב'הסתרת פנים': **"אֵל תִּסְתֵּר פָּנֶיךָ מִמֶּנִּי..."** (תהילים כ"ז, ז-ט), לעומת: **"אֶחָת שְׁאֵלֹתִי מֵאֵת ה'... לַחֲזוֹת בְּנֶעֱם ה' וּלְבַקֵּר בְּהֵיכָלוֹ. כִּי יִצְפְּנִי בְּסֶכֶה בְּיוֹם רָעָה, יִסְתִּירֵנִי בְּסֶתֶר אֶהְיוֹ..."** (שם ד-ה).

גם תהילים מ"ב-מ"ג, כולו ערגה להיות **"ראוי ורצוי"**: **"צמאה נפשי... מתי אבוא ואֶרְאֶה פני אלהים"** (מ"ב, ג). **מי שלא נרצה ולא נבחר, הרי הוא בסכנה ובמצוקה נוראה:** ה' ברצונך הִעֲמִידָתָה לְהַרְרִי עוֹ, הִסְתַּרְתָּ פָנֶיךָ הֵימָּה נִבְהַל (תהילים ל', ח; ועוד במקומות אחדים). מכאן, שגם משמעותו של **"הרואה"** (=הנביא) קשורה ביכולתו **"לראות"** (=לרצות) את פני ה' וממילא גם להראות (=להרצות) לפניו, ולא למות. **"ה'רואה"** הוא גם **הראוי לגילוי שכינה והנבחר לכך**.

מסקנה זו מאירה באור יקרות את משמעות **החובה לעלות לרגל, להִרְאֹת לפני ה'**, ולהיות **ראוי לבחירתו ולגילוי שכינתו**.

מדע בתורה

יואל בן-נון

משפט בשער - מזבח ומצבה - ממצאים ביהודה

בפרשת משפטים שבספר שמות (כ"א-כ"ב) לפי חז"ל והמפרשים נקראים השופטים 'אלהים'¹, משום שאלוהים נמצא עמהם במשפט, כפי שנאמר במזמור תהילים (פ"ב, א): **"אלהים נָצַב בעדת אל, בקרב אלהים ישפט"** (= אדון העולם ניצב בעדת נאמניו, בלב השופטים והמשפט)². על כן התפרש שם אלוהים כ'מידת הדין'³ שמתגלה גם בארץ, בקרב השופטים הראויים לכך. באופן זה, מתפרש השם "אלהים" בפרשיות העבד והשומרים:

"וְאִם אָמַר יֹאמֶר הָעֶבֶד... לֹא אֶצַּא חֶפְשִׁי; וְהִגִּישׁוּ אֶדְנִי אֶל הָאֱלֹהִים..." (כ"א, ו);
"**וְנִקְרַב בְּעַל הַבַּיִת אֶל הָאֱלֹהִים** [לשבועה] אִם לֹא שָׁלַח יְדוֹ בְּמִלְאֶתָהּ רֵעֵהוּ" (כ"ב, ז);
"**עַד הָאֱלֹהִים יָבֹא דְבַר שְׁנִיָּהּ, אֲשֶׁר יִרְשִׁיעַ אֱלֹהִים יְשַׁלֵּם שְׁנִים לְרֵעֵהוּ**" (כ"ב, ח);
והשווה: **"שְׁבַעַת ה' תְּהִיָּה בֵּין שְׁנֵיהֶם אִם לֹא שָׁלַח יְדוֹ בְּמִלְאֶתָהּ רֵעֵהוּ"** (שם כ"ב, י).

בציווי המשפט המוחלט כתוב:

"אלהים לא תקלל, ונשיא בעמך לא תאזר" (כ"ב, כז) – ופירש רש"י: "זו אזהרה לברכת השם, ואזהרה לקללת דיין", כלומר שם אלהים בפסוק זה הוא גם קודש גמור, וגם 'חול' במשמע 'שופט' בשר ודם, שדן במשפט האלהים.⁴

לאור זאת, יש לשאול האם האיסור החמור: **"זָבַח לָאֱלֹהִים יָחָרָם, בַּלְתִּי לֵה' לַבְדּוֹ"** (כ"ב, יט), מכון נגד הקרבת זבחים לאלילים, או שמא נועד הוא **למנוע הקרבת זבח במקום המשפט**, אפילו אם הוא מוקדש לאלהי המשפט, 'שופט כל הארץ' האחד והיחיד?

1. ראו מקראות יתרו עמ' 264 ואילך, בפירושו של הרב י' מדן לשבועה בשם ה' בתור תולדה של הדיבור 'לא תשא'; לפי זה יש מקום לקרוא את שם אלוהים בפסוקי השבועה כשם קודש גמור, כי הנשבע, נשבע בה' ולא בשופטים, וכך מקובל אצל פרשנים רבים כיום.

2. התייצבות אלהים במשפט נועדה לשם תוכחה מוסרית: "עד מתי תשפטו עָוֹל... שפטו דל ויתום... פלטו דל ואביון, מיד רשעים הצילו" (תהילים פ"ב, ב-ד); המשיך המזמור מתאר את התמוטטות המחשבה שאלהים ניצב תמיד עם השופטים בדבר המשפט: "אני אמרתי אלהים אתם, ובני עליון כָּלֶם – אכן כאדם תמותון, וכאחד השרים תִּפְּלוּ... קומה אלהים שפטה הארץ..." (שם פ"ב, ו-ח).

3. שם אלהים הוא שם כללי הניתן ליידוע ולהטיות, ומשמעו, 'שהוא בעל הכוחות כולם', ראו בספרו של אבי מורי ז"ל, יחיאל בן-נון, ארץ המוריה, אלון שבות התשס"ו, עמ' 10, 43-48 (גלגולי 'איל' = כח בקודש ובחול). על כן הוא גם מבטא את הסמכות המוחלטת שהיא מידת הדין – "כי האלהים בשמיים ואתה על הארץ – על כן יהיו דבריך מעטים" קהלת ה', א).

4. במכילתא (משפטים פרשה י"ט) יש מחלוקת בין רבי ישמעאל ורבי עקיבא, אם זו אזהרה נגד קללת דיין או נגד ברכת השם, ובגמרא (סנהדרין סו ע"א) מתבאר, שהפסוק כולל את שתי האזהרות, ולפי זה פירש רש"י.

בהקרבת זבחים בשערי המשפט יש סכנה של גלישה לעבודת אלילים או לפולחן קרוב לה (כגון, 'אשרה'/'מצבה'), ולכן מדגיש הכתוב: **"בלתי לה' לבדו"**.⁵

בשאלה זו יש לשים לב לפסוקים מספר דברים, בתחילת פרשת שופטים:

"שֹׁפְטִים וְשֹׁטְרִים תִּתֵּן לָךְ בְּכָל שְׁעָרֶיךָ, אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ לְשִׁבְטֶיךָ, וְשָׁפְטוּ אֶת הָעָם מִשֹּׁפֵט צֶדֶק: לֹא תִטָּה מִשֹּׁפֵט, לֹא תִכְזֹּב פְּנִים, וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד, כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶה עֵינֵי חֲכָמִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צְדִיקִים: צֶדֶק צֶדֶק תִּרְדֹּף, לְמַעַן תַּחֲיֶה וִירְשֶׁתָּ אֶת הָאָרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ:

לֹא תִשַׁע לָךְ אֲשֶׁרָה כָּל עֵץ אֲצֵל מִזְבַּח ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה לָּךְ: וְלֹא תָקִים לָךְ מִצֵּבָה אֲשֶׁר שָׁנָא ה' אֱלֹהֶיךָ:

לֹא תִזְבַּח לַה' אֱלֹהֶיךָ שׁוֹר וְשֶׂה אֲשֶׁר יִהְיֶה בּוֹ מוֹם, כֹּל דָּבָר רָע, כִּי תוֹעֵבֶת ה' אֱלֹהֶיךָ הוּא" (דברים ט"ז, יח – י"א).

אם הכתוב בשמות, בעניין המשפטים והשופטים, מכוון רק להחרמת הזביחה לאלוהים אחרים (כפירוש רמב"ע שם), אזי הכתוב בספר דברים מחמיר יותר, ואוסר בשערי הערים והמשפט גם אשרה וכל עץ, וגם מצבה לה'. אבל אם הכתוב בשמות מכוון גם נגד כל פולחן לשם אלהים (כפירוש רמב"ן שם), ובפרט ביחס לאלהי המשפט, אפשר לראות בספר דברים הרחבה, ביאור והגדרה לכיוון העקרוני של הכתוב בשמות.⁶

לפי פשט הפסוקים בספר דברים⁷ מדובר במזבחות לגיטימיים⁸ ליד השופטים "בכל

5. ראו שם את דברי רמב"ן בפירושו. ראב"ע פירש את האיסור כעוסק בזובח לאלילים, ואילו רמב"ן הוכיח מהמשך הפסוק שאסור להקריב גם לשם 'אלוהים' האחד והיחיד: "בלתי לנשם" ה' לבדו"; וראו לעיל עמ' 287-290.

6. כמו בחוקים ומשפטים רבים, שבהם ספר דברים מבאר ומרחיב את חוקי ספר שמות, במיוחד אלו שבפרשת משפטים; וראו רמב"ן בהקדמתו לספר דברים.

7. מחקר המקרא הביקורתי התקשה בפסוקים אלו, למשל: S.R. Driver, Deuteronomy 1902 (ICC), Edinburgh. סיכום ממצה בעברית נמצא אצל: א' רופא, **מבוא לספר דברים**, ירושלים תשמ"ח, בפרקים א'-ג', ובפרק כ"ד. חוקרים אחרים חלקו על דעות אלו, ראו: מ"ד קאסוטו, "דברים", **אנציקלופדיה מקראית**, ב, ירושלים תשי"ד, טורים 608-619.

8. דרייבר (בפירושו הנ"ל על ספר דברים, עמ' 201), לא יכול היה לקבל את הקשר של פסוקי הפולחן כאן אל מערכת המשפט ואל שערי העיר, בגלל השקפתו על 'ריכוז הפולחן', הקשור כולו לימי יאשיהו, כאשר נהרסו כליל "במות השערים". לכן הוא רואה כאן 'בלבול סדר' כביכול, וסבור שפסוקים אלה שייכים למקום אחר בספר דברים. א' רופא רואה במזבחות שבשערי המשפט 'שריד קדום', מן השכבה הספרותית שקדמה לספר דברים ולחוקי ריכוז הפולחן (ראו בספרו הנ"ל, עמ' 58), ואת חוקי מערכת המשפט הוא מנתק מן ההקשר (ראו שם בפרק י"ב).

כל אלה מצביעים על קשיים וכשלים בשיטה הביקורתית. לא רק שיש בספר דברים מקור למזבח לגיטימי "אשר תעשה לך", אלא שיש כאן גם קישור לגיטימי בין מקום המשפט בשערי הערים "לשבטך" לבין מקום הפולחן, וזה מנוגד לחלוטין לעקרון 'ריכוז הפולחן' מימי יאשיהו, כפי שהבינו אותו מבקרי המקרא.

אולם בספר דברים כחלק מתורת משה, אין כל ניגוד עקרוני בין ההקרבה "במקום אשר יבחר

שעריך", אלא שאסור לטעת שם אשרה, אסור להקים מצבה, ואסור להקריב קרבן בעל מום על "מזבח ה' אלהיך אשר תעשה לך", בשערי המשפט. בהמשך הפרשיות, אחרי חוקי מזבח והקרבה, חוזר הכתוב לעניין המשפט, עם הציווי על העלייה "אל המקום אשר יבחר ה'", מקומם של "הכהן" ו"השפט אשר יהיה בימים ההם", וסמיכות זו מוכיחה את הקשר בין מקום ההקרבה ומקום המשפט בשערי הערים לשבטיהם.

מסתבר, שמזבחות בשערים⁹ והקרבה במקום המשפט לא היו מנוגדים בהכרח לאיסור ההקרבה "בכל מקום אשר תראה", אם העונש בפרשת משפטים ("יחרם") יתפרש על זביחה לאלילים. מקום המשפט יכול להיות גם כלול באפשרויות השונות¹⁰ של "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", באשר השופטים דנים לפי דבר ה'.

כאשר קוראים את ספר דברים מתוך נקודת המוצא שקיימות אפשרויות שונות לגילוי "המקום אשר יבחר ה'", בזמנים שונים ובמצבים שונים, מתבאר הספר כולו באור בהיר בלי סתירה הכרחית בין פרשיות "המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", לבין פסוקי מזבח "אשר תעשה לך" הצמודים ל"שפטים ושטרים". אפשרויות אלו מבטאות את המצבים המורכבים הצפויים בארץ לאחר המלחמות וההתיישבות, וכך נראו באמת פניה של העבודה לה' בימי השופטים ובראשית ימי המלוכה.¹¹

חז"ל גם הבינו שיש הבדל בין "לשכן שמו", כגון משכן שילה, לבין "מכל שבטיכם לשון

ה'", שיכול להתפרש בכמה אופנים, לבין הקרבה לה' בשערי המשפט שבערים, כאחת האפשרויות לבחירת ה'.

9. T.H. Blomquist, *Gates and Gods: Cults in the City Gates of Iron Age Palestine*, Stockholm 1999. במחקרה של בלומקוויסט מתוארים פולחני השערים ברחבי המזרח הקדום, אך היא נשארה בספק אם אמנם היה קשר כזה בישראל בין פולחן ומשפט, אף שהיא הראתה את הקשר בין שם אלוהים לבין המשפט המתנהל לרוב בשער.

הסיבה לספק נעוצה בפסוק בפרשת משפטים: "זבח לאלהים יחרם, בלתי לה' לבדו" (שמות כ"ב, יט), על פירושו השונים, שאולי שללו לחלוטין אפשרות כזאת; וראו עוד בספרם של יוסף גרפינקל, סער גנור ומייקל היזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב תשע"ב, עמ' 135-149, ובהפניות שבהערה 70.

10. רש"י (בפירושו לדברים י"ב ובעקבות חז"ל) כבר הזכיר את 'שילה וירושלים' וגם את הר הכרמל, בתור אפשרויות שונות למקום "אשר יבחר ה' מכל שבטיכם"/"באחד שבטיך" – "לשון את שמו"/"לשכן שמו שם".

לעומת המשנה וסוגיות התלמוד הבבלי בזבחים פרק י"ד (בבלי קיב, קיז-קיט), יש בתוספתא (זבחים פרק י"ג) ובתלמוד הירושלמי (מגילה פרק א'-יא; עב ע"ג) גם דעה אחרת, שלפיה איסור ההקרבה בחוץ תלוי בארון ה', ארון הברית: אם הוא במקומו, בתוך הדביר (=קודש הקודשים) אזי הבמות אסורות; ואם יצא ממקומו, הותרו הבמות. הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק, בפירושו 'משך חכמה' לספר דברים, על הפסוק בפרשת 'ראה': "לא תעשון ככל אשר אנחנו עושים פה היום" (י"ב, ח), הסביר בדרך זו את ההקרבות השונות המוזכרות במקרא בימי השופטים.

11. כך פירש סגל, ראו: מ"צ סגל, "ספר דברים והבמות", בתוך: **ספר נייגר** (עורכים: א' בירם ואחרים), חיפה תשי"ט, עמ' 27-36.

את שמו", כגון ירושלים שלא נתחלקה לשבטים, וכמובן, יש הבדל בין שניהם לבין "באחד שבטיך", כגון הר הכרמל בנבואת אליהו (מלכים א' י"ח). גם מקום שהביאו אליו את ארון ה' לכינוס ציבורי, כגון בבית־אל (שופטים כ', כו-כח), או שהתכנסו אליו על פי נביא, כגון שמואל במצפה (שמואל א' ז', ה-י), יכול להיקרא "לפני ה'" או "המקום אשר יבחר ה'", לפחות בזמן ההתכנסות (כגון ביהושע כ"ד). כך הדבר גם במקום שבו התגלה מלאך ה' (כגון ההתגלות לגדעון, שופטים ו', כ-כד; ולאשת מנחם, שופטים י"ג, טז-כ). ככל הנראה, כך הובנו הדברים בתקופת השופטים, ואפשר שגם בימי המלוכה סברו כך אלו שזבחו בבמות בכלל, או על כל פנים בבמות שהיו ידועות בתור מקומות שנתגלו בהם מלאכים, או הופיעו נביאים בשם ה'.

לפי זה אפשר להסביר את הניגוד בין חובת העלייה לרגל "אל המקום אשר יבחר ה' לשכן/ לשום את שמו" ואיסורי ההקרבה "בכל מקום אשר תראה"¹² לבין הפסוקים המרמזים על אפשרות של הקרבה לה' בשערי המשפט, הכוללים את האיסורים לטעת שם אשרה ולהקים שם מצבה. ההקרבה לה' בשערי המשפט, כמקום גילוי בחירת ה' ומשפטו, הייתה אפשרית לפני הקמת המקדש בתור בית ה' הקבוע,¹³ ממש כשם שהשופטים בשערים, לאחר הקמת המקדש, נעשו כפופים לסמכות השיפוט העליונה, שאליה היה צריך לעלות במקרה של ספק במשפט: "אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים י"ז, ח).

האיסורים נגד אשרה ומצבה בשערי המשפט יכולים גם לרמוז על פולמוס ביחס להקמת אבני מצבה בשערי העיר לצד מקום המשפט.¹⁴

*

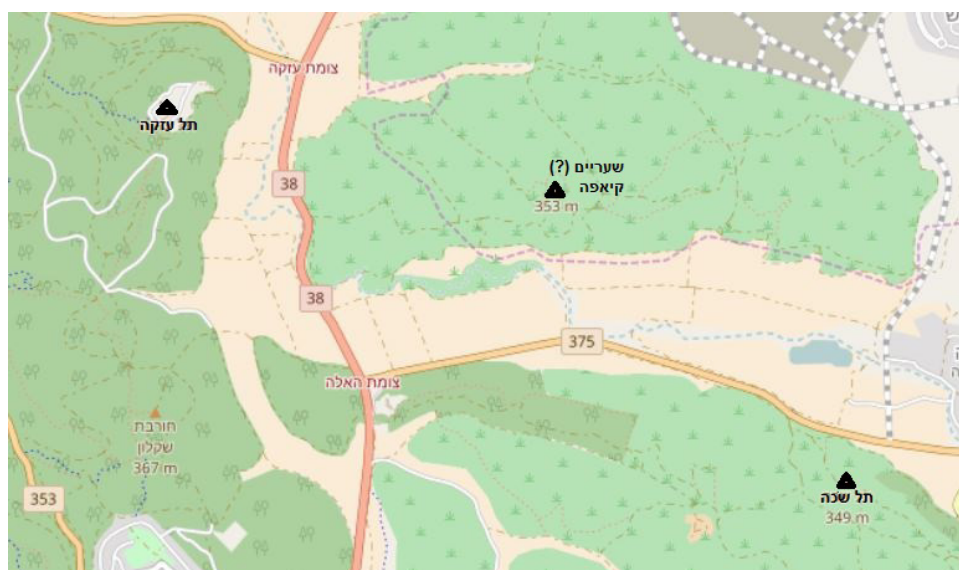
בצפון עמק האלה (בחירבת קיאפה, כנראה 'שעריים' המקראית) נחשפו שני שערים מרשימים וזהים,¹⁵ יחד עם אבני מצבה משמאל לכניסה לשער העיר, כאשר אחת מהן נמצאה גנוזה. ממצא זה מחזיר אותנו לפסוקי ספר דברים על איסור הקמת "מצבה אצל מזבח ה'... אשר תעשה לך" (ט"ז, יח – י"ז, א), הכתובים מיד אחרי מצוות העלייה לרגל אל "המקום אשר

12. "תראה" פירושו 'תבחר', וה' הוא זה שיבחר דווקא, כפי שנקבע גם בפרשת העקדה: "אלהים יראה (=יבחר) לו השה לעלה, בני" (בראשית כ"ב, ח): "ויקרא אברהם שם המקום ההוא: ה' יראה" (שם, יד), את המקום הנבחר, ואת הקרבן הרצוי. וראה על כל זה בהרחבה בספרו של אבי מורי ז"ל, יחיאל בן-נון, **ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון**, אלון שבות התשס"ו, עמ' 42-43.

13. בלשון חז"ל – רק בזמן 'היתר במות' (זבחים פרק י"ד).

14. בתל דן (בשטח ט') נמצאה במה ישראלית מתקופת מלכי ישראל (הבמה הגדולה היא מהשלב האחרון, ימי בית יהוא). הבמה בנויה גזית בכל שלביה, ועולים אליה 'במעלות' (=מדרגות). נוסף על כך, נמצאו כמה מזבחות קטנים, וקרן אחת של מזבח גדול, כולם מסותתים. על כל אלה ראו בספרו של אברהם בירן, **25 שנות חפירה בתל דן**, תל-אביב 1992, עמ' 152-197. הממצאים עומדים בניגוד מובהק לשני פסוקים בסוף פרק כ' בספר שמות. במקרים רבים, פסוקי איסור בתורה עשויים להצביע על פולמוס נגד מנהגים קיימים ורווחים.

15. ראו: **עקבות דוד המלך בעמק האלה**, (לעיל הערה 9), עמ' 73-84. השער המערבי פונה לעבר תל עזקה והדרך מערבה אל פלשת: השער הדרומי פונה לעבר תל שוכה, והוא שוחזר לפי שתי הכניסות בקיר החומה, ברוחב זהה לשער המערבי, ולפי תעלת הניקוז.



המפה לקוחה מתוך OpenStreetMap.org בכפוף לרישיון CC-BY-SA. כל שימוש בתמונה יעשה אך ורק תחת רישיון זה.

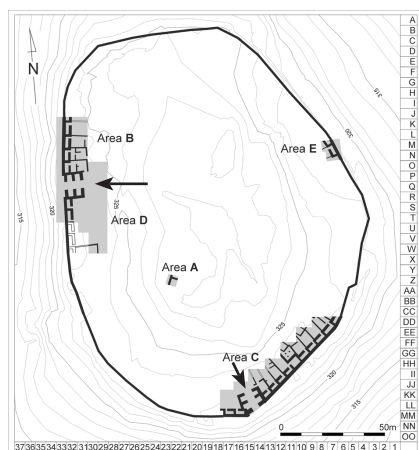


מצבות אבן שנמצאו בשערי קיאפה



חורבת קיאפה - אתר
בעמק האלה מתקופת
דוד, מזוהה כשעריים
הנזכרת בין ערי יהודה
בשפלה (יהושע ט"ו, לו).
תודה לפרופ'
יוסי גרפינקל
על האישור להשתמש
בתמונות שבעמוד.

תרשים קיאפה /
שעריים - עיר
יהודאית עם שני
שערים זהים,
אחד לכיוון שוכה
ואחד לכיוון עזקה.
כפל השערים היא
תופעה בלתי רגילה
בערים מהתקופה
ועליה נסמך זיהוי
האתר כעיר שעריים.



יבחר ה'", וגם אל פסוקי ההמשך, פרשיות המשפט 'השבטי-מחוזי' – "באחד שעריך", לעומת המשפט 'העליון' במקום "אשר יבחר ה' אלהיך בו" (שם י"ז ב-יב).

בקרב המצבה הגנוזה, לצד השער המערבי נמצא גם אוסטרקון (= חרס כתוב)¹⁶ בכתב 'פרוטו-כנעני' (שבו כתבו בני ישראל בראשית דרכם והוא קדום לכתב הפיניקי¹⁷). על אף אי הבהירות והוויכוח אודות המשמעות המלאה של הטקסט, נראה בבירור שתוכנו קשור למשפט. בשורה הראשונה מופיעות הוראות ואזהרות: "אל תעש"; "עבד את"; ובשורה השנייה: "שפט" (אולי אף פעמיים). בסוף האוסטרקון יש שמות בעלי אופי פוליטי כמו 'מלך'.

תיאור מציאת המצבה הגנוזה ליד השער המערבי מעצים את משמעות המפגש האפשרי בין ממצא ארכאולוגי מובהק מתקופת דוד המלך (המאה ה-10 לפנה"ס) לבין פסוקי ספר דברים. החופרים מצאו את המצבה שלא במקומה המקורי, כשהיא משולבת ומוסתרת בבנייה משנית, והם חילצו אותה מתוך הקיר שבו הוסתרה במכוון.¹⁸ החופרים מעלים בזהירות את ההשערה שהמצבה נגנזה בתוך הקיר מסיבות תאולוגיות.

אבן מצבה נחשבה מקודשת למקימה לא פחות מארון קודש ליהודים בני זמננו, ולא רק עבור אנשים דתיים. להסרתה ממקומה ולהסתרתה במכוון בתוך קיר משני יש משמעות תאולוגית מרחיקת לכת, גם אם צורך מנהלי או צורך אחר עמד ברקע.¹⁹ רק לחץ חריף ויוצא דופן, יכול היה להביא להסרת מצבה מקודשת והסתרתה מכל צדידה בתוך קיר.

פרשנות זו לממצא המצבה הגנוזה מצפון לשער המערבי בקיאפה פותחת פתח לאפשרות מרתקת – ייתכן שכבר במאה ה-10 לפנה"ס (כ-350 שנה לפני ימי יאשיהו, ימי דוד), התנהל ביהודה ויכוח הלכתי, האם מותר להקים מצבה ליד מקום המשפט בשערי העיר, ובקיאפה, המצבה הורדה ושולבה בבנייה משנית. אמנם, יש לציין כי אין במקרא שום עדות על יוזמה ממלכתית נגד "הבמות" לפני ימי חזקיהו ויאשיהו.

בו בזמן, המצבה הסמוכה לשער הדרומי נשארה באתרה,²⁰ וגם מצבות נוספות שנמצאו

16. ראו: חגי משגב, יוסף גרפינקל וסער גנור, "האוסטרקון מחורבת קיאפה", בתוך: **חידושים בארכיאולוגיה של ירושלים וסביבותיה**, קובץ מחקרים ג' (עורכים: ד' עמית, ג' שטיבל, א' פלד-ברקת) ירושלים תשס"ט, עמ' 111-123; וכן בספר על עמק האלה (הנזכר לעיל בהערה 9), עמ' 123-132. סיירתי בח' קיאפה עם ד"ר חגי משגב, שגם סייע לי במאמר זה ובהערותיו, ושלוחה לו בזה תודה וברכה.

17. על אופי הכתב, ועל זמנו, ראו חגי משגב (הערה 16). עמ' 112-116; ובספר על עמק האלה (הערה 9), עמ' 126-128.

18. Y. Garfinkel & S. Ganor, *Khirbet Qeiyafa Vol. I: Excavation Report 2007-2008*, Jerusalem 2009, pp. 195-199; ובספר על חירבת קיאפה (הערה 9), עמ' 135-136. החופרים העמידו אבן מצבה משוחזרת במקום המקורי (המשוער), לפי המצבה המקבילה בשער הדרומי, שנמצאה באתרה משמאל לכניסה בשער.

19. די לנו אם נחשוב על "גניזה" של ארון קודש בתוך קיר. מעשים כאלו נעשו על ידי יהודים אנוסים ונרדפים בתנאים קשים.

20. המצבה שנמצאה ליד השער הדרומי תוארה בספר על עמק האלה (הערה 9) עמ' 135, 147.

בחדרי פולחן במרחק מה משני השערים המשיכו לפעול.²¹ אילו היתה החלטת ברורה של שר העיר וזקניה או החלטת ממלכתית כוללת (כמו בימי חזקיהו ויאשיהו) נגד המצבות, היו גונזים את כולן, ולפחות את המצבה הגלויה לעין כל, שנמצאה ליד השער הדרומי. ייתכן שגורם חיצוני (אולי מירושלים) פעל לגניזת המצבה שבצד השער המערבי, ואנשי העיר פעלו באופן מינימלי וגנזו רק את המצבה שחוללה פולמוס.

מכל מקום, עצם הביטול והגניזה של מצבה מקודשת שנמצאה בסמוך לשער עיר יהודאית²² מימי דוד המלך בעמק האלה, הם עדות יוצאת דופן המרמזת על ויכוח תאולוגי-הלכתי בקרב עובדי ה' נאמנים על גבולות המותר והאסור בעבודת ה', ומפגש מפתיע ומרתק עם פסוקי שמות ודברים.

לממצא של שערי קיאפה יש מקבילה מקראית מאוחרת יותר, המספרת על יאשיהו מלך יהודה אשר נתן "את במות השערים אשר פתח שער יהושע שר העיר, אשר על שמאול איש בשער העיר" (מלכים ב כ"ג, ח). לעומת זה, בקיאפה נמצאה מצבה אחת גנוזה ליד השער המערבי, בעוד במת השער הדרומי נמצאה שלמה. ממצא זה מתאים לתיאור המקראי: "רק העם מזבחים בבמות..." (מלכים א ג', ב-ה). בפסוק על יאשיהו יש קושי מסוים, הנוגע להזכרת שמו של "יהושע שר העיר" (אולי מעיר ידועה) בתוך תיאור של תופעה כללית. אך מכל מקום התיאור של במות השערים ממקם אותן בבירור משמאל הנכנסים בשערי העיר, וזהו בדיוק המיקום של המצבות שנמצאו בצמוד לשערי קיאפה,²³ כ-350 שנה לפני יאשיהו.

מקבילות ארכיאולוגיות

שער דומה, עם אתר פולחן קטן (משמאל לנכנס בשער), נמצא בתל שבע²⁴ (מצפון מזרח לבאר שבע). חדר הפולחן נמצא ריק, ואבני מזבח מסותתות נמצאו גנוזות בבית מחסנים סמוך, שהוקם בימי חזקיהו. מעצבי המזבח בתל שבע לא נשמעו לאיסור התורה: "לא תבנה

21. ראו בספר על חירבת קיאפה (הערה 9), עמ' 137-147.

22. עיר בשפלת יהודה, שלא נמצאו בה עצמות חזירים ובחדרי הפולחן לא נמצאו צלמיות, יכולה להיות רק עיר ישראלית, ראו בספר על חירבת קיאפה (הערה 9), עמ' 122. צלמית חריגה אחת נמצאה בקיאפה, אך לא בחדרי הפולחן. ראו בספר על חירבת קיאפה (הערה 8), עמ' 136; 163-166. מלבד הצלמית החריגה, לא נמצא שום שריד של פולחן אלילי.

23. ראו בספר עקבות דוד המלך בעמק האלה (לעיל הערה 9), עמ' 135-149.

24. תל שבע, עיר מצודה ממלכתית מימי דוד עד ימי חזקיהו (חרבה במסע סנחריב), נבנה מעל מפגש נחלים, כ-11 ק"מ מצפון-מזרח לבאר שבע. המקרא מזכיר "באר שבע ושבע..." (יהושע י"ט, ב), וכך נשמרה מסורת השמות בפי הבדואים עד היום. החוקרים סבורים שתל שבע הוא 'באר שבע' הקדומה, כי בתל הגדול בבאר שבע נמצאו עד כה רק שרידים החל מימי יאשיהו (ברזל ג'). על מזבח הקרנים המפורק, שאבנו נמצאו בקירות בית המחסנים מימי חזקיהו, ראו: Y. Aharoni, "The Horned Altar of Beer-sheba", *Biblical Archaeologist* 37,2 (1974), pp. 2-6; Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches*. London 2001: pp. 171-174, fig. 3.22

אתהן גזית" (שמות כ', כא), ואף עיצבו קרניים יפיפיות דומות לקרני שור. הקרניים נשמרו בזכות גניזה זהירה של המפרקים והבונים בבית המחסנים מימי חזקיהו.

ממצא מסעיר נוסף שנחשף לאחרונה²⁵ בתל לכיש משלים את התמונה מתל שבע – במת שער עם דביר פנימי ובו שני מזבחות קרניים, שנמצאו גדועות במכוון, מעידה על הריסת במות השערים בימי חזקיהו (לפני מסע סנחריב), בניגוד לפירוק המזבח בתל שבע וגניזתו. פער זה חושף ויכוחים עזים ביהודה אודות במות השערים, בין פקודות ההרס שהגיעו כנראה מירושלים, לבין הרצון העממי לגנוז מזבחות שנבנו לשם ה' (אף אם באיסור) ולא להתייחס אליהן כמו למקדשי אלילים. בתל לכיש נמצאה גם אבן ששימשה כבית כסא בתוך הדביר של במת השער, והיא מעידה על חילול מכוון וקשה, שאנשי תל שבע (באותה תקופה) לא יכלו לקבל.

בתל ערד²⁶ נמצא מזבח שאינו מסותת. המזבח בנוי מלבני אדמה אדומות²⁷ (פירוש ייחודי ל"מזבח אדמה" בשמות כ', כ), ומידותיו כמעט זהות (לפי מידת האמה הקצרה) למידות מזבח העולה, שנזכרו במשכן (שמות כ"ז, א): חמש אמות אורך וחמש אמות רוחב, רבוע, ושלוש אמות גובהו. המדרגה שבתחתית המזבח, בחזיתו, היא יסוד המזבח, הנזכר במפורש בחוקי הקרבנות בספר ויקרא.

בוני המזבח בתל ערד הקפידו שלא לסתת אבני מזבח, על פי הציווי מספר שמות (כ', כא), סברו שמותר להקים מקדש (מוקטן) הרחק מירושלים. המזבח כולו נמצא גנוז בתוך הרצפה האחרונה באותו מקום. באותו מקדש נמצא גם דביר עם שני מזבחות (קטורת?) קטנים ומסותתים ושתי מצבות. הדביר כולו נגנז מתחת לחומת הסוגרים האחרונה שנבנתה בתל בימי יאשיהו.

הממצאים מחרבת קיאפה מימי דוד (המאה העשירית לפנה"ס), מתל שבע ומתל לכיש מימי חזקיהו (סוף המאה השמינית לפנה"ס) ומתל ערד (עד ימי יאשיהו) מוכיחים שבמות השערים היו תופעה כללית ביהודה בכל תקופת המלוכה, ככל הנראה תוך כדי ויכוחים סוערים על גבולות המותר והאסור בעבודת ה' על פי חוקי התורה.

25 י' גופרניקל וס' גנור, קיץ התשע"ו.

26 ראו: ז' הרצוג, "המקדש בערד ומקבילותיו", בתוך: ערד: תל המצודות בערד, תל-אביב 1997, עמ' 209-182; וראו על כך דברי יהודה אליצור, "פולמוס ארון-הברית בימי יאשיהו", הקונגרס העולמי למדעי היהדות 12, א (תשנ"ז), עמ' 109-113.

27 תיאר אותו לראשונה י' אהרונ'י, "עונת החפירות השנייה בתל ערד", ידיעות כח (תשכ"ד), עמ' 153-175.

נספח: מצבות מחירבת קיאפה



מצבה שנמצאה גנוזה בתוך קיר (מימי דוד), ליד השער המערבי של קיאפה.
תודה לפרופ' יוסי גרפינקל על האישור להשתמש בתמונות המצבה שבעמוד.



המצבה הגנוזה לאחר חילוצה מן הקיר



חריט כתוב שנמצא
בקיאפה מימי דוד.
תודה לד"ר חגי
משגב על האישור
להשתמש ברישום.

בגד חבול וחרס הקוצר

בפרשת משפטים (שמות כ"ב, כה-כו) נאמר:

"אם חבל תחבל שלמות רעך – עד בא השמש תשיבנו לו; כי הוא כסותו לבדה, הוא שמלתו לערו, במה ישכב? והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני".

ובמקבילה בדברים (כ"ד, י-יג):

"כי תשה ברעך משאת מאומה – לא תבא אל ביתו לעבט עבטו; בחוץ תעמוד, והאיש אשר אתה נשה בו יוציא אליך את העבט החוצה; ואם איש עני הוא, לא תשכב בעבטו; השב תשיב לו את העבט כבוא השמש, ושכב בשלמתו וברכך, ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך".

מובן ש'עבט' הוא 'משכון', ערבון להלוואה, ובמקרה זה מעיל, בגד עליון, ששימש גם בתור שמיכת כיסוי בלילה. ביום אפשר היה לעבוד ולפעול גם בלי המעיל, אבל בלילה קר מאוד בלעדיו.

אולם הפועל 'חבל' איננו מיוחד ל'עבט' (=עירבון), אלא מתאר לקיחה הדומה למשיכה בחבל,²⁸ וכך נראה בבירור משני פסוקים נוספים באותה פרשה בדברים (כ"ד, ו, יז-יח):

"לא יחבל רחים ורכב פי נפש הוא חבל" – כלים שטוחנים בהם קמח, ודורכים שמן, שהם אוכל נפש, אסור לקחת אותם בתור עירבון, מפני שחיי נפש תלויים בהם. "לא תטה משפט גר יתום, ולא תחבל בגר אלמנה; וזכרת כי עבד היית במצרים, ויפדה ה' אלהיך משם, על כן אנכי מצוה לעשות את הדבר הזה".

'לחבול' יכול לתאר אם כך פעולה רחבה יותר מלקיחת עירבון להלוואה (בלי התחשבות), כמו לקיחה בלא משפט-צדק, ובדומה לגזלה, וכך אכן אנו מוצאים בתיאורי רשעה שבתוכחות נביאים (ובאיוב):

"ועל בגדים חבלים [שנלקחו בלא דין] יטו [משפט] אצל כל מזבח" (עמוס ב', ח).
 "...עני ואביון הונה, גזלות גזל, חבל [שנלקח בלא דין] לא ישיב... בנשף נתן [כספו] ותרבית לקח..." (יחזקאל י"ח, יב-יג).²⁹
 "כי תחבל אחיך חנם (=תיקח מהם מה שלא מגיע לך), ובגדי ערומים (=חסרי כל) תפשיט" (איוב כ"ב, ו).
 "גבלות ישיגו, עדר גזלו וירעו; חמור יתומים ינהגו, יחבלו שור אלמנה" (איוב כ"ד, ב-ג).
 "יגזלו משד יתום, ועל עני יחבלו (=יקחו כשודדים בגדי יתום ועני); ערום הלכו בלי לבוש..." (שם כ"ד, ט-י).

28. על השורש 'חבל', ועל הקשר בין קשירת חבל לבין לקיחה שלא כדין, ראו לעיל במדור לשון עמ' 368.

29. באותו הפרק יש תיאור הפוך בצדיק: "ואיש לא יונה, חבלתו חוב ישיב, גזלה לא יגזל, לחמו לרעב יתן, ועירם יכסה בגד" (שם י"ח, ז-ח; וגם טז-יז, ושם: "חבל לא חבל"). כן גם בבעל תשובה: "חבל ישיב, רשע גזלה ישלם" (יחזקאל ל"ג, טו).

חרס הקוצר³⁰

הכתובת המכונה חרס הקוצר נמצאה על שברי קנקן חרס, שנמצא בחדר המשמר של מצד יהודאי, אשר הוקם במערה של פלשת, ביבנה-ים (ליד חוף פלמחים). לפי ממצא החרסים במקום (המאה ה-7 לפנה"ס), ולפי הכתב העברי, מיוחס החרס הכתוב לתקופת יאשיהו מלך יהודה, אחד המלכים היחידים והאחרון שיכול היה להגיע עם צבא יהודה אל אזורי החוף במערב.

אחרי תקופת מנשה, שהיה כנוע לאשור ופתח את ירושלים ואת המקדש לכל אלילי התקופה (מלכים ב כ"א),³¹ חולל יאשיהו מהפכת טיהור מעבודת אלילים ותשובה אל ברית התורה (מלכים ב כ"ב, כ"ג). יחד עם זה החזיר יאשיהו גם את עצמאות יהודה מבחינה צבאית ומדינית, ובכלל זה חתר לאיחוד עם שבטי ישראל שנשארו בשומרון ובגליל (דברי הימים ב ל"ד, ו-ז) אחרי חורבן שומרון והגלייתם לאשור.

הסיבה למאמץ הצבאי של יאשיהו בחוף פלשת, היה האיום שנשקף ממצרים של 'פרעה נכו'.³² יאשיהו ראה באיום הזה סכנה עיקרית לעצמאותה של יהודה, והקים שורה של מבצרים יהודיים באזורי החוף במערב, ככל הנראה כדי לעצור את הצבא המצרי. לבסוף (ב-609 לפנה"ס) עלה צבאו של פרעה נכו כדי להשתתף ב'מלחמת העולם' על נהר פרת (ירמיהו מ"ו), בין שרידי הצבא האשורי עם חיל המשלוח המצרי, לבין צבא מדי, והצבא הבבלי בפיקודו של נבוכדנאצר. בדרך, במגידו, פגש 'פרעה נכו' את צבא יהודה, והצליח להרוג את המלך יאשיהו, התקווה האחרונה של יהודה העצמאית. חששו העמוק של יאשיהו מפני השתלטות מצרית על יהודה, התממש במותו הטרגי במגידו (מלכים ב כ"ג, כט-ל). המצרים המליכו בירושלים את יהויקים, שהלך בדרך ההפוכה לאביו, גם מבחינה דתית וגם מבחינה מדינית (מלכים ב כ"ד), וכנאמן למצרים מרד בבבל, והביא על יהודה את הכיבוש הבבלי, ובסופו של דבר את חורבנה.

30. על האתר ועל הכתובות שנתגלו בו כתב פרופ' יוסף נוה, ראשון המפענחים של הכתובות: 'כתובות עבריות במצד חשביהו', ידיעות החברה לחקירת א"י ועתיקותיה כ"ה (תשכ"א), עמ' 119-128. נוה מזכיר ומדגיש את הקשר בין מכתב התלונה של 'חרס הקוצר', לבין הבגד שחובה להשיבו "עד בא השמש", בפרשת משפטים ובספר דברים. בעמוד הבא נציג את רוב הכתובות; על הכתובת המלאה ופענוחה ראו: ש' אחיטוב, הכתב והמכתב, ירושלים תשע"ב, עמ' 149-154.

31. אחרי מרד חזקיהו באשור ומסע סנחריב ליהודה (701 לפנה"ס), התחזקה בירושלים הדעה, שכניעה לאשור מחייבת גם 'התייוונות' פולחנית, ונאמני ה' נרדפו על ידי השלטון בימי מנשה, שהרבה לשפוך דם נקי במעשי זוועה (מלכים ב כ"א, טז; ירמיהו ט"ו, ד); לפי מסורת חז"ל (יבמות מט ע"ב) גם ישעיהו הנביא נהרג על ידי מנשה; אולם כאשר לא האמינו האשורים למנשה והובילוהו בשבי, חזר בתשובה (דברי הימים ב ל"ג, יא-טז), אולם בתשובתו של מנשה כבר לא יכלה להשפיע על אמון בנו, ועל השרים, ולכן, לדעתי, לא נזכרה כלל בספרי מלכים וירמיהו.

32. ראו ספרו של שלום זמירין, יאשיהו ותקופתו, ירושלים תשי"ב/תשל"ז; שלום זמירין נפל על הגנת דגניה במלחמת העצמאות; זמירין הסביר היטב את 'קריאת המפה' הגאופוליטית של יאשיהו; כשעלה 'פרעה נכו' להציל את אשור, המעצמה המתמוטטת, מידי מדי ובבל, היה מוסכם ביו פרעה נכו לאשורים שאם ינצחו תיכנס ארץ ישראל כולה תחת השלטון המצרי, ונגד סכנה זו נלחם יאשיהו.

זה נוסח החרס על פי י' נווה וש' אחיטוב (ראו הערה 30), הפיסוק נעשה על ידי חגי משגב (מתוך אתרו):

ישמע אדני השר את דבר עבדה, קצ'ר היה עבדכ (=עבדך) בחצר אסמ (=אסם). ויקצ'ר עבדכ (=עבדך) ויכל, ואסמ כיממ (=ואסם כימים). לפני שבת, כאשר כל (=כילה) [ע]בדכ (=עבדך) את קצ'ר ואסמ כיממ (=ואסם כימים), ויבא הושעיהו בן שבי ויקח את בגד עבדכ (=עבדך). כאשר כלת (=כליתי) את קצ'רי זה יממ (=ימים) לקח את בגד עבדכ (=עבדך). וכל אחי יענו לי, הקצ'רם אתי בחום [ה]ש[מש], אחי יענו לי אמן, נקתי מא[שם]! ועתה, השב נא את[]בגדי... ולא תדהמנ (=תדהימני).

כאשר נכתב 'חרס הקוצר' במצד הישראלי ביבנה-ים עוד לא ידעו שם דבר, על המפולת שמעבר לפינה (=מות יאשיהו ומגידו ותוצאותיו). המכתב שנמצא על החרס מגולל סיפור אישי ומשפטי, כתב תביעה של פועל פשוט שהיה קוצר 'בחצר אסמ', כילה את קצירו 'לפני שבת', ואז בא מנהל עבודה בשם 'הושעיהו³³ בן שבי' (כנראה, שבי) 'ויקח את בגד עבדכ... לקח את בגד עבדכ' (כנראה בגד עליון, שהקוצר הניח בצד בשעת עבודתו); הבגד נלקח ככל הנראה מפני שמנהל העבודה מצא את הקוצר במנוחה, אלא שהקוצר טוען במכתב שהוא כילה (=סיים) את מכסת קצירו, כפי שנדרש 'זה יממ' (=כל הימים).

המכתב מופנה אל 'אדני השר', והוא מסתיים בבקשת רחמים להשבת הבגד שנלקח בלא אשם, שכן יש לו לקוצר עדים נאמנים שהוא נקי, הלוא הם 'אחי... הקצרמ אתי בחמ [השמש] אחי יענו לי אמן נקתי מא[שם]'; 'יענו לי' פירושו 'יעידו לי', כמו "לא תענה ברעך עד שקר" (שמות כ', יג). 'אמנ' (=אמן) הוא אישור בשבועה לעדות אמת, כמו במעמד הברית (דברים כ"ז, טו-כו). עדות האמת של 'אחי... הקצרמ' (=הקוצרים), תוכיח לשר שמנהל העבודה שלו פעל שלא כדין בלקיחת הבגד, כי הקוצר מילא את חובתו, וכילה את קצירו: 'נקתי מא... ' (=ניקיתי מאשם). הכתובת מסתיימת בתחינה הייחודית: 'ולא תדהמנ (=ולא תדהימני)', כלומר הקוצר מבקש מהשר שלא יותירו כאיש נדהם וחסר ישע (ראו ירמיה י"ד, ט).

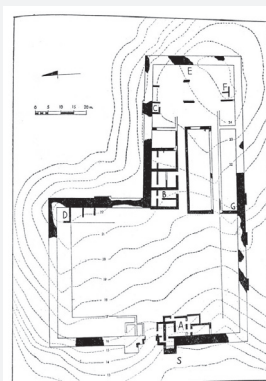
המכתב מרגש מאוד בכמה מובנים:

1. כתב עברי רווט של קוצר פשוט, בכתובה לא מקצועית,³⁴ שנמצא במצד יהודאי מסוף ימי המלוכה, הרחק מירושלים.
2. עוצמת הכאב והזעזוע ממעשה העוול של לקיחת הבגד – לקיחת הבגד נזכרת פעמיים, ובקשת הרחמים להשבתו חוזרת 3 פעמים. דברים אלו מאירים באור חזק את הדגשת התורה, גם בפרשת משפטים וגם בספר דברים, על חובת ההשבה של בגד חבול (=עבוט) "עד בא השמש", כי אין לעני "במה ישכב".

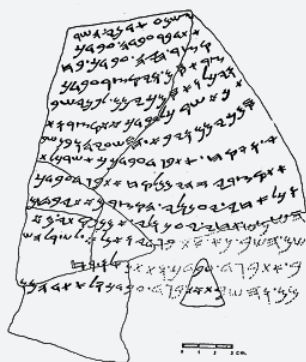
33. בתחילה קראו את שם מנהל העבודה שלקח את בגד הקוצר, 'חשביהו', וכך נודע האתר בשם 'מצד חשביהו', אולם כיום סבורים, שיש לקרוא בחרס 'הושעיהו'; השם 'חשביהו בן יא...' נמצא באתר על קנקן אחר.

34. השורות אינן ישרות, הרווחים אינם שווים, יש אותיות מתהפכות, הכותב נרגש וחוזר על עצמו, ואינו כותב כסופר מקצועי; ראו חגי משגב (בבלוג שלו: על מה שהיה ועל מה שקורה, מ-2012.2.16), 'משפטים: מכתב הקוצר'; שם יש גם סקירה של הרקע המדיני והדתי לתקופה.

3. הביטחון המוחלט של הקוצר, שהוא יכול להתלונן על הממונה לפני השר, ויש לו סיכוי ותקווה למשפט צדק ורחמים, ולהשבת הבגד, מעיד שבימי יאשיהו מלך יהודה הייתה מערכת משפט תקיפה וחזקה עד הקצה הרחוק של ממלכת יהודה.
4. החרס מאיר את ימי יאשיהו באור יקרות, ובכך תואם את דברי ירמיהו הנביא על יאשיהו, בנבואת תוכחה קשה נגד ההשחתה של בנו יהויקים: "אביך הלוא אכל ושתה (=הסתפק בצרכים הבסיסיים) ועשה משפט וצדקה, אז טוב לו; דן דין עני ואביון אז טוב, הלא היא הדעת אתי, נאם ה' " (ירמיהו כ"ב, טו-טז).³⁵
- משפט הצדקה שבתורה ובנביאים, בייחוד בהשבת בגד חיוני כל כך לקוצר פשוט אחרי שנלקח בלא צדק, אכן רווח בחברה היהודאית בסוף תקופת בית ראשון, בפרט בימי יאשיהו, שחולל מהפכת תשובה יוצאת דופן בירושלים וביהודה.
5. ייתכן, שהכותב מזכיר סיום עבודה בשדה 'לפני שבת', אם אמנם כוונתו 'לשבת', ולא ל-שבת[ן] הביתה³⁶ בתום העבודה ביום רגיל, אזי זו אולי עדות ארכאולוגיה ייחודית לשביתה מעבודת שדה בשבת.

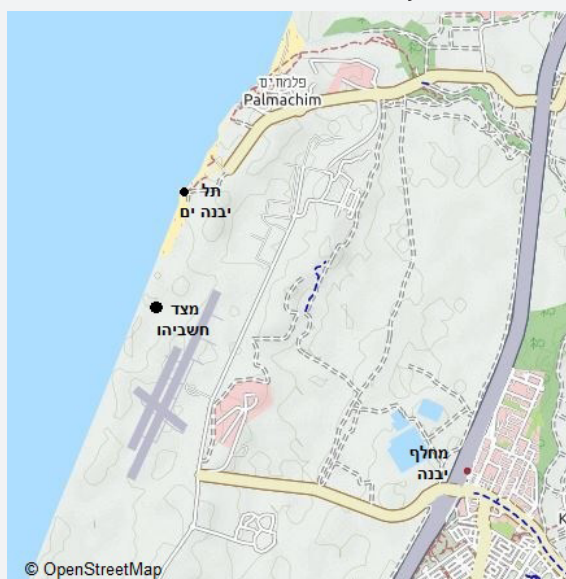


תכנית מצד חשביהו



חרס הקוצר.
מכתב תלונה על
עוול במשפט מימי
יאשיהו - למה ילקח
את בגד עבדך?

נספח: חרס הקוצר



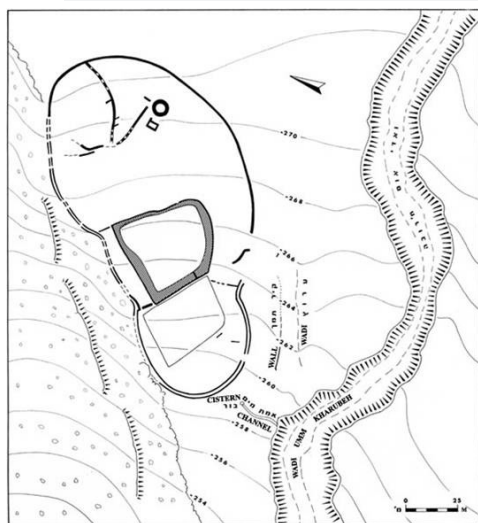
מצד חשביהו, אחד משרשרת מצודות מימי יאשיהו.
המצודות הוקמו לאורך החוף, כנראה כדי לבלום את עליית פרעה נכו.
תכנית מצד חשביהו תואמת לקווי הגובה של הגבעה.
(הציונים של תל יבנה ים, פלמחים ומחלף יבנה הובאו לשם התמצאות).
המפה לקוחה מתוך OpenStreetMap.org בכפוף לרישיון
CC-BY-SA. כל שימוש בתמונה יעשה תחת רישיון זה.

תודה לחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה על האישור להשתמש בתמונות שבעמוד.

35. יש לציין שירמיהו מדגיש את משפט הצדק לעני ולאביון כמשקף את ימי יאשיהו (והדבר ניכר גם ב'חרס הקוצר'). המהפכה הגדולה של טיהור ירושלים והארץ מעבודת אלילים, וחידוש הברית נזכרת בירמיהו י"א.
36. כך פירש יי נוה, לעיל הערה 30.

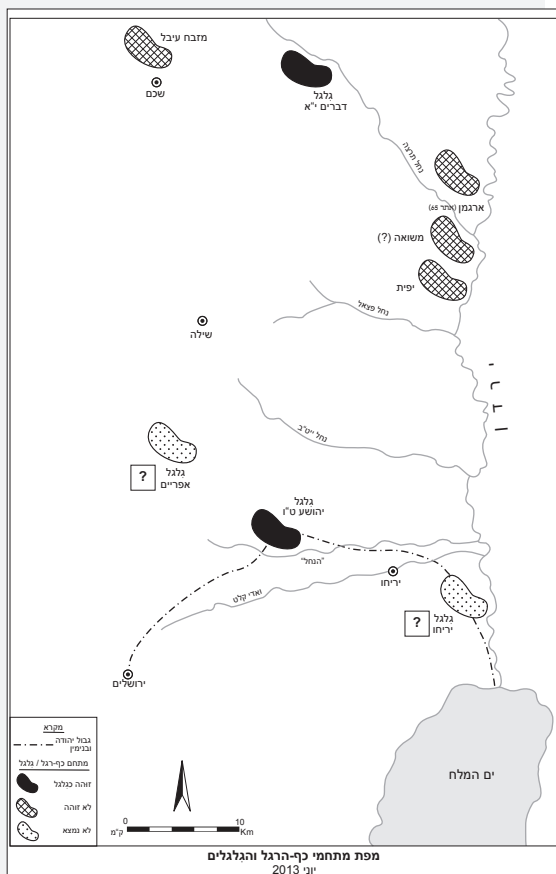
”שלוש רגלים תחג לי בשנה”

משמעות חדשה לשם ”רגלים” העולה מחפירות חדשות³⁷
בבקעת הירדן נתגלו ונחפרו בשנים האחרונות אתרים אחדים³⁸ בעלי אופי ייחודי -



אתר 65 - מדרום למושב ארגמן, מתחם ישראלי
מתקופת ההתנחלות - גלגל או במוה. חומת המתחם
עוצבה בצורת כף רגל על האדמה.

מתחמים ישראליים להתכנסות
ולעבודת ה' מתקופת ההתנחלות -
גלגלים או במוה.
התרשימים בעמוד נתקבלו מפרופ'
אדם זרטל ז"ל.



37. הרעיונות בפרק זה, רובם ככולם, הם גילוייו של החופר פרופ' אדם זרטל ז"ל מעין שמר (שהלך לעולמו במהלך כתיבת הספר), והם עלו מתוך החפירה, בעיקר באתר הסמוך למושב ארגמן. למיטב ידיעתי, איש לא חשב על כך לפני החפירה, וגם לא עלה על הדעת שיימצאו במוה פולחן ישראליים כאלה מתקופת ההתנחלות והשופטים. הממצאים והרעיונות אמורים להתפרסם בספר מיוחד. אני מבקש לפרוע כאן חוב של תודה לידידי אדם זרטל ז"ל על השיחות הרבות שניהלנו על הממצא ומשמעותו, ועל זיקתו למקורות, כולל מקורות חז"ל.

38. ראו: אדם זרטל, סקר הר מנשה: ד', מנחל בוק עד הסרטבה, חיפה ותל-אביב תשס"ה, אודות אתר 65 (כק"מ מדרום למושב ארגמן, עמ' 238-242; 724-767); אתר 92 (ליד מושב משואה, עמ' 305-307); אתר 105 (כק"מ מדרום למושב יפית, עמ' 333-337); נמצאו אתרים נוספים מסוג זה, אך טרם פורסמו.

'במות'³⁹ פולחן מתקופת ההתנחלות של שבטי ישראל (יהושע-שופטים). באתרים אלה נמצאה חומת מתחם נמוכה, שצורתה 'כף רגל', והיא תוחמת את המקום המקודש.

באתרים אלה נמצאו גם עצמות צאן ובקר (בהמות קרבן טהורות בתורה),⁴⁰ וכלים אופייניים מתקופת ההתנחלות.⁴¹ מתחמים אלו הוקמו לרגלי מדרונות סלעיים, שאפשר להושיב עליהם עם רב,⁴² אשר יכול היה לצפות במתרחש לרגליהם, בתוך האתרים. בחלק מהאתרים נמצאה על חומת המתחם גם דרך תהלוכות.⁴³

אין לאתרים האלה שום מקבילה מוכרת מתרבויות אחרות, וכמו באתרי ההתנחלות⁴⁴ בכלל, לא נמצאו בהם פסלי אלילים, ולא חפצים וסמלים המאפיינים אתרי פולחן אליליים. העיצוב היחיד שנמצא באתרים אלה הוא צורת 'כף הרגל' של חומת התיחום, שמבטאת כנראה את מקום דריכתו בארץ של הבלתי נראה. מתחם פולחני מקודש, לא אלילי,

39. לפי מסורת ההלכה שנשתמרה במשנה (זבחים י"ד, ה), בתקופת 'גלגל' היה 'היתר במות', ואילו בתקופת 'שילה' נאסרו 'הבמות'; "משהוקם המשכן נאסרו הבמות ועבודה [רק] בכהנים... באו לגלגל, הותרו הבמות... באו לשילה, נאסרו הבמות... באו לנוב וגבעון, הותרו הבמות... באו לירושלים, נאסרו הבמות ולא היה להן [עוד] היתר..."; אולם בגמרא (זבחים קיט ע"א) נזכרת דעתו של רשב"י, לפיה נהג 'היתר במות' מימי השופטים עד בניית הבית לה' בירושלים ("מנוחה ונחלה" – "זו וזו ירושלים"), וזה מתאים ללשונו הקבועה של ספר מלכים ("רק הבמות לא סרו, עוד העם מזבחים ומקטרים בבמות"), לפיה, עובדי הבמות בזמן הבית בירושלים, היו עושים זאת באיסור.

האתר בעיבל כוסה באופן מכונן ונגנז לאחר כמה עשרות שנים, ככל הנראה בעת המעבר לשילה, וזה מתאים בדיוק למסורת המשנה. לעומת זה, האתרים בבקעת הירדן פעלו לאורך תקופת ההתנחלות והשופטים כולה (ברזל 1), ופעילות מצומצמת התנהלה גם בימי המלוכה (מאות 10-8 לפנה"ס; ראו: סקר הר מנשה: ד', עמ' 750). ממצא זה מתאים בדיוק לדעת רשב"י בגמרא ולתיאור בספר מלכים. לפי זה ייתכן, שמסורות חז"ל השונות משקפות דעות שונות שרווחו בישראל בתקופה המקראית.

40. סקר הר מנשה: ד', עמ' 762-764. בהר עיבל נמצאו גם עצמות יחמורים (=חיה טהורה), במילוי המזבח.

41. סקר הר מנשה: ד', עמ' 307; 337; 743-752. יש לציין את היעדרם של פיטסי 'שפת צווארון' האופייניים מאוד לאתרי ההתנחלות הקבועים, וריבוי סירי בישול המתאימים לאתר של חגיגות 'רגלים'.

42. ישבתי פעמים אחדות עם קבוצות על סלעי המדרון מעל לאתר 65 (מדרום לארגמן). יש שם מקומות ישיבה טבעיים לאלפי אנשים, כאשר כולם יכולים לצפות באתר 'כף הרגל' (שגודלו כ-12 דונם) מלמעלה למטה.

43. סקר הר מנשה: ד', עמ' 241-242; 336; 736-739. תהלוכה מקדשת חומה ידועה במקרא רק מספר נחמיה (י"ב, לא-מ), בחנוכת חומות ירושלים עם שתי תהלוכות תודה, שהקיפו את החומה החדשה בשני כיוונים, ונפגשו בבית המקדש. לפי פסוקי נחמיה נקבעה הלכה לקידוש חומות העיר והעזרות, וגם להרחבת התיחום המקודש לפי רשויות ההנהגה; ראו רמב"ם, הל' בית הבחירה ו', יב.

44. ברוב אתרי ההתנחלות הישראלית בהר המרכזי לא נמצאו פסלים וצלמיות, להוציא את 'אתר הפר' (=עגל) שחפר עמיחי מזר בצפון השומרון. כך גם באתר 'קיאפה' (שעריים?) שנחפר לאחרונה בעמק האלה, ובו פולחן שערים ומצבות אבן, ורק צלמית אחת שנמצאה מחוץ לחדרי הפולחן, ומקורה וזמנה אינם ברורים, ראו י' גרפינקל, ס' גנור ומ' היזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב 2012, עמ' 134-164. גם עצמות חזירים המצויות מאוד באתרים כנעניים ופלשתיים, לא נמצאו כלל בקיאפה (שם, עמ' 122), ולא באתרי 'כף הרגל' ובהר עיבל.

מאזורי ההתנחלות הישראלית בתקופתה, מעורר שאלות יסוד במחקר המקרא, וצורתו יוצאת הדופן מציבה אתגר ייחודי.

אתרי 'כף הרגל', המזבח בהר עיבל, ומצבות השערים בקיאפה שמימי דוד, מאירים באור חדש את הפולחן הישראלי הקדום, ומוכיחים, ראשית, את קדמות האיסור הגורף על כל פסל ותמונה, בניגוד חריף להנחות המחקר הביקורתי. כך גם ביחס לקדמותו של ספר דברים, שמזבח הר עיבל עומד במרכזו, ואילו שילה וירושלים כלל לא נזכרו בו.⁴⁵

מן הממצא עולות גם שאלות תורניות-הלכתיות על גבול "המותר והאסור"⁴⁶ בעיצוב הפולחן הישראלי המבוסס על איסור מוחלט של פסל ותמונה,⁴⁷ שכן צורת 'כף רגל' מרמזת על הבלתי נראה במראה אדם, וכך נרמז גם במראה כבוד ה' בתורה (שמות כ"ד, י "ותחת רגליו..."), ובמראות הנבואה (מלכים-א כ"ב, יט; ישעיהו ו', א; יחזקאל א', כו-כז).

שני הנתונים הבולטים הם כאמור, צורת 'כף רגל' של המתחם המקודש, ומיקומו כך, שציבור גדול יכול לשבת ולצפות במה שמתרחש בו. יש לציין שגם במתחם המקודש שהתגלה ונחפר בהר עיבל⁴⁸ (שהוא גדול יותר), קיימים בדיוק שני מאפיינים אלו: צורת 'כף רגל', ומיקום המאפשר לציבור גדול מאד לשבת ולצפות בכל המתרחש.

הבה נתבונן בפסוקים שבהם בולטים הביטויים 'רגל' ו'כף רגל', וגם 'דריכה' ו'הליכה', ביחס לאדם, ואחר כך ביחס להופעת שם ה':

א. "קום הַתְּהַלֵּךְ בְּאַרְץ לְאַרְכָּה וּלְרַחֲבָהּ, כִּי לָךְ אֶתְנַנֶּה" (בראשית י"ג, יז; ה' לאברהם).

"...לֹא אֶתֶן לָכֶם מֶאֱרָץ עַד מִדְרֹךְ כַּף רֶגֶל, כִּי יִרְשֶׁה לַעֲשׂוֹ נְתַתִּי אֶת הָרָשָׁעִיר" (דברים ב', ה; ה' למשה ולישראל).

"כָּל הַמָּקוֹם / כָּל מָקוֹם / אֲשֶׁר תִּדְרֹךְ כַּף רֶגְלְכֶם בּוֹ לָכֶם יִהְיֶה... / לָכֶם נְתַתִּיו" (דברים י"א, כד / יהושע א', ג; הבטחת ה' לישראל).

"...וְאַתָּה עַל בְּמוֹתֵימוֹ תִּדְרֹךְ" (דברים ל"ג, כט; סוף ברכת משה).

45. לדיון ממצה בשאלות אלה אני מייעד מאמר בפני עצמו, בע"ה.

46. הרמב"ם שלל בתוקף עיצוב מוחשי של כף רגל, ראו מורה הנבוכים, חלק א', פרקים א'-ל', ובייחוד פרק כ"ח במשמעות השם 'רגל' במקרא; הרמב"ם פירש את הרגל כמה שנובע מאת ה' (כמו "ויברך ה' אותך לרגלי" - בראשית ל', ל - כלומר בגללי, בעבורי), והוסיף שהמטרה "של כל נכון היא שלילת הגשמות מה' יתעלה, והנחת כל אותן ההשגות שכליות לא חושיות" (שם סוף פרק כ"ח). יש להניח שהרמב"ם היה רואה בעיצובים אלה פגם של הגשמה.

47. על שמירת הגבולות בקודש, ראו מאמרי (נמצא גם באתר שלי), "היום השמיני ויום הכיפורים", **מגדים ח** (תשמ"ט), עמ' 34-9. וראו מאיר בן אורי, 'מקראות - אדריכלות מהר סיני', על הארון כ'הדום רגליים' של כיסא המלכות השמימי (דברי הימים-א כ"ח, ב); וראו להלן עמ' 493 ואילך, על הפסוק "ותחת רגליו..." מה ראו?

48. ראו: אדם זרטל, **סקר הר מנשה: כרך א', קער שבם**, חיפה ותל-אביב תשנ"ב, עמ' 490-494; 'שמונה שנות חפירה באתר הר עיבל, קדמוניות 89-90, תש"ן, עמ' 42-50; **עם נולד: מזבח הר עיבל וראשית ישראל**, תל-אביב 2000.

"...הָאָרֶץ אֲשֶׁר דָּרְכָה רַגְלָךָ בָּהּ לָךְ תִּהְיֶה לְנַחֲלָה וּלְבִנְיָךְ עַד עוֹלָם" (יהושע י"ד, ט; שבועת משה לְכָלֵב בֶּן יִפְנֶה).

"וְלֹא אֶסִיף לְהִנִּיד רֶגֶל יִשְׂרָאֵל מִן הָאֲדָמָה אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָם, רַק אִם יִשְׁמְרוּ לַעֲשׂוֹת..." (מלכים-ב כ"א, ח).

בפסוקים אלה, מדרך 'כף הרגל' מבטא באופן ממשי וסמלי כאחד את השליטה בארץ ואת גבול הנחלה, לפי רצון ה' לתת אותה (לאבות, לצאצאי האבות כולל בני עשו, לעם ישראל ועל תנאי).

ב. "וַיֹּאמֶר אֶל תִּקְרַב הָלֶם שֶׁל נַעֲלֶיךָ מֵעַל רַגְלֶיךָ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶתָּה עוֹמֵד עָלָיו, אֲדַמַּת קִדְּשׁ הוּא" (שמות ג', ה; ה' למשה בסנה).

"שֶׁל נַעֲלֶךָ מֵעַל רַגְלָךָ, כִּי הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶתָּה עֹמֵד עָלָיו קִדְּשׁ הוּא" (יהושע ה', טו; מלאך ה' ליהושע ביריחו).

"וְהָיָה כְּנוּחַ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים נִשְׁאֵי אֲרוֹן ה' אֲדוֹן כָּל הָאָרֶץ, בְּמִי הִירְדּוֹן – מִי הִירְדּוֹן יִכְרְתוּן..." (יהושע ג', יג) – "וְהָיָה בַּעֲלֹת כַּעֲלֹת הַכֹּהֲנִים נִשְׁאֵי אֲרוֹן בְּרִית ה' מִתּוֹךְ הִירְדּוֹן, [אך] נִתְקוּ כַּפּוֹת רַגְלֵי הַכֹּהֲנִים אֶל הַחֲרֻבָּה – וַיָּשָׁבוּ מִי־הִירְדּוֹן לְמִקְוָמָם..." (ד', יח).

"שאו לכם מזה, מתוך הירדן, ממצב רגלי הכהנים, הכין שתים עשרה אבנים, והעברתם אותם עמכם... והיו האבנים האלה לזכרון לבני ישראל עד עולם" (יהושע ד', ג, ז).

בפסוקים אלה, מדרך 'כף הרגל' של הנביא, או של הכוהנים נושאי ארון ברית ה', מציין מקום קדוש בו מתגלה כבוד ה', או שהוא מציין את המקום ואת הרגע של הופעת הנס (כריתת מי הירדן) מאת ה'.

ג. "...וַתַּחַת רַגְלָיו כַּמַּעֲשָׂה לְבִנְתָּ הַסַּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטָהָר" (שמות כ"ד, י; מראה כבוד ה' אלוהי ישראל" כמלך השולט בשמים ובארץ, בהר סיני).

"כֹּה אָמַר ה': הַשָּׁמַיִם כִּסְאִי וְהָאָרֶץ הַדָּם רַגְלִי, אֵי זֶה בֵּית אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי, וְאֵי זֶה מָקוֹם מִנוּחָתִי; וְאֵת כָּל אֱלֹהֵי יָדֶי עֲשֹׂתָה..." (ישעיהו ס"ו, א-ב).

"כִּי לֹא יִשְׁבְּתִי בְּבֵית לַמַּיִם הַעֲלִיתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה, וְאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֶהֱל וּבְמִשְׁכָּן; בְּכָל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..." (שמואל-ב, ז', ו-ז; נבואת ה' לנתן על דוד).

"אֲנִי עִם לִבִּי לְבָנוֹת בֵּית מִנוּחָה לְאֲרוֹן בְּרִית ה', וְלִהְיוֹת רַגְלֵי אֱלֹהֵינוּ, וְהִכְינוּתִי לְבָנוֹת" (דברי הימים-א כ"ח, ב; דברי דוד אל קהל השרים והמנהיגים על בניית הבית לה').

בפסוקים אלה, 'הדום הרגלים' של כיסא המלכות השמימי מבטא את גילוי השכינה במקום הקודש. לעומת זה התהלכות השכינה הם הנדודים, באין מקדש קבוע. בניית הבית לה' משמעה קץ הנדודים, והצבת 'הדום הרגלים', שהוא ארון ברית ה', במקומו הקבוע.

חשוב להדגיש: בדברי דוד מפורש, שהבית נבנה למען מנוחת הארון,⁴⁹ הוא 'הדום הרגליים' של כיסא המלכות השמימי.

ד. "שֶׁלֶשׁ רַגְלִים תַּחֲגֵּל לִי בַשָּׁנָה" (שמות כ"ג, יד):

רק פעם אחת בכל המקרא נקראו החגים, "רַגְלִים", ומיד אחר כך, ובפסוקים המקבילים נאמר "שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" (שמות כ"ג, יז; ל"ד, כג-כד; דברים ט"ז, טז; מלכים א' ט', כה). גם בפי האתון של בלעם נאמר: "שֶׁלֶשׁ רַגְלִים" (X3) במשמע "פעמים" (במדבר כ"ב, כח, לב, לג). מכל אלו ברור שהמילה 'רגלים' במקרא פירושה 'פעמים', ואולם גם ל-'פעם' יש משמעות של צעידה ברגל: "תִּרְמָסְנָה רַגְלֵי עֲנִי פְּעָמֵי דָלִים" (ישעיה כ"ו, ו); "צִדְקָ לְפָנָיו יִהְיֶה וְיִשָּׁם לְדָרְךָ פְּעָמָיו" (תהלים פ"ה, יד); "מָה יִפּוּ פְּעָמֶיךָ בִּנְעָלִים בַּת נְדִיב" (שיר השירים ז', ב).

מפסוקי השכינה ו'הדום הרגליים' יתפרש לנו היטב השם "רגלים", כעלייה אל 'המקום אשר יבחר ה' לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ', כלומר להציב את 'רגליו' בארץ. ה'רגל' הוא החג שבו נפגשות הרגליים של עם ישראל העולה ל'רגל',⁵⁰ עם 'רגלי' כבוד ה' המוצבות ארצה.⁵¹ והמפגש הזה מחזק את 'רגלי' עם ישראל בארץ נחלתו על פי ה': "וְלֹא יִחְמַד אִישׁ אֶת אֶרֶצְךָ בְּעִלְתָּךְ לְרֹאוֹת אֶת פָּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שֶׁלֶשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה" (שמות ל"ד, כד).

הרעיון הזה מתבקש מן המקראות, והוא מפרש היטב את צורת 'כף הרגל' באתרים מקודשים (=במות!?!), אליהם עלו משבטי ישראל⁵² ל'רגל', "שֶׁלֶשׁ רַגְלִים בַּשָּׁנָה".

עם הכניסה לארץ נחלת אבות (במיוחד בבקעת הירדן), קיבלו החגים את משמעותם הארצית ב'עלייה לרגל', אל מקומות פולחן שעוצבו על ידי חומת התיחום בצורת 'כף רגל' הדורכת על האדמה ומקדשת אותה.

משמעות זו מתחברת לתיאור של 'פסח גלגל'⁵³ בספר יהושע (ה', י-יב), הפסח הראשון

49. הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה כ'; הל' בית הבחירה א', א) הגדיר את המצווה לבנות בית לה', כדי להקריב בו הקרבנות ולחגוג אליו, כלומר לשם עבודת ה' מצד בני ישראל, בדיוק להפך מהמובן הפשוט העולה מן הפסוקים. אולם הרמב"ם בפירושו לתורה, בתחילת פרשת תרומה (שמות כ"ה) מבאר את מטרת המשכן והבית בדיוק כמו בפשט המקראות ובדברי דוד לשם השכנת כבוד ה' בתוך עם ישראל, ובמנוחתו בארץ: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"; "לשכני בתוכם" (שמות כ"ה, ח; כ"ט, מז).

50. הביטוי 'עלייה לרגל' הוא מלשון חכמים אבל שורשו בודאי בפסוק הזה: "שֶׁלֶשׁ רַגְלִים תַּחֲגֵּל לִי בַשָּׁנָה" (שמות כ"ג, יד). ייתכן שגם בביטוי של חז"ל מקופלת המשמעות של המפגש המקראי עם המקום המקודש של 'רגלי' כבוד ה'.

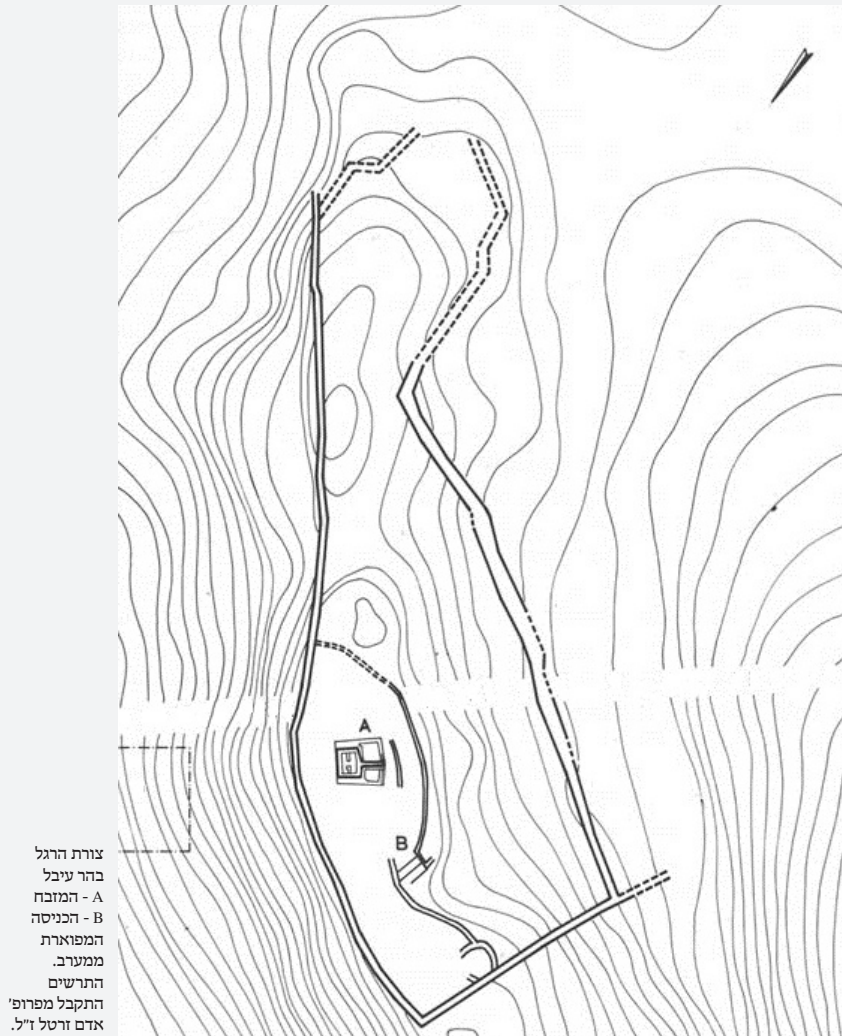
51. אותו רעיון מופיע במראה הסולם המוצב ארצה, בחלום יעקב (בראשית כ"ח, יב-יז): "וַהֲנֵה סֹלֶם מֻצָּב אֶרֶצָה וְרֹאשׁוֹ מִגִּיעַ הַשָּׁמַיִם, וַהֲנֵה מַלְאכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וִירִידִים בּוֹ; וַהֲנֵה ה' נֹצֵב עָלָיו...". ובהמשך: "אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים, וְזֶה שַׁעַר הַשָּׁמַיִם".

52. התיאור ביהושע (כ"ב) על מקום פולחן לשבטי עבר הירדן בגלילות הירדן, שנראה כמתחרה לשילה, מתאים מאוד לריכוז האתרים המקודשים (אתרי 'כף הרגל') בבקעת הירדן. על קשר מפתיע זה עם פרק כ"ב ביהושע שמעתי מאדם זרטל לפני כמה שנים, וראו אזכור קצר בספר **הר מנשה ד', עמ' 767**.

53. השם 'גִּלְגָל' מופיע במקרא במקומות רבים: "בִּקְצֵה מִזְרַח יְרִיחוֹ" (יהושע ד', יט; ה', ט); באזור הר עיבל (דברים י"א, ל); באזור מעלה אֶדְמִים (יהושע ט"ו, ז); בהמלכת שאול (שמואל א' י, ח; י"א, יד-טו); באזור

בארץ (בבקעת הירדן): "וַיֵּאָכְלוּ מֵעֵבֹר הָאָרֶץ מִמַּחֲרַת הַפֶּסַח מִצֹּת וּקְלוּי, בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה; וַיֵּשְׁבֹת הַמֶּן מִמַּחֲרַת בְּאִכְלָם מֵעֵבֹר הָאָרֶץ..."¹. המעבר מהמֶן של יציאת מצרים, "לחם מן השמים" (שמות ט"ז, ד), אל 'תבואת הארץ', הציב את החגים על פני האדמה.

לפנינו ממצא ארכיאולוגי, שיצף ועלה מתוך האדמה, שמראה כיצד התחולל השינוי הגדול במשמעות החגים, חגי יציאת מצרים במשמעותם ההיסטורית אשר הוצבו על האדמה בארץ עם 'כפות רגליים' ישראליות, מקודשות לה'.



מעבר מכַּמָּס (שמואל-א י"ג, ג-ט, טו); ובסילוקו של אליהו (מלכים-ב ב', א). ריבוי המקומות מצביע על פשר אחר לשם 'גִּלְגָל', שאיננו שם של מקום. אדם זֶרטל הצביע על הצורה הייחודית של תיחום האתרים המקודשים (אתרי 'כף הרגל') מתקופת הברזל בחומת אבן נמוכה, ומסתבר, שגל אבנים הקמתם מקום מקודש הוא הנקרא במקרא "גִּלְגָל", ומשמע זה מתאים במדויק לרוב ה'גִּלְגָלִים' הנזכרים במקרא.

ריבית בעידן המודרני

רבים טוענים שהמציאות הכלכלית של ימינו, המבוססת על הלוואות ועל השקעות הון, מחייבת מציאת פתרונות לאיסורי הריבית. למעשה, הדבר אינו מדויק: גם בזמן הגמרא, המשק היה מבוסס על הלוואות ועל פירעונות מאוחרים. חקלאי לווה כסף באביב כדי לקנות זרעים, ופרע את ההלוואה רק בסתיו, אחרי שהוא קצר את הפירות ומכר אותם. הגמרא מספרת על אנשים שהיו קונים חפצים במקום שמחירם זול, מובילים אותם למקומות אחרים ומוכרים אותם ביוקר, וברור שעסקאות מעין אלו דורשות מימון, הלוואות ואשראי של כמה חודשים.

הבדל משמעותי יותר בין החברה המסורתית לבין העידן המודרני נעוץ בקיומם של הבנקים. בעבר, לכל אדם היה אינטרס ברור להטמין את כספו במקום מחבוא בביתו, וזאת משתי סיבות: ראשית, אין רווח ללא סיכון, וכיוון שהאדם לא רצה לסכן את כל ממונו, כדאי היה לו לשמור חלק ממנו בביתו; ושנית, כדאי היה לשמור מעט ממון לימים קשים, אם יגיעו ימים שכאלו. החידוש שבבנק נעוץ בשני מרכיבים משמעותיים:

1. הבנק מהווה שוק כספים – הוא מפגיש בין בעלי ההון לבין אלו שצריכים הלוואות. לפתע, בעלי ההון יכולים להעניק הלוואה בלי לטרוח לחפש לווים.
2. הבנק לוקח על עצמו את כל הסיכונים – פקדונות המופקדים בבנק מפיקים רווח בלי שום סיכון. גם בימינו, אדם יכול לקחת סיכון, להשקיע את כספו בבורסה וכך להרוויח סכומים משמעותיים; אך רווח פוטנציאלי מסוג זה כרוך בסיכון גדול. אם האדם רוצה להרוויח, אך אינו מוכן לקחת סיכון, הוא יכול להשקיע את כספו בבנק, וכך להרוויח בלי סיכון. מובן שהרווח המופק בדרך זו קטן מהרווח שניתן להפיק מהשקעה בבורסה, אך זהו רווח בלי סיכון. הבנק מרכז אצלו את כל הכספים, ומלווה אותם בריבית לאנשים הזקוקים לכך.⁵⁵

מה השינוי המשמעותי שנוצר בעקבות המצאת הבנק? בתקופת הגמרא, אדם שהיה ברשותו סכום כסף, היה יכול להלוות אותו לאדם אחר בלי הפסד, שהרי כלל לא אכפת לו אם הכסף יוטמן בביתו או יושאל לחבר (בהנחה שניתן לסמוך עליו שיחזיר את ההלוואה). באותם ימים, הלוואת כספים הייתה בבחינת 'זה נהנה וזה אינו חסר'. בימינו, אדם המלווה כסף לחברו – מפסיד את הרווח שהוא היה יכול להפיק ממנו אילו היה משקיע אותו בבנק (או בהשקעה אחרת) ומקבל עליו ריבית. לכן ההלוואה כיום הפכה להיות 'זה נהנה וזה חסר'. אמנם, ככלל, התורה אינה מתייחסת למניעת רווח כאל הפסד, אך התחושה הפשוטה היא שהלוואה בלי ריבית מהווה הפסד כספי משמעותי. ראוי לציין שגם

54. הרב דניאל וולף, ר"מ בישיבת הר עציון, והתמחה בחקר ביצועים.

55. לכן הבנק מרוויח אפילו אם חלק מהלווים אינם פורעים את חובם ואינם משיבים את ההלוואה שלקחו.

מדעי הניהול המודרניים מתייחסים ל-'הפסד הזדמנויות' (הפסד רווחים) כאל הפסד ממון משמעותי.⁵⁶

מהסוגיות בפרק החמישי של מסכת בבא מציעא, פרק 'איזהו נשך', העוסק בענייני הריבית, עולה שגם בתקופת הגמרא היה קשה מאוד להימנע מלקיחת ריבית, ובימינו על אחת כמה וכמה. היו אמנם כאלו שהציעו להקים מספר רב של קרנות גמ"ח (=גמילת חסד), וכך להקים מערכת כלכלית אלטרנטיבית שאינה מבוססת על ריבית, אך נראה שאין כלל סיכוי לשנות את המציאות הכלכלית באמצעות קרנות גמ"ח בלבד. כיום, שוק המשכנתאות לבדו מקיף מאות מיליארדים של שקלים, ובלתי אפשרי להלוות סכומים עצומים כאלו בקרנות גמ"ח.

האם איסור הריבית חל גם על הלוואות לבנקים?

הרב משה פיינשטיין חידש שאפשר להלוות בריבית לחברות בע"מ, שכן הנכסים של חברות כאלו נפרדים לחלוטין מהנכסים של בעלי החברות ומנהליהן.⁵⁷ יש לזכור שההלכה מזכירה במפורש גופים מסוימים שמותר להם להלוות כסף בריבית (כמו לדוגמא, קהל⁵⁸), אך אף אחד לא הציע להתיר הלוואות כאלו באופן גורף. כמו כן, ראוי להזכיר שגם אם מותר להלוות לחברות בע"מ כסף בריבית, גם לפי הרב פיינשטיין אין שום היתר ללוות מהן בריבית.⁵⁹ לכן מותר להיות בבנק ביתר-זכות או להפקיד כספים בתכנית חיסכון, גם אם מקבלים עליהם ריבית, אך אסור להיוותר ביתר-חובה, שמשלמים עליה ריבית לבנק.

היסוד המוסרי

לפני שנעסוק בפרטי הדינים, ראוי להדגיש את ההיבט המוסרי של איסורי הריבית. לפני מספר שנים באמריקה, שני יהודים שהסכימו להלוות כסף זה לזה חתמו על 'היתר עסקה' והסכימו על 'דמי התפשרות' (כלומר – תחליף ריבית) בשיעור מסוים. שיעור דמי ההתפשרות היה גבוה משיעור הריבית המותר לפי החוק בארצות הברית, והמקרה הגיע לפתחו של בית המשפט. כפי שנראה להלן, היתר העסקה מבוסס על עסקה בין המלווה

56. דוגמה להבדל ההלכתי שבין הפסד רווח לבין הפסד ממש, ניתן למצוא בהלכות חול המועד: הפסד רווח אינו נחשב ל-"דבר האבד". מאידך, ההלכה מתייחסת לאבדן מקום עבודה כאל הפסד ממשי, אף על פי שזהו הפסד רווחים בלבד.

57. שו"ת אגרות משה, יורה דעה חלק ב', סימן ס"ג; ראו מה שכתב נגד זה הרב שלמה זלמן אוירבך, שו"ת מנחת שלמה, חלק א' סימן כ"ח.

58. ראו מגילה כז ע"ב, איסור ריבית על בית כנסת, ושו"ת רשב"א (חלק ג' רמ"ב) בקהל שצריך ללוות כסף לשלם מסי הממשל, ובאותו נושא ראו דברי הרמ"א יורה דעה, סימן ק"ס, כב.

59. הרב יואל בן-נון (ראו להלן עמ' 409 ואילך) טען, שהאיסור בתורה גם על הלווה כלול ב"לא תשיך לאחיק" (דברים כ"ג, כ; רמב"ם הל' מלוה ולוה ד', ב), וכיוון שבנק איננו יכול להיות מוגדר כ"אחיק", ממילא אם אין איסור על הבנק כמלווה, לא ייתכן שיהיה איסור על הלווה.

ללווה, המאפשרת לראות את ההלוואה כעסק, ולא כהלוואה. לכן המלווה טען שההלוואה אינה הלוואה בריבית, אלא עסקה עם דמי התפשרות, ולכן הוא לא עבר על החוק. ואכן, השופט פסק שההלוואה היא עסקה ולא הלוואה, וחוקי הריבית והנשך אינם חלים עליה. סיפור זה נראה לי מזעזע, שכן נמצא שהפתרון שמצאה ההלכה לבעיית הריבית פוגע בלווה יותר מהחוק האמריקאי.⁶⁰ לפתע, במקום שחוקי הריבית שבתורה יגנו על הלווה – הם מהווים בסיס לרמיסת זכויותיו על ידי המלווים. אמנם, הפוסקים כמעט שלא הזכירו הגבלות על הפתרונות לאיסור הריבית, ולא מצאנו הגבלה ספציפית על שיעורי הריבית שמותר לקחת באמצעות פתרונות אלו;⁶¹ אך יש לזכור את כוונת התורה, ולא להתייחס להיתרים כאל היתרים גורפים. כאן המקום להזכיר שבמקביל לאיסורי הריבית החלים על הלווה ועל המלווה, קיימת גם מצות עשה להלוות בלא ריבית: "כי ימוך אחיך ומטה ידו עמך, והחזקת בו..." (ויקרא כ"ה, לה). ברור שמצווה זו תקפה בימינו אפילו ביתר שאת, כאשר המציאות הכלכלית גורמת לכך שהצורך בהלוואות ללא ריבית מתעורר ביתר שאת.⁶²

מהו 'היתר עסקה'?

בהלכה קיימות הרבה הערמות, בתחומים שונים ומשונים. הרעיון של 'היתר עסקה' עלה לפני כ-700 שנה, הפך למציאות הלכתית לפני כ-400 שנה,⁶³ והתרחב לממדים עצומים במאה האחרונה, למרות הקשיים ההלכתיים הכרוכים בו.

60. גם בגלל מקרים כאלה טוען הרב בן-נון (להלן עמ' 409 ואילך), שאסור להתיר ריבית בין שני יהודים, ו'היתר עסקה' אינו מועיל כלל. אולם השאלה לשיטתו, במצבים שבהם הלוואה בין שני יהודים, בריבית סבירה ובתנאים נוחים, עושה טוב לשניהם – המלווה לא מפסיד והלווה מקבל הלוואה נוחה.
61. בספרות ההלכה נמצא דיון על גובה דמי התפשרות מסיבה שונה. כיון שהיתר עסקה המקובל הוא חצי מלווה חצי פקדון, יוצא שהרווחים המצופים על חצי הפקדון הם כפולים ממה שמקובל. כיוון שיש להניח שהסכמת הלווה\עוסק לתשלום כה גבוה נובעת מהעובדה שמקבל חצי הסכום בהלוואה, וזה עצמו יחשב להטבה ממונית שהוא אבק ריבית. בנושא הזה דנו הרב ש"ז אורבך (מנחת שלמה חלק א', כט) והרב שטרנבוך (טעם ריבית עמוד י'), והאחרון העדיף בעקבות זה היתר עסקה שכולו פיקדון.
62. אכן, קיימת בארץ אגודה להלוואות בלי ריבית, כרצון התורה.
63. תחילתו של היתר עסקה מצוי בסימן ש"ב בתרומת הדשן (רב משה איסרליין אשכנז 1390-1460), אבל נדחה על ידו, ולא הסכים להיתר גמור, אך נתן תוקף להוריד רמת האיסור לאיסור דרבנן. הורדה לאיסור דרבנן מאפשרת השארת הרווחים\ריבית בידי המלווה בדיעבד, שהרי אבק ריבית אינה יוצאת בדיינים. הוא גם מאפשר שימוש בכלל "מוטב שיהיו שוגגים" כדי שלא יהיו חייבים למחות נגד התופעה. שתי השלכות אלה לא הוזכרו על ידי רב משה איסרליין אבל הם דינים מוסכמים, וייתכן שאלו היו מטרותיו בהורדת האיסור מריבית קצוצה לאבק ריבית.
- כבר בימי נחלת שבעה (מהר"ם מנחם מנדל מלודמיר 1681, סימן מ') נוסח שטר מקובל להיתר עסקה וראו גינת ורדים חלק יורה דעה, כלל ו', ח (מצרים 1650-1712). יש להדגיש שיש הבדלים בין היתרי עסקא שונים, למשל, בתרומת הדשן ובגינת ורדים היה תנאי שרק הרב והש"ץ נאמנים על הרווחים ושום אדם אחר אינו נאמן, ואפילו מאה עדים כשרים אינם נאמנים. תנאי זה משאיר את היכולת להיפטר מדמי התפשרות, על ידי הוכחת הפסדים כאפשרות תאורטית בלבד.

ביצד פועל 'היתר עסקה'?

ב'היתר עסקה', ה'מלווה' וה'לווה' הופכים ל'משקיע' (=בעל ממון) ו'עוסק' (=איש עסקים). לכן נקבע בו שבכל המסמכים שמופיעים בהם המונחים 'לווה' ו'מלווה' – הכוונה היא ל'משקיע' ול'עוסק'. המשקיע נותן לעוסק כסף, והעוסק אמור להשקיע אותו בעסק המניב רווחים.⁶⁴ את הרווח וההפסד המופקים מהכסף מחלקים באופן עקרוני שווה בשווה בין המשקיע לעוסק, מלבד שכר קטן לעוסק על עבודתו.

הנקודה החשובה בהסכם היא שהמשקיע אינו יכול לדעת כמה בדיוק העוסק הרוויח מעסקיו, ולכן הצדדים מסכימים ביניהם שהעוסק צריך להוכיח את נכונות הנתונים שהוא מציג.⁶⁵ אם העוסק לא יוכיח למשקיע את שיעור הרווח שהוא הפיק, הוא יצטרך לשלם לו 'דמי התפשרות' בגובה הריבית. למעשה, העוסק (כלומר הלווה) אינו יכול להוכיח את שיעור הרווח או ההפסד שהסבה לו העסקה, ולכן הוא משלם למשקיע (למלווה) את דמי ההתפשרות המוסכמים.

יש בעיה ברעיון של 'דמי ההתפשרות', כי הלווה חייב לשלם רק אם הוא אינו מוכן או אינו יכול להביא ראיה על שיעור הרווח שלו מהעסקה. לעתים בעיית הברור אינה מתעוררת כלל, לדוגמה אם אדם לקח הלוואה מהבנק, והשקיע את הכסף במניות של אותו בנק. הבנק יודע בדיוק מה קורה עם הכסף שניתן לאותו אדם, וכמה הוא הרוויח. מדוע אם כן, הלווה משלם לבנק את דמי ההתפשרות, במקום לשותף אותו ברווחים (או בהפסדים)?⁶⁶ בעיה דומה מתעוררת גם בהלוואת משכנתא כאשר הבנק יודע בוודאות את כתובת הדירה הקנויה, ולכן יכול לברר בקלות רבה את הנתונים על הנכס, כמה הוא שווה ובכמה עלה מחירו.

לכן הבעיה החמורה ביותר בהיתר העסקה היא עצם ההערמה. יש מהאחרונים שכתבו שהערמה מותרת רק על איסור דרבנן, יש שכתבו שאסור להערים גם על ריבית דרבנן, ויש שטענו שהערמה הותרה במקרים מסוימים ונאסרה במקרים אחרים.⁶⁷ ואכן, הן בגמרא

64. למעשה, בדרך כלל ההלוואה מתחלקת לשניים: חצי ממנה מהווה הלוואה, והחצי השני מהווה פקדון לצורך עסקה. הסדר זה מבוסס על דברי הגמרא, הממליצה לאדם להשקיע מחצית מכספו בהלוואות ומחצית – בעסקאות.

65. רוב האחרונים כתבו שהראיה הנצרכת היא הבאת עדים או שבועה, אך יש אחרונים המדברים על רמת ראיות גבוהה הרבה יותר – עד כדי רמת ראיות בלתי־אפשרית.

66. ניתן לפתור בעיה זו בהופעתה הבוטה, על ידי השקעת הכסף במניות של בנק אחר. אמנם גם כך הבנק יכול לברר בקלות רבה כמה עלתה המניה, אבל לפחות כל עוד הבנק אינו טורח לברר, הוא אינו יודע זאת.

67. ראו בכור שור (פסחים כא ע"א) שהגביל את התוקף של מכירת חמץ לחמץ שבטילו, ולא התיר מכירה לגוי בהערמה על דין תורה. אחרונים אחרים חלקו עליו ואפשרו הערמה גם בדין תורה, ראו עונג יום טוב סימן כח, ומקור חיים תמ"י, יא; וראו יבי"ע אומר חלק ו' סימן י"א; היו שהציעו להתיר לאדם למכור את בהמתו לגוי כדי להתיר לה לאכול חמץ, אף על פי שיש בכך איסור דאורייתא. יתכן שיש בעייתיות מיוחדת בהערמת ריבית, ראו ריטב"א בבא־מציעא (סג ע"א) "דכיון דאין

הן בראשונים נאסרו הערמות שונות הקשורות לאיסור הריבית. לכאורה, היתר עסקה הוא הערמה, שהרי אף אחד אינו חותם על הסכם כזה אלמלא איסורי הריבית. כוונת שני הצדדים להגיע לעסקה כלכלית השווה להלוואה רגילה ואין שוני מהותי בתוצאות הכלכליות בין היתר עסקה להלוואה עם ריבית. כל עניינו של ה'עסק' הוא לפתור את בעיית הריבית, ולכן היתר העסקה הוא הערמה.

האחרונים ניסו להתגבר על בעיה זו בשתי דרכים עיקריות:

1. חלק מהאחרונים טענו שהיתר העסקה אינו הערמה, ולכן יש רבנים בימינו שמתירים רק למטרות עסקיות, ואוסרים להסתמך על 'היתר עסקה', למטרות צריכה.⁶⁸
2. היתר העסקה הוא אמנם הערמה, אך הוא מותר בשל תנאי החיים המודרניים.⁶⁹ כמובן, עלינו לשמור על כל פרט ופרט מאיסורי התורה בכל זמן שהוא, אך כיוון שבמציאות המודרנית אין פגם מוסרי בגביית ריבית – אין בעיה לפתור את הבעיה ההלכתית באמצעות הערמה. לפי גישה זו, אין הבחנה בין ההערמות השונות: היתר העסקה הוא הערמה כמו כל פתרון אחר, וניתן להשתמש גם בהערמות שהגמרא אוסרת במפורש כי הן 'הערמת ריבית'.⁷⁰

הלוואה שלא למטרת עסקים

בעיה עקרונית מיוחדת להיתר העסקה היא בעייתו של אדם הלווה כסף שלא למטרת עסקים. דוגמה בולטת להלוואה כזו היא משיכת יתר, שהיא הלוואה לשם צרכים שוטפים. כיצד אדם המצוי ביתרת-חובה יכול לחתום על היתר עסקה, הרי הוא אינו משקיע את הכסף ואינו צפוי להרוויח ממנו שום רווח?

פתרון אחד לבעיה זו הביא בשו"ת שואל ומשיב ושו"ת מהרש"ם.⁷¹ לדעתו, ניתן להמיר את הכסף, למרות שהאדם משתמש בכסף לקניית אוכל, שכן אם לא היה לו כסף זה, הוא היה נאלץ למכור השקעות אחרות ולהשתמש בכסף של מכירתן לקניית האוכל. על כן, ניתן להמיר את הכסף, כאילו האדם משקיע את כסף ההלוואה.

כמובן, פתרון זה הוא טוב רק לאדם שיש לו השקעות אחרות בסכום ההלוואה, ואכן היה יכול למכור את השקעותיו כדי לקנות אוכל. אדם שאין לו השקעות, אינו יכול 'להמיר' את כסף ההלוואה, ואינו עושה שום עסקים בהלוואה או בכסף אחר תמורתה, ודווקא אלה זקוקים יותר מאחרים למשיכות יתר.

דרך לוקח קרקע לעשות כן, ירדה תורה לסוף דעתם דלהלוואה גמורה נעשה". יש לזכור כי במציאות הידועה בימינו, מכירת החמץ קודמת לביטול, ואי אפשר לבטל מה שכבר נמכר.

68. ראו מאמריו של הרב יעקב אריאל הנזכרים במאמרו של הרב בן-נון להלן עמ' 409 בהערה 82.

69. לדעתו של הרב בן-נון, רק מול בנקים וחברות אשראי, כנ"ל.

70. אמנם, ניתן לטעון, שההערמות שהגמרא אסרה במפורש אסורות גם בימינו, כיוון שחז"ל אסרו אותן במפורש והחילו עליהן איסור דרבנן.

71. שואל ומשיב מהדורה קמא, חלק ג' סימן ק"ס, ומהרש"ם חלק ב', רט"ז.

לכן השואל ומשיב נתן פתרון אחר:⁷² כל נכס נחשב להשקעה, וכל רכישה או קנייה נחשבות לעסקה, כיוון שאדם בלי אוכל או בגדים אינו יכול למצוא עבודה. בכל אופן, נראה שקיים קושי בהסבר זה.

חלופות להיתר עסקה

לפתרון בעיית הריבית בדורות האחרונים, ניתנו הצעות נוספות:

קנס פיגורים

המשנה במסכת בבא בתרא (קסח ע"א), אומרת:

"מי שפרע מקצת חובו, והשליש את שטרו, ואמר לו: 'אם לא (נתתי), לך מכאן ועד יום פלוני – תן לו שטרו'; הגיע זמן ולא נתן – רבי יוסי אומר: יתן, רבי יהודה אומר: לא יתן."

הגמרא דנה באדם שלקח הלוואה, החזיר חצי מהסכום והתנה שאם הוא לא ישלם את המחצית הנוותרת עד זמן מסוים, יוסיף קנס על סכום ההלוואה. נחלקו החכמים, האם צריך אותו אדם לשלם את הקנס או לא, והגמרא מסבירה במה נחלקו החכמים:

"רבי יוסי סבר: אסמכתא קניא, ורבי יהודה סבר: אסמכתא לא קניא."

לפי הגמרא, המחלוקת עוסקת בשאלת "אסמכתא" – האם אדם יכול להתחייב על סכום שהוא מאמין בכל לבו שהוא לא ישלם אותו. כבר הראשונים עמדו על כך,⁷³ שהגמרא איננה מתייחסת לבעיית הריבית, הלוא הלווה מחזיר למלווה, בסופו של דבר, סכום גבוה יותר מהסכום שהוא לווה?

לשאלה זו ניתנו שתי תשובות:⁷⁴

1. כיוון שסכום ההחזר קופץ באופן חד-פעמי, ולא באופן מצטבר, אין זה נקרא ריבית.
 2. התשלום הנוסף אינו ריבית אלא קנס – איסור ריבית חל על לקיחת כסף תמורת ההלוואה, אך כאן התשלום אינו עבור עצם ההלוואה, אלא קנס על הפרת החוזה. בשונה מהלוואה בריבית, שבה המלווה מפיק רווח מההלוואה, כאן המלווה כלל אינו מעוניין שהלווה יתעכב בפירעון וישלם את הקנס.
- הר"י מאורליינש, מגדולי בעלי התוספות,⁷⁵ הסתמך על סוגיה זו והציע פתרון לאיסור

72. ראו גם חלקת יעקב יורה דעה, סימנים ע"ה וע"ז. בסימן ע"ה הוא מרחיב את ההיתר להפסדים במוסד תורני שהיה קורס אם לא היה מוכר מנכסיהם לאחרים.

73. ר' יוסף הלוי מ'גא"ש (רבו של אבי הרמב"ם), וגם הרא"ם (ר' אליעזר מ'מץ) מובאים בשיטה מקובצת בבא בתרא קסח ע"א; וראו חידושי הרשב"א בבא מציעא סו ע"א, ורשב"א בתשובה חלק א' תרכ"א.

74. ביאור הגר"א יורה דעה סימן קע"ז אות לה: "אבל משום רבית ליכא שאינו אגר נטר (שכר שמירת ממון, מפני) שאינו אלא על רגע אחד". ההסבר השני משתמע יותר בדברי הרשב"א בבא מציעא סו ע"א.

75. דבריו מובאים בהגהות מרדכי לבבא מציעא תנ"ה, ומצוטטים בבית יוסף על טור יורה דעה סימן

ריבית. על כל הלוואה, יקבעו כמה צריך הלווה לפרוע בכל תקופת זמן, כך שכשיעבור זמן הפירעון, הלווה יצטרך לשלם קנס. אמנם, ה'מרדכי' התנגד בתוקף לפתרון זה כיוון שניתן להתיר על פיו את איסור הריבית לחלוטין.⁷⁶

נזכיר את הסברו של הרשב"א:⁷⁷ אסור לקבוע קנס הגדל מדי זמן קבוע, כך שהוא מהווה הערמה על איסור הריבית, אך מותר לקבוע קנס חד-פעמי. אם הלווה לא ישלם עד זמן מסוים, יהיה עליו לשלם סכום גבוה יותר.

להלכה, מחבר ה'שולחן ערוך' הזכיר פתרון זה ביורה דעה (קע"ז, טז), אך אסר להשתמש בו: "אם חייב עצמו לתת למלווה כך וכך בכל שבוע בעוד שמעכב ממונו, הרי זה ריבית גמור."⁷⁸

הרמ"א שם כתב (ככל הנראה לפי הסברו של הרשב"א):

"אף על גב דכתב לו כך דרך קנסא: 'אם לא אפרע לך לזמן פלוני, אתן לך כל שבוע כך וכך', ואף על גב דאם היה פורע לו בזמנו, לא הוי כאן ריבית כלל; מכל מקום, הואיל וכתב לו ליתן לו קצבה בכל שבוע ושבוע, הוי ריבית גמור. וכן עיקר, אף על גב דיש מקילין והתירו ללוות בריבית בדרך זה."

פוסקים אחרונים הבינו מדברי הרמ"א שבעיית ההערמה קיימת רק כאשר מזכירים במפורש את אופן החישוב של הריבית, אבל אם קובעים סכום – כמה יצטרך הלווה לשלם אם יפרע את החוב בכל חודש וחודש – הדבר מותר, אפילו אם התשלום משתנה בכל חודש בשיעור קבוע.

ובכן, האם ניתן להשתמש בפתרונו של הר"י מאורליינש, ולהגדיר את תוספת התשלום בתור קנס כדי להתגבר על איסור הריבית? הפוסקים שעסקו בשאלה זו אסרו, כיוון שזוהי 'הערמת ריבית' שנאסרה.⁷⁸ לשיטתם, היתר העסקה אינו נחשב להערמה כלל, ולכן עדיף להשתמש בו ולא להשתמש בהערמה המפורשת בגמרא.

אמנם, יש לתת את הדעת על פתרון זה כאשר הריבית היא באמת קנס פיגורים. כאשר אדם חייב כסף לחברה מסוימת והחברה גובה ממנו ריבית פיגורים ככל שהתשלום מתאחר, ברור שריבית זו אינה רגילה אלא קנס, כי החברה מעוניינת שהאדם ישלם את חובו בזמן, וכלל אינה רוצה שהוא ישלם באיחור ויוסיף את קנס הפיגורים. כיום, החברות

קע"ז, ובדרכי משה סימן קע"ז אות ה. לדעתם של חוקרים רבים הר"י מאורליאנש הוא פרשן התורה ר' יוסף בכור שור.

76. בהגהות המרדכי שם

77. בחידושי לבבא-מציעא סו ע"א, ובתשובה (חלק א', תרנ"א) מציין שאינו אגר נטר, ולכן איננו ריבית גמורה, אבל לעומת דעת הר"י מייגאש, שקנס חד פעמי מותר לגמרי, הרשב"א סבור שיש בזה כעין ריבית מאוחרת, שהיא ברמה נמוכה יותר מאבק ריבית, ועדיין אסורה; וכן כתב בשו"ת ריב"ש של"ח, ובגינת ורדים יורה דעה, כלל ו' סימן א'.

78. שולחן ערוך יורה דעה, סימן קס"ז, טז.

גובות קנסות אלו באמצעות היתר עסקה וזו הערמה ברורה, כי אי אפשר להתייחס לקנס הפיגורים כאל 'דמי התפשרות' מוסכמים, כאשר החברה כלל אינה מעוניינת בהם, ואי אפשר לומר שהחברה 'הלוותה' לאדם את הכסף כדי להשקיע אותו, שהרי מי שאינו פורע את חובו, אין לו כסף להשקיע. נראה, שעדיף להגדיר תשלומים אלו בתור קנס, כאשר הם באמת קנס, ולסמוך על הפוסקים שתמכו בפתרונו של הר"י מאורליינש.⁷⁹

קנייה משותפת

לגבי משכנתא קיים פתרון נוסף – קנייה משותפת: הבנק שותף עם הלווה בקניית הדירה, ובכל חודש, הלווה קונה מהבנק חלק מהדירה, ושוכר ממנו את השימוש בחלק שעדיין שייך לבנק. הבעיה בפתרון זה היא שלפי ההלכה, לבעל הנכס צריכה להיות אחריות על הנכס, ואם אין לו אחריות כזו, הדבר נחשב להלוואה.⁸⁰

בימינו, בעיה זו אינה כה חריפה, כי בדרך כלל הבנק מחייב את הלווה לבטח את הבית, ומשמעות הדבר היא שלבנק קיימת אחריות כל שהיא על הנכס. לכן בהיערכות משפטית מתאימה, ניתן יהיה לפתור את בעיית הריבית שבמשכנתא על ידי קנייה משותפת של הבית, וכך לפתור את בעיית הריבית בצורה הרבה יותר טובה מאשר על ידי 'היתר עסקה'.⁸¹

79. ייתכן שיש אפשרות לשפר היתר זה על ידי התנאה בלשון "מעכשיו ולאחר זמן" או באמצעים אחרים. מכל מקום, המתנגדים לשימוש בהיתר זה צריכים לתת את דעתם לשאלה האם הוא בעייתי יותר מהיתר עסקה גורף, שבמקרה של קנס פיגורים הוא הרבה יותר קשה.

80. ראו בבא-מציעא ע"ב בנוגע לנכסי צאן ברזל, ובשולחן ערוך יורה דעה סימן קע"ז, א; וראו אגרות משה חלק ב', יורה דעה סימן ס"ב, ב, שהציע פתרון כעין זה. הרב היישריק (מחבר הספר המצוין, תורת ריבית) סיפר לי שקבוצת תלמידי חכמים ניסו לקדם את הרעיון מבחינה מעשית, אבל פרופ' נאמן שהיה שר האוצר באותה עת הודיע להם, שיש בעיות משפטיות רבות כיוון שבחוקים רבים יש איסור על בנקים להשקיע בנדל"ן. ההצעה הזאת טובה עדיין לעסקאות אחרות כמו שכירות-מכר (ליסינג), או בעסקאות של מכר עם אשראי.

81. הרב יעקב מדן מוסיף ומציע להתבונן בבסיס ה'עסקה' האמתית הנעשית בין הבנק לסוחרים הלווים וללווים קוני הדירות, המשכירים אותן או חוסכים באמצעותן דמי שכירות במגוריהם, ושהבנק אמור להיות שותף אמתי ברווחיהם. לדעתו, בניסוחים מתאימים בחוזים, אפשר להגדיר חלק גדול מתופעות הריבית בתור שותפות אמיתית ברווחים.

משפטים ואיסורי ריבית בחיי כלכלה מודרנית

בנק איננו "אחיק"⁸²

פסוקי התורה באיסורי נשך וריבית מדגישים את הקרבה, לא להטיל נשך על "אחיק", על "העני עמך", ומתירים בפירוש לעשות כן לנכרי. מכאן, שריבית ונשך אינם כמו גזל וגנבה, אלא חסד מיוחד בין אחים מכוח יציאת מצרים. להבחנה זו יש משמעות חיונית בעולם של כלכלה מודרנית, היוצרת מקום הכרחי ל-"היתר עסקה" מול בנקים וחברות אשראי. אך אין מקום להיתרים כאלה בין אנשים פרטיים מישראל, שהרי התורה אסרה זאת במלוא החומרה.

נעיין בפסוקי התורה:⁸³

"אם כסף תלוך את עמי, את העני עמך לא תהיה לו כנֶשֶׁה, לא תשימונו עליו נֶשֶׁך; ... והיה כי יצַעֵק אלי, וְשָׁמַעְתִּי כִּי חָנוּן אָנִי" (שמות כ"ב, כד-כו)

"וכי ימוך אחיק ומטה ידו עמך, והחזקת בו... אל תקח מאתו נֶשֶׁך ותרבית, ויראת ממֵלְהֵיָהּ, וחי אחיק עמך; את כסף לא תתן לו בנֶשֶׁך, ובמרבית לא תתן אֶכְלָךְ; אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר הוצאתי אתכם מארץ מצרים, לתת לכם את ארץ כנען, להיות לכם לאלהים" (ויקרא כ"ה, לה-לח)

"לא תשיך לאחיק נֶשֶׁך כסף נֶשֶׁך אכל, נֶשֶׁך כל דבר אֲשֶׁר יִשָּׁךְ; לנכרי תשיך ולאחיק לא תשיך, למען יברכה ה' אֱלֹהֶיךָ בכל משלח ידך, על הארץ אֲשֶׁר אתה בא שָׁמָּה לְרִשְׁתָּהּ" (דברים כ"ג, כ-כא)

הרמב"ם פסק (הלכות מלוה ולוה, ד', ז) לפי הגמרא בבבא-מציעא סא ע"ב:

"כל הכותב שטר ריבית הרי זה ככותב ומעיד עליו עדים שכפר בה' אלהי ישראל; וכן כל הלואה ומלוה בריבית בינם לבין עצמם הרי הם ככופרים בה' אלהי ישראל, וכפרו ביציאת מצרים; שנאמר: את כסף לא תתן לו בנשך... אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים"

82. דיון נרחב בנושא זה התנהל מעל דפי עיתון "הצופה". אלו מאמריו בנושא (המאמרים זמינים באתר האינטרנט שלי: www.ybn.co.il): 'לאחיק לא תשיך' (י' באלול תשס"ד); 'היתרי ריבית לבנק ולא ליחידים' (י"ט בחשוון תשס"ה). תודה לרב דני וולף על עזרתו. גישות אחרות ראו במאמרים של הרב יעקב אריאל, 'לאחיק לא תשיך' (כ"ט במנחם-אב תשס"ד); 'הבנקים ואחריותם המוסרית' (י"ט בתשרי תשס"ה); 'הריבית, הכלכלה והמוסר' (י"ד במרחשון תשס"ה); ובמאמרו של הרב דני וולף 'ריבית מוסר ומעשה' (י"ט במרחשון תשס"ה), ובפרק שלו שהובא לעיל 'ריבית בעידן המודרני'. סיכום הדעות נמצא באתר האינטרנט ויקיטקסט תחת הכותרת: "ביאור: 'היתר עסקה' מ'הצופה'".

83. הרב יעקב מדן מעיר, שאיסורי הנשך בשמות מכוונים לצרכי החיים הבסיסיים כאוכל. בעוד, פרשת הריבית בויקרא עוסקת בשיקום כלכלי של אדם שנפל, כאשר הריבית עלולה להמשיך את נפילתו, ויש מקום לחלק בין הלואה המאפשרת לו להשתקם לבין הלואה שתפיל אותו. הפסוק בדברים מרחיב את האמור בשמות על הלואה שאסור בתשלום ריבית.

ופירש הרמב"ן (בפירושו לתורה בדברים שם):

"יוסיף בכאן אזהרה גם ללוה, מה שאין כן בכל דיני ממונות... מפני רגילות החטא הזה... וביאר בכאן שיהיה ריבית הנכרי **מותר**, ולא הזכיר כן בגזל וגנבה, כמו שאמרו (בבא-קמא ק"ג ע"ב): גזל גוי אסור;

אבל הריבית שהוא נעשה לדעת שניהם וברצונם, לא נאסר אלא מצד האחווה והחסד ... ועל כן אמר [בסוף הכתוב]: "למען יברכך ה' אלהיך", כי חסד ורחמים יעשה עם אחיו כאשר ילנו בלא ריבית, ותיחשב לו לצדקה... כי הכתוב לא יזכיר הברכה רק בצדקה ובחסדים, לא בגזל וגנבה ובאונאה..."

זו נקודת המוצא בתורה לדיון ההלכתי המודרני על 'היתר עסקה' בבנקים ובחברות אשראי. מכאן נדגיש כמה נקודות:

1. אין בבנק גדרי "אחיק" לעניין צדקה. בעוד איסורי ריבית מוגדרים בפירוש על ידי הרמב"ן בתור איסורים של צדקה, שחייבים בהם רק בני ישראל ביניהם, מכוח יציאת מצרים, אין בריבית איסור מוסרי אוניברסלי, ולכן אין איסורים אלו חלים כלפי נכרים (הרמב"ן בפירושו לתורה, דברים כ"ג, כ).

מכאן גם הקשר הברור בין הלכה ומוסר, דווקא בריבית. כל אדם מישראל מחויב בצדקה, ואסור באיסורי ריבית מכוח יציאת מצרים, ולכן כל עסקת ריבית בין שני יהודים נחשבת ככפירה ביציאת מצרים. אולם הנהלת הבנק איננה יכולה לפעול למטרות צדקה בהון הבנק (להוציא פרסומת ויחסי ציבור), ובזה בנק שונה מקיבוץ או אפילו מחברה כלכלית רגילה.

הבנק פועל לפי היגיון כלכלי גלובלי, לפי חוקים שאינם מבדילים ואינם יכולים להבדיל בין יהודי לבין נכרי, ולפיכך, אין הון הבנק נחשב "כספך" אלא "כסף אחרים", כלשון חז"ל במדרש ההלכה שבתורת כהנים לפרשת בהר (ע"ו). נוסף לכך את העובדה המסתברת, שיש גם נכרים בין בעלי המניות הנסחרות בבורסה, ונקבל בסיס מוצק להיתר.

2. יש ויכוח תאורטי מעניין, אם הנהלות הבנקים הן רק שלוחות של בעלי המניות לשם רווחים, או שיש להן מחויבות למשק הכלכלי בכללו. בין כך ובין כך, אין בסיס לחיובי ריבית שחלים על בני ישראל מכוח יציאת מצרים. ממה נפשך, אם הנהלת הבנק היא שליח (עקיף) של בעלי המניות, אין העברת תשלומי ריבית יכולה להיחשב לנתינה "מיד לווה ליד מלווה", ואם היא גוף בפני עצמו אין כאן "בעלים ידועים" (=מוגדרים), שחייבים במצוות ריבית, וגם אין על גוף זה מצוות צדקה.

3. הבנק המודרני הוא חברה בע"מ, ולכן אין הוא נחשב "בעלים ידועים" (=מוגדרים), כי הבעלים של נכסי הבנק אינם מחויבים בשום חיוב בגופם. לכן אין מלווה קונקרטי בהלוואות שהבנק נותן, ואין לווה קונקרטי לכסף המופקד בו. בזה נחלשת הטענה של אחריות החלטית לפרעון ההלוואות, שנזכרה בדברי פוסקים (שו"ת מהרש"ם חלק א', סימן כ') בתור נימוק לאיסור. מכאן העלו פוסקים חשובים שעסק של בנק דומה

לציבור, ואין לו "בעלים ידועים" (=מוגדרים). גם הרב משה פיינשטיין הסכים לזה בנוגע לבנק (אגרות משה, יורה דעה, חלק ב', סימן ס"ג), אלא שלא מצא פתרון לבני אדם ממשיים שלווים כסף מן הבנק, כלומר ללקוחות.

ואמנם, "חברה בע"מ" אין בה די כדי לומר שאין דיני ריבית חלים עליה מעיקר הדין, מפני שהלקוחות הם אנשים מוגדרים וידועים, ובבנק ישראלי, רובם יהודים. אלא שבבנקים ובחברות האשראי יש כמה צדדים המצטרפים להתיר, וכולם נזכרו בפוסקים חשובים.

4. השעבוד בבנק איננו שעבוד הגוף אלא שעבוד וירטואלי, בשונה משעבוד הגוף שעומד בלב איסורי הריבית והנשך בתורה.⁸⁴ בלשון הגאון ר' יוסף ראזין מרוגאצ'וב, יש בבנק שעבוד של "צורה ולא חומר", ולכן אין בו איסורי ריבית שהתורה קבעה; לפי זה הוא התיר ריבית של בנק (שו"ת צפת פענח, קפ"ד). אמנם פוסקים רבים (כמו מהרש"ם, חלק א', סימן כ') חלקו על הרוגאצ'ובי, ועל פוסקים נוספים שכתבו שיש להתיר מסיבות דומות (כמו שו"ת מהרי"א הלוי איטינגא, חלק ב', סימן נ"ד) מפני שנותר שעבוד ממשי. אולם דברי המתירים מצטרפים לקביעה, שעל כל פנים אין בבנקים איסור ריבית של תורה, ומול הרחבת איסור מדרבנן, יש "היתר עסקה".

בצירוף כל הנימוקים ביחד עולה בבירור ובאופן מבוסס, שלבנקים יש מעמד שונה ביחס לאיסורי ריבית. הקושיה על בעלי המניות, שהם בממונם, בני אדם מישראל אשר מחויבים במצוות צדקה ובאיסורי ריבית, נפתרת, מפני שהנהלת הבנק פועלת כשליח עקיף, ותפקידה לדאוג לאינטרסים של הבנק, ולא בהכרח לאלה של בעלי המניות. אחדים מבעלי המניות הם נכרים מן הסתם, והם אינם מחויבים בצדקה ובאיסורי ריבית. גם יכולתם של בעלי המניות להתערב בבנק ולפעול בו כבעלים היא מוגבלת למדי, והיא תלויה בכמות מניות השליטה שבידיהם, וכפופה למגבלות חוקיות ואחרות; לרוב אין להם השפעה על מה שקורה בבנק, בפרט כשהמניות נסחרות בבורסה.

מתיישבת גם הקושיא של הרב פיינשטיין (שו"ת אגרות משה יורה דעה, חלק ב', סימן ס"ג) על הלווים, שאחריותם איננה בע"מ, והם 'בעלים ידועים' (=מוגדרים), ולכן לדעתו הלווים עוברים על איסור, גם אם הבנק המלווה איננו עובר על שום איסור. התשובה לכך היא, שהמקור בתורה לאיסור על הלווה הוא בפסוק "לא תשיך לאחיק" (דברים כ"ג, כ; רמב"ם הל' מלוה ולוה, פרק ד', ב), ואילו הבנק איננו "אחיק", כך שהלווה איננו נותן נשך לאחיו.

לכל הדעות, אלו שאינם מעורבים בהלוואה לא עוברים על "לפני עור לא תתן מכשול", שהרי לבנק יש "היתר עסקה", והוא סומך על ההיתר, כך שאין מכשול.

הרב שלמה זלמן אוירבך יצא נגד היתר המבוסס על כך שאין הבנק מוגדר "בעלים ידועים", והקשה על כך מדיני אריסים שאינם בעלים, אבל יש עליהם דיני ריבית (שו"ת מנחת שלמה

84. ראו בסיפור זעקת האישה האלמנה אל אלישע הנביא: "עבדך אישי מת... והנשה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מלכים ב' ד', א).

חלק א', סימן כ"ח). אולם גם קושיה זו מיושבת היטב, כי אריס יהודי הוא בכלל "אחיק", והבנק לא.

ברור, שכל ההיתר לבנקים מותנה ב"היתר עסקה" הנהוג, אולם הבסיס התורני-הלכתי להיתר בנוי על כך, שמעיקר הדין, לא חלים בבנקים ובחברות אשראי איסורי ריבית של תורה, ואין ההיתר מפקיע את איסורי ריבית החמורים שאסרה תורה, אלא את הרחבת האיסור מדברי חכמים. על כך סומכים בצדק המוני בית ישראל מעשה יום ביומו, גם במשיכות יתר, גם בפריסת תשלומים, וגם בהלוואות בריבית מהבנקים וחברות האשראי.

לכן יש להתיר הלוואות ב"היתר עסקה" רק לבנקים ולחברות אשראי, ובשום אופן לא ליחידים מישראל, שחייבים בכל איסורי ריבית מן התורה; שום "היתר" אינו יכול להפקיע חובה זו.

דברים אלה עומדים גם במבחן הכלכלי-מוסרי, משתי סיבות מכריעות:

א. בלי בנקים וחברות אשראי אי אפשר לקיים כלכלה מודרנית, וזהו הכרח קיומי. בלי הלוואות בריבית של יחידים ושל סוחרים, אפשר ואפשר. שום דבר לא יקרה אם סוחר או תעשיין לא ינצל את מצוקת רעהו, כדי להלוות לו בריבית המקובלת בבנקים, שלא לדבר על "ריבית קצוצה" של "השוק האפור", שהיא "נשך" ממש.

ב. הבנקים כפופים לפיקוח ציבורי ואינם יכולים לקחת ריבית מעבר למותר, ולכן אין בזה "נשך" חמור. לפיכך נכון וראוי לפוסקי ההלכה להטיל את כל כובד משקלם כלפי סוחרים ותעשיינים, שלא ילוו בריבית איש לחברו לפי "היתר עסקה", אלא באמצעות חברת אשראי הפועלת כשליח עקיף, ובגבולות הריבית הנהוגה בבנקים או פחות.

בין יחידים נוהגים כל איסורי ריבית שבתורה כעיקר הדין. כל אדם מישראל שיכול לתת צדקה, יתן גמ"ח בלי שום ריבית לנצרך אחד או לשניים, בפריסת תשלומים לפי כוחו של המקבל, ותיחשב לו לצדקה.

"וְנָשִׂיא בְּעַמֶּךָ לֹא תֹאכֵל" גְּבוּלוֹת הַמַּחֲאָה בַּהֲלָכָה¹

במשנה תורה לרמב"ם יש שני דגמים מקבילים של שלטון. האחד הוא דגם של שלטון אידיאלי (=מלכות בית דוד), והוא נידון בהלכות מלכים. השני הוא דגם של שלטון ריאלי, והוא נידון דווקא בהלכות גזלה ואבדה. השלטון האידיאלי מותנה בנבואה ובסנהדרין, ותכליתו: תיקון העולם, ניצחונה של 'דת האמת', ושבירת יד הרשעים כדי למלא את העולם צדק.² לעומת זה, הדגם של השלטון הריאלי מינורי הרבה יותר, ולכן גם מעשי ורווח בכל התקופות, ובכל המצבים.

בשלטון כזה שווה דינם של מלך גוי ומלך ישראל, ובלבד שיתקיימו בו שני תנאים בסיסיים:

(א) שכל האזרחים יהיו שווים לפני החוק; (ב) שמטבעו של המלך יהיה יוצא, כלומר שישתמש העם בפועל במטבעותיו בשווקים וברחובות, ובכך יבטא את הסכמתו העקרונית לגיטימיות השלטונית. וכך מתאר הרמב"ם את המלך על פי המודל הריאלי:

דין המלך – דין [תקף] הוא [...] בין שהיה המלך גוי, בין שהיה מלך ישראל [...] כללו של דבר: כל דין שיחקוק אותו המלך לכל, ולא יהיה לאדם אחד בפני עצמו, אינו גזל. וכל שיקח מאיש זה בלבד, שלא כדת הידועה לכל, אלא חמס את זה, הרי זה גזל. [...]

במה דברים אמורים? במלך שמטבעו יוצא באותן הארצות, שהרי הסכימו עליו בני אותה הארץ, וסמכה דעתן שהוא אדוניהם והם לו עבדים. אבל אם אין מטבעו יוצא, הרי הוא כגזלן בעל זרוע, וכמו חבורת ליסטים המזוינים, שאין דיניהם דין, וכן מלך זה וכל עבדיו גזלנים לכל דבר.³

מדברי הרמב"ם עולה כי תוקף סמכותו של המלך מותנה בהסכמת העם, אולם היא נבחנת בדרך פסיבית בלבד, כלומר על ידי השימוש היום-יומי במטבעותיו של המלך. הסכמה מינורית מעין זו מקנה למלך את זכויות השלטון, עד למידה "שהוא

1. מתוך ספרי, המקור הכפול: **השראה וסמכות במשנת הרב קוק**, (הוצאת הקיבוץ המאוחד תשע"ג), עמ' 364-367.

2. ראו מאמרו של מנחם לורברבוים, 'תיקון עולם על פי הרמב"ם', תרביץ סד (תשנ"ה), עמ' 65-82.

3. הלכות גזלה ואבדה פרק ה', יא-יח. הביטוי 'מטבעו יוצא' מופיע במדרש שמואל (פרשה כ"ג, יב; ראו גם מגילה יד ע"ב) על דברי אביגיל לדוד. 'ליסטים' מכון כנראה לדברי הירושלמי (הוריות ג'-ג), שמלכי ישראל אחרי [בית] יהוא היו נוטלים את השלטון "בליסטיא" (= בליסטות), ולא היה להם תוקף של מלך לגיטימי.

אדונייהם והם לו עבדים". אולם בלי זה, המלך ופקידיו נחשבים לגזלנים גמורים לפי ההלכה. כוח סמכותו של המלך נמצא אפוא בידי העם, והם בני חורין לפחות מבחינה עקרונית בהחלטה למי יעניקו את כוחם. במובן זה קדם הרמב"ם להוגים הקלסיים של המחשבה המדינית, אשר ביקשו לבסס רעיונות דמוקרטיים ראשוניים, דוגמת שלטון העם ועקרון האמנה החברתית.⁴

מדברי הרמב"ם ניתן גם ללמוד במהופך על גבול המותר והאסור בהתקוממות נגד שלטון קשה ולא רצוי מבחינת ההלכה. הפעולה היחידה שרשאי האזרח (על פי ההלכה) לנקוט נגד השלטון היא הפסקת השימוש במטבעו של המלך, ובלשון מודרנית: שביתת מסחר והפסקת הפעילות המסחרית על פי הכללים שקבע השלטון.⁵ השימוש באלימות כדי להעביר את שרביט השלטון אסור על פי ההלכה לא פחות מכל אלימות אחרת. לפי הרמב"ם, המבחן ההלכתי לחוקיות השלטון הוא מסחר תקין וניהול שוטף של חיי יום יום על פי הוראות השלטון ובפיקוחו, ובשיתוף פעולה של האזרחים.

רבי דוד בן-זמרה (הרדב"ז), אחד מגדולי מפרשיו של הרמב"ם, הדגיש את הדמיון שיש בין חוקיות שלטונו של מלך אשר זוכה לשיתוף פעולה מצד נתיניו, לבין חוקיות שלטונו של מלך אשר הומלך בידי נביא ה'. כך הסביר הרדב"ז את קביעת הרמב"ם, שעל פי ההלכה המלך רשאי להוציא להורג את מי שמורד במלכותו:

"... היינו שהומלך על פי נביא, או שהסכימו עליו כל ישראל, אבל אם קם איש אחד ומלך על ישראל בחזקה, אין ישראל חייבין לשמוע אליו, והממרה את פיו לא נקרא מורד במלכות".⁶

4. ראו למשל תומס הובס, לויטן (תרגום: אהרן אמיר), ירושלים התש"ע, פרקים כ-כא, כד; ג'ון לוק, המסכת השנייה על הממשל המדיני (תרגום: יוסף אור), ירושלים תשכ"ז, עמ' 89.

יש לציין כי לדעת לוק ההסכמה לשלטון המלך באה לידי ביטוי בעצם ישיבתו של אדם בחבל ארץ אשר בבעלותו של המלך, ואולי אף בנסיעה חופשית בדרך המלך. ראו גם יעקב בלידשטיין, עקרונות מדיניים במשנת הרמב"ם, עמ' 168. בלידשטיין משווה את עקרון ההסכמה אליבא דרמב"ם לעקרון 'הצייתנות שבשגרה' לפי דייוויד יום.

הגדרת הרמב"ם, שלפיה 'הסכמה שבשתיקה' מובעת בשימוש במטבעו של המלך, פשוטה יותר, כללית יותר וטובה יותר מהגדרות של שימוש בקרקע.

5. את העיקרון של 'מטבעו יוצא' יש לפרש בצורה מרחיבה, כלומר בתור דוגמה לכלל הפעילות המסחרית שמכוון המלך, שכן הרמב"ם עצמו ראה בכך אות להסכמת העם. קבלת מטבעות המלך משמעה הסכמה למדיניותו הפיסקלית, וממילא לתוקף שלטונו מכוח הסכמת העם.

6. רדב"ז על הרמב"ם בהלכות מלכים פרק ג', ח. דברי הרדב"ז קרובים גם לדעת הרמב"ן בפירושו לתורה בפרשת המלך (ראו בספרי, המקור הכפול: השראה וסמכות במשנת הרב קוק, עמ' 361), שכן הוא השווה מלך על פי נביא, למלך שהסכימו עליו כל ישראל.

אצל פוסקים אחרונים אנו מוצאים עיקרון דומה, בעל השלכות מרחיקות לכת הרבה יותר. מן העובדה שהכתוב בפרשת המלך תלה את מינוי המלך ברצון העם (דברים י"ז, יד-טו) למד הנצי"ב מוולז'ין שרצון העם הוא הקובע, אלא שלדעתו רצון העם משפיע לא רק על זהות המלך כי אם גם על אופי המשטר. כלומר כל צורת שלטון שיבחר העם תהיה תקפה לפי ההלכה:

הנהגת המדינה משתנה אם מתנהג על פי דעת מלוכה, או על פי דעת העם ונבחריהם; ויש מדינה שאינה יכולה לסבול דעת מלוכה, ויש מדינה שבלא מלך הרי היא כספינה בלי קברניט;

ודבר זה אי אפשר לעשות על פי הכרח מצוות עשה [...] משום כך, לא אפשר לצוות בהחלט למנות מלך, כל זמן שלא עלה בהסכמת העם לסבול עול מלך, על פי מה שרואים מדינות אשר סביבותיהם מתנהגים בסדר [מדיני] יותר נכון.⁷

עם זה צריך לומר שהפוסקים כולם מדגישים בחריפות, כי אף על פי שבידי הציבור יש כוח להעניק לשלטון את תוקפו, אין לציבור כוח למנות שלטון אשר יעקור את משפטי התורה והלכותיה. מסקנה זו עולה בקנה אחד עם מקור הסמכות הכפול של השלטון: רצון ה' והסכמת העם. גם הסכמת העם חייבת לעלות בקנה אחד עם רצון ה', ולכל הפחות לא לסתור אותו.

7. ר' נפתלי צבי יהודה ברלין, העמק דבר לדברים י"ז, טו. שם כתב הנצי"ב גם, שכל זה אמור באופי המשטר, אבל לא במשפט, כיוון "שזה אסור לנו לצאת ממשפטי התורה". כידוע, הנצי"ב היה רבו של הרב קוק.

בינה בתורה

יואל בן-נון

המשפטים וחוקי גוי קדוש

חוקי גוי קדוש התחילו לפני המשפטים בחוקי הקרבה: "מזבח אדמה" או מזבח אבנים לא גזית, כבש עולה למזבח (סוף פרשת יתרו – שמות כ', יח-כב). התורה חוזרת לחוקי גוי קדוש במעבר בין יחידות המשפטים: "זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו", ומסתיימים אחרי המשפטים בחוקי שבת, שמיטה ושלושת הרגלים (כ"ג, י-יט).

מבנה הפרשיות (שמות כ"א-כ"ג)

בפרשת משפטים קיימים מעברים דרמטיים בין היחידות השונות. לאחר הפתיחה ("ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"), ולאחר ההתרגלות ללשון המשפט המותנה ("כי... ואם..."), התורה עוברת לציוויים מוחלטים, ולמקרים בהם ה' הוא השופט, יחד עם החזרה לחוקי גוי קדוש, וכל זה ללא פתיחה חדשה, וגם ללא פרשיה חדשה – הכול ברצף אחד שאיננו מובן במבט ראשון. במבט כולל, שמתחיל במעמד הר סיני ובעשרת הדיברות, היחידות מסודרות במבנה כיאסטי (חוזר לראש):

"אתם ראיתם ..."

בחירת ישראל ל"ממלכת כהנים וגוי קדוש"

(שמות י"ט, א-ח)

מעמד הר סיני

(י"ט, ט-כה)

עשרת הדברים

"וכל העם ראים את הקולת ..."

המשך מעמד הר סיני

(כ', יד-יז)

"אתם ראיתם ..."

פירוט חוקי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"

(שמות כ', יח-כב)

"ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם"

1. מהמשפט המותנה (מקרה < דין)

(כ"א, א – כ"ב, יט)

אל המשפט המוחלט ('לא תעשה').

(כ"ב, יט – כ"ג, יט)

2. משפט מוחלט <

(כ"ב, יט-כז)

חוקי גוי קדוש <

(כ"ב, כח-ל)

משפט מוחלט <

(כ"ג, א-ט)

חוקי גוי קדוש.

(כ"ג י-יט)

3. חזרה אל עיקרי הדיברות (= 'הדברים') –

(כ"ג, כ-לג)

בדרך אל הארץ.

4. חזרה אל הר סיני –

(כ"ד)

הברית וספר הברית, "נעשה ונשמע",

התגלות כבוד ה' –

עליית משה להר סיני.

1. המעבר מהמשפט המותנה אל המשפט המוחלט (שמות כ"ב יט-כו) מודגש על ידי הקבלה לשונית ותוכנית לדיבור הראשון והשני, בסדר החוזר לראש (סדר כיאסטי):

"אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ..."

אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם –

לֹא יִהְיֶה לְךָ אֱלֹהִים אֲחֵרִים עַל פְּנֵי...". (ומזה נובע) ← "זָבַח לֵאלֹהִים יָחִידים בְּלֹתִי לֹא לְבָדֹד –

וְגַר לֹא תוֹנֶה וְלֹא תִלְחָצֶנּוּ,

כִּי גֵרִים הֵייתָם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם".

ההבדלים בין המשפט המותנה (כ"א, א – כ"ב, יט) למשפט המוחלט (כ"ב, כ-כז – כ"ג, א-ט) באים לידי ביטוי בלשון הציווי, היא לשון הדיברות – "וגר לא תונה..." (כ"ב, כ). גם כאשר מופיע צו הפותח במילת תנאי ("אם כסף תלוה את עמי, את העני עמך"), המשכו איננו הדין במקרה שתואר, אלא צו מוחלט מאת ה' – "לא תהיה לו פְּנֵשָׁה לֹא תִשְׁיָמוֹן עָלָיו נֶשֶׁךְ" (כ"ב, כד).

ההבדל העקרוני בין "המשפטים אשר תשים לפניהם", כלומר לפני השופטים, לבין המשפט המוחלט היונק מלשון הדיברות, מתבטא במיוחד במצבים שבהם ה' שופט בהתערבות ישירה אשר כל אדם נבהל ממנה –

מצבים אלו הם אותם מקרים שאינם מגיעים לשום בית משפט עלי אדמות; לגרים, אלמנות ויתומים, ואביונים בכלל, אין די כוח, כסף וסיוע כדי להגיע אל מערכת המשפט, ולפיכך צעקתם (כצעקתה של סדום) עולה לפני "שופט כל הארץ" (בראשית י"ח, כא-כה) –

מי שזוכר את מכות מצרים ואת יציאת מצרים חייב להרגיש חרדה מן המצבים שבהם קצרה ידה של מערכת המשפט מלהושיע את החלשים באמת, וכאשר תעלה צעקתם לפני ה', יתגלה המשפט הנורא ביותר, באסונות העלולים להתרחש –

כָּל אֱלֹמָנָה וַיְתוֹם לֹא תַעֲנוּן.

אם עֲנָה תַעֲנֶנָּה אֶתוֹ
כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֵלַי שָׁמַע אֲשַׁמַּע צַעֲקָתוֹ.
וְחָרָה אָפִי – וְהִרְגָּתִי אֶתְכֶם בְּחָרֵב
וְהָיוּ נְשִׁיכֶם אֱלֹמָנוֹת וּבְנֵיכֶם יְתֹמִים.

אם כֶּסֶף תִּלְוָה אֶת עַמִּי – אֶת הָעֲנִי עֲמֹךְ –
לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה
לֹא תִשְׁמֹון עָלָיו נָשֶׁךְ
אִם חָבֵל תַּחְבֵּל שְׁלֵמַת רֵעֵךְ –
עַד בֹּא הַשָּׁמֶשׁ תִּשְׁיָכְנוּ לוֹ

כִּי הוּא כְּסוּתוֹ לִבְדָּה, הוּא שְׁמָלְתוֹ לַעֲרוֹ,
בְּמָה יִשְׁכָּב?
וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי
וְשָׁמַעְתִּי כִּי חָנוּן אָנִי."

בצדק גמור הוסיף ודרש רבי ישמעאל,¹ שגם הפתיחה לאיסור נשך וריבית – "אם כסף תלווה את עמי את העני עמך..." איננה רשות אלא חובה. כלומר חובה עליך להלוות לעני שעמך. אף שאין חובה זו ברורה בלשון 'אם', היא מתאימה לרוח הפשט העולה מן ההקשר, שכן פתיחת תנאי זו לא נאמרה במסגרת המשפט המותנה (מקרה < דין>), אלא בלבו של המשפט המוחלט, וחובת ההלוואה משתלבת היטב באיסורי הנשך והריבית, ובאיסורי הלחץ והעינוי כלפי "העני עמך" וכלפי "כל אלמנה ויתום", וכמובן כלפי הגר "כי גרים הייתם בארץ מצרים" (כ"ב, כ-כא).

1. מכילתא משפטים פרשה י"ט – "כל אם ואם שבתורה, רשות, חוץ מזה ועוד שנים..." ; וכך פתח הרמב"ם את הלכות מלוה ולוה (א, א): "מצוות עשה להלוות לעניי ישראל ...".

2. המעבר הבא, ממשפטים לקרבנות, מפתיע מאוד, שכן מה מקומם של חוקי תרומות ובכורות, ואזהרה מפני בשר טרפה בשדה לאנשי קודש, בתוך המשפטים?

אולם אם אנו קוראים את כל הפרשיות שאחרי הדיברות כמערכת אחת,² אזי ההתחלה איננה במשפטים, אלא בחוקי גוי קדוש שאחרי הדיברות, שם נזכרו חוקי מזבח אדמה ומזבח אבנים. כשם שהחוקים של "ממלכת פהנים וגוי קדוש" (שמות י"ט, ו), פותחים בחוקי מזבח (אחרי הדיברות), גם בהמשך לאחר המשפטים המותנים, אנו שבים לחוקי זבח, תרומות ובכורות בפתיחת היחידה של המשפט המוחלט.

אם אנו קוראים את פסוקי החוקים והמשפט המוחלט (כ"ב יט-ל) כהמשך לחוקי גוי קדוש, מתקבל סדר רציף והגיוני מצד התוכן –

"מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי... וְאִם מִזְבַּח אֲבָנִים..." <

"זֶבַח לְאֱלֹהִים יִחְרָם, בְּלֹתִי לֹה' לְבָדוּ";

... מִלְאֲתָךְ וְדַמְעָךְ לֹא תֹאחַר בְּכוֹר...

וְאֲנָשִׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי..." –

שתי הפרשיות גם מנוסחות בלשון גוף ראשון מפי ה', כהמשך דבר ה' מן השמים אל "ממלכת פהנים וגוי קדוש" –

"אַתֶּם רְאִיתֶם כִּי מִן הַשָּׁמַיִם דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם. לֹא תַעֲשֹׂן אֹתִי..."

מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי...

בְּכָל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת שְׁמִי, אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבֵרַכְתִּיךָ..." <

"... כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֵלַי, שָׁמַע אֲשַׁמַּע צַעֲקָתוֹ.

אִם כָּסֶף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי...

וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי, וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אֲנִי...

בְּכוֹר בְּנֶיךָ תִּתֵּן לִי... וְאֲנָשִׁי קֹדֶשׁ תִּהְיוּ לִי..."

ברור אם כן, שפרשיות המשפטים משתלבות במבנה כולל, ואינן עומדות בפני עצמן. המבנה הכולל פותח במעמד הר סיני ועובר אל הדיברות, מתחיל לפרט את חוקי גוי קדוש ועובר אל המשפטים (המותנים); חוזר לחוקי גוי קדוש עם המשפט המוחלט, משלים את חוקי גוי קדוש בשמיטה, שבת ורגלים, ואז חוזר לעיקרי הדיברות, וחותרם בחזרה להר סיני עם תיאור הברית.

2. וזהו "ספר הברית" לדעת רבים, ראו ראב"ע לשמות כ"ד ד; ורמב"ן לשמות כ"ד, א; זאת בשונה מרש"י לשמות כ"ד ד, ז; וראו להלן עמ' 549 ואילך.

המעברים מציווי המשפט המוחלט אל חוקי גוי קדוש, וחוזר חלילה, קלים להבנה, מפני שאלה ואלה מבטאים את צו ה' המוחלט, במשפט כמו בחוקי מזבח והקרבה. סמיכות זו ניכרת גם בספר דברים (ט"ז, יח - י"ז, יג), בפרשת "שפטים ושטרים תתן לך..." גם "בכל שעריך", וגם ב"המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו", יחד עם איסורי הקרבה במזבח. משם נלמד גם ש"השפט אשר יהיה בימים ההם" יושב יחד עם "הכהנים הלויים", כלומר במקדש.

סדר זה של 'חוקי גוי קדוש' (הקודם למשפטים, ונמשך לאחר 'המשפט המותנה') מתבהר ומתחזק כאשר קוראים את המשכו שנמצא לאחר סדרת הצווים האחרונה של המשפט המוחלט (כ"ג, ט-ט). המעבר מהמשפטים אל חוקי שביעית ושבת, ובייחוד אל "שלש רגלים" עם חוקי עליה לרגל, זבח חג (=פסח), ביכורים ואיסור "גדי בחלב אמו" (כ"ג, י-יט) – מקבל ביאור; מדובר ברצף החוקים של עבודת ה' במזבח, הוא "המקום אשר אזכיר את שמי" (כ', כא). הסדר הפנימי נובע מהדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות – "אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם", כנגד "אנכי ה'..." – "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב...", כנגד "לא יהיה לך... לא תעשה לך פסל וכל תמונה..." – וחוקי עבודת מזבח "בכל המקום אשר אזכיר את שמי", כנגד "לא תשא את שם ה'... לשוא"; והנה השלמת 'חוקי גוי קדוש' לאחר כל המשפטים, היא הפירוט המתבקש לדיבור השבת³ שתולדותיו הם כמובן, שביעית ושבת, וחוקי שלוש רגלים.

באופן זה מתבארת יפה גם הפתיחה של 'חוקי גוי קדוש' בסוף יתרו: "ויאמר ה' אל משה, כה תאמר אל בני ישראל: אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם" (כ', יט) – זו פתיחה חגיגית מאוד שאיננה הולמת פרשייה קצרה כל כך.

אבל אם קוראים בהמשך ישיר את חוקי גוי קדוש שאחרי המשפטים המותנים (חוקי זבח, תרומות ובכורות), ואחריהם, שמיטה ושבת ושלשה רגלים, עד "לא תבשל גדי בחלב אמו" (כ"ג, יט), אז מובן שפתיחה זו הולמת את הקובץ כולו, קובץ החוקים של גוי קדוש – מחוקי מזבח עד חוקי עליה לרגל – והוא משולב בתורה עם המשפטים, המותנה והמוחלט; בכולם יחד יש פירוט מלא לעשרת הדיברות,⁴ ולדעת רבים מפרשנינו הם עיקרו של "ספר הברית".⁵

פרופ' י' גרוסמן הציע לי מבנה כיאסטי כולל לפסוקי המשפט המוחלט יחד עם חוקי גוי קדוש:

3. ראו לעיל עמ' 117 ואילך בדיון על סדר המשפטים לפי הדיברות, ובוויכוח עם שיטת הרב ברויאר על הקשר בין עבד עברי לדיבור הראשון, ולא לשבת, למרות יציאתו בשנה השביעית (למכירתו).

4. על הקשר בין הדיברות לבין המשפטים, ראו לעיל עמ' 117 ואילך.

5. ראו לעיל הערה 2.

שמות כ"ב, יט – כ"ג, יט

א. זבח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו:

ב'. דיבור מול גר – וגר לא תונה ולא תלחצנו כי גרים הייתם בארץ מצרים:

ב". מתנות לעניים – כל אלמנה ויתום לא תענון: אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק אלי שמע אשמע צעקתו: וחרה אפי והרגתי אתכם בחרב והיו נשיכם אלמנות ובניכם יתמים: אם כסף תלוה את עמי את העני עמך לא תהיה לו כנשה לא תשימון עליו נשף: אם חבל תחבל שלמת רעה עד בא השמש תשיבנו לו: כי הוא כסותו לבדה הוא שמלתו לערו במה ישכב והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני:

ב". דיבור מול גבוה – אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאר:

ב"". מתנות לגבוה – מלאכתך ודמעתך לא תאחר בכור בןך תתן לי: כן תעשה לשרף לצאנך שבעת ימים יהיה עם אמו ביום השמיני תתנו לי: ואנשי קדש תהיון לי ובשר בשדה טרפה לא תאכלו לכלב תשלכון אותו:

ג. לא תשא שמע שוא אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס: לא תהיה אחרי רבים לרעת ולא תענה על רב לנטות אחרי רבים להטות:

ד. ודל לא תהדר בריבו:

ה. כי תפגע שור איבך או חמרו תעה השב תשיבנו לו:

הו. כי תראה חמור שנאף רבץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו:

ז. לא תטה משפט אבינך בריבו:

גי. מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרג כי לא אצדיק רשע: ושחד לא תקח כי השחד יעור פקחים ויסלף דברי צדיקים:

בו'. גר (דיבור) – וגר לא תלחץ ואתם ידעתם את נפש הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים:

בו". מתנות לעניים – ושש שנים תזרע את ארצה ואספת את תבואתה: והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך ויתרם תאכל חית השדה כן תעשה לכרמך לזיתך: ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר:

בו". דיבור מול גבוה – ובכל אשר אמרתי אליכם תשמרו ושם אלהים אחרים לא תזכירו לא ישמע על פיה:

בו"". מתנות לגבוה – שלש רגלים תחג לי בשנה: את חג המצות תשמר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב כי בו יצאת ממצרים ולא יראו פני ריקם: וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה: שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך אל פני האדן ה':

או. לא תזבח על חמץ דם זבחי ולא ילין חלב חגי עד בקר: ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך לא תבשל גדי בחלב אמו:

המשפט המוחלט - אזהרות לשופטים

בהשקפת העולם של המשפט המותנה העומד לעצמו,⁶ יש לשופטים סמכויות; בדרך כלל הם כפופים לחוק או למי שמינה אותם, אבל אין הם מחויבים במצוות, כי אין מי שיצוה אותם! מושגי הצדק והיושר אמורים להיות חקוקים בלבם, ודי בכך. צריך רק לדאוג למינוי השופטים הטובים ביותר ולסמוך עליהם. זו ההשקפה המונחת ביסודה של עצת יתרו, ולכן העיקר בעצת יתרו הוא: "ואתה תחזה מכל העם, אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת שִׁנְאִי בצע..." (שמות י"ח, כא).

אולם בתורה, המשפט המותנה כפוף למשפט המוחלט,⁷ שיסודו בעשרת הדיברות. כאשר התגלה ה' לעיני כל ישראל וציווה אותם על הדברים, החוקים והמשפטים, חזר לבסוף אל המשפט המוחלט, ושם גם ציווה על השופטים:

"לֹא תִשָּׂא (=לא תקבל [במשפט]) שִׁמְעַ (=שמועת) שְׁוֹא;
אֶל תִּשֶׁת יָדְךָ עִם רִשָּׁע לְהִית עֵד חָמָס;
לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעַת;
וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנֹטֵת אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת [משפט];
וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ";

ושוב:

"לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ;

מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק;

וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תִּהְרֹג, כִּי לֹא אֶצְדִּיק רִשָּׁע;

וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח, כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר פְּקָחִים וַיְסַלֵּף דְּבָרֵי צַדִּיקִים;

וְגַר לֹא תִלְחֹץ [במשפט], וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם!"

במשפט המוחלט ניתן לצוות על השופטים, כי יש מִצְוָה! גם השופטים עצמם אינם עוד 'בני עליון', אלא 'בני תמותה', ויש הכרח לצוותם: "אני אמרתי אלהים (=שופטים בשמו) אֲתֶם, ובני עליון כָּלְכֶם; אכן כאדם תמותון, וכאחד השרים תפלו; קומה אלהים שִׁפְטָה הָאָרֶץ, כי אתה תִּנְחַל בְּכָל הַגּוֹיִם" (תהילים פ"ב, ו-ח).

בספר דברים (א', ט-יח) חוזר משה על מינוי השופטים, אך גם מִצְוָה אותם על משפט צדק, ובכך משלב את עצת יתרו עם מצוות ה' (כפי שביארנו בפרשת יתרו).

6. כך הדבר במצוות 'דינים' של בני נח לפי ההלכה; וכך בדיני המזרח הקדום; ראו לעיל עמ' 232 ואילך;
כך הדבר גם במשפט הפלילי והאזרחי הנוהג כיום, ראו עמ' 235 ואילך.

7. ראו לעיל עמ' 236 ואילך.

איסורי הטיית משפט ומצוות השבת אבדה

מבנה הפסוקים

מדוע כתבה התורה שתי מצוות של השבת אבדה ועזרה בדרך, באמצע סדרת האיסורים על הטיית משפט? (וכך שאל ר"י אברבנאל בפירושו).

לכאורה, יש רצף ברור בין "ודל לא תהדר בריבו" (כ"ג, ג), לבין "לא תטה משפט אבינך בריבו" (כ"ג, ו), ושתי המצוות הכתובות באמצע שייכות להקשר אחר.

גם כאן, סדר התורה מעורר אותנו למחשבה עמוקה יותר – מי שיהדר פני דל לא ירוויח דבר, כי הדל לא יוכל לגמול לו, ולכן הוא יעבור "רק" על הטיית משפט "בריבו". אולם, מי שיטה משפט אביון, מן הסתם יהדר בהטיה זו פני עשיר, בעל כוח או שררה, ואלה ימצאו אלפי דרכים (גם "חוקיות") לגמול למטה המשפט. לכן מטה משפט אביון יש בו מעשה נבלה כפול, גם הטיית משפט וגם חמדת ממון, והוא יכול להיות תולדה גם של "לא תענה ברעך עד שקר", וגם של "לא תחמד בית רעך... וכל אשר לרעך".⁸

הוכחה ברורה לכך נמצאת בסמוך: "ושחד לא תקח..." (כ"ג, ח), כי כל מי שנוטל חלק בשוחד, גם גורם להטיית משפט, וגם חומד ממון במעשה, ולא רק במחשבה.

מתברר ש בקובץ המשפט המוחלט (כ"ג, א-ט) בו ה' בתור שופט כל הארץ, מצווה את השופטים נגד הטיית משפט, יש שתי קבוצות של איסורים: איסורי חמס (שאין בהם חמדת ממון וטובות הנאה) ואיסורי שחיתות (שמלאים חמדת ממון וטובות הנאה).

בקבוצה הראשונה כלולים האיסורים לקבל ולשפוט לפי שמועות שווא, והאיסור להצטרף לעדויות רשע וחמס אפילו אם הם רבים, ובכלל זה האיסור להדר "פני דל בריבו" – סביר להניח שהדל לא יוכל לתת מתנות למי שהיטה משפט לטובתו..

בקבוצה השנייה כלולים איסורי שוחד והטיית משפט אביון, שכרוכים (לרוב) בטובות הנאה (ישירות או עקיפות), ואיסורים נגד פגיעה בחלשים: אביון, נקי וצדיק, וגר – שפירושם לרוב חיזוקם של בעלי שררה.

8. כפי שנתבאר במבנה המשפט המוחלט, וחוקי גוי קדוש, עמ' 416 ואילך.

לא תשא שמע שוא,
אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס;
לא תהיה אחרי רבים לרעת,
ולא תענה על רב לנטת אחרי רבים להטת;
ודל לא תהדר בריבו;

כי תפגע שור איבך או חמורו, תענה,
השב תשיבנו לו;
כי תראה חמור שנאך רבץ תחת משאו,
וחדלת מעזב לו? עזב תעזב עמו;

לא תטה משפט אבינך בריבו;
מדבר שקר תרחק,
ונקי וצדיק אל תהרג, כי לא אצדיק רשע;
ושחד לא תקח,
כי השחד יעור פקחים, ויסלף דברי צדיקים;
וגר לא תלחץ...

בתווך בין שתי קבוצות האיסורים, נמצאות שתי מצוות דומות, בהן נדרש אדם להתגבר על חמדת ממון. הלוא מי שרואה שור או חמור תועים, או רובצים תחת משאם, די לו אם ימתין עד שיתייאש בעל השור או החמור, וממילא יזכה המוצא גם בבהמות וגם במטען.

אלה הם גם מצבים שלא יגיעו לעולם לבית המשפט, כי לרוב אין כוח להוכיח אשמה, ולכן הפוגש בשור או בחמור, הוא עצמו כביכול השופט במקרה זה, והשאלה היא האם ינצל את המצב כדי להתעלם, יעצום עיניים, ויזכה ברווח נאה (הדומה לשוחד), או יתגבר על חמדת הממון, וגם על כעסו מול אויבו ושונאו, ישיב את האבדה, ויעזור לנתקע בדרך, ובזה יעשה משפט של צדקה.

לאחר איסורי החמס, תולדות "לא תענה ברעך עד שקר", מופיעות מצוות השבת אבדה ועזרה בדרך, כדי להתמודד מול חמדת ממון "רעהו", שיכול לעבור לרשותו בקלות, אם רק ישוב ולא יעשה דבר. ממצוות אלה חוזרים אל איסורי הטיית משפט שכרוכים בהם טובות הנאה ושחיתות, כהטיית משפט אביון, פגיעה בחלשים, ולקיחת שוחד.

"וגר לא תונה ולא תלחצנו..." / "וגר לא תלחץ..."

המשפט המוחלט פותח באיסור הונאת גר ובאיסור לחיצתו, ובאותו האיסור הוא גם חותם. ההסבר הצמוד לאיסור, בתחילה ובסוף: "כי גרים הייתם בארץ מצרים"

(כ"ב, כ) – "ואתם ידעתם את נפש הגר, כי גרים הייתם בארץ מצרים" (כ"ג, ט), מחזק את הקשר אל הדיבור הראשון בעשרת הדיברות.

אולם ההקשר בפתיחה הוא לאיסורים בענייני מוסר החלים על כל אדם ביחס לגר, יתום ואלמנה, ולעניים בכלל, כאשר רק ה' הוא השופט: "והיה כי יצעק אלי, ושמעתי כי חנון אני" (כ"ב, כו, ובדומה בפסוק כב), ואילו ההקשר של הסיום הוא לאיסורים של שוחד ושחיתות במשפט.

לכן כתבו מפרשים (ראב"ע וחזקוני), שהאיסור החותם איננו רק סגירה חוזרת לראש (כיאסטית), אלא שהוא מכוון במיוחד אל השופטים, ובא לאסור לחץ על גר במשפט, שלא יטו את דינו לטובת ישראלי שאיננו גר, חייבים לקחת בחשבון שאין לגר בני משפחה, שיעזרו לו להתגונן במשפט.

שבת בבית (בפרשת המן) מול שבת בשדה (בפרשת משפטים)

ראו את המאמר: "זכור ושמור בדיבור אחד נאמר", 'מקראות' לפרשת יתרו, עמ' 228.

שיטת רבי עקיבא במדרשי התורה⁹

רבי עקיבא חידש שיטה מיוחדת בלימוד התורה, אשר בנויה על פסוקים מקבילים¹⁰ משלימים במקומות שונים בתורה ובמקרא כולו – המקרא מפרש את עצמו בדרך של פרשיות מקבילות, אשר משלימות זו את זו, ומלמדות זו על זו.

בשיטה זו דרש רבי עקיבא דרשות רבות, בהלכה ובאגדה, והלכות אחדות מוגדרות אצלו כהלכות מדאורייתא על סמך דרשות כאלה. פעמים אחדות מצאנו את חבריו של רבי עקיבא חלוקים עליו, דווקא בעניין זה. למשל, רבי עקיבא קבע שתחום שבת להליכה מחוץ לעיר הוא 'אלפיים אמה', בדיוק כמו התחום שמודדים מחוץ לעיר, והוא נחשב חלק מן העיר בפרשת ערי הלויים (במדבר ל"ה, ה). גם כאן, הבסיס הוא הקבלת פסוקים בשלוש פרשיות:

תחום שבת

בפרשת המן, באיסור לצאת כדי ללקוט מן בשבת, נאמר:

שָׁבוּ אִישׁ תַּחְתּוֹתָיו, אֶל יְצֵא אִישׁ מִמָּקוֹמוֹ בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי (שמות ט"ז, כט)

9. מתוך חיבור מתוכנן שלי – סוגיות משלימות.

איך התורה מגדירה מהי 'יציאה מן המקום'?

התלמוד הירושלמי (עירובין ג', ד; ה', ד – בכ"י מינכן ה) הגדיר את 'מקומו' של תחום שבת לפי המשתמע מהפרשה עצמה – המן ירד מחוץ למחנה; כדי ללקוט אותו צריך היה לצאת מחוץ למחנה; לכן תחום שבת מן התורה הוא "י"ב מיל כמחנה ישראל". וזה "מחוור מכולם". אולם, ר' עקיבא על פי שיטתו למד את הגדרת 'מקומו' מפרשיות אחרות בתורה באמצעות ההקבלות.

בפרשת משפטים, בדין רוצח בשגגה, נאמר:

וְשִׁמְתִי לָךְ מְקוֹם אֲשֶׁר יָנוֹס שְׁמָה (שמות כ"א, יג)

ובספר במדבר (ל"ה), בפרשת 'ערי לויים וערי מקלט' לרוצח בשגגה מוגדר ה'מקום' של העיר כ'אלפיים אמה' מחוץ לעיר:

וְהָקִיטֶם לָכֶם עָרִים עָרֵי מְקַלְט תְּהִיֶּינָה לָכֶם וְנוֹס שְׁמָה רֹצֵחַ מִפֶּה נֶפֶשׁ בְּשִׁגְגָה:
(ל"ה, יא)

וְאִם יֵצֵא יֵצֵא הָרֹצֵחַ אֶת גְּבוּל עִיר מְקַלְטוֹ אֲשֶׁר יָנוֹס שְׁמָה: וּמֵצֵא אֹתוֹ גֹּאֵל הַדָּם מִחוּץ לְגְבוּל עִיר מְקַלְטוֹ... אֵין לוֹ דָּם: (ל"ה, כו-כז)
וּמִדָּתָם מִחוּץ לָעִיר אֶת פֶּאת קֶדְמָה אֲלֵפִים בְּאַמָּה וְאֶת פֶּאת נֶגֶב אֲלֵפִים בְּאַמָּה וְאֶת פֶּאת יָם אֲלֵפִים בְּאַמָּה וְאֶת פֶּאת צָפוֹן אֲלֵפִים בְּאַמָּה וְהָעִיר בְּתוֹךְ...
(ל"ה, ה)

לדעת רבי עקיבא, התורה היא שהגדירה את ה'מקום' לדיני שבת, לפי ה'מקום' של רוצח בשגגה, שהתפרש ב'ערי הלויים'.¹⁰

חכמים מסכימים שתחום שבת הוא אלפיים אמה, והוא מפורש ב'ערי לויים וערי מקלט', ומדוע הם קובעים שזהו דין 'דרכנן' ולא 'דאורייתא'? ככל הנראה, חכמים ראו דרשה כזו כחשיבה אנושית יוצרת, כי החכמים הם אשר מגלים במקרא רמזים כאלה, ודין 'דאורייתא' צריך להיות מפורש בתורה מפי ה' אל משה. לעומת זה, רבי עקיבא ראה הקבלה זו שבין הגדרת ה'מקום' ב'ערי הלויים והמקלט', לבין הגדרת ה'מקום' של תחום שבת, כקביעה ברורה של התורה עצמה – התורה דורשת מאתנו לפרש אותה כך, ואילו לפי החכמים, חכמי ישראל הם שדורשים כך בתורה.

תוספת שביעית

דוגמה נוספת בסוגיית תוספת שביעית, לפני ראש השנה, ואחרי מוצאי שביעית:

10. ראו פירוט מדוקדק של הלימוד בערובין נא ע"א.

נאמר בגמרא (מועד קטן ג ע"ב) – "בחריש ובקציר תִּשְׁבֹּת" (שמות ל"ד, כא) – "רבי עקיבא אומר, אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית, שהרי כבר נאמר... (ויקרא כ"ה, ב-ז) – אלא חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וקציר של שביעית שיצא למוצאי שביעית.

רבי ישמעאל אומר, מה חריש [שאסור בשבת] רשות, אף קציר [שאסור בשבת] רשות – יצא [להיתר] קציר העומר שהוא מצוה".

גלוי לעין, שהחלק הראשון של הוויכוח ביניהם פשוט חסר, כאילו הוא ידוע או מובן מאליו בשבילים – וכי מנין למד רבי עקיבא שפסוק זה נכתב בכלל לעניין שביעית? – הנה הפסוק בשלמותו – "ששת ימים תעבד, וביום השביעי תִּשְׁבֹּת, בחריש ובקציר תִּשְׁבֹּת" – האם לא ברור שעל שבת בראשית מדובר כאן? –

אכן לדעת רבי ישמעאל, כל הפסוק הזה מתייחס לשבת, ואילו לפי רבי עקיבא, סוף הפסוק עובר למחזור חקלאי שלם של השנה השביעית – מתחילת החריש עד סוף הקציר. מדרש ההלכה המנוסח בלשון התנאים (שביעית פ"א מ"ד; ראש השנה ט ע"א; מועד קטן ג ע"ב – ד ע"א) מניח זאת כמובן מאליו, ודן רק בהלכות הנובעות ממחלוקת זו. יש להניח שדעת רבי עקיבא מבוססת על ההקבלה בין 'לוחות ראשונים' (שמות כ"ג) לבין 'לוחות שניים' (שמות ל"ד) – כשם שבלוחות הראשונים מוזכרת השביעית יחד עם השבת (שמות כ"ג, י-יב), כך יש להבין גם את האמור בלוחות השניים. רעיון זה לא נמסר לנו בפירוש, בדומה לרעיונות רבים שרמוזים במדרשי חז"ל, ובמיוחד במדרשי רבי עקיבא, אולם הם ברורים מתוך קריאת הפסוקים מהם צמחו המדרשים.

הפסקה כולה בחידוש הברית שבלוחות השניים, חוזרת ומזכירה מצוות של סוף משפטים, וההקבלה בין שתי הפרשיות, אפילו בעיון לא שלם, היא חד משמעית:

שמות כ"ג י-יט/כ-לג	שמות ל"ד יא-כו
	ביעור עבודת אלילים בארץ "הַשְׁמֵר לך פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לַיּוֹשֵׁב הָאָרֶץ"
שביעית שבת שלוש רגלים	שלוש רגלים שבת "בַּחֲרִישׁ וּבַקְצִיר תִּשְׁבֹּת"
"לא תזבח על חמץ דם זבחי, ולא יִלִּין חֶלֶב חֲגִי עַד בֹּקֶר. רִאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמְתְּ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ,	"לא תשחט על חמץ דם זבחי, ולא יִלִּין לְבָקֶר זֶבַח חֵג הַפֶּסַח. רִאשִׁית בְּכוּרֵי אֲדָמְתְּ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ,
לא תבשל גדי בחלב אמו".	לא תבשל גדי בחלב אמו".
ביעור עבודת אלילים בארץ "לא תִּכְרֹת לָהֶם וּלְאֱלֹהֵיהֶם בְּרִית"	

הנה לפנינו סוד ההקבלה במדרשו של רבי עקיבא – התורה מפרשת את עצמה בהקבלות מתבקשות. קל לראות, שרק ההקבלה לפרשת משפטים יכלה להביא את רבי עקיבא לקרוא את הפסוק – "בחריש ובקציר תשבת" – לעניין שביעית, ולא לעניין שבת, ואילו רבי ישמעאל קרא אותו כולו לעניין שבת. גם אילו יכולנו לדחוק ברבי ישמעאל, ולבקשו לפרש לנו את ההקבלה, היה אומר לנו כי הפסוק של שבת בפרשת משפטים מזכיר גם הוא את עבודות השדה, ובשבת דווקא – "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמתך והגר" (שמות כ"ג, יב). לפיכך, גם בלוחות השניים מדובר בחובת שביטה בחריש ובקציר של עבודות השדה הרגילות בשבת – "מה חריש רשות, אף קציר רשות...". מדוע לדעתו, לא חזרה התורה על השביעית? – הרי אין חזרה מדויקת על כל מצווה מפרשת משפטים, ואף נזכרים פרטים שאינם במשפטים. אולם רבי עקיבא קרא את שבת ושביעית יחד בשתי הפרשיות, וקריאה זו הביאה אותו למסקנה, שהתורה לא הזכירה את השנה השביעית בפירוש, כדי לומר במקום אחד שחובת השביטה בשביעית מקיפה יותר משנה – מתחילת חריש מוקדם עד סוף קציר מאוחר – "בחריש ובקציר תשבת". הפירוש הזה הוא פירוש טוב מאוד לפסוק, רק אם מסכימים שהוא מדבר בשבת ובשביעית יחד, מכוח ההקבלה למשפטים. מכאן בא רבי עקיבא להחמיר, כמו בתחום שבת, והתנגד לביטול של תוספת שביעית על ידי רבן גמליאל, מפני שהיא מפורשת בתורה (מועד קטן ג ע"ב).

סמכות בית הדין בקביעת הלוח והמועדים

דוגמה אחרונה להארה זו מבית מדרשו של רבי עקיבא, שביסס את הבנת התורה על העיקרון של 'מקרא המפרש את עצמו' בעזרת הקבלות לשוניות וענייניות – בסיפור המחלוקת על קידוש החודש מול רבן גמליאל – רבי יהושע ורבי דוסא בן הרכינס, פסלו את העדים שקיבל רבן גמליאל, כעדי שקר. רבן גמליאל דרש מרבי יהושע לבוא אליו במקלו ובמעויתיו ביום הכיפורים שלפי חשבוננו, כדי לקבוע הלכה לדורות, שאין מערערים על קביעת בית הדין. במשנה שם (ראש השנה פ"ב, ובגמרא כה ע"א), נאמר –

"הלך רבי עקיבא ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר (...), אמר לו [רבי עקיבא] – יש לי ללמוד, שכל מה שעשה רבן גמליאל, עשוי, שנאמר: "אלה מועדי ה' מקראי קדש, אשר תקראו אתם... – בין בזמנן, בין שלא בזמנן, אין לי מועדות אלא אלו...".

ההסבר המקובל, לפי רש"י שם, שיש לקרוא את המילה "אתם", כאילו כתוב 'אתם', עומד בסתירה ברורה מול סוגיה אחרת, שבה מפורש כי רבי עקיבא דורש 'אם למקרא' (סנהדרין ד ע"א), כלומר דורש לפי הקריאה, ולא לפי הכתיב.

כאשר אנו שומעים מפי רבי עקיבא את המילים – "יש לי ללמוד", ברור שיש לו פסוק במקרא, אבל הפסוק המובא במשנה, חסרה בו המילה האחרונה – "במועד", ודווקא

ממנה לומדים הלכה (ראש השנה כא ע"ב, רמב"ם הל' קידוש החודש פ"ג ב-ד), שמחללים אפילו שבת כדי לקיים את קידוש החודש בראיית העדים, ואת המועדות בזמנם האמתי! – הרי זאת הסיבה שרבי יהושע היה מיצר! – איך יכול רבי עקיבא להפוך משמעו של פסוק בתורה, ולומר – "בין בזמנן, בין שלא בזמנן", כאשר הפסוק אומר "במועדם"?

הבה נתבונן בשלושת הפסוקים המקבילים שהביאו את רבי עקיבא למסקנתו המפתיעה:

"מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש – אלה הם מועדי" (ויקרא כ"ג, ב).

"אלה מועדי ה' מקראי קדש, אשר תקראו אתם, במועדם" (ויקרא כ"ג, ד).

"אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש – להקריב אשה לה', עלה ומנחה, זבח ונסכים דבר יום ביומו" (ויקרא כ"ג, לז).

בפסוק הפותח לא נזכרת המילה "במועדם", שהרי הוא כולל שבת והמועד שלה קבוע. בפסוק השני הפותח את מועדי הלוח מופיעה המילה "במועדם", וממנה למדו חז"ל – "במועדם ואפילו בשבת". והנה בפסוק השלישי, המסכם, שוב חסרה המילה "במועדם". מועדי הלוח מדגישים דווקא "במועדם" (בניגוד לפסוק הפותח, פסוק ב, שאחריו שבת), וזו היתה סיבת המחלוקת והצער. אבל הפסוק האחרון (דומה לפתיחה), אין בו המילה "במועדם", ופירושו לפי ההקבלה – "בין בזמנן, בין שלא בזמנן" – "אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש, להקריב אשה לה'..." – כלומר "אין לי מועדות אלא אלו".

קריאת הפסוקים בהקבלה מפרשת את כוונת התורה, ומאששת את ההלכה – "מה שעשה רבן גמליאל עשוי", ויש בה גם תרופה מפתיעה לצער העמוק של רבי יהושע: יום הכיפורים האמתי איננו יום הכיפורים שבשמים, אלא יום הכיפורים שהחכמים בארץ קוראים אותו קודש. לפי הבנתם של רבי יהושע ורבי דוסא היה ראוי אפילו לחלל יום הכיפורים למען השלום בין החכמים, ולמען אחדות האומה בלוח המועדים שלה (כפי שמוכן מדברי רבי דוסא במשנה שם). אולם לפי חידושו של רבי עקיבא, רבי יהושע לא חילל כלל את יום הכיפורים אלא קיים את יום הכיפורים האמתי שבארץ, כי התורה בעצמה, חזרה בסיום וקבעה, שהמועד אשר יקראו אותו החכמים קודש, הוא המועד "להקריב אשה לה'", ו"אין לי מועדות אלא אלו" (= "אלה הם מועדי").

עיקרון זה דומה לדברי רבי יהושע עצמו במחלוקת מול רבי אליעזר בתנורו של עכנאי (בבא מציעא נט ע"ב), כשעמד על רגליו, וקבע – "לא בשמים היא..." (דברים ל', יב), על הכרעת המחלוקת בין החכמים בארץ, אלא שאין אנו יודעים איזה מעשה קדם.

חג הפסח וחג המצות¹¹ "למועד חדש האביב"

פסח וחג המצות - שני חגים

מאז ימי חז"ל ובתודעתנו כיום, יש חג אחד הנמשך שבעה ימים ושמו פסח. כבר בספר דברים (ט"ז, א-ח) נראה החג כולו כהמשך אחד של הפסח, וביתר שאת ביחזקאל.¹² אולם בעיון פשוט ברוב פרשיות המועדים בתורה ניתן לראות, כי אין מדובר בחג אחד אלא בשני חגים מחוברים, הקשורים שניהם לנס ההיסטורי של יציאת מצרים, ולשניהם נקבע תאריך בלוח החודשים הירחי: הפסח חל ב"ד בחודש הראשון, ואילו חג המצות מתחיל בט"ו בחודש זה, ונמשך שבעה ימים.

פסח - חג ולא רק קרבן

בקריאה שטחית בפרשיות הפסח בתורה נראה שרק חג המצות נזכר בתור "חג", ואילו הפסח מופיע כ"פסח לה" (ויקרא כ"ג, ה; במדבר כ"ח, טז; דברים ט"ז, א). לאור זאת, נטו רבים לטענה ש'פסח' בתורה איננו אלא קרבן ולא חג. בארבעה עשר בין הערביים יש להקריב את קרבן הפסח, ולאחר הקרבת הקרבן, בכניסת יום החמישה עשר, מתחיל החג, חג המצות.¹³

אולם, בפרשת המועדים שהזכרנו מופיע הפסח בראש הרשימה המונה את המועדים:

אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם;

בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַה עָשָׂר לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעֲרֵבִים פֶּסַח לֵה' (ויקרא כ"ג, ד-ה).

כפי שלמדנו כבר בפרשת פסח מצרים (שמות י"ב), הפסח הוא מועד לעצמו, עם תאריך ברור – הוא מתחיל אחר חצות היום של ארבעה עשר בחודש הראשון, ונמשך אל תוך הלילה.¹⁴ (ואולי גם אל תוך יום חמישה עשר). לעומת זה ברור שפסח שני (במדבר ט', ט-יב)

11. מתוך ספרי, **זכור ושמור**, אלון שבות תשע"ה, עמ' 72-113, בעריכה מקצרת.

12. "שמור את חֹדֶשׁ האביב ועשית פסח לה' אלהיך ... לא תאכל עליו חמץ, **שבעת ימים** תאכל עליו מצות לחם עניי..." (דברים ט"ז, א-ג). וביחזקאל – "בראשון בארבעה עשר יום לחדש יהיה לכם הפסח, חג, שבעות ימים, מצות יֶאֱכַל" (יחזקאל מ"ה, כא).

13. ראו דברי 'חזקוני' (ויקרא כ"ג, ה): "יום טוב הראשון והלילה נקראו 'פסח', על שם שעסוקים בקרבן שנקרא כך, אבל שאר החג מלילה הראשון ואילך נקרא 'חג המצות'".

14. ראו ספרי: נס קיבוץ גלויות, מהדורת ירושלים התשס"ח/ט, עמ' 23-25; מהדורת תל-אביב התשע"א, עמ' 74-77.

הוא רק קרבן לאלה שלא יכלו לעשות את הפסח "במעדו, בתוך בני ישראל" (שם, ז), אף על פי שיש לו תאריך מוגדר, כי הוא לא נקרא 'מועד'.

בשלושה מקומות בתורה מופיע הפסח בפירוש כיום חג.

בשני מקומות מקבילים בספר שמות מוזכר חג המצות יחד עם שני הרגלים האחרים, ואחר כך יש פסוק מיוחד העוסק בהלכות הפסח:

1. **לֹא תִזְבַּח עַל חֶמֶץ דֵּם זִבְחִי וְלֹא יֵלִין חֶלֶב חֲגִי עַד בֹּקֶר** (שמות כ"ג, יח).

2. **לֹא תִשְׁחַט עַל חֶמֶץ דֵּם זִבְחִי וְלֹא יֵלִין לְבָקֶר זִבַּח חֲגֵי הַפֶּסַח** (שם ל"ד, כה).

את הפסוק הראשון ("חלב חגי") אפשר היה לפרש כמכוון לקרבנות החגיגה שהיו קרבים עם הפסח. אולם שני הפסוקים משלימים ומבארים זה את זה: "חגי" הוא "חג הפסח", ויש בו זבח, שיש לסיים אותו לפני הבוקר.¹⁵ מכאן ברור שהפסח הוא חג שיש בו זבח חשוב, ולא רק 'זבח'.¹⁶

נקודה זו עשויה גם לשפוך אור על דרשת חז"ל הנוגעת לחלקו הראשון של הפסוק: "לא תשחט/תזבח על חמץ דם זבחי" – מאחר שישנם קרבנות בתורה הקרבים 'על' לחם חמץ (קרבן תודה ושתי הלחם לביכורים),¹⁷ יש צורך להזהיר ולומר, שזבח הפסח יבוא רק על מצות ומרורים (כנזכר בשמות י"ב, ח), ובשום פנים "לא תשחט על חמץ", את קרבנות "חג הפסח". כך מובנת האזהרה לפי פשוטו של מקרא.¹⁸

ואולם, חז"ל הרחיבו מאוד את האיסור וקבעו להלכה: "לא תשחט את הפסח ועדיין חמץ קיים [ברשותך]".¹⁹ כלומר יש חובה לבער את החמץ מן הבית קודם הקרבת הפסח. יתרה מזו, חובה זו אינה נוגעת רק למי ששוחט את הפסח, שעליו לבער את

15. רש"י (בשני המקומות) פירש שהאיסור נוגע לאמורים, שיש להקטירם על המזבח לפני הבוקר, ואילו רמב"ן (שמות ל"ד, כה) כתב שהאיסור נוגע גם לבשר הזבח, שיש לסיים את אכילתו עד הבוקר.

16. בכל המקרא 'חג' הוא מועד שבו חוגגים, ורק בפסוק אחד משמעו 'קרבן' ("אסרו חג בעבתים עד קרנות המזבח", תהילים קי"ח, כז). מכאן שקרבן 'חגיגה' בא מיום 'החג' שבו מקריבים אותו, ולא להפך. לכן 'זבח חג הפסח' הוא הזבח שמקריבים במועד הפסח.

17. ראו מאמרי 'חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבת הלחם', מגדים יג, תשנ"א, עמ' 25-45; גם באתר שלי

18. הביטוי 'פשוטו של מקרא' כאן, כמובנו אצל רש"י, רשב"ם ורמב"ן, הוא הפירוש הקרוב ביותר לכלל הפסוקים העוסקים בנושא. ואולם לפי הסברו של אבי מורי ז"ל (בהקדמת הספר ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות תשס"ו) 'פשוט' בלשון חז"ל אינו אלא הפסוק עצמו, וכל פירוש הוא 'מדרש', גם אם הוא פשוט.

19. דברי רבי ישמעאל במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דכספא משפטים פרשה כ, ודברי רבא בסוגיית פסחים ה ע"א. כך פסק גם הרמב"ם, הלכות חמץ ומצה פ"ב ה"א (וראו גם פ"א ה"ח). רבי עקיבא ורבי יהודה (במכילתא שם) השאירו את הפסוק בהקשרו ביחס לחוקי הקורבן.

החמץ לפני כן, אלא לעם ישראל כולו, עלינו לבער את החמץ לפני תחילת הזמן של הקרבת הפסח, כלומר לפני 'בין הערבים'. מכאן נלמדת החובה מן התורה לבער את החמץ ביום י"ד לחודש עד חצות היום. הבנה זו של הפסוק נראית רחוקה מפשוטו של מקרא, ויש לשאול היכן מצאו חז"ל בסיס בפסוקים לדרשה מרחיבה שכזו.

אולם, מאחר שהתורה דיברה כאן על "זבח חג הפסח", הרי שהיא קבעה את הפסח בתור יום חג שיש בו קרבן, ולא בתור קרבן בלבד. חג זה מתחיל בתחילת 'בין הערבים', כלומר מחצות היום. מאחר שהתורה קשרה בין החג לקרבן, מסתברת מאוד דרשת חז"ל – כשם שקרבן הפסח עומד בסתירה לחמץ מכוח 'פסח מצרים', ובשום אופן אין להקריבו עם חמץ, כך עומד גם "חג הפסח" שלדורות, בסתירה לחמץ, ואין להחזיק חמץ בבית לאורך כל חג הפסח, דהיינו מחצות יום י"ד ואילך. כך מתבארת ההלכה במלוא פשטותה – כל אדם מישראל מצווה: "לא תשחט על חמץ דם זבחי" – שהוא – "זבח חג הפסח", מתחילת זמן שחיטתו בישראל, ולכן יש לבערו כליל לפני כן.

אלמלא המילים "חג הפסח" אפשר היה באמת לראות בפסח קרבן בלבד. כפי שראינו, פסח שני הוא 'זבח' בלבד ולא 'חג/מועד'. ואכן לפי ההלכה, בפסח שני אין ביעור חמץ מן הבית, אלא "חמץ ומצה עמו בבית" (משנה פסחים פ"ט מ"ג); רק קרבן הפסח עצמו יישחט ויאכל "על מצות ומררים" (במדבר ט', יא) ולא על חמץ (בשונה מקרבנות תודה וביכורים המוקרבים על חמץ).

הלכת חז"ל, המחייבת ביעור חמץ כללי לפני תחילת הזמן של שחיטת הפסח, מבוססת על ההבנה שהפסח, בניגוד לפסח שני, הוא חג ולא קרבן בלבד, וכפי שנאמר בסוף הפסוק: "ולא ילין לבקר זבח חג הפסח" (שמות ל"ד, כה).²⁰

"היום הזה" - חג לדורות

המקום הראשון, המשמעותי ביותר בתורה, בו מפורש 'יום הפסח' בתור חג לדורות, הוא הפרשה הראשונה של פסח מצרים המשולב עם חג המצות של דורות (שמות י"ב). פסוקי פסח מצרים מסתיימים בפסוק יג – ואז בא פסוק יד לחתום את יום הפסח בתור חג לדורות בפני עצמו,²¹ עוד לפני הציווי על חג המצות (פסוק טו):

20. כמו במקומות רבים בתלמוד ובמדרש, הלימוד העיקרי נובע מן המילים שבהמשך הפסוק, והסוגיה מצטטת רק את תחילת הפסוק ומניחה שכולם יודעים להשלימו.

21. דברים נכוחים כתב הרב מרדכי ברויאר ז"ל בדבריו על 'חג הפסח' (פרקי מועדות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 93-95): "פרשת החודש (שמות י"ב א-כ) מתחלקת לשני חלקים. החלק הראשון דן בפסח במצרים ... ואילו החלק השני דן בחג המצות, כפי שהוא נוהג לדורות. בין שני החלקים כתוב פסוק (יד) שהוא כעין מקרא שאין לו הכרע – שהרי קשה להכריע, אם הוא מסיים את הפרשה הדנה בפסח מצרים – או הוא פותח את הפרשה הדנה בחג המצות..."

וְהָיָה הַדָּם לָכֶם לָאֵת עַל הַבָּתִּים אֲשֶׁר אַתֶּם שָׁם וְרֵאִיתִי אֶת הַדָּם וּפְסַחְתִּי עֲלֵכֶם
וְלֹא יִהְיֶה בְכֶם נֶגֶף לְמִשְׁחִית בְּהֶכְתִּי בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.
וְהָיָה הַיּוֹם הַזֶּה לָכֶם לְזִכְרוֹן וַחֲגֻתָם אִתּוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ.
שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ... (שמות י"ב, יג-טו).

בתודעה הרווחת, פסוק טו נחשב כפירוט של קודמו, איך תחוגו את החג לדורות?
"שבעת ימים מצות תאכלו...", אבל דווקא מדרש הלכה על זמן השבתת השאור,²²
יכול להוכיח שאין פסוק טו ביאור ופירוט לפסוק יד, אלא ציווי חדש ונוסף. לא רק
את "היום הזה" תחוגו לדורות, כי אם שבעת ימים נוספים של חג המצות יהיו לכם
לדורות, והם ייצמדו אל יום הפסח, "אך ביום הראשון", הוא יום הפסח הנזכר לפני כן,
"תשביתו שאר מבתיכם".

אילו היה פסוק טו ביאור ופירוט של הציווי לדורות, אז "ביום הראשון תשביתו שאר
מבתיכם", היה חייב להתפרש בתור היום הראשון של חג המצות יום חמישה עשר,
וביעור חמץ היה צריך להתנהל לקראת כניסת היום הראשון של חג המצות, לקראת
ערב, והנה סוגיית הגמרא בפסחים (ה ע"א)²³ הבינה את המילים "אך ביום הראשון
תשביתו שאר מבתיכם" כחוזרות אל יום הפסח (יום ארבעה עשר) שמתחיל בחצות
היום, תחילת "בין הערבים",²⁴ כי המילה "אך" מחלקת את הפסוק; ואכן כך היא
ההלכה ומנהג כל ישראל לסיים ביעור חמץ קודם חצות היום.

אולם... נאמר כאן: "והיה היום הזה לכם לזכרון וַחֲגֻתָם אִתּוֹ חַג לַה' לְדֹרֹתֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם תִּחְגְּלוּ".
נמצא, שמדובר כאן בחג הנמשך רק יום אחד. והואיל וחג המצות – בכל מקום שהוא נזכר
בתורה – נמשך שבעה ימים, הרי מוכח, שאין הכתוב מדבר כאן בחג המצות; ועל כרחנו אנחנו
אומרים, שמדובר כאן ב'חג' של הקרבת הפסח; שהרי כל מעשי הפסח נמשכים יום אחד בלבד.
זאת ועוד: הפסוק שלנו איננו המקום היחיד, שיום הפסח קרוי בו חג... "לא ילין לבקר זבח חג
הפסח" (שמות ל"ד, כה; כ"ג, יח), ואין ספק, שהחג האמור בשני הפסוקים האלה הוא החג של הקרבת
קרבן פסח".

22. רבי יוסי הגלילי במכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ח'), ורבי עקיבא בסוגיית פסחים (ה ע"א), מבארים
שהמילה "אך" מחלקת את הפסוק (ולא את היום כפי שפירש רש"י), ו"אך ביום הראשון תשביתו שאר
מבתיכם" חוזר ליום ארבעה עשר, הוא יום הפסח. הצמדת שני החגים בפסוק, היא שמאירה ומסבירה
מדרש הלכה זה, שנחשב סתום ("אך חֶלֶק"), באור יקרות ("אך" חילק את הפסוק וקשר את תשביתו ליום הפסח
הנזכר לפני כן).

23. אכן, שאר התנאים שבמכילתא (מסכתא דפסחא פרשה ז') כרבי ישמעאל שבסוגיית פסחים (ה ע"א),
העדיפו מקור או נימוק אחר להלכה של ביעור חמץ והשבתת שאור מתחילת יום הפסח בחצות
יום ארבעה עשר, וכנראה היה קשה להם לקבל את הפירוש השונה למילים "ביום הראשון"/"מיום
הראשון" באותו פסוק, ו"אך – חֶלֶק" נראה בעיניהם כאסמכתא בעלמא, כפי שכתב ראב"ע בפירושו
הקצר לפסוק טו.

24. ראו לשון הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (א, ח): "אסור לאכול חמץ ביום ארבעה עשר מחצות היום
ולמעלה, שהוא מתחילת שעה שביעית ביום, וכל האוכל בזמן הזה לוקה מן התורה, שנאמר: 'לא

לפי ההלכה והמנהג, ולפי המדרש "אך – חֶלֶק" [את הפסוק], כך יש לקרוא את הפסוקים (יד-טו):

"וַהֲיָה הַיּוֹם הַזֶּה (=יום הפסח) לָכֶם לְזִכְרוֹן, וְחִגְתֶּם אֹתוֹ חֵג לַה', לְדֹרֹתֵיכֶם חֶקֶת עוֹלָם תִּחְגְּהוּ" (=בקרבת הפסח ובאכילתו, בליל הסדר. ונוסף אליו –) "שִׁבְעַת יָמִים מִצּוֹת תֹּאכְלוּ; אַךְ בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן (=יום הפסח) תִּשְׁבִּיתוּ שְׂאֵר מִבִּתְיֹכֶם, כִּי כָל אֹכֵל חֶמֶץ (=בחג המצות) וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מִיִּשְׂרָאֵל, מִיּוֹם הָרִאשׁוֹן (=של חג המצות) עַד יוֹם הַשִּׁבְעִי!"

מדרש ההלכה מסרב לקרוא את "אך ביום הראשון" כזהה ל"מיום הראשון", אף שהם באים יחד באותו הפסוק; אלא "אך ביום הראשון תשביתו שאר מבתיכם" חוזר אל הפסוק הקודם ואל "היום הזה", יום הפסח, וזהו תוכנו העיקרי של "אך",²⁵ שעוצר בעדנו מלחשוב את ביעור החמץ לציווי של חג המצות בלבד, מחזיר אותנו אל חג הפסח, וקובע את "תשביתו" בתור חובה של יום הפסח. מאידך, חיוב כרת על אכילת חמץ מתייחס רק לחג המצות, ולכן צריכה התורה להדגיש שחיוב הכרת הוא "מיום הראשון עד יום השביעי" של חג המצות (כי לפסח אין שביעי), ממש כפי שאיסור המלאכה בפסוק הבא (טז) חל על היום הראשון ועל היום השביעי של חג המצות, ולא על חג הפסח.

רק ההצמדה בין "היום הזה", יום הפסח, לבין שבעת הימים של חג המצות יכולה להסביר את הבעיות שהפסוקים באים להתמודד מולן: מתי מתחיל ציווי "תשביתו", ומתי מתחיל חיוב הכרת על אכילת חמץ, כמו גם איסור המלאכה.

מדוע לא נזכר בתורה חג אביב?

בחברת הישראלית היום 'חוגגים אביב' בכל שנה. אבל המילה "אביב" במקרא פירושה הבשלת התבואה – "כִּי הַשְּׂעִרָה אָבִיב" (שמות ט', לא); "אָבִיב קְלוּי בָאֵשׁ ... תִּקְרִיב אֶת מִנְחַת בְּכוֹרֶיךָ" (ויקרא ב', יד) – האם היה אי פעם 'חג אביב' בעת הנפת עומר השעורים, או "מִהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקֶמֶה"?²⁶

אנו מוצאים בתורה את חג הקציר (=הביכורים), ואת חג האסיף (שמות כ"ג, טז; ל"ד, כב), אבל אין 'חג אביב', אלא רק "חג המצות... למועד חדש האביב" (כ"ג, טו; ל"ד, יח). גם

תאכל עליו חמץ" (דברים ט"ז, ג), כלומר על קרבן הפסח – כך למדו מפי השמועה בפירוש דבר זה – לא תאכל חמץ משעה שראויה לשחיטת הפסח, שהוא בין הערבים, והוא חצי היום".

25. ראו הסברו של אבי מורי ז"ל למשמע הלשוני של 'אך = אכן', יחיאל בן-נון, ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות התשס"ו, עמ' 380, ובמיוחד על פסוק זה בעמ' 365, ובהערה 212 שלי שם.

26. כפי שסברו חוקרים רבים, ראו למשל יחזקאל קויפמן, תולדות האמונה הישראלית מימי קדם עד סוף בית שני, א', ירושלים תשכ"ד, עמ' 573-588.

לא מצאנו חג ומועד ביום הנפת העומר (ויקרא כ"ג, ט-יד; דברים ט"ז, ט), אלא קרבן בלבד, להנפה לפני ה' ולריצוי.²⁷

האם חבוי בחג המצות חג חקלאי קדום עם ראשית הקציר, חג שנבלע כולו בתוך חג המצות ההיסטורי, זכרון יציאת מצרים, ויום הנפת העומר הוא מעין 'שריד' שלו?

התורה לא ביטלה ולא העלימה חגים חקלאיים במידה שהיו נהוגים בארץ האבות, אף שהם היו חגים פגניים (=אלילים), אלא טיהרה וקבעה אותם כחגי הודיה לה', והראיות לכך הן 'חג הקציר וחג האסיף'.²⁸ אילו היה חג חקלאי כזה באביב, הוא לא היה נעלם ונבלע בחג המצות וביום הנפת העומר, אלא התורה היתה מציינת, מטהרת ומחברת אותו עם חג המצות. אך הנפת העומר וראשית הקציר לא התקיימו בתור חגים.

גם הפסח איננו יכול להיות ציון של חג חקלאי קדום, מפני שהוא חג של הצלה פלאית, ודווקא בהקשר ההיסטורי.²⁹

האמת היא, שלא היה חג אביב וגם לא יכול היה להתקיים!

באביב עדיין לא היה די מזון לחג, שכן התבואה החדשה עוד לא נקצרה, ומן התבואה הישנה נשאר מעט, ולפעמים לא נשאר כלום. העדרים אך זה עתה יצאו למרחבי מרעה שופעים, והפירות עודם מבשילים. הקוצרים בשדה היו אוכלים שיבולי 'קלי וכרמל',³⁰ והתיאור במגילת רות ("וַיֵּצֵאָהּ לָהּ קְלִי", ב', יד) משקף את הקיום הבסיסי בעונת הקציר. כדי לקיים חג, יש צורך במזון רב, ובממון רב, ובאביב עוד לא היה!

וזה עוד לא הכול, אבות אבותינו החקלאים ספרו את ימי האביב בחרדה גדולה, מיום ליום, ועד קציר החיטים לא יכלו לנוח ולשקוט. כל עמלם, עם כל שפע הברכה מיורה ועד מלקוש, היו נתונים על כפות המאזנים של משפט האלוהים על התבואה.³¹ די היה ביום אחד של רוח שרב קשה כדי לשדוף שדה שלם, וגשם פתאומי וכבד

27. "והניף את העמר לפני ה' לרצונכם..." (ויקרא כ"ג, יא).

28. את ההבדל המכריע בין חגי ישראל לבין החגים הכנעניים, הראה יחזקאל קויפמן בבהירות רבה בחיבורו, תולדות האמונה הישראלית, כרך א' עמ' 576-9.

29. ראו בפרק 'המשמעות הכפולה של החגים' עמ' 443 ואילך.

30. קרבן העומר מתיר לאכול לחם "וקלי וכרמל" (ויקרא כ"ג, יד), אבל אין זה קרבן חג אלא מאכל דל של ראשית העונה, שרק ברכה מיוחדת מפי נביא יכולה לחולל בו שפע שמעבר לטבע, כמסופר על אלישע: "ואיש בא מבעל שלשה, וַיָּבֵא לַאִישׁ הָאֱלֹהִים לֶחֶם בַּכּוּרִים, עֲשָׂרִים לֶחֶם שְׁעָרִים וְכֶרֶם לְכַלְכְּלוֹ, וַיֹּאמֶר, הֲנֵן לָעֵם וַיֵּאָכְלוּ. וַיֹּאמֶר מִשְׁרָתוֹ, מָה אֵתָּן זֶה לִפְנֵי מֶלֶךְ אִישׁ...?" (מלכים-ב ד', מב-מג); וראו ויקרא ב', יד-טו.

31. "בארבעה פרקים העולם נדון: בפסח נידונים על התבואה, ובעצרת (=בשבועות, נידונים) על פירות האילן (משנה ראש השנה א', ב).

בהישבר שרב, עלול להכות לארץ גם את פריחת הזיתים,³² וגם שדה תבואה שלא נקצר עדיין, אבל שיבוליו כבר קשים ושכירים, כפי שהברד במצרים הכה את הפשתה ואת השעורה – "כי השערה אביב, והפשתה גבעל" (שמות ט', לא).

החקלאי ספר בחרדה טבעית את ימי 'החמישים' (= 'חמסין') מיום ליום, בלי שום צו הלכתי, מפני שהיה מודאג כולו לעבור את התקופה הקשה של תבואה משתבלת במזג אוויר הפכפך, ולהגיע אל הקציר הגדול, קציר החיטים, במצב טוב, ואז יוכל לחגוג.

לפיכך, ספירת העומר מבטאת היטב את החרדה הקיומית של האיכרים. מנגד, גם חג המצות משתלב לחלוטין בתמונה זו. עיקרו של החג, ההימנעות מכל חמץ, שעוד לא הגיע זמנו, הנו ממש כמו יציאת בני ישראל ממצרים, לא לשפע ולרווחה, אלא לדרך ארוכה של נדודים במדבר, דרך תלאות ומצוקות, וקיום בסיסי.

לכן ברור, שחג טבעי-חקלאי לא יכול להתקיים בארץ באביב, אלא רק בקציר ובאסיף. זאת בדיוק התמונה המתקבלת בחגי התורה: חג המצות, שהוא חג זיכרון היסטורי, "למועד חדש האביב"; חג הקציר (= הביכורים)³³ וחג האסיף, ועל גביו חג הסוכות שהוא חג זיכרון היסטורי.

"למועד חדש האביב"

הפסוק בפרשת משפטים מחבר את החג ההיסטורי של עם ישראל היוצא ממצרים עם התקופה הטבעית-חקלאית של ארץ האבות,³⁴ מבלי להזכיר 'חג אביב', שלא היה, ולא יכול היה להתקיים, ועל כן:

"את חג המצות תשמר – שבעת ימים תאכל מצות פֶּאֶשֶׁר צֵוִיתָךְ – למועד חֹדֶשׁ הָאָבִיב, כִּי בּוֹ יֵצְאתָ מִמִּצְרַיִם..." (שמות כ"ג, טו).

32. כמאמר חז"ל ההולם את רוח התקופה: "רוח צפונית יפה לחיטין בשעה שהביאו שליש, וקשה לזיתים בשעה שהן חונטין; רוח דרומית יפה לזיתים בשעה שהן חונטין, וקשה לחיטין בשעה שהביאו שליש; וסימנך, שולחן בצפון ומנורה בדרום" (יומא כא ע"ב). מאמר זה ומשמעותו למדתי מפני נגה הראובני ז"ל, חוקר למדן עם נשמה ארצישראלית, וראו בספרו: טבע ונוף במורשת ישראל, נאות קדומים תש"מ, עמ' 54-56.

33. על חג השבועות ועל זמן מתן תורתנו ראו להלן עמ' 449 ואילך.

34. ראו גם את תיאור הפסח והמצות ביהושע שמחבר את היציאה ממצרים לכניסה הראשונה לארץ בלי להזכיר שום חג אביב: "וַיַּחֲנוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל, בְּגִלְגָל, וַיַּעֲשׂוּ אֶת-הַפֶּסַח בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ, בָּעֶרֶב, בְּעֶרְבוֹת יְרִיחוֹ: וַיֹּאכְלוּ מֵעֹבֹר הָאָרֶץ, מִמִּתְחַרֵּת הַפֶּסַח, מִצּוֹת וְקֹלוֹי, בְּעֶצֶם, הַיּוֹם הַזֶּה: וַיִּשְׁבֹּת הֵמָּן מִמִּתְחַרֵּת, בְּאֶקְלָם מֵעֹבֹר הָאָרֶץ, וְלֹא הָיָה עוֹד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מֶן, וַיֹּאכְלוּ מִתְּבוֹאֹת אֶרֶץ כְּנָעַן, בִּשְׁנָה הַהִיא:" (יהושע ה', י-ב).

ופסוק המקביל, בחזרה אל הברית, עם הלוחות השניים:

”את חג המצות תשמר – שבִּעַת יָמִים תֹּאכַל מִצֹּת אֲשֶׁר צִוִּיתְךָ – לְמוֹעֵד חֹדֶשׁ
הָאֵבִיב, כִּי בְחֹדֶשׁ הָאֵבִיב יֵצְאֶת מִמִּצְרָיִם” (שמות ל”ד, יח).

לוח השנה והחגים

בקהילות 'ביתא ישראל' (=יהודי אתיופיה)³⁵

לוח השנה למועדי התורה של קהילות 'ביתא ישראל' מבוסס על תצפיות הירח בעונות שבהן חלים המועדים. בחודש הירחי שנקבע על ידי מנהיגי העדה למועדים, צפו חכמי העדה ומנהיגיה במופע הירח מדי יום ביומו.³⁶ עם ראשית המופע שנגלה לעיניהם (המולד הנראה), החלו לספור את ימי החודש, וכך קבעו את מועדי השנה. כך למשל, אחרי קביעת החודש הראשון ספרו ארבעה עשר יום מהמולד הנראה לעין והקריבו פסח בין הערביים. ממולד החודש השביעי ספרו עשרה ימים וקבעו את צום יום הכיפורים בעשירי, ומהיום החמישה עשר קבעו את חג הסוכות.

המולד הנראה לעין, כלומר הירח החדש הנולד, הנראה בתצפית עין אנושית (במערב, אחרי השקיעה), מופיע בממוצע יום אחד אחרי המולד המחושב בחשבון הלוח הקבוע, ודווקא הוא תואם בדיוק את מצוות התורה לפי הפשט ולפי הלכת חז”ל, ש”מצוה לקדש [את החודש] על פי הראיה” (ראש השנה כ ע”א).³⁷ לכן ימי החגים שנקבעו באתיופיה ”על פי הראיה”, חלו לרוב יום אחד לאחר התאריך של אותם חגים בכל תפוצות ישראל, אשר עברו ללוח קבוע ולמולד ירח מחושב. 'ביתא ישראל' נשארה קרובה הרבה יותר למקור התורה לפי הלכת חז”ל, אף שהייתה מנותקת ממנה, ואולי דווקא בגלל הניתוק המוחלט הזה.

35. מתוך ספרי, זכור ושמור, אלון שבות תשע”ה, עמ' 398-406 (בקיצור קל).

36. המידע בפרק זה מבוסס על שיחות רבות עם זקני עדת 'ביתא ישראל' (קסים), שניהלו ד”ר יוסי זיו ושותפים רבים; ראו: י’ זיו, הלכות שבת של ביתא ישראל לפי תאזוזה סנבת, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשס”ט, מבוא (רשימות המידענים בעמ' 205-206); הנ”ל, 'פסח בביתא ישראל', בתוך: א' בזק (עורך), בחג המצות – קובץ מאמרים על חג הפסח, אלון שבות תשע”ה, עמ' 257-287; הנ”ל, חג ומועד בבית ישראל, ירושלים תשע”ז.

לספרות מחקר קודמת בנושא ראו: י’ פייטלוביץ, מסע אל הפלשים, תל אביב תשי”ט; א”ז אשכולי, ספר הפלשים, ירושלים תשל”ג; מ' וורמברנד, 'הלכות השבת אצל הפלשים' (לאור המגילות הגנוזות), בתוך: א' בירם (עורך), ספר אורבך: מאמרים בחקר התנ”ך – מוגש לכבוד אליהו אורבך למלאת לו שבעים שנה, ירושלים תשט”ו, עמ' 236-243.

ראו גם: ספרו של הרב שרון שלום, מסיני לאתיופיה, תל אביב 2012.

37. ראו שם (ראש השנה יח-כה) עוד הלכות ופרטים רבים המשמרים את ההלכה הקדומה שעל פיה נהגו ב'ביתא ישראל'.

אולם כידוע, שנים עשר מחזורי ירח אינם משלימים שנה שמשית, ואילו התורה מצווה לשמור את המועדים בעונות קבועות.³⁸ ב'ביתא ישראל' לא נהגה מסגרת קבועה של עיבור שנים שנועדה להתאים מראש את שנת הלבנה לשנת החמה, כשם שלא נהג לוח קבוע לחשבון מולד הירח. מנהיגי העדה נהגו להתכנס מספר חודשים לפני פסח, בדרך כלל לצד חתונה או לווייה חשובה, ולהחליט יחד מהו חידוש הלבנה של "חֲדָשׁ הָאָבִיב", שלפיו ייקבע הפסח באותה שנה. החלטתם נבעה מהתבוננות ישירה בטבע שסביבם. הם בחנו את הבשלת היבולים, את המלטת הצאן ואת מזג האוויר, ועל פי אלו החליטו, לאחר המולד של החודש השנים עשר (הנקרא בפיו אדר), האם המולד הקרוב יהיה 'החודש הראשון', או זה שאחריו.

באתיופיה נוהג לוח שמש שמקורו במצרים הקדומה.³⁹ זהו המקום היחיד בעולם שבו שרד לוח קדום כמו זה שהכירו אבותינו במצרים לפני יציאתם משם. בלוח שמש זה יש בכל שנה שנים עשר חודשים של שלושים יום. בסופה של כל שנה מוסיפים 'חודש' נוסף (פגוימן—Paguemen) בן חמישה או שישה ימים.⁴⁰ לוח זה תואם את עונות השנה החקלאיות-שמשיות ומתעלם ממופעי הירח.⁴¹ התנהלות החיים באתיופיה על פי לוח זה סייעה מן הסתם לזקני 'ביתא ישראל' בשאלת עיבור השנה, מפני שהם יכלו לראות בבהירות את הפער בין מולד הירח לבין העונה השמשית-חקלאית.

יציאה למסעות הייתה אמצעי תקשורת מקובל וחביב על בני העדה. החלטת מנהיגי העדה הועברה מכפר לכפר באמצעות שליחים רגליים, או בהתכנסויות שהתקיימו מעת לעת לרגל שמחה או אבל. אף שלא הכירו את ספרות המשנה והתלמוד, שיטתם תואמת את דברי חז"ל במסכת ראש השנה ביחס לקידוש החודש וליציאת השליחים (ראש השנה פ"א משניות ג-ט).⁴² עם זאת, לשיטת חז"ל במקרים מסוימים מחללים שבת

38. על עיקרון זה נאמר בתורה 'זכור ושמור' בדומה לשבת; ראו בספרי: זכור ושמור, אלון שבות התשע"ה, עמ' 226-227.

39. ראו דבריו של אבא יצחק בתוך: A. D'Abbadie, 'Réponses des Falashas dits juifs d'Abyssinie aux questions faites par M. Luzzato', *Archives Israelites* 1851-1852, p. 236XII (הסבר על טיבו של מקור זה יובא להלן, הערה 56). ראו עוד: אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הערה 36), עמ' 56-62; ח' ארליך ואחרים, אתיופיה—נצרות, אסלאם, יהדות, תל אביב תשס"ג, עמ' 331-336.

40. המצרים הקדומים ציינו בימים נוספים אלה את חגיגות ראשית השנה.

41. אמנם, הכנסייה האתיופית התייחסה גם ללוחות ירחיים ולחגים 'יהודיים' על פי ספר חנוך הנחשב מקודש אצלם וגם ב'ביתא ישראל'. ראו: O. Neugebauer, *Ethiopic astronomy and computus*, Wien, 1979, pp. 53-55, 194-197. המחבר מציין שבספר חנוך מוצג הלוח הירחי במקביל ללוח השמשי. אולם יש להעיר שהכנסייה האתיופית פנתה בעיקר ללוח השמשי, ואילו 'ביתא ישראל' קבעה את החגים רק לפי תצפית ירח של כל שנה, ולא על פי רשימות אסטרונומיות של ספר חנוך.

42. המשנה אומרת אמנם ש"על ששה חדשים השלוחים יוצאים..." (ראש השנה פ"א מ"ג), אולם עיקר חשיבות השליחות היא בניסן ובתשרי, "מפני תקנת המועדות" (וראו שם מ"ד).

לצורך קבלת עדות החודש, ואילו בקרב 'ביתא ישראל' שבת אינה נדחית מפני שום דבר ועניין, לרבות פיקוח נפש, כפי שנראה להלן.

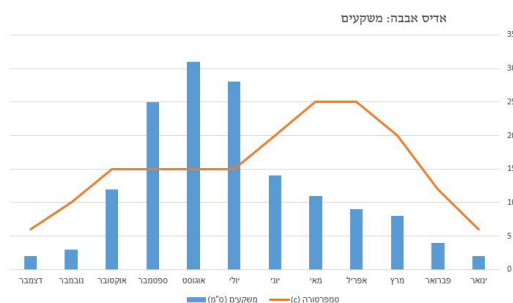
שיטת 'ביתא ישראל' תואמת גם את דברי חז"ל במכילתא בעניין עיבור השנה,⁴³ וכן את האמור במסכת סנהדרין בהקשר זה:

רבי ינאי אומר משום רבן שמעון בן גמליאל: מהודעין אנחנו לכוון, דגוזליא רכיכין, ואימריא דערקין, וזימנא דאביבא לא מטא, ושפרת מילתא באנפאי, ואוסיפית על שתא דא תלתין יומין (סנהדרין יא ע"א);

תרגום: ...מודיעים אנו לכם שהגוזלים רכים, והכבשים קטנים, וזמן האביב לא הגיע (וזהו השיקול העיקרי⁴⁴), ונראה הדבר לפניי (בתור נשיא הסנהדרין), והוספתי על שנה זו שלוש יום.

שיטת קביעת הלוח ועיבור השנה של 'ביתא ישראל' תואמת גם את רוב פרטי ההלכה הקדומה, כפי שסיכם הרמב"ם בהלכות קידוש החודש (פ"ד).

עיבור שנה על פי התבוננות בטבע איננו עניין פשוט כלל ועיקר, במיוחד לא באתיופיה. עונות השנה החקלאיות באתיופיה הפוכות מאלו המוכרות לנו בישראל. בארץ שבה שכנו בני 'ביתא ישראל' חל חג הפסח בראשית עונת הגשמים (ראו בתרשים למטה). עיבור השנה באתיופיה מתרחש אפוא סמוך לחורף, ולא סמוך לאביב כנהוג בארץ ישראל.⁴⁵



ניתן לראות בבירור כיצד שמרה 'ביתא ישראל' על ייחודה בתנאים קשים ביותר, תוך ניתוק מוחלט מרוב היהודים ומארץ ישראל. בלי לוח מועדים קבוע, בארץ שבה נהג תמיד לוח שמש כמו במצרים העתיקה, היו חייבים בני העדה לנהוג כחכמי ירושלים בימי הבית השני ולקיים בעצמם לוח חודשים ירחי מתואם לעונות השנה

43. מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 8.

44. הבשלת היבולים היא הקריטריון העיקרי לעיבור השנה כאמור שם בהמשך הסוגיה, והדברים האחרים הם משניים.

45. ראו: אטלס אנציקלופדי של העולם (עורך: א' נהרי), תל אביב תשס"ב, עמ' 57.

החקלאית-שמשית על פי המסורת מימי הבית השני, כאילו היו הם לבדם סנהדרין גדולה ל'ביתא ישראל' (שבאתיופיה).⁴⁶

לכאורה מנהגה של עדת 'ביתא ישראל' עומד בסתירה להלכת חז"ל, שלפיה אין מקדשים חודשים ואין מעברים שנים בחוץ לארץ אלא מכוחם של ארץ ישראל וחכמיה.⁴⁷ ואולם, גם חז"ל הזכירו אפשרות של עיבור בחוץ לארץ במצב של חוסר בררה (ברכות סג ע"א), ומהו חוסר בררה יותר ממצבם של יהודי אתיופיה שהתנתקו לגמרי משאר העולם היהודי. יתר על כן, עיני עדת 'ביתא ישראל' היו נשואות תמיד לירושלים, ומשעה שחזרו והתאחדו עם כלל ישראל לא יצרו פולמוס, אלא קיבלו את לוח המועדים הנוהג לפי סמכות החכמים שבארץ ישראל, הקרויה בפייהם תמיד 'ירושלים', כי 'ירושלים' בעיניהם היא מקור הקדושה והיא מקור הסמכות.

דווקא היהודים שנשארו בארץ ישראל ובבבל עם הנהגה די מסודרת ובקשרים חזקים עם רוב התפוצות היהודיות, עברו בתקופת התלמוד והגאונים ללוח קבוע מחושב מראש, בלי לקדש את החודש על פי הראייה ובלי לעבר שנים על פי התקופה. בכך ויתרו על קיום מלא של מצוות התורה, וזאת ככל הנראה כדי שיהיה לכל התפוצות לוח יהודי אחד ידוע מראש וקבוע.⁴⁸

מפליא לראות כי דווקא 'ביתא ישראל' המנותקת, אך המגובשת בתוכה, שמרה בכל כוחה על מועדי התורה ועל מסורת הלוח העברי בהתאמה לתורה שבעל פה בפי חז"ל, בלי השינוי הגדול של לוח קבוע שהונהג בבבל בתקופת התלמוד והגאונים. בני העדה גם לא נטלו כל חלק לא במחלוקות הכיתות מימי הבית השני, לא במחלוקות החכמים והקראים ולא במאבקים בין ארץ ישראל ובבל.

ההקבלה המפורשת של מסורת 'ביתא ישראל' להלכות הקדומות ביותר של קידוש החודש ועיבור השנה שנהגו בירושלים בימי הבית השני, מעידה עדות חזקה על מקורה של עדת 'ביתא ישראל' בעם ישראל הקדום ובתורת ישראל.

יש לציין, שספר היובלים נחשב ב'ביתא ישראל' לספר קדוש מכוח קדושת התורה.⁴⁹

46. ראו רמב"ם, הלכות קידוש החודש ה', א.

47. ראו: מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא בא פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 9; ברכות סג ע"א-ע"ב; ספר המצוות לרמב"ם, עשה קנג (מצוטט להלן).

48. התהליך התחיל בגלל גזרות השלטון הנוצרי בארץ ישראל (במאה הרביעית לספירה) ונשלם בבבל אחרי שנת ד'תקצ"ו (836 לספירה) על ידי ראשי הגולה והגאונים. ראו: ר' שר-שלום, שערים ללוח העברי, תל אביב תשמ"ד, עמ' 25-30. וראו גם רמב"ם, הלכות קידוש החודש ה', ג.

49. על חשיבותו של ספר היובלים ל'ביתא ישראל' ולעולמה ההלכתי ראו: אשכולי, ספר הפלשים (לעיל, הערה 36), עמ' 29; וורמברנד, 'הלכות השבת' (לעיל, הערה 36), עמ' 236-243.

ספר היובלים נכתב במקורו בעברית, תורגם ליוונית ומיוונית לשפת הגעז (אתיופית עתיקה). מהמקור

'תאזאזה סנבת' (= מצוות שבת⁵⁰) של 'ביתא ישראל' זהות להלכות המופיעות בפרק האחרון של **ספר היובלים** (פרק נ'). אף על פי כן, דווקא בנושא הדתי המכריע של הלוח ישנו פער עמוק בין **ספר היובלים** ובין 'ביתא ישראל' – **ספר היובלים** נלחם בכל תוקף נגד כל תצפית בירח ונגד לוח החודשים הירחי, ואילו 'ביתא ישראל' שמרה במסירות נפש על הלוח הירחי.

פער זה מציב בפנינו חידה היסטורית בחקר המסורת, ששורשיה מגיעים לימי הבית השני. אמנם אין לכך הוכחות בשלב זה, אבל יש מקום להעלות את ההשערה, שהלכות השבת של 'ביתא ישראל' לא הועתקו מספר היובלים אלא ממקור עצמאי שקדם לו.⁵¹ **ספר היובלים** קיבל אף הוא את הלכות שבת (ועוד) ממקור קדום זה, כפי שקיבלו ממנו קדמוני 'ביתא ישראל',⁵² אולם **ספר היובלים** יצא במלחמה כוללת נגד לוח המועדים הירחי-שמשי שנהג בירושלים, ואילו 'ביתא ישראל' דבקה בלוח של ירושלים ונשארה נאמנה לו עד היום.⁵³

הקשר בין העם והארץ - קביעת לוח המועדים

דבקות זו בלוח המועדים הירחי-שמשי אפילו באתיופיה מוכיחה את דברי הרמב"ם בספר המצוות, שלפיהם מצוות הלוח – קידוש החודש ועיבור השנה – הן העומדות בסוד קיומה של האומה ובסוד הקשר שלא יינתק בין עם ישראל לארץ ישראל גם בהיותו בכל הגלויות. קשר זה מבוסס על כך שהלוח של התורה מתאים לארץ ישראל, ועיקר הקביעה של הלוח בא מארץ ישראל:

... ובכאן שורש גדול מאד משרשי האמונה, לא ידעוה... אלא מי שדעתו עמוקה. וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב... אבל חשבוננו הוא לגלוי מילתא... ואני

העברי ומהתרגום היווני נותרו שרידים מועטים. חלקים מהמקור העברי נתגלו בקומראן, אבל הספר שרד בשלמותו רק בתרגומו מיוונית לגעז. עובדה זו כשלעצמה מלמדת על חשיבותו של **ספר היובלים** למשתמשים בשפת הגעז, ובכללם 'ביתא ישראל'.

50. ראו: זיו, **הלכות שבת** (לעיל, הערה 36), מבוא, עמ' 16-17, 28-29, ובהמשך, במיוחד פרקים ראשון, שלישי, חמישי ושביעי.

51. כלומר מקור קדם-חשמונאי מאמצע ימי הבית השני!

52. ל' רביד הוכיחה שפרק נ' הוא תוספת מאוחרת לספר היובלים, ראו מאמרה: 'הלכות השבת בספר היובלים נ 6-13', **תריץ סט ב**, תש"ס, עמ' 161-166. סברה זו יש בה חיזוק להשערה, שמקור עצמאי הזין גם את **ספר היובלים** וגם את 'תאזאזה סנבת'.

53. ראו הרחבה בספרי **זכור ושמור** (לעיל, הערה 38), עמ' 313-320; 345-350; ועמ' 404 הערה 17.

אוסף לך באור: אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו [לגמרי] מארץ ישראל — חלילה לאל מעשות זאת, כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל⁵⁴ — ולא יהיה שם בית דין... הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים, לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים... 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם' (ישעיהו ב', ג) (עשה קנג).⁵⁵

ואכן, בשנת תר"ח (1848) אמר הקס הגדול והנזיר אבא יצחק במענה לשאלותיו של אוהב גר לוצאטו, אשר הובאו בפניו על ידי אנטואן ד'אבדי: "החוק הוא מירושלים".⁵⁶

מרגש לראות שגם יהודי אתיופיה, 'ביתא ישראל', האמינו תמיד (בדומה לעיקרון של הרמב"ם) שבירושלים יושבים החכמים האמתיים הקובעים את הכול, ורק מפני הניתוק הנורא הם חייבים לקבוע בגלותם לוח וחגים ולא לפי הלוח האתיופי, אלא לפי התורה וההלכה הקדומה, כדי לשרוד ולשמור על ייחודם.

אילולא שמרה עדת 'ביתא ישראל' במסירות נפש על המסורת היהודית העתיקה, כיצד מקדשים חודשים ומעברים שנים, היו בניה נטמעים ללא שוב בממלכה האתיופית. אמונתם ודבקותם בתורה, בלוח החגים המקורי, וב'ירושלים', היא שהחזירה אותם ל'ארץ ציון ירושלים'.

54. "אותות האומה" הם הלוח וחגי ישראל, שמקיימים את האומה גם בכל הגלויות, אבל רק מכוחו של היישוב היהודי בארץ ישראל, שעבורו נקבע הלוח התואם את האקלים של ארץ ישראל.

דברים אלו מזכירים את דבריו של רמב"ן בפירושו לתורה על מרכזיותה של ארץ ישראל (למשל בפירושו לויקרא י"ח, כח) ועל מצוות כיבושה ויישובה (למשל בהשמטות לספר המצוות, מצוות עשה ד, לפי במדבר ל"ג, נג), וכן את דבריו של ריה"ל בספר הכוזרי (מאמר שני, ח-טז, כג-כד; ובחתימת הספר) על ארץ ישראל כארץ הנבואה. בכיוון דומה אך במצווה אחרת כתב הרמב"ם על ארץ ישראל המקיימת את האומה בכל הגלויות בזכות הלוח. לדבריו, ה' הבטיח את קיום האומה לדורות דרך הלוח והחגים.

55. ספר המצוות לרמב"ם (בתרגום ר"י אבן תיבון); הציטוט על פי מהדורת פרנקל, ירושלים-בני ברק תשנ"ה.

56. ד'אבדי, תשובות הפלשים (לעיל, הערה 39), עמ' 266.

אנטואן ד'אבדי שהה עם אחיו בכפרי העדה כשבע שנים רצופות, ובסוף שנת 1844 שלח כתבה מאתיופיה למספר כתבי עת בצרפת. בכתבה זו נתפרסמו לראשונה, בתמציתיות רבה, פרטים על חייהם ומנהגיהם המיוחדים של 'ביתא ישראל' (אמונות, תפילות, טהרה, חגים, צימות, מילה, כתיב הקודש שבידם ועוד). הכתבה התגלגלה לידי של אוהב גר לוצאטו (Filosseno, פאדובה 1829-1854), בנו של פרשן התנ"ך הידוע, הרב שמואל דוד לוצאטו (שד"ל), ובעקבות קריאתה שלח לד'אבדי הערות לכתבה ושתיים עשרה שאלות אותן ביקש להפנות לאבא יצחק, מנהיגם של 'ביתא ישראל' שהוזכר בכתבה. זמן רב חלף וגלגולים רבים עברו על שאלותיו של אוהב גר, עד שבשנת 1851, לאחר שכבר התיימש ממבוקשו, הופתע לגלות את תשובותיו של אבא יצחק לשאלותיו בכתבה גדולה שפרסם ד'אבדי בכתב העת Archives Israelites (לעיל, הערה 39). למעשה השיב על השאלות זוגה אמלק, תלמידו של אבא יצחק, ואבא יצחק אישר את תשובותיו ולעתים אף הוסיף פרטים להבהרה.

המשמעות הכפולה של הרגלים⁵⁷

חגים חקלאיים וחגים היסטוריים

עיון פשוט בפרשות המועדים שבתורה מראה ששלושת הרגלים נזכרים בשתי משמעויות שונות. מחד גיסא, יש להם משמעות חקלאית: הנפת העומר בחודש האביב, חג הקציר-הביכורים החותם את השבועות "מהחל חרמש בקמה" (דברים ט"ז, ט), וחג האסיף "בצאת השנה" (שמות כ"ג, טז), "באספך מגרנך ומיקבך" (דברים ט"ז, יג).

מאידך גיסא, יש לחגים משמעות היסטורית בולטת הקשורה בפסח וביציאת בני ישראל ממצרים אל המדבר, אל מתן תורה והברית, עם סוכת הנדודים במדבר – מהפכה היסטורית מלווה בגאולה נסית, שאין לה כל זיקה לטבע החקלאי.

חגי הטבע החקלאי מתאימים לעם היושב בארצו, על אדמתו, כעם טבעי. לעומת זאת, המשמעות ההיסטורית (הלא-טבעית) של הרגלים בתורה קשורה בנס, ביציאת מצרים, ובהיסטוריה המיוחדת של האומה הישראלית, אשר גרעיניה באבות, הורתה ב"כור הברזל"⁵⁸ של מצרים, ולידתה ביציאת מצרים.

בניגוד עמוק לכל העמים הטבעיים, בעם ישראל קדם הנס לטבע. יציאת מצרים היא הנס המעצב את ההיסטוריה הישראלית לדורותיה, ואילו הכניסה לארץ ישראל היא חזרה של האומה הישראלית לארץ האבות, לטבעיות הארצישראלית, לאדמה, לחקלאות ולשורשים, שמהם גם הופעת הקודש והמקדש.

הנס איננו סתם שבירה של חוקי הטבע אלא הארה של ההיסטוריה, כשה' אלוהי ישראל מתגלה בה באופן ששולל מן הטבע את הבלעדיות ואת הטוטליות שלו כמבטא את רצון בוראו. בנס, הבורא מתגלה בתור מושל בהיסטוריה, באופן שאיננו מציית בהכרח לחוקי הטבע, ובעיקר לחוקים 'טבעיים' של אדם וחברה. חוקי העבדות היו 'חוקים טבעיים' בחברה האנושית, והוכחה לכך אפשר לראות בתופעות העבדות והניצול שקיימות גם בכל חברה מודרנית, למרות כל המגבלות שבחוק. לכן הפכה שבירת עול העבדות לסימן היכר היסטורי של 'יציאת מצרים' לחירות עולם, בכל מובן שהוא.

עם טבעי נולד ומתגבש בארץ מולדתו,⁵⁹ חוגג חגים טבעיים ולאומיים, חקלאיים

57. מתוך ספרי, **זכור ושמו** (לעיל הערה 35), עמ' 51-71, ועמ' 114-128.

58. לשונו של משה בספר דברים: "ואתכם לקח ה' ויוצא אתכם מכור הברזל ממצרים להיות לו לעם נחלה כיום הזה" (ד', כ); וכן בסיום תפילת שלמה (מלכים-א ח', נא) ובירמיהו (י"א, ד). ביטוי דומה מופיע גם בישעיהו: "הנה צרפתיך ולא בכסף, בחרתיך בכור עני" (מ"ח, י).

59. דבר זה נכון גם אם באו אבות העם מארץ אחרת, דוגמת לוט וצאצאיו, מואב ועמון, ועשו הוא אדום,

ופולחניים, ואם הוא גולה מארצו או נטמע בכובשיו בתוך ארצו, הוא חדל מלהתקיים.

עם ישראל לבדו, יחידי בין כל העמים ואין דומה לו,⁶⁰ התגבש ונולד בנס היציאה מגלות מצרים, וארץ ישראל עבורו אינה מולדת טבעית, אלא מסורת אבות, שאיפה ומטרה, תפילה וייעוד, כיסופים וחזון – לחבר שמים וארץ, נס וטבע, היסטוריה וחקלאות.

אם עם ישראל (חלילה) גולה מארצו או נשלט לאורך זמן בארצו או בגלותו על ידי כובשיו, עדיין הוא חי וקיים, שורד בדמיו, וממשיך להתפלל ליציאת מצרים מחודשת ולנס קיבוץ גלויות.⁶¹

כאן נולד כפל המשמעות של החגים בתורה – חג של נס היסטורי צמוד לחג טבעי חקלאי.

אילו היה עם ישראל עם טבעי (=טריטוריאלי), היו חגי הטבע קודמים לחגי הנס ההיסטורי, מפני שבטבע העולם ובטבע הדת⁶² הם אמורים להיות קודמים – החקלאות והפולחן קדמו לנס ההיסטורי בזמן ובסדר הטבעי. אולם עם ישראל איננו עם טבעי, שאילו היה כן לא היה מתקיים לאורך ימים; לכן פותחת התורה את פרשות המועדים ביציאת מצרים של הנס ההיסטורי, ולא באביב הטבעי-החקלאי שנמצא ברכע.

שהיו חלק ממשפחת אברהם, אך הקימו עמים טבעיים בארץ האבות ובסביבותיה. הסגולה והבחירה נשמרו לבני ישראל, בעוד מואב, עמון ואדום הקימו עמים טבעיים במרחבי ארץ ישראל וגיישו ממלכות "לפני מלך מלך לבני ישראל" (בראשית ל"ו, לא). כמו רוב העמים הטבעיים נטמעו ונעלמו גם מואב, עמון ואדום. מוצאם מן האבות לא מנע זאת. יש עמים שונתרו על אדמתם אלפי שנים, פשוט צורה ודת ולבשו צורות חדשות. חלקם נטמעו בכובשים, כמו המצרים, וחלקם עודם קיימים, כמו הסינים, אבל אין עוד עם שגלה מארצו ונשאר קיים רק עם ישראל.

60. ראו מאמריו החשובים של הרב מרדכי ברויאר ז"ל: "קשר ההבטחה", נקודה 204 (תשנ"ז), עמ' 26-29; "חג חירותנו, יום הולדתנו", נקודה 241 (תשס"א) עמ' 22-24; "עם ומדינה במשנת הרב יצחק ברויאר", בתוך: גאולה ומדינה, ירושלים תשל"ט, עמ' 305-315. וראו הקדמת ספרי, נס קיבוץ גלויות, ירושלים תשס"ח/ט, ומהדורת ידיעות ספרים, תל-אביב תשע"א.

61. ראו: נס קיבוץ גלויות (הערה 60), עמ' 135-168; ובמהדורת ידיעות ספרים, עמ' 40-65; 94-115; 134-146; וכן בקובץ: קולות קוראים לציון (עורך: חיים מרחביה), ירושלים תשל"ג.

62. הדת נובעת מן האמונה ומן המוסר הטבעיים לאדם, ולכן היא תופעה אוניברסלית, כפי שהיטיב לנסח ר' יהודה הלוי, בדברים ששם בפי מלך כוזר: "וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה בבוא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך, והוא המטריף לך חוקך, וכדומה מן התארים האלוהיים, שיאמין בהם כל בעל דת, ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצותו להידמות לבוא בחכמתו ובצדקו?" (ספר הכוזרי, מאמר א, יב, מהדורת י"אבן שמואל, תל אביב תשל"ג).

הדתיות מתייחסת לבוא העולם, שהוא בורא האדם בכלל, ושל כל אדם בפרט, ולכן גם בורא המוסר. אולם ההיסטוריה נשארת מחוץ לדת, ורק התורה והנבואה בישראל, נתנו לה פשר בתור מרחב ההתגלות המכריע של בורא העולם והאדם, כאלוהי ישראל.

אלו חגים חוגג עם ישראל בגלותו? – את חגי הנס שבהיסטוריה, מעצבי האומה הישראלית לדורותיה: פסח של יציאת מצרים, שבועות של מתן תורה (שיתבאר בהמשך הדברים), וסוכות של עם הנווד במדבר סיני ובמדבר העמים.⁶³

אלו חגים עם ישראל אינו יכול לחגוג בגלותו? – את האביב, את חגי הקציר והאסיף, ואת חגי הטבע והמקדש: יום הנפת העומר בחודש האביב, חג הקציר ביכורי קציר חטים שבשבועות, וחג האסיף עם העלייה הגדולה לרגל.⁶⁴ חגים טבעיים-חקלאיים קשורים במיוחד לבית המקדש, שם הובא קרבנם "אל פני האדון ה'".⁶⁵ בימי החורבן והגלות אי אפשר לחגוג חגי טבע חקלאיים, גם לא בארץ ישראל, כי באין מקדש אין מקום לעובדי ה' ולמייחדי שמו (=מונותאיסטים) להביא אליו עומר – ביכורים – אסיף. רק "זכר" מחגי הטבע החקלאיים נותר לעם בגלותו: ספירת העומר (שאיבדה את משמעותה החקלאית והתאפינה בגלות במנהגי אבלות),⁶⁶ מגילת רות עם ריח הקציר בשבועות, וארבעת המינים בסוכות.⁶⁷

המקדש קשור לארץ, לטבע ולחקלאות, ואינו קשור לנס, ובוודאי לא ל"רוחניות". "רוחניות" מתבטאת בתפילה, אף שהמקדש נקרא בדברי הנבואה "בית תפלה... לכל העמים" (ישעיהו נ"ז, וראו תפילת שלמה, מלכים-א ח', כב-ג), ברור שהעבודות העיקריות

63. "מדבר העמים" הוא ביטוי של יחזקאל (כ', לה), שנועד לדמות את הגלות והפיזור בכל העולם לגלות מצרים ואת קיבוץ הגלויות ליציאת מצרים, בפרט בהופעת "היד החזקה" עד כדי "חמה שפוכה" (שם, לג).

64. למשל זו שזכרה בחנוכת הבית לה' על ידי שלמה, "בירח האתנים בחג הוא החדש השביעי" (מלכים-א ח', ב).

65. שמות כ"ג, יז; ל"ד, כג; וקרב לזה בויקרא כ"ג, יא, טו-טז, לט-מא; ובדברים ט"ז, טז.

66. בעקבות הטעם שניתן למצווה בספר החינוך (מצווה שו), ספירת העומר נהפכה לגשר בין יציאת מצרים ומתן תורה, אולם בפשוטו של מקרא אין אפילו רמז לכך. בגמרא (שבת פו-פז) יש ויכוח גדול בשאלה אם התורה ניתנה בשישה בסיוון או בשבעה בו, ולפי רוב הדעות התורה ניתנה ביום החמישים ואחד ליציאת מצרים ולא ביום החמישים. בפשטות, ספירת העומר מגשרת בין קרבן העומר החדש מן השעורים לבין מנחת הביכורים מן החיטים, ועיקרה הציפייה המתוחה והדרוכה, במזג אוויר הפכפך ומסוכן, ליבול ולקציר. בגולה יש במצווה זו משום "זכר למקדש", כפי שמסיימת הגמרא (מנחות סו ע"א), וכך נראה מדברי רש"י ותוספות שם. אמנם, הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין ז', כ"ד) פסק, שישנו חיוב מן התורה, לספור "ספירת העומר" בכל מקום ובכל זמן, אולם ראו כסף משנה שם שהביא דעות אחרות. מנהגי האבלות בימי הספירה מחזקים את המחשבה, שספירת העומר קיבלה בגולה משמעות שונה. דווקא עם שיבתנו לארצנו, בנפלאות קיבוץ גלויות, חוזרים ימי הספירה ומקבלים הארה מטבעיות ארץ ישראל, יחד עם ימי זיכרון וימי חג היסטוריים חדשים: יום הזיכרון לשואה ולגבורה, יום הזיכרון ויום העצמאות, התחדשות ל"ג בעומר בתור חג, ויום ירושלים.

67. ארבעת המינים קשורים דווקא לחג האסיף החקלאי שבארץ ישראל ובמקדש ולא לסוכות, ומשמשים בגולה כמעין "זכר" – הלוא תקנת רבן יוחנן בן זכאי ליטול את ארבעת המינים שבעה ימים גם מחוץ למקדש (ראש השנה ל ע"א) נולדה במסגרת תקנות 'זכר למקדש'.

בגולה הייתה משמעות מיוחדת לאתרוגים, שהובאו מארץ ישראל. ראו מה שכתב על כך הראי"ה קוק במבוא ("ראש אמיר") לחיבורו על האתרוגים עץ הדר, ירושלים תרס"ז.

במקדש הן הקרבת קרבנות מן החי ומן הצומח והקטרת הקטורת, ואלה מבטאות את הקשר החי בין בורא הטבע לבין ברואיו. המקדש בא לקיים את הבריאה הטבעית, ולגלות בה את כבוד ה' הצופה ומשגיח בכול.⁶⁸ המשמעות ההיסטורית באה לידי ביטוי במקדש, רק בתאריכי המועדים לפי חודשי הירח, שמקיימים את זכר יציאת מצרים.

בפרשת משפטים שם נזכרים לראשונה שלושת הרגלים, (שמות כ"ג, יד-ט), מופיע כפל המשמעות של חג המצות במפורש: "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתך למועד חדש האביב, כי בו יצאת ממצרים..." (שם, טו). גם מצוות השמיטה בשביעית, כמו השבת והרגלים צופה אל השדה שבארץ, ומחברת אליו את זכר יציאת מצרים בחובת הדאגה ל"אֶבְיִי עִמָּךְ" (שם, יא), כדי שיהיה להם מה לאכול.

האם יש משמעות היסטורית לחגי קציר ואסיף?

לעומת חג המצות, שני הרגלים האחרים מופיעים בפרשת משפטים רק בצורתם החקלאית, הארצישראלית, בלי קשר ליציאת מצרים: "וחג הקציר בְּכוֹרֵי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האֶסֶף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה" (שם, טז). אלה הם חגי שדה חקלאיים-פולחניים, שעיקרם הבאת הביכורים וכל הכרוך בהם ונובע מהם, מן השדה שבארץ ישראל "אל פני האדון ה'" (שם, יז).

אף במקום השני בו נזכרים שלושת הרגלים, בפרשת כי תשא (שם ל"ד, יח-כו), מופיע כפל המשמעות של חג המצות: "את חג המצות תשמור שבעת ימים תאכל מצות אשר צויתך למועד חדש האביב כי בחדש האביב יצאת ממצרים" (שם, יח). גם בפרשה זו מופיעים שני הרגלים האחרים בצורתם החקלאית בלבד: "וחג שְׁבַעַת תעשה לך בְּכוֹרֵי קציר חֲטִים וחג האסיף תקופת השנה" (שם, כב), ואף שם עיקרם של חגים אלו בעלייה לרגל כדי להיראות "את פני האדון ה' אלהי ישראל" (שם, כג).

שום זיכרון היסטורי של יציאת מצרים ומתן תורה לא נזכר בחג הקציר ובחג האסיף בספר שמות. יתרה מזו, על פי האמור בספר שמות, הסוכות אשר נזכרו בהקשר של יציאת מצרים, הן המקום שבו אכלו בני ישראל את המצות, עם יציאתם ממצרים:

וַיִּסְעוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִרַעְמֶסֶס סֶפֶתָה... וַיֹּאפּוּ אֶת הַבֶּצֶק אֲשֶׁר הוֹצִיאוּ מִמִּצְרַיִם עֶגֶת מִצּוֹת כִּי לֹא חָמֵץ (שם י"ב, לז-לט).

68. אנשי מעמד של בית המקדש היו קוראים בתורה בכל יום את פסוקי הבריאה של אותו יום ושל מחרתו (משנה תענית ד', ג); "אמר רב אסי: אלמלא מעמדות לא נתקיימו שמים וארץ" (תענית כז ע"ב); "והאמר רב אושעיא: בשעה שבנה שלמה בית המקדש, נטע בו כל מיני מגדים של זהב, והיו מוציאים פירותיהן בזמן, וכשהרוח מנשבת בהן נושרין" (יומא כא ע"ב); וראו גם סוטה מח ע"א-ע"ב בנושא השפעת החורבן על הבריאה.

אילו הייתה התורה מסתיימת בספר שמות, בברית סיני ובהקמת המשכן, אפשר שהיינו אוכלים מצות בסוכות, זכר ליציאת מצרים, ואף על פי שאין בכתובים בספר שמות, שום צו כזה, לא בפירוש ולא ברמז, הרעיון היה עשוי לצמוח ממדרש⁶⁹ או ממנהג ישראל.

אך פרשת המועדים שבספר ויקרא (כ"ג) "העבירה" את הסוכות מן החודש הראשון אל החודש השביעי והצמידה אותו לחג האסיף. זהו החידוש העיקרי של פרשת המועדים בספר ויקרא ביחס לשלושת הרגלים, ש-"חג האסיף" החקלאי הוא מעתה גם "חג הסוכות" ההיסטורי.

כפילות זו בולטת במיוחד בחלקה האחרון של פרשת המועדות בספר ויקרא, במבנה חוזר לראש (כיאסטי):

דָּבַר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר: בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי הִזֶּה חַג הַסֻּכּוֹת שִׁבְעַת יָמִים, לָהּ. בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן מִקְרָא קֹדֶשׁ, כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ. שִׁבְעַת יָמִים תִּקְרְבוּ אֵשָׁה לָהּ, בְּיוֹם הַשְּׁמִינִי מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, וְהִקְרַבְתֶּם אִשָּׁה לָהּ עֲצֶרֶת הוּא, כָּל מְלֹאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ...

אך בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, בְּאַסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאת הָאָרֶץ, תַּחֲגּוּ אֶת חַג ה', שִׁבְעַת יָמִים, בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן שִׁבְתוֹן וּבְיוֹם הַשְּׁמִינִי שִׁבְתוֹן. וּלְקַחְתֶּם לָכֶם בְּיוֹם הָרִאשׁוֹן, פָּרִי עֵץ הָדָר כַּפֹּת תְּמָרִים וְעֵנָף עֵץ עֵבַת וְעֵרְבֵי נָחַל, וּשְׁמַחְתֶּם לִפְנֵי ה' אֱלֹהֵיכֶם שִׁבְעַת יָמִים. וְחַגְתֶּם אֹתוֹ חַג לָהּ שִׁבְעַת יָמִים בַּשָּׁנָה, חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי תַּחֲגּוּ אֹתוֹ.

בַּסֻּכּוֹת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים, כָּל הָאֹזֶרֶחַ בְּיִשְׂרָאֵל יֵשְׁבוּ בַּסֻּכּוֹת. לְמַעַן יֵדְעוּ דֹרֹתֵיכֶם כִּי בַּסֻּכּוֹת הוֹשַׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהוֹצִיאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם.
(ויקרא כ"ג, לד-מג)

התורה מציינת פעמיים את החג המתחיל "בחמשה עשר יום לחדש השביעי" ונמשך שבעה ימים. בשתי הפעמים נזכר גם שיש לשבות ממלאכה ביום הראשון וביום השמיני. אולם מבחינת תכניו של החג נראה שהתורה מדברת על שני חגים שונים לגמרי: בפעם הראשונה מדברת התורה על "חג הסוכות", ואילו בפעם השנייה מדברת התורה על החג החל "באספכם את תבואת הארץ", כלומר על "חג האסיף", הנזכר כבר פעמיים בספר שמות (כ"ג, טז; ל"ד, כב). החג הראשון הוא "מקרא קדש", ואילו החג השני הוא "שבתון". בחג הסוכות יש מצווה לשבת בסוכות "שבעת ימים", כפי

69. במדרש ספרא לפרשת המועדים בויקרא (אמור, קנ וקפד) לומדים מהדגשת התורה: "... לחדש הזה (=הראשון) חג המצות לה" (ויקרא כ"ג, ו), שחג המצות אינו טעון סוכה, ולהפך בחג הסוכות "... לחדש השביעי הזה" (שם, לד), שחג הסוכות אינו טעון מצה (תודה לאריה בר-טוב על הערה זו).

שנזכר בסוף הפרשה, ואילו בחג האסיף יש מצווה ליטול את ארבעת המינים, ולשמוח בהם "לפני ה'... שבעת ימים".

חג האסיף הוא חג חקלאי-טבעי, הקשור לארץ ישראל. גם מצוותו המיוחדת, ארבעת המינים, קשורה לטבע החקלאי של הארץ, ואילו מצוות הישיבה בסוכה המיוחדת לחג הסוכות, היא זכר למאורע ההיסטורי של יציאת מצרים, כפי שמנמק הכתוב בפירוש: "למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים".

בתודעתנו מדובר אמנם בחג אחד עם שתי מצוות, אולם לפי פשוטם של כתובים מדובר בשני חגים שונים החלים במועד אחד, שלכל אחד מהם מצווה המיוחדת לו.

הצמדת החג ההיסטורי והחג החקלאי מופיעה שוב בספר דברים לגבי פסח וסוכות:

**שְׁמֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאֵבִיב וְעִשִּׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ
כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאֵבִיב הוּצִיאָךְ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לֵילָה...
חַג הַסֹּכֶת תַּעֲשֶׂה לָךְ שִׁבְעַת יָמִים בְּאַסְפֹּךְ מִגֶּרְיֶךָ וּמִיִּקְבְּךָ**
(דברים ט"ז, א, יג).

"מקרא קדש" ו"שבתון"

כפי שראינו, חג האסיף הטבעי מוגדר בפרשת המועדים בויקרא כ'שבתון', ואילו החגים ההיסטוריים נחשבים כ'מקראי קדש'. הקשר בין המונח 'שבתון' לחג החקלאי הוא פשוט – השדות חייבים לשבות ביום חג זה. מנגד, לעם היוצא ממצרים עוד לא היו שדות בארץ ישראל, ועל כן המועדים שהם זכר ליציאת מצרים מוגדרים כ"מקראי קודש", כלומר שקוראים אותם וקוראים בהם "קודש". במקראי קודש יש איסור "מלאכת עבודה", אך בהעדר שדות, במדבר וגם בגולה, אין "שבתון" בחג אלא רק קריאת קודש ואיסורי מלאכה. לעומת זאת, בארץ ישראל, השבת והחג כרוכים ב"שבתון" – שביתה מן העבודה בשדות.

כך מפורש בפרשת משפטים (ובפרשת כ״תשא) במצוות השבת והחגים שנהגו בארץ ישראל:

**שִׁשֶּׁת יָמִים תַּעֲשֶׂה מַעֲשֶׂיךָ⁷⁰ וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת
לְמַעַן יָנוּחַ שׁוֹרְךָ וַחֲמֹרְךָ וַיִּנָּפֶשׂ בֶּן אֲמָתֶךָ וְהָגֵר;
שִׁשֶּׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִשָּׁבֵת בְּחָרִישׁ וּבְקָצִיר תִּשָּׁבֵת.** (שם ל"ד, כא).

70. "מעשיך" הם עבודת השדה וגידוליו. חובת השביתה בשבת מוגדרת כאן בתור שביתה ממלאכות השדה, ואילו מצוות השבת של פרשת המן (שמות ט"ז) מוגדרת בתור שבת של בית ואוהל, כי ה"מן" הוא "דגן שמים" לפי טבעו, והוא "נס", בעוד שבת של ארץ ישראל, עיקרה שביתה בשדה החקלאי. כך אנו מוצאים בשבת את אותן שתי הבחינות שמצאנו בחגים: הנס ההיסטורי של יציאת מצרים, מול הטבע החקלאי של ארץ ישראל; וראו בהרחבה בספרי: זכור ושמור (לעיל הערה 35), עמ' 31-50.

ה"שבתון" קשור אפוא אל החג הטבעי-חקלאי, שבו שובתים מן העבודה בשדה, לעומת הגדרת "מקרא קדש" הקשורה אל החג ההיסטורי. מכאן מובן, שבכל מקום בו משתמשת התורה בשני המונחים, גם "שבתון" (או "שבת שבתון") וגם "מקרא קדש" עם איסור מלאכה, היא מתכוונת לכפל המשמעות של החגים (והלוח), גם החג הטבעי של הארץ וגם החג ההיסטורי של יציאת מצרים.

בפרשת המועדים עצמה נזכרים שני המונחים יחד, גם בנוגע לשבת: "ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון מקרא קדש" (ויקרא כ"ג, ג). טעם הדבר הוא, שהשבת קשורה לשני היסודות של קדושת הזמנים: היא גם "זכר למעשה בראשית", כלומר לטבע הבריאה, וגם "זכר ליציאת מצרים".

חג השבועות - זמן מתן תורתנו

כפל משמעות בחג השבועות

לכאורה, 'זמן מתן תורתנו' לא נזכר בתורה, וכך שגור בפי פרשני הפשט החדשים,⁷¹ רובם ככולם. כל הופעות החג המפורשות בתורה מתארות חג קציר-שבועות-ביכורים, חג חקלאי ארצישראלי, ו'זמן מתן תורתנו' נמצא רק במקורות חז"ל:

"וְחַג הַקִּצִּיר בַּכּוֹרִי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בְּשָׂדֶךָ" (שמות כ"ג, טז)
 "וְחַג שְׂבַעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בַּכּוֹרִי קִצִּיר חֲטִיִּם" (שמות ל"ד, כב)
 יום החמישים של הקרבת "מנחה חדשה לה'" (ויקרא כ"ג, טז-יז);
 "וּבְיוֹם הַבִּכּוּרִים בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַה', בְּשִׁבְעַתִּיכֶם" (במדבר כ"ח, כו);
 "שְׂבַעַת שְׂבַעַת תִּסְפֹּר לָךְ, מֵהַחֵל חֶרְמֶשׁ בְּקִמָּה... וְעָשִׂיתָ חַג שְׂבַעַת לַה' אֱלֹהֶיךָ"
 (דברים ט"ז, ט-י).

לא זו בלבד אלא שגם בסוגיית הגמרא (שבת פו ע"ב – פח ע"א) אין בהירות בנוגע לתאריך מתן תורה, שכן נחלקו התנאים אם ניתנה תורה בו' או בז' בסיוון (שבת פו ע"ב), האם היה חודש אייר מלא או חסר, והאם "הוסיף [משה] יום אחד מדעתו".⁷²

71. ראש המדברים בעניינים אלה בדורנו הוא הרב מרדכי ברויאר ז"ל, וראו בספרו: פרקי מועדות ב, ירושלים תשמ"ו, עמ' 376-378, וכן בספרו: פרקי מקראות, אלון שבות תשס"ט, עמ' 219. טענה זו נזכרת כבר אצל ולהאוזן, אקדמות לדברי ימי ישראל, ירושלים תשל"ח, עמ' 81.

72. שבת פז ע"א. רוב החכמים שם (פרט לסדר עולם, שבת פז-פח) סבורים, שיצאו ממצרים ביום חמישי, כי יום לקיחת השה "בעשר לחדש הזה" (שמות י"ב, ג) היה שבת [הגדול], ויום שנאמרו בו עשרת הדיברות, ובהן "זכור את יום השבת לקדשו", גם הוא שבת היה, ונמצאו 51 יום בין יציאת מצרים לבין מעמד הר סיני.

לכאורה, ניצב חג השבועות (=הקציר; הביכורים) לבדו, בתור חג חקלאי ארצי-ישראלי, שאין בו כל אזכור מפורש של חג היסטורי "זכר ליציאת מצרים", וחז"ל הם אלו שפירשו את פסוקי מעמד הר סיני, על מנת להצמיד את "זמן מתן תורתנו" לחג "השבועות-הקציר-הביכורים".

גם בעולמם של חז"ל לא היו דברים אלה פשוטים כלל, ויעיד על כך המהפך שהתחולל בקריאת התורה של חג השבועות:

לפי דין המשנה (מגילה ד', ה) היו קוראים בשבועות את הפרשה שבספר דברים: "שבעה שָׁבָעַת תספר לך" (דברים ט"ז, ט-יב). קריאת מעמד הר סיני שבספר "שמות", איננה נזכרת במשנה.

מה קרה לה לקריאת התורה של חג השבועות?

בגמרא (מגילה לא ע"א), נזכר מנהגנו על פי דעת "אחרים":

בעצרת [קורין] "שבעה שָׁבָעַת...", ומפטירין בחבקוק.⁷³ אחרים אומרים: [קורין] "בחדש השלישי...", ומפטירין במרכבה (ביחזקאל). והאידינא (=בזמננו, כלומר בבבל), דאיכא תרי יומי, עבדינן כתרוייהו, ואיפכא (=כיוון שיש יומיים חג, עושים אנו כשתי הדעות, ובסדר הפוך).

חז"ל לא ביטלו כליל את קריאת התורה המקורית של שבועות. אלא שבגולה היו יומיים חג, ונוהגים (עד היום) לקרוא גם "שבעה שָׁבָעַת...", וגם "בחדש השלישי...", אלא שעושים זאת לפי סדר התורה – תחילה "בחדש השלישי..." שבספר 'שמות', ולמחרתו "שבעה שָׁבָעַת..." שבספר 'דברים'. כך נהגו האמוראים במקרים רבים, לנהוג ככל הדעות, ולהימנע מלדחות דעה של חכמים, אם רק אפשר לנהוג "כתרוייהו".⁷⁴

אולם, בני הגולה שחזרו ועלו לארץ ישראל לאחר שנתקבלה הכרעת התלמוד, כבר היה מנהגם לקרוא תחילה ביום הראשון, "בחדש השלישי..." שבספר שמות, ולהפטיר במרכבה שביחזקאל, ויום טוב שני הלוא אין בארץ ישראל. כך נפלה ונעלמה לה קריאת התורה המקורית-העיקרית של חג השבועות, ולמרב האירוניה – רק בחז"ל –

73. פרק ג' בחבקוק מתאר את התגלות ה' "מהר פארן", ומדרשים רבים על מעמד הר סיני מבוססים עליו. התיאור בחבקוק דומה ומקביל לתיאור התגלות ה' בברכת משה (דברים ל"ג, כ-ד): "מסיני, משעיר, מהר פארן", ואולי גם (ברמז) מִקְדָּשׁ וּמִאֲשֻׁדֹת הפסגה, ובהמשך נאמר "תורה צוה לנו משה...". גם תיאורה של דבורה (שופטים ה', ד-ה), ומזמור ס"ח בתהילים קרובים מאוד לתיאורי ההתגלות בברכת משה ובחבקוק; לכן הפטרת בחבקוק קרובה ומתאימה למעמד הר סיני, הרבה יותר ממעשה המרכבה ביחזקאל.

74. זו דרכו של רב פפא, בפרט בנוסחי ברכות ותפילות, ראו: ברכות נט ע"א; נט ע"ב; ס ע"ב; מגילה כא ע"ב; סנהדרין מב ע"א.

עדיין קוראים את הקריאה העיקרית, החקלאית, הארצישראלית, ביום טוב שני של גלויות.⁷⁵

יחד עם זה גם נקבעה בתודעה הזהות של שבועות, לא עם זכירת עבדות מצרים והיציאה ממנה, אלא עם מעמד הר סיני, בקולות וברקים וקול שופר חזק מאוד, ועם מראה המרכבה שביחזקאל. כך, דווקא משחזרנו לארצנו, איבדנו לגמרי את קריאת התורה (המקורית = החקלאית) של חג השבועות, והתודעה נקבעה ביום הזה לזכרון "מתן תורתנו" במובן של מעמד הר סיני.

כפי שיתבאר בהמשך, מגילת רות לבדה נותרה להזכיר את המארג הרעיוני המקורי של חג השבועות, התואם לקריאת התורה המקורית הקדומה, לפי המשנה.

* * *

יציאת מצרים - בשבועות - בספר דברים

דווקא בקריאת התורה המקורית נמצא את חג השבועות, במשמעות ההיסטורית של יציאת מצרים, ובצורה רמוזה יותר גם בספר ויקרא (כ"ג). נפתח בפסוקים היותר מפורשים בספר דברים:

"שְׁבַע שָׁבָעַת תִּסְפֹּר לָךְ, מִהַחֲל חֶרְמֶשׁ בְּקֶמֶה תַּחֲל לִסְפֹּר שְׁבַעַת שָׁבָעוֹת;
וְעָשִׂיתָ חַג שְׁבָעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ מִסֹּת נִדְבַת יָדְךָ אֲשֶׁר תִּתֵּן, כֹּאֲשֶׁר יְבָרַךְ ה' אֱלֹהֶיךָ;
וְשָׁמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ,
אֹתָהּ וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ וְעַבְדְּךָ וְאִמָּתְךָ וְהַלְוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהָגֵר וְהַיְתוֹם וְהָאֵלְמָנָה אֲשֶׁר
בְּקִרְבְּךָ,
בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם;
וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם, וְשָׁמַרְתָּ וְעָשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה" (דברים ט"ז, ט-יב).

הפסוק המפורש: "וזכרת כי עבד היית במצרים, ושמרת ועשית..." הדומה לפתיחת דיבור השבת בעשרת הדיברות ב"זכור ושמור",⁷⁶ מתייחס במפורש לזכירת עבדות מצרים בתור בסיס מחייב לשמירת החוקים, והוא מיוחד רק לחג השבועות.

יתר על כן, הפסוק שלפניו (הדומה גם הוא לדיבור השבת, בפירוט מרחיק לכת יותר), המחייב לשתף גם את העניים והאביונים בשמחת החג, חוזר ומופיע באותו הפירוש גם בסוכות

75. ולא רק בשבועות אלא גם ביום טוב אחרון של "פסח", מפני שהקריאה האחרונה של "פסח", לפי הסימן הידוע (=משור תורא, קדש בכספא, פסל במדברא, בשלח בוכרא"), הותירה את הקריאה מספר דברים לאחרון של גלויות, ובארץ ישראל אין קוראים פרשת חגים זו בשום חג.

76. ראו מקראות יתרו, עמ' 228 ואילך; ובספרי: זכור ושמור (לעיל הערה 35), עמ' 23 ואילך.

(דברים ט"ז, יד). חיוב זה נכון עקרונית בכל חג, ולפיכך כתב אותו הרמב"ם בהל' יום-טוב (ו', יח) בתור הלכה כללית (ושוב מיטשטשת ההדגשה המיוחדת של חג השבועות):

... וכשהוא אוכל ושותה [ביום טוב], חייב להאכיל לגר, ליתום ולא למנה, עם שאר העניים האמללים,⁷⁷ אבל מי שנועל דלתות חצרו, ואוכל ושותה הוא ובניו ואשתו, ואינו מאכיל ומשקה לעניים ולמרי נפש, אין זו שמחת מצוה, אלא שמחת כריסו, ועל אלו נאמר: "[לא יִסְכּוּ לֵה' יִין, וְלֹא יִעָרְבוּ לוֹ] זְבַחיהם, כֹּלֶחם אוֹנִים לֵהם, כֹּל אֲכָלֵיו יִטְמָאוּ, כִּי לַחֲמָם לִנְפֶשָׁם"⁷⁸ [לא יבוא בית ה']" (הושע ט', ד), ושמחה זו קלון היא להם, שנאמר: "... וְזִרְתִּי פָּרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם"⁷⁹ [ונשא אתכם אליו]" (מלאכי ב', ג).

אולם הזכירה המפורשת של עבדות מצרים נזכרת רק בחג השבועות, והיא מצביעה על מקור הלכה זאת.

כאשר נעמיד את הפסוק הזה בהקבלה עם הדיבור הראשון בעשרת הדיברות, נשמע את פתיחת הדיברות מפורשת בתורה בחג השבועות (ודווקא בקריאת התורה המקורית, שבמשנה):

"אֲנִי ה' אֱלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית עֲבָדִים...";
 "זָכוֹר/שְׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקֹדֶשׁ...לֹא תַעֲשֶׂה כָל מְלָאכָה, אֶתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ,
 עַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ וּבְהֶמְתֶּךָ, וְגֵרְךָ אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ...";

"וְשִׁמַּחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ, אֶתָּה, וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ, וְעַבְדְּךָ וַאֲמָתְךָ, וְהָלֹוִי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ,
 וְהָגֵר וְהַיְתוֹם וְהָאֲלֵמָנָה אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ, בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ, לְשָׂכֵן שְׁמוֹ
 שָׁם;

וְזָכַרְתָּ כִּי עֶבֶד הָיִיתָ בְּמִצְרַיִם, וְשִׁמַּרְתָּ וַעֲשִׂיתָ אֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה."

מהקבלה זו עולה גם האפשרות לפרש "את החקים האלה", על כל הדיברות שנאמרו מסיני,⁸⁰ ולפי זה, הרי התוכן העיקרי של מתן תורה, כתוב באופן ברור ומפורש, במצוות חג השבועות שבספר דברים.

77. לשון הרמב"ם כאן מבוססת על ביטוי לועג ליהודים, בוני חומת נחמיה בימי בית שני (נחמיה ג', לג-לד).

78. מפני שהם שומרים את "לחמם לנפשם", כלומר לעצמם, לכן לא יבוא קרבנם בית ה', ולא יירצה. זו דרשתו הנפלאה של הרמב"ם לפסוק זה (הושע ט', ד), ולא כפשוטו, שמתכוון ל-"קרבנם הטמא".

79. פשוטו של מקרא, מפני שהיו מקריבים לה' את ה"גזול, ואת הפסח, ואת החולה" (מלאכי א', יג). אך הרמב"ם דרש את הפסוק על סעודות חג דשנות לבעלי הבתים, בלי לשתף בהן את העניים; אולם דרשה זו מכוונת היטב לפשוטו של מקרא במקום אחר, בפסוקי החגים בספר דברים.

80. ראו הקדמת הדיברות בדברים ה', א; ואחריהן ה', כח; ו', א-ג, כד ועוד.

מדוע אין פסוקים אלה, המצמידים בבירור את עשרת הדיברות של מתן תורה ההיסטורי לחג השבועות החקלאי, ידועים לכול?

לפי המבואר לעיל, פסוקים אלה אינם מפורסמים לכול, משום שקריאת התורה המקורית של שבועות בפרשה זו שבספר דברים, נתחלפה לה בקריאת מעמד הר סיני שבספר שמות. ייתכן הסבר נוסף: פסוקים אלה שבספר דברים, עוסקים בשוויון של כל בני ישראל, שכולם היו עבדים, וכולם יצאו יחד מבית עבדים. מכאן החובה לשמור שבת יחד עם עבד ואמה וגר (ואף הבהמה): "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך" (ה', יד), וגם לשותף בשמחת חג השבועות (במיוחד!) את העבד והאמה, ואף את הלוי והגר, היתום והאלמנה.

אילו היה משה רבנו מזכיר (בפסוקים בדברים), זכירה ושמירה של הקולות והברקים וקול השופר באותו "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב" (דברים ד', י), סביר שכולם היו יודעים על ההצמדה המפורשת של מעמד הר סיני לחג השבועות, בספר דברים. אולם משה רבנו בחר להצמיד את שתי המשמעויות של חג השבועות, בחיוב הנובע מהדיבור הראשון בעשרת הדיברות, עם הנימוק המפורש, ולא בתיאור המעמד.

גם בפרשת מועדי הקודש בספר ויקרא (כ"ג), אנו מוצאים הדגשה דומה ביום החמישים, הוא יום הביכורים, בחובה לעזוב לעני ולגר מן הקציר בארץ, ודווקא מכוחה של יציאת מצרים:

**"וּקְרַאתֶם בַּעֲצֵם הַיּוֹם הַזֶּה, מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, כָּל מְלֹאכֶת עֲבָדָה לֹא תַעֲשׂוּ, חֶקֶת עוֹלָם בְּכָל מוֹשְׁבֵיכֶם, לְדֹרֹתֵיכֶם;
וּבְקִצְרְכֶם אֶת קְצִיר אֲרֻצְכֶם, לֹא תִכְלֶה פֶּאֶת שְׂדֶךְ בְּקִצְרְךָ, וְלִקֵּט קִצְיֶיךָ לֹא תִלְקֹט, לְעֹנִי וְלָגֵר תַּעֲזֹב אֹתָם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם"** (כ"ג, כא-כב).

הפסוק האחרון כבר נזכר בפרשת "קדשים" (ויקרא י"ט, ט-י), יחד עם איסורי הכרם, ושם עיקרו. החזרה עליו כאן נועדה רק להדגשת משמעותו של חג הקציר הוא יום הביכורים, למען העני והגר, כמו בספר דברים.

אך יש לשאול, הלוא החובה לעזוב לעני ולגר את פאת השדה, ואת הלקט, היא מצווה חקלאית מובהקת, שחלה על "קציר ארצכם", ומדוע נחשיב אותה בתור ביטוי ליציאת מצרים?

כאן אנו עומדים בפני אחד מעיקרי התורה – אין התורה מתכוונת לצדקה אלא לצדק.⁸¹ בעל השדה איננו נדרש לוותר בנדיבות לב על חלק שולי ביבול שדהו, אלא

81. על ההבדל העקרוני בין צדק לבין צדקה, ראו: דב רפל, "בין צדק לצדקה: לבירור החיוב במתן צדקה", בתוך: יהדות בחברת ימינו, ירושלים תש"ם, עמ' 69-86; על מושגים אלה בעם ישראל על רקע המזרח הקדום, ראו משה ויינפלד, משפט וצדקה בישראל ובעמים, ירושלים תשמ"ה.

שהפאה והלקט ומתנות עניים בכלל, הן זכות של העניי ושל הגר. חלק זה ביבול איננו שייך לבעל השדה, כי ה' אלוהי ישראל אשר הוציא את בני ישראל מבית עבדים במצרים (שם לא היו שדות לאיש מהם), הוא אשר נתן שדה בארץ ישראל לבעל הבית והנחלה, והוא אשר נטל ממנו מתנות עניים, פאה ולקט (וכן תרומות ומעשרות לכהנים וללויים), ונתן אותם לנזקקים. בעל הבית והשדה איננו עושה טובה, ואיננו מגלה נדיבות, כשהוא נותן מתנות עניים, הוא רק פורע את חובו;⁸² ואם איננו נותן מה שהוא חייב, הרי הוא גוזל את חלקם של עניי ישראל.⁸³

תפיסה כזאת אינה יכולה לבוא מכוח בריאת העולם הטבעית שממנה יש שדות ויבולים בעולם, מפני שבטבע הבריאה ניתנו היבולים לבעל השדה והנחלה, ואפשר רק לבקש ממנו צדקה כטוב לבו. ואכן, ביעודו של אברהם אבינו נאמר: "ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט). רק מכוחה של יציאת מצרים, ההיסטורית והניסית, אפשר להפקיע חלק מזכויותיו של בעל השדה לטובת העני והגר בצדק.

על כן, חובה זו היא המאפיינת את קביעת חג הקציר והביכורים, בתור חג שאיננו רק חקלאי ארצישראלי, טבעי ו"שמשי", אלא גם חג היסטורי, ניסי ו"ירחי" – זכר ליציאת מצרים.

כפל משמעות במגילת רות

מכל הנאמר עולה, שמשמעות יציאת מצרים בחג השבועות מקופלת דווקא במגילת רות, יותר מאשר בקריאת התורה הנוהגת בחג השבועות. רות היא "גר... ואלמנה", אשר בחג השבועות הדגישה התורה יותר מכל את חובתנו אליהם, מכוח הדיבור הראשון בעשרת הדיברות.

יתר על כן, המגילה משווה בפירוש את רות "המואביה" (מזרע לוט), לאברהם אבינו, בלשונו של בע"ז איש החיל, היחיד שהבין נכונה את סיפורה של רות, ואמר לה שאיננה "נכריה", כדבריה אליו:

82. ראו לשון הרמב"ם, ש"כופין על הצדקה", הל' מתנות עניים ט', יב, וראו גם הל' תרומות י"ב, יז-יח.
83. לכן הדגישה התורה (דברים כ"ד, יז-כב) את זכירת יציאת מצרים בתור חובה מיוחדת באזהרה נגד הטיית משפט גר יתום ואלמנה יחד עם החובה להשאיר להם בשדה עומר שנשכח ועוללות (מתנות עניים). סוגיית הגמרא בחולין קלד ע"א (לפי רבי מאיר) קובעת ש"ספק לקט – לקט, ספק שכחה – שכחה, ספק פאה – פאה". את ההסבר נתן ר' שמעון בן לקיש לפי הפסוק: "עני ורש הצדיק" (תהילים פ"ב, ג) – "צדק משלך ותן לו". הגמרא מסבירה שאי אפשר להצדיק עני ורש במשפט, שהרי הזהירה תורה: "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כ"ג, ג), אלא שחובת הצדק מתבטאת בספקות של מתנות עניים; תודה לרב יעקב מדן על הערה זו.

"מדוע מצאתי חן בעיניך להכירני, ואנכי נכריה?"

ויען בעז ויאמר לה: הגד הגד לי כל אשר עשית את חמותך אחרי מות אישך, ותעזבי אביר ואמר וארץ מולדתך, ותלכי אל עם אשר לא ידעת תמול שלשום. ישלם ה' פעלך, ותהי משכרתך שלמה מעם ה' אלהי ישראל, אשר באת לחסות תחת כנפיו" (רות ב', י-יב).

מילים אלה מזכירות בבירור את: "לך לך מארצך וממולדתך ומבית אביר אל הארץ אשר אראך; ואעשך לגוי גדול ואברכך ואגדלה שמך והיה ברכה" (בראשית י"ב, א-ב).

אחר כך חזרו זקני בית לחם אשר בשער וקבעו ברכה זאת לדורות:

"יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך, כרחל וכלאה אשר בנו שתיהם את בית ישראל..."

ויהי ביתך כבית פרץ, אשר ילדה תמר ליהודה" (ד', יא-יב).

כך אנו מוצאים דווקא במגילת רות את ההצמדה המלאה בין השדה בארץ ישראל, ומצוות הלקט ומתנות העניים, במיוחד לגיורת-אלמנה, לבין הסיפור המכונן-ההיסטורי של אברהם ושל רות. גם המשמעות העמוקה, הפרטית-כללית של "גאולת שדה" בארץ ישראל לפי "משפטי הגאולה" – "להקים שם המת על נחלתו" (ד', ה), מתקשרת בהקבלה שלמה יותר – להקמת שם העם על נחלתו, מכוחם של אברהם אבינו, ושל רות – "אמה של מלכות".⁸⁴

"וחג האסף בצאת השנה"

תשרי - סוף השנה או ראשית השנה?⁸⁵

מהי 'שנה' בתורה?

חז"ל קוראים לאחד בתשרי 'ראש השנה'. ברם, כינוי זה אינו נזכר בתורה, ולא עוד, אלא שפסוקים אחדים בתורה סותרים בבירור את האפשרות להתייחס ליום זה כאל תחילת השנה שהרי בכמה פסוקים בתורה נאמר במפורש שהשנה הקודמת מסתיימת בחג הסוכות:

וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה וְחַג הָאָסֵף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעְשֵׁיךָ מִן הַשָּׂדֶה (שמות כ"ג, טז).

84. כלשונו של ר' אלעזר, בבא-בבא צא ע"ב; וראו ספרו של י. בכרך, אמה של מלכות, ירושלים תשכ"ט.

85. מתוך ספרי, **זכור ושמור** (לעיל הערה 35), עמ' 236-243.

וְחָג שִׁבְעַת תַּעֲשֶׂה לָּךְ בַּכּוֹרֵי קִצִּיר חֲטִים וְחָג הָאֲסִיף תִּקּוּפַת הַשָּׁנָה (= סיום ההקפה של השנה) (שם ל"ד, כב).

מִקֵּץ שִׁבְעַ שָׁנִים בְּמַעַד שָׁנָה תִּשְׁמְטָהּ בְּחָג הַסֻּכּוֹת (דברים ל"א, י).

בנוסף, בפרשיות המועדים השונות מופיעים חג הסוכות ושמיני עצרת תמיד בסוף החגים שהוא גם סוף השנה. כך בפרשת אמור (ויקרא כ"ג), כך בפרשת פנחס (במדבר כ"ט) וכך גם בפרק המועדים בדברים ט"ז, שם הסיכום הוא:

שְׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרָךְ אֶת פָּנָי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר,

בְּחָג הַמִּצּוֹת וּבְחָג הַשִּׁבְעוֹת וּבְחָג הַסֻּכּוֹת... (דברים ט"ז, טז).

לפי פסוקים אלה, חג האסיף (= חג הסוכות) חל בסוף השנה, והשנה החדשה מתחילה לאחר סוכות.

לנקודה זו יש להוסיף את העובדה ש'יום התרועה' הוא אחד בחודש השביעי (ויקרא כ"ג, כד; במדבר כ"ט, א), ואיננו תחילת החודש הראשון. החודש הראשון הוא חודש האביב (שמות י"ב, ב; י"ג, ד); והעיקר, ראש החודש השביעי הוא "יום תרועה", אך אין הוא נקרא בתורה 'ראש השנה'.

יחד עם זה ברור, שיום התרועה הוא החג היחיד בתורה שחל בראש חודש.

הפרשיות שהזכרנו מתוך כל חומשי התורה מעידות באחדות מלאה, שהשנה הקודמת מסתיימת בסוכות. סתירות וניגודים ובחינות שונות יש בתורה בנושאים רבים מאוד, אך לא בנושא זה – העדות ברורה וחדה, והיא סותרת לכאורה את המסורת שבידינו, לפיה א' בתשרי הוא 'ראש השנה'.

לכאורה היינו מצפים, ש"ראש חודשים" (= חודש האביב) יהיה בתורה 'ראש השנה'. אך גם דבר זה אינו נכון – לפי כל הפסוקים שהבאנו לעיל, חג הסוכות הוא סוף השנה, וה'שנה' שבתורה צריכה להתחיל; והעיקר, מיד אחריו. יתר על כן, קבוצת פסוקים נוספת מוכיחה, שה'שנה' בתורה היא שנה חקלאית, והיא מתחילה בעונת הזרע וביוֹרָה:

עַד כָּל יְמֵי הָאָרֶץ זֶרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחָרִף וְיוֹם וְלַיְלָה לֹא יִשְׁבְּתוּ (בראשית ח', כב).

וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע אֶת אֲרָצְךָ וְאִסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָה. וְהִשְׁבִּיעַתָּ תִּשְׁמְטָנָה וְנִטְשָׁתָה וְאָכְלוּ אֲבִינֵי עֵמֶךָ... (שמות כ"ג, י-יא).

שֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְרַע שְׂדֶךְ וְשֵׁשׁ שָׁנִים תִּזְמַר כְּרֶמֶךָ וְאִסַּפְתָּ אֶת תְּבוּאָתָה. וּבִשְׁנָה הַשְּׁבִיעִית שָׁבַת שְׁבַתוֹן יִהְיֶה לְאָרֶץ שְׁבַת לָהּ שְׂדֶךְ לֹא תִזְרַע וְכְרֶמְךָ לֹא תִזְמַר.

את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצר שנת שבתון יהיה לארץ (ויקרא כ"ה, ג-ה).

וספרת לך שבע שבתות שנים... וקדשתם את שנת החמשים שנה... יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו את ספיחיה ולא תבצרו את נזריה (שם, ח-יא).
במספר שנים אחר היובל תקנה מאת עמיתך במספר שני תבואת ימפר לך... (שם, טו).

כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה... ארץ הרים ובקעת למטר השמים תשתה מים. ארץ אשר ה' אלהיך דרש אתה תמיד עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה.
והיה אם שמע תשמעו אל מצותי...
ונתתי מטר ארצכם בעתו יורה ומלקוש ואספת דגנך ותירשך ויצהרך (דברים י"א, י-יד).

בפסוקים אלה אנו מוצאים עדות אחת, תואמת ומכוונת, לפיה השנה בתורה היא חקלאית, והיא מתחילה בעונת הזרע ובגשם הראשון, הוא היורה. לפיכך, "מר[א]שית השנה ועד אחרית שנה" פירושו: "יורה ומלקוש" (דהיינו, עונת הגשמים), ואסיף הדגן, התירוש והיצהר (דהיינו, ימי החמה והאסיף). שנה כזו מתחילה ומסתיימת, לכאורה, בחודש מרחשון, בו מתחיל היורה ובו מוסקים את הזיתים – ולא בתשרי.⁸⁶

הפסוקים על חג הסוכות-האסיף בסוף השנה, והפסוקים על הזרע עם תחילת עונת הגשמים (= היורה) בראשית השנה מתאימים בפשטות אלה לאלה, ולכאורה אין הם עולים בקנה אחד עם ההתייחסות לראש החודש השביעי כאל 'ראש השנה'.

"בצאת השנה" היא גם ראשית השנה

פסוק קשה בפרשת היובל יסייע לנו לפתור את התעלומה:

והעברת שופר תרועה בחדש השבעי בעשור לחדש, ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם; וקדשתם את שנת החמשים שנה... (ויקרא כ"ה, ט-י).

"יום תרועה" בכל שנה חל באחד לחודש השביעי, והנה, "שופר תרועה" מכריז על שנה חדשה ומיוחדת, שנת היובל, אולם הוא חל ביום הכיפורים! פרשה זו עצמה מדברת על שנה חקלאית שמתחילה באיזור לזרוע בעונת הזריעה, ובכל זאת, 'ראש

86. חריש מוקדם לקראת הגשם הראשון, לא נזכר בתורה. הגמרא מתארת כך את המנהג החקלאי בארץ ישראל (שבת עג"ב), אולם גם חריש מוקדם יכול היה להתבצע אחרי סוכות ברוב השנים.

השנה' של שנה זו חל דווקא ביום הכיפורים, בעשור לחודש! מדוע תתחיל שנת היובל בעשור לחודש? כיצד מתיישב הדבר עם הפסוקים המעידים על שנה חקלאית שמתחילה בזרע עם היורה?

התשובה – ראש השנה בתורה איננו יום, אלא תקופה, עונת מעבר הכוללת בתוכה את כל חגי החודש השביעי (= תשרי), מיום התרועה ועד שמיני עצרת.

השנה החקלאית היא שמשית; היא נמשכת כ- $365\frac{1}{4}$ יום, והיא ארוכה משנים עשר חודשי ירח באחד עשר יום בערך. השנה החדשה, במובן הפורמלי, מוכרחה אפוא להתחיל לפני שהסתיימה השנה הקודמת, אם מונים אותה לפי חודשים. אם כן, החודש השביעי הוא התקופה שבה נכנסת שנה ויוצאת שנה, כלומר: "תקופת השנה".

נחזור ונזכור שהחג היחיד בתורה שחל בראש חודש ירחי הוא "יום התרועה" בראש החודש השביעי. עם זאת, השנה החקלאית איננה תלויה בראש החודש הירחי בשום אופן, ולכן האסיף העיקרי של הגורן והיקב מסתיים בחג האסיף (= הסוכות). שמיני עצרת, הבא מיד לאחר חג האסיף, הוא ראש השנה החקלאית, וכך הוא נתפס גם היום בתפילה ובתודעה. כך מתיישבים כל הפסוקים המוכיחים שחג האסיף הוא "בצאת השנה", וגם כל הפסוקים בהם השנה מתחילה ביורה ובזרע.

אכן, שמיני עצרת סמוך הוא לתחילת הגשמים ולזרע, אולם אינו יכול לשמש בתור 'ראש השנה' החקלאית, שכן ראש השנה אינו יכול לחול באמצע חודש, כשם שחודש אינו יכול להתחיל באמצע יממה, גם אם 'ככה זה בטבע'.

לפיכך קבעה התורה את ראש חודש השביעי – החג היחיד שחל בראש חודש – בתור ראש חודש של ראשית השנה (= ראש ראשית השנה). מדוע לא קראה לו התורה 'ראש השנה'? – מפני ש'ראש השנה' בתורה איננו יום, אלא תקופה של עשרים ושניים ימים: ראשיתם בראש החודש השביעי, הוא יום התרועה, המשכם ביום הכיפורים שהוא סוף שנת חמה קודמת וראש שנת היובל, ואחריתם בשמיני עצרת, החל מיד אחרי 'צאת השנה' של חג האסיף, ונחשב לראש השנה החקלאית, למטר ולזרע.

יום התרועה, יום הכיפורים ושמיני עצרת הם ימים מיוחדים, שכל אחד מהם קשור להיבט אחר של 'ראש השנה' – יום התרועה הוא ראש החודש הירחי של ראשית השנה החקלאית-שמשית, כי הוא ראש החודש הירחי שבו השנים תתחלפנה. יום הכיפורים הוא יום הכפרה המסכם את כל השנה שעברה, על כל עוונותיה, והוא באמת היום השלם האחרון של השנה הקודמת; שמיני עצרת הוא ראש השנה החקלאית, מפני שהוא סמוך לגשם ולזרע.

הוכחה לדבר וזכר לדבר מלשונו של יחזקאל (מ', א) על יום הכיפורים: "בעשרים וחמש

שנה לגלותנו **בראש השנה בעשור לחדש**", כלומר בראשית השנה בעשור לחודש. אפשר שהייתה זו שנת היובל, המוכרזת ביום הכיפורים, וכך דרשו חז"ל (ערכין יב ע"א); אך מצד הפשט אין הכרח בדבר: "**בראש השנה** [= בראשית השנה] **בעשור לחדש**".

משום כך קבעה התורה, כי 'ראשית השנה' חופפת בדיוק את 'אחרית השנה', 'צאת השנה' ו'תקופת השנה'. שנה אחת שלובה בחברתה לבלי הינתק, כמו חוליות בשלשלת. השנה החדשה מתחילה לפני שהשנה הקודמת הסתיימה.

ככה זה בטבע: שקיעת החמה פותחת יממה חדשה, אך היום שעבר עודנו משמיע את קולותיו האחרונים. 'בין השמשות' שייך לשני הימים, ומבחינה הלכתית הוא ספק: ספק יום שעבר, ספק היום הבא. בנושאים שונים אנו חותכים את הספק, בצורות שונות, אך ביסודו של דבר יש כאן יחידת זמן ששייכת לשני הימים. כך גם בבוקר, בין עלות השחר לזריחת החמה. מסיבה זו, שבת נמשכת תמיד כעשרים וחמש שעות ולא עשרים וארבע, כי חייבים להקדים את כניסתה ולאחר את יציאתה.

כך גם בטבע החקלאי – ההכנות לחריש ולזרע של השנה הבאה הן בעיצומן, שעה שהחקלאים עדיין עסוקים עד מעל לראש באיסוף יבולים ותוצרת של השנה הקודמת, ובהוצאתם מן השדה לפני הגשמים.

תקופת חגי החודש השביעי (תשרי), המפגש של האסיף עם החריש והזרע, היא 'בין השמשות' של "צאת השנה" ו"תקופת השנה", אחרית וראשית יחד, ממש כמו קטע החפיפה בין שתי חוליות בשלשלת. תקופה זו מבטאת נאמנה את תודעת הרצף, המחזוריות והזיכרון שבתורה, והיא שייכת לשנה המסתיימת כמו לשנה הנכנסת.⁸⁷

87. להרחבת דברים ראו ספרי, זכור ושמוור (לעיל הערה 35), עמ' 236-271; ושם גם דברי המאירי, הגר"א והלבוש שפירשו את יום הכיפורים והושענא רבה כחיתום הדין בשנה הקודמת.

ספר הברית



דרישה בתורה

שאול ברוכי

נדב ואביהוא בהר סיני - האם חטאו?

לא רק על מה שאירע ביום הקמת המשכן, אלא על דבריהם, או מחשבותיהם, כלפי משה ואהרן בזמן מעמד הר סיני. מנין למד המדרש שברקע הדברים בשמות כ"ד היה רצון של השניים לרשת את משה ואהרן? ננסה לענות על כך בהמשך.

המדרש במכילתא דרשב"י ראה בהתנהגותם של אצילי בני ישראל התנהגות שלילית, מתוך הפסוק עצמו:

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי

כ"ד, י

ויראו את אלהי ישראל. מלמד שניזונו עיניהן מזיו השכינה. ותחת רגליו. מלמד שהגיסו דעתן (= נהגו בגסות דעת) והשוו עליונים לתחתונים.

המדרש לא הזכיר בפירוש את נדב ואביהוא, אך מן הסתם התכוון אליהם, או גם אליהם. נדב ואביהוא ושבעים הזקנים נזכרו לפני כן יחד עם משה ואהרן בפסוק ח. המדרש למד מן הכתוב שהגיסו דעתם כלפי ה'. אפשר שעצם התיאור המוחשי של המראה, תיאור שלא מצאנו כמותו בתורה, הוא זה שמרמז על יחס גס אל כבוד ה'.¹

עוד אפשר, שהמדרש למד זאת מהזכרת האכילה והשתייה כאן. בשעת התגלות השכינה, במקום להיות שקועים בכל הווייתם בחוויה הרוחנית, הם היו עסוקים בגשמיות, באכילה ושתייה - "ויחזו את האלהים", ואף על פי כן "ויאכלו וישתו".

ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל: ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר: ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו (כ"ד, ט-יא).

פסוק סתום זה מעלה כמה שאלות: מי הם "אצילי בני ישראל"? מה פירוש "לא שלח ידו"? ומה משמעות האכילה ושתייה המוזכרות כאן? בעיונו זה נתמקד בדמותם של נדב ואביהוא, ובשאלה אם יש קשר בין מה שנאמר עליהם כאן, לבין חטאם ועונשם כפי שמתואר בפרשת שמיני.

מדרשי התנאים כמעט שאינם עוסקים בפרשייה זו (במכילתא דר' ישמעאל אין כלל מדרש על פרק כ"ד). הספרא לפרשת שמיני, העוסק בשאלת חטאם של נדב ואביהוא, מעיר על הקשר בין שתי הפרשיות שבהן היו מעורבים.

ספרא שמיני

פרשה א, כא (מד ע"ד) [לויקרא י', ב]

ויש אומרים מסיני נטלו להם [את עונשם], שראו את משה ואת אהרן שהיו מהלכים תחילה, הן באים אחריהם וכל ישראל אחריהם. אמר לו נדב לאביהוא, עוד שני זקנים הללו מתים ואנו ננהוג (= ננהיג) את הקהל. אמר הקדוש ברוך הוא, נראה מי קובר את מי, הם קוברים אתכם ויהיו הם מנהיגים את הקהל.

על פי המדרש בספרא, נענשו נדב ואביהוא

1. כך סבר הרמב"ם במורה נבוכים חלק א' פרק ה. לדבריו, התיאור הגשמי בפסוקים בא לתאר את מיעוט השגתם בדעת ה', "אשר כללה מן הגשמות מה שכללה, וחייב זה הרסם קודם שלמותם, והתחייבו כליה (= ביום השמיני)".

ראוי לנהוג), **היך מה דאת אמר: 'באור פני מלך חיים'** (משלי ט"ז, טו).
אמר ר' תנחומא: מלמד שפרעו את ראשיהם והגיסו את לבן (= בגסות לב), וזנו עיניהן מן השכינה.

דרשותיהם של ר' פינחס ור' תנחומא דומות למה שנאמר במכילתא דרשב"י. ר' תנחומא אף השתמש באותם ביטויים שמצאנו במכילתא:

מכילתא דרשב"י	ויקרא רבה - ר' תנחומא
... מלמד שניזונו עיניהן מזיו השכינה ... מלמד שהגיסו דעתן והשוו עליונים לתחתונים	מלמד שפרעו את ראשיהם והגיסו את לבן וזנו עיניהן מן השכינה

ר' פינחס למד מביטוי אחר בפסוק. הביטוי 'לשלוח יד' מתפרש בכמה מקומות כפגיעה.³ נאמר כאן "לא שלח יד", ואתה למד שנעשה כאן מעשה שלילי, שהיו ראויים לתגובה קשה עליו. הכוונה למילים "ויאכלו וישתו", אולם ר' פינחס לא ראה זאת בתור אכילה ממש, אלא כביקורת של הכתוב כלפיהם, מאחר שהתייחסו אל המפגש עם ה' ואל ראיית פני שכינה, כאל מפגש בין אדם לחברו שיש בו אכילה ושתיה.⁴ המדרש בויקרא רבה ממשיך:

ר' יהושע דסיכנין בשם ר' לוי: משה לא זן עיניו מן השכינה (= במבט גס) ונהנה מן השכינה, לא זן עיניו מן השכינה מנין: 'ויסתר משה פניו' כי ירא מהביט אל האלהים] (שמות ג', ו), ונהנה מן השכינה מנין: 'ומשה לא ידע כי קרן עור פניו [בדברו אתו]' (שם ל"ד, כט) - בשכר 'ויסתר משה פניו' זכה 'ודבר ה' אל משה פנים אל פנים' (שם ל"ג, יא); בשכר 'כי ירא' (שם ג', ו) זכה 'וייראו מן השכינה'.

במדרשי האמוראים מצאנו התייחסות רחבה למעשיהם של נדב ואביהוא, ולקשר בין שתי הפרשיות העוסקות בהם. מדרש ויקרא רבה לפרשת אחרי מות עסק בכך בהרחבה.²

ויקרא רבה

פרשה כ, י (עמ' תסד)

ר' לוי אמר שחצים היו...

ועוד מן הדא (= עוד ראה לשחצותם של נדב ואביהוא ממקרא זה), 'ואל משה אמר: עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא [ושבעים מזקני ישראל]' (שמות כ"ד, א), מלמד שהיו משה ואהרן מהלכין תחילה, ונדב ואביהוא מהלכין אחריהן, וכל ישראל מהלכין אחריהן. ואומרין [נדב ואביהוא], עוד שני זקנים הללו מתים ואני ואתה נוהגין בשררה על הציבור.

ר' יודן בשם ר' איבו אמר: בפיהם אמרו זה לזה. ר' פינחס אמר: בלבם הרהרו.

אמר ר' ברכיה: אמר להן הקדוש ברוך הוא: 'אל תתהלל ביום מחר [כי לא תדע מה ילד יום]' (משלי כ"ז, א), הרבה סייחים מתו ונעשו עורותיהן שטוחין על גבי אימותיהן.

עד כאן הלך המדרש בעקבות הדרשה בספרא, וראה ביחסם של נדב ואביהוא למשה ואהרן התנהגות שחצנית. מוסיף המדרש שאפשר ללמוד על גאוותם מהפסוק המסיים את הפרשה:

ועוד מן הדא: 'ואל אצילי בני ישראל לא שלח ידו' (שמות כ"ד, יא), אמר ר' פינחס: מיכן, היו ראויין להשתלחת (= לשליחת) יד. דאמר ר' הושעיא: וכי קילורית (= כנראה עוגה) עלת (= עלתה) עממן מסיני? (= מאין היה שם אוכל), דכתיב: 'ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו'? אלא מלמד שזנו עיניהם (= במבט גס) מן השכינה, כאדם שהוא מביט בחבירו מתוך מאכל ומתוך משקה.

ר' יוחנן אמר: אכילה וודי (=בוודאי אכלו ממש, וכך

- וכן במקבילות ובמדרשים מאוחרים יותר, ראו למשל פסיקתא דרב כהנא פר' כו.
- "ויד אל תשלחו בו" (ביוסף, בראשית ל"ז, כב); "ושלחתי את ידי והכיתי את מצרים" (שמות ג', כ); "אם לא שלח ידו במלאכת רעהו" (שם כ"ב, ז, י).
- לדברי ר' יוחנן נתייחס בהמשך.

בהר סיני והקב"ה גבה את חובו במקום אחר, בשעת חנוכת המשכן. אך נראה שדרשות אלו רוצות ללמד על קשר בין ההתנהגות שלהם בשני המקרים. מדובר בשני אירועים מרוממים שבהם הקב"ה נראה בכבודו - מעמד הר סיני ויום חנוכת המשכן. חטאם של נדב ואביהוא בחנוכת המשכן התבטא בפריצת המסגרות. מתוך רצון להתקרב אל ה' בלי מגבלות, נכנסו שניהם אל הקודש למקום שלא היו רשאים להיכנס אליו באותה שעה. במעמד הר סיני הוזהר משה מפני פריצת מסגרות דומה, מתוך רצון להתקרב אל הקודש בהריסת הגבול:

שמות

י"ט, כא-כד

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה רֵד הָעֵד בְּעַם פֶּן יִהְרֹסוּ אֶל ה' לְרֹאוֹת וְנִפְל מִמֶּנּוּ רַב: וְגַם הִכְהִנִים הַנִּגְשִׁים אֶל ה' יִתְקַדְּשׁוּ פֶן יִפְרֹץ בָּהֶם ה'... וַיֹּאמֶר אֱלֹהֵי ה' לְךָ רֵד וְעֲלִית אֹתָהּ וְאַהֲרֹן עִמָּךְ וְהִכְהִנִים וְהָעַם אֶל יִהְרֹסוּ לְעֵלֶת אֶל ה' פֶּן יִפְרֹץ בָּם:

רש"י

שמות י"ט, כד

ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים; יכול אף הם עמך, תלמוד לומר 'ועלית אתה'; אמור מעתה, אתה מחיצה לעצמך, ואהרן מחיצה לעצמו, והם מחיצה לעצמם; משה נגש יותר מאהרן, ואהרן יותר מן הכהנים. והעם, כל עיקר (= בכלל לא) אל יהרסו את מצבם לעלות אל ה'.

דברי חז"ל המחברים בין מעשה נדב ואביהוא בשעת מתן תורה לבין עונשם בשעת חנוכת המשכן, באים לומר שהחטא הוא דומה. בשני המקומות נהגו השניים בגסות, בכך שביקשו להגיע למדרגה שהיא למעלה ממדרגתם - להיכנס למקום שאינם רשאים, או לראות דבר שאינם ראויים לראות. זאת ועוד, בשתי

אליו' (שם ל"ד, ל); בשכר 'מהביט' (שם ג', ו) זכה 'ותמונת ה' יביט' (במדבר י"ב, ח); נדב ואביהוא זנו עיניהם מן השכינה ולא נהנו מן השכינה...

ר' יהושע דסכנין מוסיף עוד נדבך פרשני לביקורת כלפי נדב ואביהוא. הביקורת איננה מפורשת בכתוב, ועד עכשיו מצאנו לה רמזים בביטויים שונים בפרשה. ר' יהושע מוסיף לכך השוואה למשה. בתחילת נבואתו של משה במעמד הקנה נאמר: "וַיִּסְתֶּר מֶשֶׁה פָּנָיו כִּי יֵרָא מִהִבֵּית אֵל הָאֱלֹהִים", ואילו על נדב ואביהוא נאמר "ויחזו את האלהים" (כ"ד, יא) ולא הסתירו את פניהם, ומכאן שלא היו יראים מפני ה'.⁵

בהמשך המדרש בויקרא רבה נאמר:

'[וימות נדב ואביהוא לפני ה' בהקרבתם אש זרה לפני ה'] במדבר סיני' (במדבר ג', ד);

אמר ר' מאיר: וכי במדבר סיני מתו? (הלוא "לפני ה'" באהל מועד מתו?), אלא מלמד שמהר סיני נטלו אפופסין (= גזר דין) שלהן למיתה; [משל] למלך שהיה משיא את בתו ונמצא ששושבינים שלו דבר שלזינימו (= קלקול). אמר המלך, אם הורגן אני עכשיו אני מערבת שמחתה של בתי, אלא למחר שמחתי (= חנוכת המשכן) באה, והוא טב, בשמחתי ולא בשמחת בתי (= מוטב שאהרגם בשמחתי ולא בשמחת בתי); כך אמר הקדוש ברוך הוא אם אני הורג נדב ואביהוא עכשיו (= בהר סיני) אני מערבת שמחתה של תורה, למחר שמחתי (= חנוכת המשכן) באה והוא טב (= מוטב) בשמחתי ולא בשמחת תורה, הה"ד '[בעטרה שעטרה לו אמו] ביום חתנתו וביום שמחת לבו' (שיר השירים ג', יא), 'ביום חתנתו' (= עם התורה) זה הר סיני, 'וביום שמחת לבו', זה אהל מועד (= בחנוכת המשכן).

אפשר להסביר את דברי הדרשנים, ובמיוחד את דבריו האחרונים של ר' מאיר, בתור קשר מקרי בין שני האירועים. נדב ואביהוא חטאו

5. יש מחלוקת במדרשים אם הסתרת הפנים של משה נדרשת לשבח או לגנאי. ראו בבלי ברכות ז ע"א; שמות רבה פרשה ג', א.

לא פקד ה' עליהם מיד, ורק כאשר חזרו על מעשיהם במשכן, מתו "לפני ה'".

האם יש במדרש דעות אחרות בנוגע למעשיהם של נדב ואביהוא בהר סיני? נראה שר' יוחנן, בדבריו במדרש ויקרא רבה שהובאו למעלה, ראה באור חיובי את מעשה נדב ואביהוא:

ר' יוחנן אמר: אכילה וודי (= ודאי, וכך ראוי), היך מה דאת אמר: 'באור פני מלך חיים' (משלי ט"ז, טו).

האכילה והשתייה, לדעת ר' יוחנן, הן חלק מביטויי השמחה של ראיית פני ה' – "אור פני מלך". אין בדבריו של ר' יוחנן נימת ביקורת כלפי נדב ואביהוא, ונראה שהוא חלק על הדרשות שלפניו והדרשה שאחריו, ולא ראה באכילה חטא אלא מעשה ראוי. אונקלוס פירש את מעשיהם של נדב ואביהוא לשבח, אך נמנע מלפרש את האכילה והשתייה בתור אכילה ממש:

תרגום אונקלוס

שמות כ"ד, יא

ולרברבי בני ישראל לא הוה נזקא, וַחֲזוּ יְתִיקָא דה' וַהֲווּ חֲדָן בְּקוֹרְבָנֵיהוֹן דְּאַתְקַבְּלוּ (ברענא) כאלו אכלין ושתיין.

תרגום: ולגדולי בני ישראל לא היה נזק, וראו את כבוד ה', והיו שמחים בקרבנותיהם שהתקבלו בצון כאילו אכלו ושתינו.

לא "אכילה ודאי" יש כאן, כדברי ר' יוחנן, אלא שמחה והתרגשות גדולה, שהיא מעין אכילה ושתייה.⁶

הפרשות ישנה היררכיה ברורה, שבה משה ואהרן נמצאים במקום גבוה ובתפקיד חשוב, ונדב ואביהוא למטה מהם בהיררכיה. אולי לכך רמז המדרש האחר, שתיאר את נדב ואביהוא כרוצים לרשת את משה ואהרן. למאבק על הנהגה אין רמז בכתובים, אבל הרצון לפרוץ מעבר למדרגתם בא לידי ביטוי במדרש, ברצון להחליף את ראשי העם שהיו במדרגה הגבוהה יותר.

התיקון המפורש בתורה למות שני בני אהרן "ביום השמיני", הוא בעבודת כהן גדול בקודש הקודשים ביום הכיפורים, שעיקרה – איך יבוא אהרן אל הקודש בדרך הראויה, בבגדי לבן, ולדורות ביום הצום והכפרה. היום השמיני ויום הכיפורים הם ימים דומים אך הפוכים, ויום הכיפורים נועד לתיקון ולכפרה במיוחד על פריצת גדרי המקדש וקודשיו.⁶

צריך לציין שיש בדברי משה אל אהרן ביום השמיני גם נימה שונה במקצת ביחס לנדב ואביהוא: "הוא אשר דָּבַר ה' לאמר: בְּקִרְבִּי אֶקְדָּשׁ, ועל פני כל העם אֶכָּבֵד, וְיָדַם אֶהְרֹן" (ויקרא י', ג). נימה זו של 'מות קדושים', 'קרוביו של מקום', התפתחה במדרשים וברש"י (שם).⁷

כל הדעות שהבאנו עד עתה מתייחסות באופן שלילי להתנהגותם של נדב ואביהוא בהר סיני, בדומה לפריצת הגבולות שלהם ב"אש זרה" בחנוכת המשכן. המשותף לדעות אלה הוא, שבהר סיני כבר הוזהרו הכהנים והעם שלא להרס אל ה' לראות. נדב ואביהוא התעלמו מאזהרה מפורשת, וגם אז

6. ראו בהרחבה במאמרי (יואל בן-נון), 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח (תשמ"ט), עמ' 34-9; ובאתר שלי.

7. הערת הרב יואל בן-נון: בספרא, מכילתא דמילואים, שמיני לו; ורש"י (ויקרא י', ג) נכתב: "אמר לו משה לאהרן: אהרן אחי, יודע הייתי שיתקדש הבית במיודעיו של מקום, והייתי סבור או בי או בכך, עכשיו רואה אני שהם גדולים ממני וממך"; ראו בהרחבה במאמרי, 'היום השמיני ויום הכיפורים', מגדים ח (תשמ"ט), עמ' 34-9; ובאתר שלי. הראי"ה קוק על פי דרכו המאחדת, חיבר בין שתי המנגמות ההפוכות, וראה גדלות פנימית בשאיפת ההתקרבות אל הקודש דווקא בדרך האנרכיסטית הדתית, שאמנם חייבת להידחות מפני יראת ה' העליונה בגלל הסטיות ופריצת הגדרים המסוכנת (אורות הקודש כרך ג', עמ' שס-שסא; קובץ ו' משמונה קבצים, רסה).

8. מפרשי המדרש (מהרז"ו במהדורת וילנא, ומרגליות במהדורתו לויק"ר) פירשו את דברי ר' יוחנן, למרות דבריו

מקולקלים [נוספים] **היו בהם בסתר, לפיכך מתו.**

כך בארבעה מקומות מזכיר מיתתן של בני אהרן (= נדב ואביהוא), ובכל מקום שהוא מזכיר מיתתן שם מזכיר סרחונם, להודיעך שלא היתה בהם אלא זו בלבד.

והרי דברים קל וחומר, ומה אם כך חס המקום על הצדיקים בשעת הכעס, קל וחומר בשעת רצון, שנאמר: 'כה אמר ה' בעת רצון עניתיך וביום ישועה עזרתיך' (ישעיה מ"ט, ח).

בדברי המפרשים מצאנו מחלוקת דומה ביחס למעשה נדב ואביהוא. רש"י הלך בעקבות המדרשים שמצאו פסול במעשיהם, וכתב:

רש"י

שמות כ"ד, י-יא

ויראו את אלהי ישראל; נסתכלו והציצו ונתחייבו מיתה, אלא שלא רצה הקדוש ברוך הוא לערבב שמחת התורה, והמתין לנדב ואביהוא עד יום חנוכת המשכן, ולזקנים עד ו'יהי העם כמתאננים... וְתַבְעֵר בָּם אֵשׁ ה' וְתֹאכַל בִּקְצָה הַמַּחֲנֶה' (במדבר י"א, א), **בקצינים שבמחנה... ואל אצילי בני ישראל; הם נדב ואביהוא והזקנים; לא שלח ידו; מכלל שהיו ראויים להשתלח בהם יד; ויחזו את האלהים; היו מסתכלין בו בלב גס מתוך אכילה ושתייה, כך מדרש תנחומא. ואונקלוס לא תרגם כן.**

לעומת זאת, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן התייחסו באופן חיובי לנדב ואביהוא, שחזו את כבוד ה' (= אלהי ישראל) "ויאכלו וישתו", וכך כתב הרמב"ן:

רמב"ן

שמות כ"ד, יא

ואל אצילי בני ישראל. הם נדב ואביהוא והזקנים

גם דרשה קודמת בויקרא רבה דורשת את נדב ואביהוא לשבח:

ויקרא רבה

פרשה כ, ח (עמ' תסב)

אמר ר' ירמיה בן אלעזר: בארבעה מקומות מזכיר מיתתן של בני אהרן ובכולם הוא מזכיר סירחונן, כל כך למה? להודיעך שלא היה בידן עון אלא זה בלבד.

אמר ר' [א]לעזר המודעי: בוא וראה כמה קשה מיתתן של בני אהרן לפני המקום שבכל מקום שהוא מזכיר מיתתן מזכיר סירחונן, כל כך למה? כדי שלא יהא פתחון פה לכל באי העולם לומר מעשים מקולקלים [נוספים] **היו בידם בסתר, שעל ידי כן מתו.**

ר' ירמיה האמורא ור' אלעזר המודעי התנא עמדו על כך שבכל מקום בתורה שבו מוזכר מותם של בני אהרן מוזכר גם חטאם,⁹ ללמדנו שזהו חטאם היחיד. נראה שהם חלקו על הדרשות, שמוצאות חטא במעשה נדב ואביהוא בשעת מעמד הר סיני, ואמרו שלא היו לנדב ואביהוא מעשים מקולקלים נוספים בסתר (זאת הגרסה הנכונה). אמנם במדרש זה אין התייחסות חיובית מפורשת לנדב ואביהוא, מלבד זה שזהו חטאם היחיד, אך מקור דבריו של ר' אלעזר המודעי הוא במדרש ספרי לבמדבר, ושם הוא כינה אותם במפורש 'צדיקים', והשווה אותם למשה ואהרן:

ספרי במדבר

פסקה קלז (עמ' 184) [לבמדבר כ"ז, יד]

ר' אלעזר המודעי אומר: בוא וראה כמה צדיקים (= משה ואהרן) חביבים לפני הקדוש ברוך הוא, שבכל מקום שמזכיר מיתתם שם מזכיר סרחונם (= חטאם במי מריבה), וכל כך למה כדי שלא יהיה להם פתחון פה לבאי עולם לומר מעשים

המפורשים על "אכילה ודאי", על פי דרכו של אונקלוס - "כמו שעל ידי אכילה מתחזק כח החיים, כך באור פני מלך חיים" (מהרז"ו).

9. ויקרא ט"ז, א; במדבר ג', ד; שם כ"ו, סא.

הנזכרים, וקראם כן כי נאצל עליהם רוח אלהים, וכן 'מאציליה קראתיך' (ישעיה מ"א, ט), הנאצלים, שנאצל עליהם מרוחו, או הגדולים שנאצל עליהם כבוד מן המלכות: וטעם 'לא שלח ידו' - בעבור שאמר 'והכהנים והעם אל יהרסו לעלות אל ה' פן יפרץ בהם' (י"ט, כד), הודיע בכאן, שנזהרו בכך ולא פרץ בהם פרץ, כי היו אצילי בני ישראל ראויים למה שחזו במחזה הזה, והטעם כי חזו את האלהים, ולא הרסו לעלות אל ה'. וטעם 'ויאכלו וישתו' - שאכלו שם השלמים

בתחתית ההר לפני האלהים טרם שישבו אל אהליהם, כי השלמים טעונין מחיצה, ונאכלין בירושלם לפני מן החומה, ובשילה בכל הרואה [את המשכן], וכאן היו נאכלין לפני המזבח תחת ההר, לא במחנה. וטעם 'וישתו' - שעשו שמחה ויום טוב, כי כן חובה לשמוח בקבלת התורה, כאשר צוה בכתבם כל דברי התורה על האבנים: 'וזבחת שלמים ואכלת שם, ושמחת לפני ה' אלהיך...' (דברים כ"ז, ז) ואף כאן ביום חתונת התורה כן עשו.

לשון התורה

יואל בן־נון ושאל ברוכי

מלאך / מלאכה – משורש לא"ך¹

[רק בדניאל] 'והאיש גבריאל', כי אם מיכאל שרָכָם" (ירושלמי ראש השנה א', ב.).

בתנ"ך בכללו, מלאך מופיע רק לצורך שליחותו ואז נעלם. המאבק באלילות לא מאפשר בעניין זה שום פשרה, מפני שמלאכים קבועים עם שמות, דומים לאלים יתר על המידה. בדיון הזה לא נעסוק⁵ בשמים ובארץ "וכל צבאם", "צבא השמים", ובכינויים השונים המתייחסים לפמליה של מעלה כמו "בני אלים" (שמות ט"ו, יא: תהילים כ"ט, א: פ"ט, ז: דומים להם, פ"ב, א, ו: איוב ל"ח, ז), "קדשים/קדשו" וגם "שמים" (זכריה י"ד, ה: תהילים פ"ט, ו, ח: איוב ה', א: ט"ו, טו), ולפי חלק מהפירושים⁶ גם "בני האלהים" (בראשית ו', א-ד).

עם זאת חשוב לציין, שתיאורי "צבא השמים" בתנ"ך הפוכים לגמרי⁷ מתיאורי מועצות האלים, מאבקי השליטה, סעודותיהם, יצריהם ונכליהם המצויים לרוב במיתולוגיה המסופוטמית, הכנענית והמצרית. 'פמליה של מעלה' בתיאורי המקרא איננה יוצרת ואיננה שולטת, אלא משרתת ומשוררת. תיאורים אלו אינם סותרים את אמונת הייחוד באשר ה' לבדו

'מלאך' הוא שליח, כל שליח, אדם או 'רוח', או כל תופעה בטבע ומעבר לו, הפועלת מרצונו של הבורא, ו'הולכת' בשליחותו.

'המלאכה' היא עדרי הבקר והצאן ההולכים לפני הרועה לפי רצונו, כפי שאמר יעקב לעשו: "וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנִי יָדַע כִּי הִלְדִּים רַכִּים, וְהִצָּאן וְהִבָּקֶר עֲלוֹת עָלַי... וְאֲנִי אֶתְנַהֶלֶה לְאַטִּי לְרִגְלֵי הַמֶּלֶאכָה אֲשֶׁר לִפְנֵי וְלִרְגְלֵי הִלְדִּים, עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שְׁעִירָה" (בראשית ל"ג, יג-יד). בהתאם לכך, משמעות המילה 'מלאכה' התרחבה לכל יצירה מחושבת² הפועלת מרצונו, מרוחו ומכווחו של אדם יוצר, ולא רק בהקשר של בקר וצאן.

*

בעברית מאוחרת³ המילה 'מלאך' התמקדה בעיקר במובן של 'רוח' לא טבעית והחלו להופיע שמות למלאכים. אבל בתנ"ך, מלבד ספר דניאל,⁴ אין שמות למלאכים ואין מיסטיקה של מלאכים. וכך קבע ר' שמעון בן לקיש בנוגע למקורם הזר של השמות: "אף שמות המלאכים עלו בידן מבבל. בראשונה: וַיַּעַף אֱלִי אֶחָד מִן הַשָּׁרְפִים, שָׁרְפִים עֲמִידִים מִמַּעַל לוֹ; מִכֵּן וְהִלָּךְ

1. בשפות שמיות קרובות: אוגריתית, ערבית, געז (אתיופית), ותיגרנית משמש לא"ך כפועל בצורות שונות במשמע של "שלח"; ראו: HAL (Hebrew and Aramaic Lexicon) 1995, עמ' 513.
2. "מלאכת מחשבת" (שמות לא, ג-ד: ל"ה, לא-לג) במשכן ובשבת פירושה 'מלאכה מחושבת', מתוכננת: "לחשב מחשבת", פירושו: 'לחשב חשבונות', 'לחנך תכניות'. לכן מי שאינו מתכוון, או מקלל (וכד'), לא עשה 'מלאכה' מן התורה (רמב"ם הל' שבת א', מהלכה ה) שהולכת ויוצרת מכוחו ומתכניתו של האדם.
3. תרגום אונקלוס מבחין בין 'מלאכא' שהוא רק מלאך ה', לבין 'איזגדא', שהוא שליח אנושי, ובלשון חכמים סתם 'מלאך' הוא יצור מיסטי.
4. ורק במחצית השנייה של דניאל, בפרקי החזיונות, וראו במבוא לדניאל בסדרת דעת מקרא, עמ' 97-99.
5. עסק בכך בהרחבה פרופ' א' רופא: האמונה במלאכים בישראל בתקופת בית ראשון לאור מסורות מקראיות (עבודת דוקטור), ירושלים תשכ"ט; ובספרו מלאכים במקרא: האמונה במלאכים בישראל לאור מסורות מקראיות, ירושלים תשע"ב; רופא מציין בפירוש שמלאך במקרא הוא כמעט תמיד 'שליח', אולם הוא נאחז במקומות בודדים, בנוסחים חיצוניים ובתיקוני נוסח, כדי להכניס גם 'מלאכים' ל'פמליה של מעלה', על מנת להציג תאוריה על התפתחות באמונת הייחוד. אם נשארים צמודים לנוסח המסורה, התאוריה כולה תלויה על בלימה.
6. ראו: מ"ד קאסוטו, ספרות מקראית וספרות כנענית: כרך א', ירושלים תשל"ב, עמ' 98-107.
7. ראו: י' קופמן, תולדות האמונה הישראלית: כרך א', ירושלים ותל-אביב, תשל"ב, עמ' 457-417.

שולט בהם. הדבר בולט במיוחד בספרי השירה והחכמה (תהילים, משלי, איוב).⁸

לא במקרה, ברוב המקומות בתנ"ך, "צבא השמים" אינם נקראים 'מלאכים', כי באמת אינם שלוחים. נבדוק בהמשך את המקומות המעטים שנזכרים בהם 'מלאכים', כחלק מ"מחנה אלהים" (בראשית ל"ב, ב-ג).

על כל פנים, ברוב רובם של ספרי התנ"ך לסוגיהם, אין 'מלאכים' קבועים, אין היררכיה ואין שמות. רק עם היחלשות האלילות בימי הבית השני⁹ אפשר היה לדבר על 'מלאכים' קבועים ואף קרואים בשמות, ואף הם אינם 'אֱלִים' בשום פנים, רק משבחים ומפארים ועושים את רצון קונם (= יוצרם), הבורא האחד. להלן מבחר של פסוקי 'מלאך' / מלאכים מספרים שונים במקרא, תחילה במשמע של (1) שליח אנושי רגיל, אחר כך במשמע של (2) שליח ה' בטבע, ולעומתם במשמע של (3) בני אדם שליחי נבואה, ורק אז במשמע של (4) שליחי התגלות מאת ה', והתגלות "מלאך ה'" (מאברהם עד משה).

אחרי הפסוקים שמשמעם ברור, נביא פסוקים במשמע כפול (5), שבהם מתואר תחילה איש או אנשים ורק בהמשך הוא מתגלה כ"מלאך ה'"; ופסוקים שבהם המשמע עמום (6), ונתון לפרשנות.

1. 'מלאכים' כאנשים רגילים – 'מלאך' = שליח

מובן פשוט וראשוני זה, רחוק מאוד מהתודעה העברית שלנו בהשפעת הלשון המאוחרת, ולכן הובאו כאן פסוקים רבים, מספרים שונים במקרא, שאי אפשר לפרשם אחרת:

"וישלח משה מלאכים מִקֶּדֶשׁ אל מלך

אדום..." (במדבר כ', יד; וכן לסיחון: במדבר כ"א, כא: דברים ב', כו; ודומה ביהושע ז', כב);

"וישלח מלאכים אל בלעם בן בעור..." (במדבר כ"ב, ה; וכן: כ"ד, יב);

"ומלאכים שלח [גדעון] בכל מנשה וַיִּזְעַק גם הוא אחריו, ומלאכים שלח בְּאֶשֶׁר וּבְזָבְלוֹן ובנפתלי ויעלו לקראתם" (שופטים ו', לה; ובהר אפרים: ז', כד; ואל אבימלך: ט', לא);

"וישלח יפתח מלאכים אל מלך בני עמון לֵאמֹר: ... (שופטים י"א, יב-יט; וזקני יבש גלעד אל שאול: שמואל א' י"א, ג-ד);

"וישלח שאול מלאכים לקחת את דוד... מלאכים אחרים... מלאכים שְׁלֹשִׁים..." (שמואל א' י"ט, יד-כא);

"וישלח דוד מלאכים אל אנשי יבש גלעד ויאמר אליהם: בְּרָכִים אַתֶּם לֵה'..." (שמואל ב' ב', ה; וכן אבנר אל דוד ועוד: שמואל ב' ג', יב-יד; יואב אחרי אבנר: ג', כו; חירם מלך צר אל דוד: ה', יא; וכן יואב לדוד: שמואל ב' י"א, יח-כה);

"ותשלח איזבל מלאך אל אליהו לֵאמֹר: ... (מלכים א' י"ט, ב; בן הדד אל אחאב: כ', ב; אחאב להביא את מיכיהו: כ"ב, יג; אמציהו אל יהואש מלך ישראל: מלכים ב' י"ד, ח; אחז אל מלך אשור: מלכים ב' ט"ז, ז; הושע בן אלה אל מלך מצרים: י"ז, ד; סנחריב אל חזקיהו: י"ט, ט);

"הוי ארץ צִלְצֹל כנפים אשר מעבר לנהרי כוש; הִשְׁלַח בים צירים... לכו מלאכים קלים..." (ישעיהו י"ח, א-ב); שליחי כל מלכי האזור "הבאים ירושלם אל צדקיהו מלך יהודה" (ירמיהו כ"ז, ג); שליחי ירושלים למצרים למרוד בבבל (יחזקאל י"ז, יב-טו); ובמשל כללי: "מלאך רשע יִפֹּל בְּרָע, וציר אֲמוֹנִים מִרְפָּא" (משלי י"ג, יז).

8. א' רופא, בפרק השני בספרו (לעיל הערה 5), הראה יפה, שכרוב ספרי התורה והנביאים אין תיאורים של "צבא השמים", גם לא בתור משרתים ומשוררים. כאשר הם נזכרים בולט לרוב ההקשר השלילי. מכאן הסיק, שעצם הזכרת 'פמליה של מעלה' הייתה נתונה למחלוקת עזה, ולכן לא נמצא ברוב התורה ובנביאים ביטויים ותיאורים כמו שנמצאים במזמורים ובספרי החכמה.

9. יומא סט ע"ב. וראו איך הסביר זאת הרב קוק בפרק ה' של 'למהלך האידיאות בישראל' (אורות. עמ' קי-קיד), וב'זרועונים': 'חכם עדיף מנביא' (אורות עמ' קכ-קכא).

2. 'מלאכיו' = שליחיו בטבע

יש להבין שאין במקרא הבחנה בין יצורי 'פיסיקה' לבין יצורי 'מטאפיסיקה', כי כולם יצוריו של הבורא האחד. לפיכך, הקריאה הגדולה בסוף מזמור ק"ג כוללת 'מלאכים' כאלה וכאלה. ברור עם זאת, ש'מלאכיו' הם גם 'שליחיו', כי הם "עשי דברו, לשמוע בקול דברו", ואילו 'צבאיו' הם "משרתיו עשי רצונו", בתנועתם השמימית, בלי שליחות:

"ה' בְּשָׁמַיִם הֵכִין כִּסְאוֹ וּמִלְכוּתוֹ בְּכָל מְשָׁלָה; בָּרְכוּ ה' מִלְּאָכָיו גְּבֻרֵי כֹחַ עֲשֵׂי דְבָרוֹ לְשִׁמְעַם בְּקוֹל דְּבָרוֹ; בָּרְכוּ ה' כָּל צְבָאָיו, מְשָׁרְתָיו עֲשֵׂי רָצוֹנוֹ; בָּרְכוּ ה' כָּל מַעֲשָׂיו בְּכָל-מְקוֹמוֹת מְמִשְׁלָתוֹ..." (תהילים ק"ג, ט-כב);

"עֲשֵׂה מִלְּאָכָיו רוּחוֹת מְשָׁרְתָיו אֵשׁ לֵהֲט" (תהילים ק"ד, ד);

"יִשְׁלַח בָּהֶם (=במצרים) עָרֹב וַיֹּאכְלֵם, וַיַּצְרִדֵם וַתִּשְׁחִיתֵם; וַיִּתֵּן לַחֲסִיל יְבוֹלֵם, וַיַּגִּיעַם לְאֶרֶץ; יַהֲרֹג בְּבָדָר גִּפְנָם... יִשְׁלַח בָּם חֲרוֹן אָפוֹ, עֲבָרָה וַזַּעַם וַצָּרָה מְשַׁלַּחַת מִלְּאָכֵי רָעִים"; (תהילים ע"ח, מה-מט)

"הִלְלוּהוּ כָּל מִלְּאָכָיו הִלְלוּהוּ כָּל צְבָאָיו; הִלְלוּהוּ שְׁמֵשׁ וַיֵּרָח הִלְלוּהוּ כָּל כּוֹכְבֵי אוֹר" (תהילים קמ"ח, ב-ג).

3. 'מלאך' = איש נביא

מובן פשוט זה של איש נביא מופיע דווקא בספרים מאוחרים יחסית במקרא, בעיקר בספרי בית שני. בספרים הקדומים שבמקרא בולטים התיאורים העמומים (ראו סעיף 5), שבהם מופיע בתחילה איש או אנשים רגילים, אך בהמשך מתברר שמדובר בהתגלות:

"מִי עוֹר כִּי אִם עֲבָדִי וַחֲרַשׁ כְּמִלְּאָכִי אֲשַׁלַּח... כְּעֶבֶד ה'" (ישעיהו מ"ב, יט);

"מִקֵּים דָּבָר עֲבָדוֹ וַעֲצַת מִלְּאָכָיו יִשְׁלִים, הָאִמֵּר לִירוּשָׁלַם תּוֹשֵׁב וּלְעָרֵי יְהוּדָה תִּבְנֶינָה וַחֲרִבוּתָהּ אֲקוּמָם" (ישעיהו מ"ד, כו);

"וַיִּשְׁמַע זָרְבָבֵל... וְכָל שְׁאֲרֵית הָעָם בְּקוֹל ה' אֱלֹהֵיהֶם, וְעַל דְּבָרֵי חֲגִי הַנְּבִיא כְּאֲשֶׁר שָׁלַח ה' אֱלֹהֵיהֶם... וַיֹּאמֶר חֲגִי מִלְּאָךְ ה' בְּמִלְאָכוֹת ה' לָעָם לֵאמֹר: אֲנִי אֲתָכֶם נָאִם ה'" (חגי א', יב-יג);

"מִשָּׂא דְבָר ה' אֶל יִשְׂרָאֵל בֶּיַד מִלְּאָכֵי" (מלאכי א', א);

"כִּי־שִׁפְטִי כִהֵן יִשְׁמְרוּ דַעַת וְתוֹרָה יִבְקֶשׁוּ מִפִּיהוּ, כִּי מִלְּאָךְ ה' צָבָאוֹת הוּא" (מלאכי ב', ז);

"הַנְּגִי שְׁלַח מִלְּאָכִי וּפְנֵה דֶרֶךְ לִפְנֵי... הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלַח לָכֶם אֶת אֱלֹהֵי הַנְּבִיא לִפְנֵי בּוֹא יוֹם ה' הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא" (מלאכי ג', א, כג);

"וַיִּשְׁלַח ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיהֶם עֲלֵיהֶם בֶּיַד מִלְּאָכָיו הַשֹּׁכֵם וְשִׁלּוּחַ, כִּי חָמַל עַל עַמּוֹ וְעַל מַעֲוֹנוֹ; וַיִּהְיוּ מַלְעָכִים בְּמִלְאָכֵי הָאֱלֹהִים, וּבִזְוִים דְּבָרָיו וּמִתְעַתְעִים בְּנִבְאֵיו..." (דברי הימים-ב ל"ו, טו-יז);

4. 'מלאך ה' בהתגלות - מאברהם עד משה

ההתמקדות בפסוקי התגלות מאברהם עד משה נועדה לבאר את פסוקי 'מלאך' העמומים ביחס למשה. ניתן את הדעת לכך, ששם ה', וגם שם אלוהים, מופיעים בפסוקים אחדים בהקבלה למלאך ה', ועל דרך הפשט נכון לקרוא אותם כמקרא קצר, בדומה לפירוש רשב"ם¹⁰ לפסוק החרבת סדום: "וַה' (=מלאך ה') הִמְטִיר עַל סֹדֶם וְעַל עִמְרָה גִּפְרִית וָאֵשׁ, מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם" (בראשית י"ט, כד). להלן הפסוקים:

"וַיִּמְצָאָה מִלְּאָךְ ה' עַל עֵין הַמֵּיִם בְּמִדְבָּר... וַיֹּאמֶר הָגֵר שְׁפַחַת שָׂרִי... וַתִּקְרָא שֵׁם ה' (=מלאך ה') הַדֹּבֵר אֵלֶיהָ אֵתָּה אֵל רָאִי (=הרואה אותי והנראה אלי) כִּי אָמְרָה: הִנֵּם הֵלֶם רָאִיתִי אַחֲרֵי רָאִי (=ועודני רואה אחרי שראיתי [מלאך])" (בראשית ט"ז, ז-ג);

"וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים (=מלאך אלוהים) אֶת קוֹל הַנָּעַר, וַיִּקְרָא מִלְּאָךְ אֱלֹהִים אֶל הָגֵר מִן הַשָּׁמַיִם..." (בראשית כ"א, יז);

מִכָּל רֶעַ יְבֹרָה אֶת הַנְּעָרִים, וַיִּקְרָא בָהֶם
שְׁמֵי וְשֵׁם אֲבֹתֵי אֲבֹרָהּ וַיִּצְחָק... (בראשית
מ"ח, טו-טז);

"וַיִּרְא מֶלֶאךָ ה' אֵלָיו בְּלִבָּת אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסֶּנֶה,
וַיֵּרָא וְהִנֵּה הַסֶּנֶה בָּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסֶּנֶה אֵינְנו
אָפֵל; ... וַיֵּרָא ה' כִּי סָר לְרֹאוֹת, וַיִּקְרָא אֵלָיו
אֱלֹהִים (=מלאך אלוהים) מִתּוֹךְ הַסֶּנֶה וַיֹּאמֶר:
מֹשֶׁה מֹשֶׁה (!) וַיֹּאמֶר: הֲנִנִי..." (שמות ג, ב, ד).

5. אנשים הנראים רגילים, ומתגלים כמלאכים ואף כמלאך ה'

הרמב"ם (מורה נבוכים ב', מב) כתב שבכל מקום במקרא בו מתברר בסוף התיאור כי האיש או האנשים הם מלאכי התגלות, עלינו להבין שהתיאור כולו היה במראה נבואה (או במראה במדרגה נמוכה יותר) גם כאשר יש בו: אנשים אוכלים, מאבק עם איש, או מפגש ושיח בגת או בשדה, כי מלאך של התגלות לעולם לא יופיע במציאות הפיזית.¹¹

לפירוש הרמב"ם כפילות המילה "וַיֵּרָא"¹² בפתיחת הפרשייה אצל אברהם, זו הדגשה שכל התיאור בהמשך – הריצה והדיבור, הכנסת האורחים והאכילה – הכול ב'מראה נבואה'. "וירא וירץ לקראתם", פירושו: אברהם ראה את עצמו רץ לקראתם, ב'מראה הנבואה'; לפי קריאה זו, פירושו של הרמב"ם כתוב בתורה עצמה, והשאלה היחידה היא עד היכן נמשך התיאור ב'מראה' (שחייב לכלול גם את "המלאכים" בסדום לפי הרמב"ם, ואת כל התיאור על הפיכת סדום). לפי זה, ה' הראה לאברהם ב'מראה' מה קרה במציאות הפיזית, ואברהם השכים למחרת בבוקר, השקיף וראה בעיניו את מה שה' הראה לו ב'מראה' ("ט, כז-כח). כך מובן גם מדוע בסוף הסיפור יש פסוק מסכם ("ט, כט), בשם אלוהים. להלן פסוקי ההתגלות לאברהם בשם ה', ב'מראה הנבואה' (בקיצורים), והפסוק המסכם את התיאור הפיזי, בשם אלוהים:

"וַיִּקְרָא אֵלָיו מֶלֶאךָ ה' מִן הַשָּׁמַיִם... וַיִּקְרָא מֶלֶאךָ ה' אֶל אֲבֹרָהּ שְׁנִית מִן הַשָּׁמַיִם; וַיֹּאמֶר בִּי נִשְׁפָּעֵתִי נָא ה'..." (בראשית כ"ב, יא-יח);

למלאכי ההתגלות להגר, לאברהם, וגם למשה, יש שליחות ברורה ואינם חלק מפמליה של מעלה. אולם, שונה הדבר לכאורה אצל יעקב, כי איזו שליחות יש למלאכים העולים בסולם ויורדים בו? כך לכאורה גם בפגישת יעקב ב"מלאכי אלהים" (בראשית ל"ב, ב-ג) בדרכו חזרה אל הארץ.

אולם עלינו לשים לב, יעקב (ביציאתו) נמצא במצב חריג והפוך לזה של אברהם ויצחק, כי הוא יצא לגלות (פעמיים, לחרן ולמצרים), ובכך היה אמור לאבד כל מה שהובטח לאבותיו בארץ. ההתגלות נועדה להבטיחו שהייעוד והשליחות לא ייעלמו עם היציאה לגלות. לפיכך, צדקו דברי רש"י בשם המדרש על מלאכי ארץ ישראל העולים, ומלאכי חוץ לארץ היוורדים, אשר באו ללוות אותו בדרכו. באופן זה נשמרת המשמעות של שליחות כליווי צמוד ליעקב אל הגולה ובחזרה.

"וַיַּחְלֹם וְהִנֵּה סֻלָּם... וְהִנֵּה מַלְאָכֵי אֱלֹהִים עֹלִים וְיֹרְדִים בוֹ; וְהִנֵּה ה' נֹצֵב עָלָיו וַיֹּאמֶר: אֲנִי ה' אֱלֹהֵי אֲבֹרָהּ אָבִיךָ וְאֵלֹהֵי יִצְחָק..."; "אֲכַן יֵשׁ ה' בְּמָקוֹם הַזֶּה... אֵין זֶה כִּי אִם בֵּית אֱלֹהִים זֶה שְׁעַר הַשָּׁמַיִם" (בראשית כ"ח, יב-יג, טז-יז);

"וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶלֶאךָ ה' אֱלֹהִים בְּחֻלּוֹם, יַעֲקֹב... אֲנֹכִי הָאֵל (=המלאך שהתגלה אליו ב) בֵּית אֵל... אֲשֶׁר נִדְרַתְּ לִי שֵׁם נָדָר - עֲתָה קוֹם צֵא מִן הָאָרֶץ הַזֹּאת וְשׁוּב אֶל אָרֶץ מוֹלְדְּךָ" (בראשית ל"א, יא-יג);

"וַיְבָרֶךְ אֶת יוֹסֵף וַיֹּאמֶר: הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר הִתְּלַכְנוּ אֲבֹתֵי לְפָנָיו אֲבֹרָהּ וַיִּצְחָק, הָאֱלֹהִים [ששלח עמי מלאך] הָרָעָה אֶת יַמְעוֹדִי עַד הַיּוֹם הַזֶּה; הַמֶּלֶאךָ הַגָּאֵל אֶתִּי

11. הרמב"ם בפירושו (בראשית י"ח, א) חלק עליו בתוקף.

12. בשונה מקריאת הרמב"ם, רש"י הסביר מדוע המילה "וירא" מופיעה בפסוק פעמיים: "הראשון כמשמעו, והשני לשון הבנה; נסתכל שהיו נצבים במקום אחד והבין שלא היו רוצים להטריחו, וקדם הוא ורץ לקראתם".

י"ח, א) דחה זאת בתוקף, ושאל איך יעקב צלע על ירכו, אם הכול היה ב'מראה הנבואה'.¹⁴

"וַיֹּתֵר יַעֲקֹב לְבָדּוֹ וַיֹּאבֶק אִישׁ¹⁵ עִמּוֹ עַד עֲלוֹת הַשָּׁחַר; וַיָּרָא כִּי לֹא יָכֹל לוֹ וַיַּעַן בְּכַף יָרְכּוֹ, וַתִּקַּע כַּף יָרְךְ יַעֲקֹב בְּהֶאֱבָקוֹ עִמּוֹ; וַיֹּאמֶר: שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר..."

וַיֹּאמֶר אֵלָיו מַה שָּׂמָךְ, וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב: וַיֹּאמֶר: לֹא יַעֲקֹב יֹאמַר עוֹד שָׂמָךְ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אַנְשִׁים וְתוֹכֵל; וַיִּשְׁאַל יַעֲקֹב וַיֹּאמֶר: הִגִּידָה נָא שָׂמָךְ, וַיֹּאמֶר: לָמָּה זֶה תִּשְׁאַל לְשָׁמִי, וַיִּבְרָךְ אֹתוֹ שָׁם; וַיִּקְרָא יַעֲקֹב שֵׁם הַמָּקוֹם פְּנִיָּאל, כִּי רִאֲיָתִי אֱלֹהִים פָּנִים אֶל פָּנִים וַתִּנָּצַל נַפְשִׁי... וְהוּא צָלַע עַל יָרְכּוֹ" (בראשית ל"ב, כה-לב).

בסיפור גדעון, ובסיפור אשת מנוח, הכתוב אומר לנו מתחילה, שמדובר בהתגלות "מלאך ה'". אבל גדעון, וכן מנוח ואשתו, מבינים זאת רק בהסתלקות המלאך באש הקרבן. גם שם ה' בפרשיות אלו אינו אלא קיצור של מלאך ה':

"וַיֵּבֶא מֵלָאךְ ה' וַיֵּשֶׁב תַּחַת הָאֵלָה אֲשֶׁר בְּעֶפְרָה... וַיִּגְדָּעוֹן בְּנוֹ חִבְטַת חֲטִים בַּגָּת... וַיָּרָא אֵלָיו מֵלָאךְ ה', וַיֹּאמֶר: וַיִּפֶן אֵלָיו ה' (=מלאך ה') וַיֹּאמֶר: לֵךְ בְּכַחֲךָ זֶה וְהוֹשַׁעְתָּ אֶת-יִשְׂרָאֵל מִכַּף מִדְּיָן, הֲלֹא שְׁלַחְתִּידָה... וַיֹּאמֶר אֵלָיו ה' (=מלאך ה'): כִּי אֶהְיֶה עִמָּךְ¹⁶ וְהִפֵּיתָ אֶת מִדְּיָן כְּאִישׁ אֶחָד; וַיֹּאמֶר אֵלָיו: אִם נָא מַצְאֵתִי חֵן בְּעֵינֶיךָ וְעָשִׂיתָ לִּי אוֹת¹⁷ שְׂאֵתָה מִדְּבַר עֲמִי..."

"וַיָּרָא אֵלָיו ה' בְּאֵלָנֵי מִמְרָא... וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיָּרָא, וְהִנֵּה שְׁלֹשָׁה אַנְשִׁים נֹצְבִים עָלָיו, וַיָּרָא - וַיִּרְץ לִקְרָאתָם... וַרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם וְהִשְׁעֲנוּ תַּחַת הָעֶץ... וַיֹּאכְלוּ; ... וַיֹּאמֶר ה' אֶל אַבְרָהָם: ... לְמוֹעֵד אֲשׁוּב אֵלֶיךָ כְּעֵת חַיָּה וְלִשְׂרָה בִּן; ... וַיִּפְנוּ מִשָּׁם הָאֲנָשִׁים וַיֵּלְכוּ סְדָמָה, וַאֲבָרָהָם עוֹדְנוּ עִמָּד לִפְנֵי ה'; ... וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הַמֵּלֶאכִים סְדָמָה בְּעָרְבָה... וַרְחֲצוּ רַגְלֵיכֶם... וַיֹּאכְלוּ; ... וַיִּשְׁלַחוּ הָאֲנָשִׁים אֶת יָדָם... וַיֹּאצִּיזוּ הַמֵּלֶאכִים בְּלוֹט לֵאמֹר... וַיַּחֲזִיקוּ הָאֲנָשִׁים בְּיָדוֹ וּבְיָד אִשְׁתּוֹ וּבְיָד שְׁתֵּי בָנָתָיו... וַיִּצְאֵהוּ וַיַּנְחֵהוּ מִחוּץ לְעִיר; וַיְהִי כְהוֹצִיאָם אֹתָם הַחוּצָה, וַיֹּאמֶר: הַמֶּלֶט עַל נַפְשְׁךָ..."

וְה' הִמְטִיר עַל סָדָם וְעַל עֲמֹרָה גִּפְרִית וְאֵשׁ, מֵאֵת ה' מִן הַשָּׁמַיִם...¹³

וַיִּשְׁכֶּם אַבְרָהָם בְּבָקָר אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר עִמָּד שָׁם אֶת פָּנָיו ה'; וַיִּשְׁקֶף... וַיָּרָא, וְהִנֵּה עָלָה קִיטָר הָאָרֶץ קִיטָר הַכִּבְכָּשָׁן; וַיְהִי בִשְׁחַת אֱלֹהִים אֶת עָרֵי הַכֶּכֶר, וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת אַבְרָהָם, וַיִּשְׁלַח אֶת לוֹט מֵתוֹךְ הַהֶפְכָּה..." (בראשית י"ח, א - י"ט, כט).

במאבקו של יעקב במעבר יבוק, נזכר תחילה "איש", והמאבק מתואר בתור התגוששות בין אנשים, ורק לבסוף נחשף שמדובר בהתגלות. לדעת הרמב"ם, זה מעיד שגם המאבק היה ב'מראה הנבואה', ואילו הרמב"ן (בפירושו לבראשית

13. רשב"ם (בפירושו לפסוק, בעקבות המדרש בבראשית רבה פרשה נ"א, ג) ראה בהדגשת התורה: "מאת ה' מן השמים" הוכחה ברורה, ששם ה' (ושם אדנות) בפרשה כולה הוא קיצור של 'מלאך ה'', וכך יש לקרוא את הפסוק הזה - 'ו[מלאך] ה' המטיר על סדם ועל עמורה גפרית ואש, מאת ה' מן השמים'; ובלשון רשב"ם לבראשית י"ח, א': "שבהרבה מקומות כשנראה המלאך קוראו בלשון שכינה (=ה) ... שלוחו כמותו..."

14. בהמשך (בראשית ל"ג, א) מתוארת חציית המשפחה לכמה קבוצות בפגישה הממשית עם עשו - וזה מתאים לפירוש הרמב"ם, כמו שיוסבר להלן: לפי הרמב"ן קשה, מדוע נדרש יעקב לחלוקה שנייה, ואולי התבטלה החלוקה הראשונה במעבר יבוק.

15. בתורה כתוב "איש" ולא 'מלאך'. רק מן הרמז בתום המאבק "למה זה תשאל לשמי", אפשר להסיק מה שנתפרש בנבואת הושע (י"ב, ד-ה) על יעקב: "... וַיִּשֶׁר אֶל מֵלָאךְ וַיְכַל...";

16. הביטוי "כי אהיה עמך", כמו "אם נא מצאתי חן בעיניך", וכמוכן, האותות מורים בבירור על השוואת גדעון למשה, ולו במובן של יציאה משעבוד מדין כחידוש יציאת מצרים, וחידוש הנאמנות לעבודת ה'.

17. 'אות' הוא סימן לקשר עם ה', וכאן מדובר בקבלת הקרבן לרצון לה'. יש מצוות בתורה: מילה ופסח, תפילין ושבת שיש בהן אות אבל אין שום מצווה שיש בה 'מופת'. לכן יש הבדל מהותי בין 'אות' כסימן לקשר, לבין 'מופת' שהוא פלא.

וַיֹּאמֶר מְנוּחַ אֶל אִשְׁתּוֹ: מוֹת נָמוּת כִּי
אֱלֹהִים רָאִינוּ; וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ: לוֹ חֶפֶץ ה'
לְהַמִּיתֵנוּ לֹא לָקַח מִיָּדֵינוּ עֲלֶה וּמִנְחָה וְלֹא
הִרְאֵנוּ אֶת כָּל אֱלֹהִים, וְכַעַת לֹא הִשְׁמִיעֵנוּ
כּוֹזֵאת²² (שופטים י"ג, ג-כג).

6. פסוקים עמומים התלויים בפרשנות

"וַיַּעֲקֹב הֵלֶךְ לְדֶרֶכוֹ וַיִּפְגְּעוּ בּוֹ מְלָאכִי
אֱלֹהִים; וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב כְּאִשֶּׁר רָאָם מִחֲנֶה
אֱלֹהִים זֶה, וַיִּקְרָא שֵׁם הַמָּקוֹם הַהוּא מִחְנֵיָם"
(בראשית ל"ב, ג).

התגלות זו במחנים דומה בהיפוך לחלום
הסולם בצאת יעקב מן הארץ, והיא מעין קבלת
פנים בהתגלות ליעקב השב לארץ מולדתו בדבר
ה'. לפי זה, יש כאן 'מלאכים' ללא שליחות,
במובן מושאל, ובדומה למשמע המאוחר של
'מלאכים', כיצורים רוחניים.

אמנם לפי הרמב"ם, וכנראה גם לפי רש"י,
שליחת המלאכים לעשו על ידי יעקב הוא פירוט
של ההתגלות במחנים, ואז מובן היטב מדוע
הם נקראו "מלאכי אלהים", כי הם השליחים
שבהמשך. אך לפי זה, תמוה הפסק הפרשיות
לפי המסורה, בין "מחנים" לבין "וישלח יעקב",
ותמוהה גם הזכרת "מלאכים" בלא יידוע. לפי
פשט הלשון ולפי המסורה, "מלאכים" של יעקב
הם שליחים מעבדיו, ולא המשך ההתגלות של
"מלאכי אלהים" במחנים:

וַיִּשְׁלַח יַעֲקֹב מְלָאכִים לִפְנֵי אֶל עֶשָׂו אָחִיו...

וַיִּשְׁלַח מְלָאךְ ה' אֶת קָצֵה הַמִּשְׁעָנָה אֲשֶׁר
בְּיָדוֹ... וַתַּעַל הָאֵשׁ מִן הַצּוֹר... וּמְלָאךְ ה'
הֵלֶךְ מֵעֵינָיו; וַיֵּרָא גִדְעוֹן כִּי מְלָאךְ ה' הוּא,
וַיֹּאמֶר גִּדְעוֹן: אֵהָא אֲדֹנִי ה' כִּי עַל כֵּן רָאִיתִי
מְלָאךְ ה' פָּנִים אֶל פָּנִים¹⁸;
וַיֹּאמֶר לוֹ ה' (=מְלָאךְ ה') שְׁלוֹם לָךְ אֵל תִּירָא
לֹא תָמוּת¹⁹ (שופטים ו', יא-כג).

"וַיֵּרָא מְלָאךְ ה' אֶל הָאִשָּׁה... וַתִּבֹּא הָאִשָּׁה
וַתֹּאמֶר לְאִישָׁהּ לֵאמֹר: אִישׁ הָאֱלֹהִים בָּא
אֵלַי וּמְרָאָהוּ כְּמִרְאָה מְלָאךְ הָאֱלֹהִים¹⁹ נֹרָא
מְאֹד וְלֹא שָׁאֲלָתִיהוּ אִי מִזֶּה הוּא וְאֵת שְׁמוֹ
לֹא הִגִּיד לִי... וַיַּעֲתֶר מְנוּחַ אֶל ה' וַיֹּאמֶר: ...
אִישׁ הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר שְׁלַחְתָּ יְבוֹא נָא עוֹד
אֵלֵינוּ...²⁰ וַיָּבֹא מְלָאךְ הָאֱלֹהִים עוֹד אֶל
הָאִשָּׁה...

וַיֹּאמֶר מְלָאךְ ה' אֶל מְנוּחַ: ... וַיֹּאמֶר מְנוּחַ אֶל
מְלָאךְ ה': נַעֲצֶרָה נָא אוֹתָךְ, וְנַעֲשֶׂה לְפָנֶיךָ גְּדִי
עֲזִים; וַיֹּאמֶר מְלָאךְ ה' אֶל מְנוּחַ: אִם תַּעֲצֹרֶנִּי
לֹא אֶכֶל בְּלֶחֱמֶךָ, וְאִם תַּעֲשֶׂה עֲלֶה לָּה'
תַּעֲלֶנָּה, כִּי לֹא יָדַע מְנוּחַ כִּי מְלָאךְ ה' הוּא;
וַיֹּאמֶר מְנוּחַ אֶל מְלָאךְ ה': מִי שְׁמֶךָ, כִּי יָבֹא
דְּבָרֶיךָ דְּכַרְךָ וְכַבְדְּנוֹךָ²¹; וַיֹּאמֶר לוֹ מְלָאךְ ה':
לָמָּה זֶה תִּשְׁאֵל לְשְׁמִי וְהוּא פָּלְאִי: ...

וַיַּעַל מְלָאךְ ה' בְּלֶהֱב המִּזְבֵּחַ וּמְנוּחַ וְאִשְׁתּוֹ
רָאִים וַיַּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם אֶרֶצָה; וְלֹא יָסַף
עוֹד מְלָאךְ ה' לְהִרְאֶה אֶל מְנוּחַ וְאֶל אִשְׁתּוֹ,
אֶז יָדַע מְנוּחַ כִּי מְלָאךְ ה' הוּא;

18. גם הביטוי הזה מזכיר את משה, וגם את פחד המוות של בני ישראל במעמד הר סיני (שמות כ', יד-יז; דברים ה', יט-כג).
האמונה הטבעית סברה שמפגש עם מלאך ה' פנים אל פנים אפשרי רק במוות, ומכאן פליאתם של הגר (בראשית ט"ו, יג)
ושל יעקב (בראשית ל"ב, ל) על הצלתם ממוות, וכך בדברי מנוח, להלן.

19. אשת מנוח הבינה את המראה יותר טוב ממנוח לאורך כל הדרך, אלא שעדיין חשבה שהוא איש, ורק מראהו: "נורא
מאד" כמראה מלאך התגלות. גם כאשר ביקש מנוח מאת ה' שהשליח יבוא אליהם שוב, הוא התגלה לאישה ולא אליו,
וברור, שהיא הייתה מסוגלת לנבואה הרבה יותר ממנו, וראו להלן.

20. אשת מנוח לא אמרה למנוח את העיקר, לשם מה הנזירות הזאת? - "והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים" (שופטים
י"ג, ה). זאת כנראה מפני שכבר הבינה בתחושת עומק של אישה, שהילד הזה-הנזיר רק יתחיל להושיע וימות במלחמה,
ולכן אמרה למנוח את דבר המלאך: "... כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו" (י"ג, ז). כך לא יכול היה מנוח
להבין כלל את מטרת הנזירות ו"מה נעשה לנער היולד" (י"ג, ח).

21. איש אלהים שהוא אדם ודבריו מתקיימים, היה זוכה למתנות כבוד, כמתואר בשמואל (א-ט, ז-ט; כב-כד).

22. אשת מנוח הבינה גם כאן הרבה יותר ממנוח את משמעות ההתגלות והמעמד, בדומה לבני ישראל במעמד הר סיני - ה'
בא לצוות לנו דרך, ולא להמיתנו: ברגעי ייאוש וחרדה בפרוץ מלחמת יום הכיפורים אמר הרב יהודה עמיטל צ"ל לחברו
הטוב, בשעה שאמר 'הכול אבוד' - צריך ללמוד 'קצת אמונה מאשת מנוח'!

מה מתרחש בסדום באותה שעה, וזהו הסיפור שאנו קוראים בתורה. אולם "וישכם אברהם בבקר" (בראשית י"ט, כז) חוזר למציאות הפיזית, ואברהם בהשקיפו "על פני סדם" ראה "והנה עלה קיטר הארץ קיטר הכבשן", כלומר מראה הנבואה הפך למציאות פיזית לעיני אברהם בהשכמת הבוקר.²³ וזו יכולה להיות תשובת הרמב"ם מול הטענות החריפות של הרמב"ן (בפירושו לבראשית י"ח, א).

ויכוח דומה אך פחות לוהט, התנהל בנוגע ל"איש" שפגש יוסף בשדה ליד שכם (בראשית ל"ז, טו-יז), האם היה הוא אחד מעוברי דרכים שם, או מלאך שלוח מלמעלה.²⁴

איזה מלאך נשלח לפני משה?

פרשה קשה הנתונה לוויכוחי פרשנות עמוקים היא פרשת המלאך בסוף 'משפטים':

"הִנֵּה אֲנֹכִי שֹׁלֵחַ מַלְאָךְ לְפָנֶיךָ... הַשְׁמַר מִפְּנֵיו וּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ אֶל תִּמְרָ בּוֹ כִּי לֹא יֵשֶׁא לְפָשַׁעְכֶם כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ; כִּי אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ וְעָשִׂיתָ כָּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר... כִּי יֵלֶךְ מַלְאָכִי לְפָנֶיךָ..." (שמות כ"ג, כ-כג).

מיהו המלאך הזה ששם ה' בקרבו, ודבריו דברי ה' המה, ולא שמענו על דבר הופעתו אצל משה? הרי רק אצל יהושע (ה', יג-טו) נזכר "שר צבא ה'" לקראת המלחמה ביריחו?

גם לאחר חטא העגל אמר ה' למשה דברים דומים, אבל בהבדל אחד מכריע:

"וְעַתָּה לֵךְ נַחֵה אֶת הָעָם אֶל אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי לְךָ הִנֵּה מַלְאָכִי יֵלֶךְ לְפָנֶיךָ..." (שמות ל"ב, לד);
 "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה לֵּךְ עֲלֵה מִזֶּה אַתָּה וְהָעָם... אֶל הָאָרֶץ... וְשִׁלַּחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ וְגִרְשִׁיתִי... כִּי לֹא אֶעֱלֶה בְּקִרְבְּךָ כִּי עִם קִשָּׁה עֲרַף אֶתָּה..." (ל"ג, א-ג);

המלאך יעשה את אותה פעולת גירוש של עמי כנען, להנחלת ארץ האבות לבניהם על פי

וַיֵּצֵא אֹתָם לְאֶמֶר: כֹּה תֹאמְרוּן לְאֹדְנֵי לְעֵשָׂו, כֹּה אָמַר עֲבָדְךָ יַעֲקֹב... וַיָּשֻׁבוּ הַמַּלְאָכִים אֶל יַעֲקֹב לֵאמֹר: "... (בראשית ל"ב, ד-ז)

בבראשית רבה (פרשה ע"ה, ג) נחלקו החכמים: "אלו שלוחי בשר ודם; רבנן אמרי: מלאכים ממשי";

כמו המחלוקת במדרש כך נחלקו המפרשים: אונקלוס תרגם: "אַגְדִּין", שהם שליחים; ואילו רש"י (ל"ב, ג): "מלאכים ממשי"; ראב"ע כתב: "ואלה המלאכים הם מעבדיו"; ורד"ק כתב: "מאנשיו".

והנה הרמב"ם (מורה נבוכים ב', מב) כתב כמו רש"י, שמלאכי יעקב היו 'מלאכים ממשי', ולא שליחים מאנשיו, ואף הוסיף שכל זה היה ב'מראה הנבואה' (כמו אצל אברהם בהכנסת האורחים). כלומר 'וישלח יעקב מלאכים לפניו', אינו אלא תחילת הפירוט של 'ויפגעו בו מלאכי אלהים', ואף ההמשך, תפילת יעקב ובעיקר המאבק עם ה"איש" במעבר יבוק "עד עלות השחר", כל זה 'מראה נבואה'. פרשנות זו נובעת מדעת הרמב"ם (מורה נבוכים א', מט), שמלאכים ממשי אינם אוכלים, אינם רוחצים רגליים, ואינם מתלבשים בגוף, וכל התיאורים הללו אצל נביאים כאברהם ויעקב הם במראה הנבואה בלבד, וכנראה, בסיפורי גדעון ואשת מנוח, במדרגה נמוכה יותר שגם היא 'מראה', ולא מציאות פיזית.

לפי הרמב"ם, הסיפור הפיזי נפתח כנראה במילים: "וַיֵּשֶׂא יַעֲקֹב עֵינָיו וַיֵּרָא וְהָנָה עָשׂוּ בָא, ועמו ארבע מאות איש, וַיַּחֲץ אֶת הַיְלָדִים..." (ל"ג, א). החלוקה הראשונה לשני מחנות הייתה במראה הנבואה, שה' הראה ליעקב על מנת להכינו לקראת המפגש המסוכן. כך מובן מדוע נכפל התיאור של חלוקת הנשים והילדים.

ממילא גם צליעת יעקב יכולה להיות ב'מראה' שה' הראה ליעקב כהכנה נבואית. באותו אופן, ה' הראה לאברהם במראה הנבואה

23. אכן שם מופיע הפסוק היחיד (בראשית י"ט, כט) בשם אלוהים בכל הפרשה וזה מציין את הפיכת סדום כמציאות פיזית, ואילו המראה הנבואי כולו בשם ה'.

24. רש"י כתב: "וימצאהו איש - גבריאל", שנאמר: והאיש גבריאל" (דניאל ט', א); ור' ינאי (בראשית רבה פ"ד, יג) דרש שנזדמנו לו שלושה מלאכים (ללא שם), כי המילה 'איש' כתובה בפסוקים שם שלוש פעמים.

המלאך, 'השמר מפניו ושמע בקלו...' (שמות כ"ג, כא), ואין ספק שזאת הצוואה אמנם היא להמון בני אדם, והמון בני האדם לא ירצה להם המלאך ולא יצוים ולא יזהירם עד שיצטוו שלא ימרוהו.

ואמנם עניין זה המאמר, שהוא יתעלה הודיעם שיקים נביא להם, שיבואהו המלאך וידבר עמו ויצוהו ויזהירהו, והזהירנו השם ממרוד במלאך שהוא אשר יגיע לנו הנביא דברו, כמו שאבאר במשנה תורה, ואמר 'אליו תשמעון' (דברים י"ח, טו), ואמר 'והיה האיש אשר לא ישמע אל דברי אשר ידבר בשמי [אנכי אדרש מעמו]' (שם, יט), והוא באור אמרו הנה (=כאן, בפרשת ה'מלאך') 'כי שמי בקרבנו...' (שמות כ"ג, כא)

ואמנם זה כולו להודיע להם שזה המראה הגדול אשר ראיתם אותו, רוצה לומר במעמד הר סיני, אינו עניין מתמיד עמכם ולא יהיה בעתיד כמותו, ולא יהיה תמיד לא אש ולא ענן כמו שהוא עתה על המשכן תמיד. ואמנם יכבוש לכם הערים וישקוט לכם הארץ ויודיעכם מה שתעשוהו - מלאך שאשלחהו לנביאיכם, וילמדכם מה שצריך לעשותו ומה שראוי להשמר ממנו. ובזה נתן היסוד אשר לא סרתי לבארו תמיד, והוא שכל נביא בלתי משה רבינו תבואה הנבואה על ידי מלאך.

בשונה מהרמב"ם, פרשני המקרא עוסקים בעיקר ביחס בין הנאמר על המלאך בפרק כ"ג לבין הנאמר בפרק ל"ג. הפסוקים בפרק כ"ג נאמרים מיד לאחר מתן תורה, ויש בהם הבטחה לישראל שילך אתם מלאך בכניסתם לארץ. הבטחה זו נושאת אופי חיובי ואיננה נשמעת כעונש.

לעומת זה, הפסוקים בפרק ל"ג נאמרו לאחר חטא העגל, ויש בהם עונש לישראל שאינם ראויים להשגחת ה' הישירה. אולם בשתי הפרשיות נאמר, שתפקיד המלאך הוא ללוות את ישראל ולהכריע את שבעת עמי כנען.

השבועה, אבל שם ה' לא יהיה בקרב וזה לא יתגלה בתוך העם שבכל רגע עלול לחטוא; כך יימנעו המגפות המסוכנות ("פן אַכְלָךְ בדרך").

אולם לא מצאנו בתורה אצל משה, לא מלאך ששם ה' בקרב, ולא מלאך שרק פועל ואין ה' בקרב, רעיון שהעם התאבל עליו ומשה נאבק נגדו (ל"ג, ד, ט-טז).

האם עמוד הענן בפתח האהל שמחוץ למחנה, ממנו דבר ה' אל משה "פנים אל פנים" כאשר ידבר איש אל רעהו" (ל"ג, ט-יא), הוא המלאך ששם ה' בקרב? הרי לא שמענו בשום מקום שעמוד הענן נקרא 'מלאך', וה' פונה אל משה באופן ישיר.

ייתכן דברי משה עצמו הכתובים בתפילתו אחרי חטא העגל עשויים להשיב על השאלה, ולרמוז שמשה עצמו נחשב בחייו לנביא-מלאך שנשלח להוביל את בני ישראל אל הארץ:

"רָאָה אֶתְּהָ אֱמֹר אֵלַי הֶעֱלָ אֶת הָעָם הַזֶּה וְאַתָּה לֹא הוֹדַעְתָּנִי אֶת אֲשֶׁר תִּשְׁלַח עִמִּי, וְאַתָּה אֲמַרְתָּ יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם, וְגַם מִצֵּאתָ חֵן בְּעֵינַי" (ל"ג, יב).

לפיכך ביקש משה לדעת את דרכי הנהגת ה' הנסתרות, כמי שאמור להנהיג את העם בעצמו, וכך הוא נאבק נגד סילוק פני ה' מעמו.

הרמב"ם פירש את הפרשייה באופן זה: איש נביא (אחרי משה), שמלאך ה', אשר שם ה' "בקרב", יתגלה אליו ויאמר לו את דבר ה', דוגמת "שר צבא ה'" (יהושע ה', יג-טו). הרמב"ם אף ראה בפסוקים אלה הוכחה לשיטתו העקרונית, שכל נביא שאיננו משה רבנו התנבא באמצעות 'מלאך'; רק נבואת משה הייתה נבואה ישירה, שעם ישראל בכללו זכה בה רק פעם אחת, בשמיעת הדיברות בהר סיני:

מורה הנבוכים ב', לד

זה הכתוב אשר בא בתורה, והוא אמרו 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך...' (שמות כ"ג, כ), עניינו הוא מה שהתבאר במשנה תורה, שהשם אמר למשה במעמד הר סיני 'נביא אקים להם מקרב אחיהם כמוך...' (דברים י"ח, יח). והראיה על זה אמרו בזה

פניך הלכים (=עמנו, בקרבנו), אל תעלנו מזה' (שם ל"ג, טו).

ועוד אמר משה: רבון העולם, [אם אינך שוכן בינינו] מה בינינו לבין עובדי כוכבים, לנו נביאים ולהם נביאים, לנו שר ולהם שר?...

לדעת רש"י, 'מלאך' בפרשה זו משמעו: שליח של גילוי שם ה', אך לא בהתגלות ישירה, בגלל החטא הצפוי וידוע מראש:

רש"י שמות כ"ג, כא

כי לא ישא לפשעכם. אינו מלומד בכך (=בסליחה), שהוא מן הכת שאין חוטאין (=ולכן אינו מסוגל לקבל סטיות וחטאים), **ועוד שהוא שליח ואינו עושה אלא שליחותו.**

רש"י לא מתייחס בפירוש להבדל בין "כי שמי בקרבנו" (בפרשתנו, לפני החטא), לבין "לא אעלה בקרבך" (אחרי החטא), אך נראה שלדעתו אין סתירה ביניהם. בהנהגת 'מלאך', ה' איננו שוכן בקרב ישראל אלא שולח מלאך ששם ה' "בקרבו" של המלאך.

הרמב"ן, כדרכו, פתח בפירוש רש"י, ויישב את השאלות על פי שיטת רש"י, אולם אחר כך הוא פירש על דרך האמת:

רמב"ן שמות כ"ג, כ

'הנה אנכי שלח מלאך לפניך'. כאן נתבשרו שעתידין לחטוא, ושכינה אומרת 'כי לא אעלה בקרבך' (שמות ל"ג, ג)... לשון רש"י. ובאלה שמות רבה ראיתי גם כן יש מי שדורש כך, שזה על דבר העגל.

ויש לשאול, שהרי הגזרה ההיא לא נתקיימה, שהקב"ה אמר לו: 'ושלחתי לפניך מלאך, כי לא אעלה בקרבך' (שם, ב-ג), ומשה ביקש עליה רחמים ואמר: 'אם אין פניך הלכים (=עמנו), אל תעלנו מזה, ובמה יודע אפוא כי מצאתי חן בעיניך אני ועמך הלא בלקתך עמנו' (שם, טו-טז), ונתרצה לו הקדוש ברוך הוא ואמר לו: 'גם את הדבר הזה אשר דברתי, אעשה' (שם, יז). וכך אמרו [חז"ל] 'דאפילו בפרונקא (=בשליח) לא קבלינא (=לא הסכים

כיצד מתיישבים הפסוקים? האם שליחת המלאך היא הבטחה או עונש? האם היא לפני חטא העגל או לאחריו? ומה פשר ההבדל בין "כי שמי בקרבנו" (כ"ג, כא) לבין "כי לא אעלה בקרבך" (ל"ג, ג)?

רש"י שמות כ"ג, כ

הנה אנכי שולח מלאך. כאן נתבשרו שעתידין לחטוא, ושכינה אומרת להם 'כי לא אעלה בקרבך' (שמות ל"ג, ג).

רש"י פירש שהמלאך בסוף פרשת משפטים, נחזה לפי העתיד לבוא לאחר חטא העגל, ולפי זה הכתוב בתורה לפני החטא מקדים את זמנו. בני ישראל אמנם זכו בשלב זה להנהגה ישירה של ה', אבל הם כבר נרמזו שהם עתידים לחטוא, ולאחר החטא יישלח מלאך לפנייהם. על פי רש"י, לולי החטא היו ישראל זוכים גם לאחר הכניסה לארץ להשגחת ה' ישירה. דברי רש"י נסמכים על מדרש שמות רבה (כפי שציין רמב"ן):

שמות רבה פרשה לב, א-ג

א. ... דבר אחר: 'וכאחד השרים תפלו' (תהילים פ"ב, ז), אמר ר' פנחס הכהן ב"ר חמא: אמר להם הקדוש ברוך הוא, הפלתם עצמכם. לשעבר הייתם משתמשים על ידי רוח הקודש (=בהארה ישירה), עכשיו אין אתם משתמשים אלא על ידי מלאך, [כאמור]: 'הנה אנכי שולח מלאך לפניך' (שמות כ"ג, כ).

ב. ... דבר אחר: 'הנה אנכי שלח מלאך', אמר הקדוש ברוך הוא לישראל, אלו זכיתם אני בעצמי נעשיתי לכם שליח, כדרך שעשיתי לכם במדבר, שנאמר 'וה' הלך לפניהם יומם [בעמוד ענן]...' (שמות י"ג, כא), ועכשיו שלא זכיתם הריני מוסר אתכם לשליח, שנאמר 'הנה אנכי שלח מלאך [לפניך]'...

ג. ואימתי נמסרו לשליח? בשעה שעבדו עבודת כוכבים. מניין? שכן אמר הקדוש ברוך הוא למשה 'לך נחה את העם' (שם ל"ב, לד; = משה לבדו), אמר משה 'אם אין

משה לקבלו), דכתיב "אם אין פניך הלכים (=עמנו), אֵל תַּעֲלֶנּוּ מִזֶּה" (סנהדרין לח ע"ב).
אכן, גם רש"י פירש שם, שה' נענה למשה, ולא ישלח מלאך:

רש"י שמות ל"ג, יד-טו

'וַיֹּאמֶר [ה'] פָּנִי יֵלְכוּ. כתרגומו (=של אונקלוס), לא אשלח עוד מלאך, אני בעצמי אלך (=עמכם)... ויאמר אליו. בזו אני חפץ, כי על ידי מלאך "אֵל תַּעֲלֶנּוּ מִזֶּה".
אם כך, כיצד נאמר בפרק כ"ג שעתיד הקב"ה לשלוח מלאך? על כך ענה הרמב"ן:

רמב"ן שמות כ"ג, כ

והתשובה לפי הדעת הזאת (=של רש"י), כי הגזירה ההיא לא נתקיימה עם משה בימיו (=בזכות תפילתו), הוא מה שאמר [משה]: 'וּנְפַלְיֵנוּ אֲנִי וְעַמִּי' (ל"ג, טז), ואמר 'ה' למשה: 'כִּי מִצַּאת חֹן בְּעֵינֵי וְאֶדְעָךָ בְּשֵׁם' (שם, יז), ועוד אמר 'ה' למשה: 'וְרָאָה כָּל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בָּקָרְבוֹ...' (ל"ד, י).

אבל לאחר מיתתו של משה רבינו, שלח להם מלאך, וזה שאמר הכתוב: 'וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא שֶׁיֹּשֵׁעַ בִּירְיָחוֹ, וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה אִישׁ עֹמֵד לִנְגְדוֹ וַחֲרָבוֹ שְׁלוֹפָה בִּידּוֹ, וַיֹּאמֶר לוֹ: הֲלֵנּוּ אַתָּה אִם לְצַרְנִי, וַיֹּאמֶר: לֹא, כִּי אֲנִי שֵׁר צָבָא ה' עִתָּה בַּאֲתִי' (יהושע ה', יג-יד); ושם תראה ששאלו יהושע: 'מֶה אֲדֹנִי מְדַבֵּר אֵל עַבְדּוֹ' (שם, יד), ולא ציוה דבר שנגלה אליו בעבורו, אלא שאמר לו: 'שֶׁל נֶעֱלַךְ מֵעַל רִגְלֶיךָ' (שם, טו), ולא בירר למה בא. אבל היתה המראה להודיע אותו כי מעתה יהיה מלאך שלוח לפניו לצבא בבואם במלחמה, וזהו שאמר 'עִתָּה בַּאֲתִי' (שם, יד).

תפילתו של משה נענתה כל עוד משה נמצא, אך הגזירה לא התבטלה אלא נדחתה. לאחר מות משה הונהגו בני ישראל על ידי מלאך, בהתאמה לכתוב בפרשתנו שעם הכניסה לארץ הם עתידים להיות מלווים במלאך. אמנם זוהי תוצאה של חטא העגל שהיה צפוי מראש, אך הזכות של תפילת משה ומעמדו בתור נביא שה'

ידע (=בחר) בו "בשם", הביאו לכך שהוא בעצמו המלאך שה' עמו. רק אחרי מותו בא "שר צבא ה'" אל יהושע (ה', יג-טו), בהופעה שכל תכליתה להודיע על תחילת שליחותו של המלאך: "עִתָּה בַּאֲתִי" (שם, יד).

הרמב"ן מביא ראיות לפירושו ממדרשי חז"ל:

וכך אמרו [חז"ל] בתנחומא 'אני הוא שבאתי בימי משה רבך ודחה אותי ולא רצה שאלך עמו' (תנחומא משפטים, יח). ומפורש אמרו [במדרש שמות ירבה]: 'ביטל (=בזכות תפילת משה) שלא ימסרו להם שר כל ימי משה, וכיון שמת משה חזר אותו השר למקומו, שכן יהושע רואה אותו, שנאמר: 'וַיְהִי בַּיּוֹם הַהוּא שֶׁיֹּשֵׁעַ בִּירְיָחוֹ... וַיֵּשֶׁא עֵינָיו וַיֵּרָא וַהֲנֵה אִישׁ עֹמֵד לִנְגְדוֹ וַחֲרָבוֹ שְׁלוֹפָה בִּידּוֹ, וַיֹּאמֶר לוֹ: הֲלֵנּוּ אַתָּה אִם לְצַרְנִי, וַיֹּאמֶר: לֹא, כִּי אֲנִי שֵׁר צָבָא ה' עִתָּה בַּאֲתִי' (יהושע ה', יג-יד) – לכך נאמר "הנה אנכי שֶׁלַח מלאך" (שמות-רבה ל"ב, ג).

עד כאן הסברו של רמב"ן לפירושו של רש"י, אבל הרמב"ן עצמו פירש בדרך אחרת, על פי דרך האמת (=הסוד). גם לפי פירוש זה 'מלאך' הוא במשמעות של התגלות, ישירה או פחות ישירה.

לא נתייחס כאן למושגים הקבליים שהרמב"ן עוסק בהן, אך נבאר בקצרה את עיקר פירושו: **ועל דרך האמת (=הסוד), המלאך הזה שהובטחו בו בכאן (=בפרשתנו, בהר סיני לפני החטא), הוא 'המלאך הגאֵל' (בראשית מ"ח, טז) אשר השם הגדול בקרבנו, כי בְּיָהּ ה' צִוֵּר עוֹלָמִים'...** (ישעיהו כ"ו, ד)

ויקראנו הכתוב מלאך בעבור היות כל הנהגת העולם הזה במידה ההיא...

לדעת הרמב"ן, המלאך בפרשתנו שלפני החטא, הוא שקראו יעקב "המלאך הגאֵל אתי מכל רע", ואמר לפני כן: "האלהים אשר התהלכו אבתי לפניו, אברהם ויצחק, האלהים הרָעָה אתי מעודי עד היום הזה" (בראשית מ"ח, טו); "המלאך הגאֵל" הוא אשר "שמי בקרבנו", מבטא את דרך ההנהגה הישירה של ה' בעולם. לפיכך: "הנה אנכי שֶׁלַח מלאך לפניך... כי שמי בקרבנו", זוהי

שלופה בידו (יהושע ה', יג-טו), כי בא לעשות נקמה בגוים תוכחות בלאומים. המשותף בדברי רש"י, הרמב"ם והרמב"ן הוא ההבדל העמוק בין ימי משה לבין כל מה שיבוא אחריו. פרשנים אחרים ביארו את משמעותו של המלאך בפרשת משפטים, בדרכים שונות. ראב"ע פירש בדומה לרמב"ן,²⁵ אבל הזכיר בתחילת דבריו כמה פירושים אחרים שניסו להתרחק מהמשמע של שליח התגלות, וראב"ע דחה את דבריהם:

אבן עזרא הפירוש הארוך לשמות כ"ג, כ
'הנה אנכי [שליח מלאך לפניך]'. אמר
השם למשה שיאמר גם זה לישראל, כי אם
יקבלו כל הדברים והמשפטים מתחילת
'אתם ראיתם', אז יביאם אל הארץ.
ורבים השתבשו בזה. יש אומרים, כי
ה'מלאך' הוא ספר תורה (= אולי כהרחבה של
'ספר הברית') בעבור 'כי שמי בקרב' (שמות
כ"ג, כא); ואחרים אמרו, הוא ארון הברית,
ופירשו 'ושמע בקל' (שם) [על] הכתוב בו
[=בספר], ו[=אבל] אמרו 'לא ישא' – [השם] –
'לפשעכם' (שם).

וכל אלה דברי רוח, כי כל התורה והמקרא
מלאים מזה הטעם (=המשמע של מלאך
התגלות) – 'הוא ישלח מלאכו לפניך
[ולקחת אשה לבני]' (בראשית כ"ד, ז);
'המלאך הגאֵל אתי מכל רע' (שם מ"ח, טז);
ורבים כאלה...

על פי דרכנו בפירושי 'מלאך', גם הפירושים
שדחה ראב"ע, עם כל הדוחק בהם, אינם דברי
רוח, כי 'מלאך' במקרא איננו רק גילוי רוחני על
טבעי, אלא גם איש נביא או כל דבר אחר בטבע
הממלא את שליחותו של הבורא.

הבטחה שלמה מלפני החטא. לעומת זאת,
המלאך שבפרשת העגל הוא שליח המבטא
הנהגה שאיננה ישירה: "כי לא אעלה בקרבך",
וזאת בעקבות החטא. גם כאן מצא רמב"ן
סימוכין לפירושו באותו מדרש:

וגם שם במדרש [שמות] רבה רמזו לזה,
אמרו: "הנה אנכי שליח מלאך", אמר לו
הקדוש ברוך הוא, מי ששמר את האבות
ישמור את הבנים, וכן אתה מוצא באברהם
כשבירך את יצחק אמר "הוא ישלח מלאכו
לפניך [ולקחת אשה לבני]" (בראשית כ"ד, ז);
ביעקב "המלאך הגאֵל אתי" (שם מ"ח, טז);
אמר להם: הוא גאלני מיד עשו, הוא הצילני
מיד לבן, הוא זנני ופרנסני בשני רעבון.
אמר הקדוש ברוך הוא למשה: אף עכשיו,
מי ששימר את האבות ישמור את הבנים,
שנאמר "הנה אנכי שליח מלאך לפניך..."
(שמות רבה ל"ב, ט)

יש מלאך ויש מלאך. 'מלאך' הוא שליח,
אבל יש שליח המגלה בעולם את שם ה' בגילוי
מלא, ויש שליח שרק מבצע את דבר שולחו.
זהו ההבדל הגדול בין המצב שלפני החטא,
לבין המצב שלאחריו. בהמשך מוסיף הרמב"ן
גם על פי פירושו, שבימי יהושע היה שינוי
בהנהגה:

ומכל מקום, לדברי הכל, המדרש שהזכרתי
[בהסבר פירוש רש"י] אמת הוא, שכל ימי
משה לא היה מלאך שר צבא הולך עמהם,
כי משה היה ממלא מקומו, כענין שנאמר
'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל'
(שמות י"ז, א), ובימי יהושע, הוצרך לו
שיבוא אליו מלאך שר צבא ה' ללחום
מלחמותם... וזהו שראה אותו וחרבו

25. הרמב"ן כתב על הראב"ע: "הבין בטוב שכלו בפסוקים כי המלאך הראשון רצוי למשה ולישראל, אבל לא יוכל לדעת האמת (=סודות התורה) כי לא שמע (=מסורת הסוד), ולא יִנְבֵּא" (רמב"ן שמות ל"ג, יב). כלומר הראב"ע הבין שיש להבחין בין שני המלאכים וכיוון בפירושו לאמת, אבל לא דיין, כיוון שאין לו מסורת של תורת הסוד. את תורת הסוד ניתן לקבל רק במסורת או בנבואה, ולא בדרך שכלית.

אַל תִּמָּר / וְשִׁתִּי / וְהַמָּתִי

1. "הַשֹּׁמֵר מִפְּנֵיו וְשָׁמַע בְּקֻלּוֹ, אֶל תִּמָּר בּוֹ" (שמות כ"ג, כא) – לכאורה, פירושו ברור: 'אַל תִּמָּר' את פיו, משורש מר"י בבניין הפעיל. אבל הצורה של הפועל 'תִּמָּר' היא צורה של כפולים (מר"י). אילו היה זה עתיד מקוצר של מר"י בהפעיל, היה צריך לקרוא: 'אל תִּמָּר²⁶ בו'. נביא פסוקים אחדים משורש מר"י בבניין הפעיל, הנראים מתאימים במשמעם להקשר האזהרה:

"וְלֹא אָבִיתֶם לַעֲלֹת [אל הארץ], וְתִמָּרוּ אֶת פִּי ה' אֱלֹהֵיכֶם" (דברים א', כו);
 "כִּלְאִישׁ אֲשֶׁר יִמָּרָה אֶת פִּיָּךְ... יוֹמֶת, רַק חֹזֶק וְאֶמֶץ" (יהושע א', יח);
 "זֹאת יְרוּשָׁלַם... וְתִמָּר (=הִמָּרְתָּה, בעתיד מהופך) אֶת מִשְׁפָּטִי" (יחזקאל ה', ה-ו);
 "וַיִּמָּרוּ בִּי [בני ישראל], וְלֹא אָבוּ לִשְׁמָע אֵלַי" (יחזקאל כ', ח);

"כִּי הִמָּרוּ אֹמְרֵי אֵל וַעֲצַת עֲלִיוֹן נֶאֱצַו; וַיִּכְנַע בְּעֶמְל (=בסבל) לָבָם" (תהילים ק"ז, יא-יב).
 כך גם כתב ראב"ע (בפירוש הארוך לפסוק),
 תוך התמודדות עם הצורה השונה:

ומילת 'אַל תִּמָּר בו' קשה, והנה נראה הטעם (=המובן), כמו 'וַיִּמָּרוּ בִּי' (יחזקאל כ', ח), רק היה ראוי להיות [אַל] תִּמָּר [הבו]?
 כן הוצרכו חכמי ספרד לאמר בו כי הוא מפעלי הכפל (=משורש 'מרר'), ועל דרך 'וַיִּסַּב' (=משורש 'סבב') אלהים את העם...'
 (שמות י"ג, יח) ואל תתמה בעבור שהם שנים שרשים והטעם אחד (= שני שרשים קרובים באותה משמעות)...
 בהמשך, ראב"ע מביא דוגמאות נוספות לשני

שורשים קרובים (כמו שר"ר ושר"ה) במובן אחד. לדעת ראב"ע, אמנם השורש של הפועל תִּמָּר הוא מר"ר, אך משמעו כאן אינו קשור למרירות אלא למרדנות ולמרי. השורש מר"ר המופיע כאן בגזרת הכפולים אינו אלא צורת משנה נדירה של השורש מר"י בגזרת ל"י, מפני שלעיתים יש חילופים בין שורשים בגזרות העלולות.

אפשר להתבונן בחילופים כאלה מנקודת מבט של היסוד הדויעצורי מ"ר, ²⁷ המצוי בשורש מר"ר לגלגוליו במובני גרימת כעס, כאב ובכי: "וַיִּמָּרוּ את חייהם בעבֹדָה קשה", (שמות א', יד); "קָרָאָן לִי מָרָא, כִּי הִמָּר שְׂדֵי לִי מֵאֵד" (רות א', כ); "אֶמָּר בְּכִי... על שֵׁד בַּת עַמִּי", (ישעיהו כ"ב, ד). וכך בפעלי שחיקה: מר"ח, מר"ט, מר"ק. וכמובן במרור, שהוא מר.

אולם הרב פרופ' שאול ליברמן²⁸ הציע לפרש את 'אַל תִּמָּר' (משורש מר"ר) כצורתו המדויקת, במובן יותר לוחמני של מאבק ומרד: 'אל תילחם נגדו, אל תתגרה בו', כמו בברכת יעקב ליוסף: "וַיִּמָּרְהוּ רֹבֹב, וַיִּשְׁטְמוּהוּ בְּעֵלֵי חֲצִים (=נלחמו בו)" (בראשית מ"ט, כג), וכך תרגם שם אונקלוס: "וְאֶתְמָרְהוּ עֲמִיָּה וְנִקְמוּהֵי...".

משמע דומה מצא ליברמן בשורש המרובע מרמ"ר המהווה הרחבה של השורש מר"ר,²⁹ מופיע פעמיים בחזיונות דניאל: "וְהִנֵּה אָפִיר הָעִזִּים (=מלך יון) בָּא מִן הַמִּעָרְב... וַיָּבֹא עַד הָאֵיל בָּעַל הַקֶּרְנִים (=מלכי מדי ופרס)... וַיִּרָץ אֵלָיו בַּחֲמַת כַּחַז... וַיִּתְמָרְמֵר אֵלָיו וַיִּךְ אֶת הָאֵיל וַיִּשְׁבֵּר אֶת שְׁתֵּי קַרְנָיו...". (ח', ה-ז; כ-כא). הניצחון המכריע

26. כגון: וַיִּפֹּן וַיָּנֹב אֶל יָנֹב (שופטים ט"ו, ד); וַיָּרֹב הַיַּעַר לְאָכַל בָּעֵם (שמואל ב' י"ח, ח); וַיִּגָּל אֶת יְשָׁרְאֵל אֲשֶׁרְהָ (מלכים ב' י"ז, ו); "זאת ירושלים... וְתִמָּר (=הִמָּרְתָּה, בעתיד מהופך) את מִשְׁפָּטִי..." (יחזקאל ה', ה-ו); וַיִּפָּר אֶת עֲמוֹ מֵאֵד (תהילים ק"ה, כד); וַיִּזֶּן אֶת יִשְׂבִּי יְרוּשָׁלַם (דברי הימים ב' כ"א, יא); וַיִּקָּשׁ אֶת עֲרֹפּוֹ (דברי הימים ב' ל"ו, יג).

27. כיום נוטים רבים להתרחק מפרשנות אטימולוגית זו, אולם אבי מורי, ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל שכנע אותי בנכונותה ובחשיבותה.

28. לשוננו לב (תשכ"ח), עמ' 89-90. קוטשר התקשה תחילה לקבל את חידושו של ליברמן ולבסוף השתכנע וחיזק אותו מאוד, ראו: י' קוטשר, 'בשולי המילון המקראי', לשוננו לג (תשכ"ח), עמ' 343-345.

29. כמו בזז > בזבז; בלל > בבלב; גלל > גלגל; צלל > צלצל; סכך > סכסך; סלל > סלסל; קלל > קלקל.

3. "והמתי את כל העם אשר תבא בהם" (שמות כ"ג, כז), פירושו 'והממתי', כלומר אכניס אותם למהומה, וינסו מפחד. הדגש באות מ' מורה על השורש הכפול: המ"ם.

פסוקים דומים:

"ויהם את מחנה מצרים" (שמות י"ד, כד)
 "וישלח חצים ופיצים בך ויהם" (שמואל-ב כ"ב, טו, והקבלה בתהילים י"ח, טו);
 "וגם יד ה' היתה בהם להמם מקרב המחנה, עד תמם" (דברים כ', טו);
 "הממם בכל צרה" (דברי הימים-ב ט"ו, ו);
 "והמם גלגל עגלתו" [בעת הדיש של התבואה] (ישעיהו כ"ח, כח).

מנקודת מבט³⁴ של היסוד הדו-עיצורי, ה"מ מבטא קול טבעי, ומוצאים אותו במילים: 'המה', 'המון', 'המיה', וגם ב'המם', ובגיוון צורה ב'הלם' וב'נהם'.

של אלכסנדר מוקדון מתואר בתור התקפה חזיתית של הצפיר, שהסתער (=התמרמר) על האימפריה של מלכי מדי ופרס וריסק אותה כליל.

יורשיו של אלכסנדר מוקדון, "מלך הנגב" (=בית תלמי ממצרים) ו"מלך הצפון" (=בית סלווקוס בסוריה), התגרו במלחמות רבות ביניהם: "ויתמרמר מלך הנגב ויצא ונלחם עמו עם מלך הצפון" (דניאל י"א, יא). מכל אלה מסתבר הפירוש: "אל תמר בו" = 'אל תתגרה בו'.

2. 'שית' = 'שים', 'נתן'.³⁰ ממנו נתגלגל כנראה השורש שת"ת³¹ הנדיר במקרא³² והמצוי בלשון חכמים, כמו 'אבן שתייה', שממנה הושגת העולם (יומא נג ע"ב ונד ע"ב).
 "ושתית"³³ את גבלך מים סוף ועד ים פלשתים...", פירושו: אשים, אָתֵן את גבולך, ובמשמע רחב יותר: אשפין את ישראל במרחב הגבולות, מאילת עד אשקלון.

ולא תעבדם

ראו מקראות יתרו, עמ' 189 ואילך.

1. מוקש

2. אגנת

מתוככמת, שהוטמנה ועלולה לבלוע את ההולך בדרך וללכוד אותו, לפעמים על ידי התרוממות פתאומית מתוך האדמה ברגע שאדם או חיה גרמו להפעלה של מנגנון המוקש/המלכודת: "התפל צפור על פח הארץ ומוקש אין לה? הַיַּעֲלֶה פַח מִן הָאֲדָמָה וְלִכְוֹד לֹא יִלְכּוֹד?" (עמוס ג', ה).

לשני שמות אלה יש משמעות שונה בעברית החדשה, ועל כן, דווקא ישראלים הדוברים עברית מסוגלים לטעות בפירושם של פסוקים אלה:

1. מוקש – בימינו עלול להתפוצץ, אבל בימי קדם מוקשים לא התפוצצו אלא היו מלכודת: "פח יקוש" (תהילים צ"א, ג). זו מלכודת

30. ראו לעיל עמ' 217 על הפסוק: "כאשר ישית עליו בעל האשה" (כ"א, כב).

31. לדעת אבי מורי ז"ל, שניהם הרחבה של השורש ש"ת הדו-עיצורי, שמוכנו הראשוני יסוד.

32. במילון BDB (עמ' 1060) מובאות רק שתי דוגמאות: רשעים חוגגים אשר "שחו בשמים פיהם, ולשונם תהלך בארץ" (תהילים ע"ג, ט); ואבדן רשעים "כצאן לשאול שחו, מִן הָאֲדָמָה וְלִכְוֹד לֹא יִלְכּוֹד" (=לבוךר ישלטו בהם הישרים, תהילים מ"ט, טו); אצל מאנדלקרן מובאות שתי דוגמאות אלה בספק, גם בשי"ת, וגם בשת"ת.

33. הדגש ב'ת' לא בא משרש 'שתת', אלא מהכפלת האות בגלל ההטיה - "ושתית" כמו "קרתית אתך ברית ואת ישראל" (שמות ל"ד, כז).

34. ראו לעיל הערה 27.

לפיכך פירוש הפסוק: "לא ישבו בארצ פן יחטיאו אתך לי, כי תעבד את אלהיהם, כי יהיה לך למוקש" (כ"ג, לג; ודומה לו ל"ד, יב) הוא: עובדי אלילים אם ישבו בארץ, עלולים להחטיא את בני ישראל, למשוך אותם אחרי אליליהם, ולהפוך למלכות עבור בני ישראל.

כך באזהרת משה בספר דברים: "פסילי אלהיהם תשךפון בָּאֵשׁ, לא תחמד כסף וזהב עליהם ולקחת לך פן תִּגְקֹשׁ בו..." (ז', כה), כלומר פן תילכד בו.

כך נאמר על הזהב הרב משלל מדן, שגדעון הפך אותו "לְאֶפֶד... וַיִּזְנוּ כל ישראל אחרי שם, ויהי לגדעון ולביתו למוקש" (שופטים ח', כז) – הפך למלכות.

2. אֶגְנוֹת – בלשון המקרא היה כלי לנוזלים, עשוי מאבן בדרך כלל, ובעברית החדשה הוא נקרא 'כִּיּוֹר', ואילו הכיור המקראי הוא כלי מלא וסגור (בתורה, עשוי מנחושת), מכיל מים, עם ברז. בימינו משתמשים בכיור מקראי אם יש לו גוף חימום להרתחת מים בחיבור לחשמל, וקוראים לו 'מַחֵם'. לפעמים פוגשים כיור מקראי ממש כצורתו הקדומה, בתור כלי מקושט נטילת ידיים במלונות מפוארים, אבל אין קוראים לו בשמו המקורי והמקראי.

בפרשת הברית שימשו "הָאֶגְנוֹת" (שמות כ"ד, ו) לַחֲצִי דם הברית, לשם זריקתו על העם. 'אֶגֶן' היה כלי פתוח, דומה לכיור בשימושנו כיום (כמובן, בלי חיבור לצנרת מים קבועה), ולכן אפשר לדמות אותו לצורת ירח מלא: "אֶגֶן הַסֶּהֶר" (שיר השירים ז', ג), ולהשתמש בדימוי לתיאורי אהבה.

ישעיהו (כ"ב, כ-כד; ל"ו, ג) תיאר את "אליקים בן חלקיהו אשר על הבית", שהתמנה לראש השרים במלכות חזקיהו, כמי ש"מִפְתָּח בית דוד על שכמו, ופֶתַח ואֵין סֹגֵר, וסֹגֵר ואֵין פֶתַח", והוא אחראי גם לכיבוס כל הלכלוך בממלכה, כמו שמכבסים בגדים צואים של תינוקות: "כל

המודרני, הוא הטמנת המוקש באדמה כחלק ממלחמה או מציד, ובו מנגנון המופעל על ידי הקרבן עצמו.

'מוקש' משורש יק"ש, ³⁵ וקרוב לו השורש נק"ש בפסוק "בִּפְעַל כְּפִיו נִגְקֹשׁ רָשָׁע" (תהילים ט', יז; או, ש'נק"ש הוא צורת נפעל של יק"ש):

"וַיֹּאמְרוּ עֲבָדֵי פְרָעָה אֵלָיו: עַד מָתִי יִהְיֶה זֶה (=משה) לָנוּ לְמוֹקֵשׁ (= למלכות), שְׁלַח אֶת הָאֲנָשִׁים, וַיַּעֲבְדוּ אֶת ה' אֱלֹהֵיהֶם, הִטְרָם תֵּד עָכִי אֲבָדָה מִצָּרִים?" (שמות י', ז).

כמו בדברי בעלת האוב מעין דור אל שאול המתחפש: "ולמה אתה מתגקש בנפשי להמיתני" (שמואל-א כ"ח, ט), כלומר, טומן לי פח של מלכות מוות. השורש יק"ש מופיע בפסוקים רבים:

"וְהָיָה... לַפַּח וּלְמוֹקֵשׁ לְיוֹשֵׁב יְרוּשָׁלָּם; וְכָשְׁלוּ בָם רַבִּים, וְנָפְלוּ וְנִשְׁבְּרוּ, וְנוֹקְשׁוּ וְנִלְכְּדוּ" (ישעיהו ח', יד-טו; ודומה לו ישעיהו כ"ח, יג);

"בְּרֹדֶג ה' שְׁלֹא נִתְּנָנוּ טָרֶף לְשֹׁנֵיהֶם; נִפְשָׁנוּ כְּצֹפֹר נִמְלֻטָה מִפֶּחַ יוֹקָשִׁים, הִפַּח נִשְׁבֵּר וְאֶנְחָנוּ נִמְלֻטָנוּ" (תהילים קכ"ד, ו-ז);

"כִּי גַם לֹא יָדַע הָאָדָם אֶת עֵתוֹ, כִּדְגִים שְׁנֹאחֲזִים בְּמַצוֹדָה רָעָה וּכְצֹפְרִים הֹאֲחִזוֹת בִּפְחַ, כֶּהֱם יוֹקָשִׁים בְּנֵי הָאָדָם לַעַת רָעָה כְּשֶׁתִּפּוֹל עֲלֵיהֶם פְּתָאם" (קהלת ט', יב);

אדם עלול להילכד בפח יקוש בגלל מעשיו: "טִבְעוּ גוֹיִם בְּשַׁחַת עֵשׂוֹ, בְּרִשְׁתִּי זֹו טָמְנוּ נִלְכְּדָה רְגָלָם; נִדְעָה ה' מִשְׁפָּט עֲשָׂה [כאשר] בִּפְעַל כְּפִיו נִקְשָׁה רָשָׁע..." (תהילים ט', טז-יז);

נוקש הוא צורת נפעל משורש יק"ש וכמוהו בפסוק הבא:

איש צעיר, או איש בלתי מנוסה עלול גם להילכד בדברי פיו: "בְּגִי, אִם עָרַבְתָּ לְרַעָה, תִּקְעֶתָ לִזְרָ כְּפִידָה; נִקְשֶׁתָּ בְּאֹמְרֵי פִידָה, וְנִלְכְּדָתָ בְּאֹמְרֵי פִידָה" (משלי ו', א-ב).

35. ייתכן שצליל ההפעלה של מלכות נסגרת הוא היסוד הראשוני 'קש', וממנו הסתעפו הצורות השונות, וראו לעיל הערה 27.

בלשוננו, השם 'אֶנָּן' עבר אל הטבע, כשם של שקע טבעי גדול ובו מים, או עיר וארצות ('אֶנָּן הים התיכון': 'האֶנָּן הקדוש' בירושלים), או כשם החלק התחתון והשקוע של עצמות הגוף.

כְּלִי הַקָּטָן (=בגדים), מְכָלִי הָאֲנָנוֹת ועד כל כְּלִי הַנְּבָלִים, כלומר מבגדים שמכבסים באֲנָנוֹת, ועד אלה שמכבסים אותם בְּנְבָלִים, שהיו כמו אמבטיות גדולות.

אַצִּילִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (כ"ד, יא)

ואת האצלת הרוח ממשה אל הזקנים הנאספים אליו ועומדים 'אצלו', וכך יתפרש 'אֶצֶל' כפועל דנומינטיבי,³⁶ פועל הנגזר מִשֵּׁם ('אֶצֶל').
בכל מקרה, הפועל 'אֶצֶל', אף אם ניכר בו משמע של חשיבות, לא בהכרח קשור למשמע ה'אצילי', הנכבד: "הֵלֵא אֶצְלָתְ לִי בִּרְכָה" (בתחונני עשו לאביו, בראשית כ"ז, לו), פירושו: הלווא שמרת לי ברכה?! ממה ששמור 'אצלך', ואולי 'ברכה חשובה' השמורה 'אצלך'. המשמע של 'ברכה חשובה' מתחזק לפי ההמשך הסוער, כי יצחק הסביר לעשו "הֵן גָּבִיר שְׁמָתִי לְךָ" (כ"ז, לז), ואז ביקש עשו ברכה כל שהיא: "הִבְרָכָה אַחַת הָיָה לְךָ אֲבִי, בִּרְכָנִי גַם אֲנִי אֲבִי" (כ"ז, לח), ולבקשה צנועה זו (בניגוד לברכה נכבדה) אביו נענה וברכו.
מובן של חשיבות נשמע גם בפרשת משה ושבעים הזקנים: "וְאֶצְלָתִי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וְשָׁמַתִּי עֲלֵיהֶם, וְנִשְׂאוּ אֶתְךָ בְּמִשָּׁא הָעַם וְלֹא תִשָּׂא אֶתָּה לְבַדְךָ" (במדבר י"א, יז, כד-כה). שפע הרוח הנבואי הפך את שבעים הזקנים לשותפי משה בהנהגה.

אולם הביטוי בקהלת, "וכל אשר שאלו עֵינִי לֹא אֶצְלָתִי מֵהֶם, לֹא מִנְעָתִי אֶת לְבִי מִכָּל שִׂמְחָה..." (כ"ד, י), משמעו: לא הבדלתי ולא מנעתי את עֵינִי ולְבִי מתענוגות העולם; בדוחק ניתן לפרש: לא השארתי את עֵינִי 'אצלי', חתומות?!
בדרך שונה פירש י"צ מושקוביץ בפירוש

לפי הפירוש המקובל, הגבוהים והחשובים בבני ישראל הם 'אֶצִּילִים', והמלכים החשובים, שמהם יצא אברהם, הם 'אַצִּילֵי הָאָרֶץ': "ואתה ישראל עבדי, יעקב אשר בחרתיך, זרע אברהם אֱהָבִי; אשר החזקתיך מקצות הארץ, וּמֵאֶצִּילָיָה קראתיך, וְאָמַר לְךָ עַבְדִּי אַתָּה, בַּחֲרִיתְךָ וְלֹא מֵאֲסִיתְךָ" (ישעיהו מ"א, ח-ט). מעניין, ששם זה מופיע רק פעמיים בכל התנ"ך, למרות שמלכים, שליטים וחשובים לסוגיהם מופיעים בו לרוב.

כך פירשו רש"י ורד"ק בעקבות תרגום יונתן. זהו גם המובן המוכר בשם הערבי *أصيل* שפירושו, איש מיוחס, כי 'אצל' בערבית משמעו 'שורש', ומי שיש לו שורשים הוא מיוחס.
אולם יש חולקים על הדמיון לערבית, וטוענים שבעברית מקראית 'אַצִּילֵי הָאָרֶץ' הם רק 'קצות הארץ',³⁶ ואלה יכולים להיות גבוהים וגם שפלים.³⁷ לדעה זו, 'האצלה' היא 'הפְּרָשָׁה' ו'הבדלה', ו'אֶצֶל מ-' פירושו 'מנע', הפרשה של מניעה; כל אלה ללא המובן האליטיסטי המתלווה לפירוש המקובל שנובע מהערבית. לפי פירוש זה, ה' לא שלח ידו בזקני ישראל אשר נבדלו מכלל המחנה בעלייתם.

לעומת הביטויים של 'קצות הארץ', ושל 'האצלה', אנו מוצאים את 'אֶצְלִי' במשמע שנראה הפוך – 'על ידי'. ייתכן אולי לפרש כך גם את "הֵלֵא אֶצְלָתְ לִי בִּרְכָה" = 'שמרת לי ברכה אצלך',

36. ראו מילון BDB (עמ' 69); וראו אוצר לשון המקרא (עמ' 258-259); רש"י פין במילונו אוצר לשון המקרא והמשנה (ורשה תרע"ו/תרפ"א), סבר שב'קצות הארץ' כמו ב'קצה המחנה' עומד 'קצין', ומכאן גזר גם את המשמע של 'אציל' = נכבד, וכך כתב גם שד"ל בפירושו לישעיהו מ"א, ט.

37. כמו "ומקצה אחיו לקח חמשה אנשים" (בראשית מ"ז, ב); "ותבער במ אש ה', ותאכל בקצה המחנה" (במדבר י"א, א), וראו שם ברש"י על פי המדרש (ספרי פסקה פה), שנחלקו בדיוק בשאלה זו – האם 'קצה המחנה' הם 'מוקצים לשפלות', או דווקא 'קצינים שבהם וגדולים'.

38. ראו מילון BDB (עמ' 69); גם רש"י פין (לעיל הערה 36) פירש את הפועל 'אֶצֶל' כהפרשת דבר 'מאצלו' לטובת זולתו, או למניעה.

הסִתְּבוֹת וְהַמְלָחִים תַּחַת אֲצִלוֹת יָדֶיךָ מִתַּחַת לַחֲבָלִים" (ירמיהו ל"ח, יב). כך גם מתוארות נביאות שקר בלבוש מיוחד, ובו: "כִּסְתוֹתַי עַל כָּל אֲצִילֵי יָדַי (=יָדִים)" (יחזקאל י"ג, יח).

"אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל" לפי הפירושים המוכרים הם ה'אצילים', הנכבדים (בדומה לערבית), בגלל הזכרתם המפורשת של "נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל".

אבל אפשרות אחרת היא שהאצילים אינם הזקנים, אלא דווקא 'קצות המחנה' (בניגוד לזקנים), והיא יכולה לאתגר את הפרשנות הלשונית והרעיונית, וגם את הבנת החגיגה והסעודה, שאולי כל בני ישראל (עד לקצוות) היו שותפים בה, עם החיזיון המופלא.

דעת מקרא (במדבר י"א, יז): "וְאֲצִלְתִּי (=ולקחתי) מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלֶיךָ וּשְׁמַתִּי עֲלֵיהֶם"; ובקהלת "וְכָל אֲשֶׁר שָׁאֲלוּ עֵינַי לֹא אֲצִלְתִּי (=לא הרחקתי) מהם" (ב', י); ובדברי עשו: "הֲלֹא אֲצִלַּת לִי (=לקחת בשבילי) בִּרְכָה" (בראשית כ"ז, לו).

כך הסביר מושקוביץ גם את צורת הנפעל בפירוש דעת מקרא ליחזקאל (מ"ב, ה-ו): "וְהִלָּשְׁכוֹת הָעֲלִיוֹנֹת קָצְרוֹת... ואין להן עמודים... על כן נֶאֱצַל (=נגרע מרחב הקירות של הלשכה העליונה) מִהַתְּחַתּוֹנוֹת וּמִהַתְּכִנּוֹת מֵהָאָרֶץ".

השם 'אֲצִילוֹת' (בצ' דגושה אחרי האות א' בפתח) הן הזרועות והידיים שנמצאות 'אצל' הגוף, ודווקא קרוב וסמוך. כך נאמר בהצלת ירמיהו הנביא מטביעה בבור הטיט: "שִׁים נָא בְּלוֹאֵי

"ואל משה אָמַר..." (כ"ד, א)

וַיָּבֹא בְּאֶהָל רָחֵל; וְרָחֵל לָקְחָהּ⁴⁰ (=לפני כן) אֶת הַתָּרְפִּים וְתִשְׁמֶם בְּכַר הַגִּמְלָה, וְתִשֵּׁב עֲלֵיהֶם, וַיִּמָּשֶׁשׁ לָבֶן אֶת כָּל הָאֶהָל וְלֹא מִצָּא (בראשית ל"א, לג-לד).

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֵּגֵד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יִלְדָה (=זה שנים) מִלְּפָה גַּם־הוּא בָּנִים לְנַחֲוֹר אָחִי; ... שְׂמֹנֶה אֵלֶּה יִלְדָה (=במשך השנים) מִלְּפָה לְנַחֲוֹר אָחִי אַבְרָהָם; (בראשית כ"ב, כ-כג).

וַיַּעַן רְאוּבֵן אֹתָם לֵאמֹר: הֲלוֹא אֲמַרְתִּי (=אז) אֲלֵיכֶם לֵאמֹר: אֵל תַּחֲטֹא בִילֵד וְלֹא שְׂמַעְתֶּם, וְגַם דָּמוֹ הִנֵּה נִדְרָשׁ; וְהֵם לֹא יָדְעוּ כִּי שִׁמְעַי יוֹסֵף, כִּי הִמְלִיץ בֵּינֵתָם; וַיֹּסֶב מֵעֲלֵיהֶם וַיִּבְרַךְ... (בראשית מ"ב, כב-כד).

צורת הפתיחה הרגילה במקרא – 'ויאמר ה' אל משה...', אינה מופיעה בפתיחה זו. במקום זה בא שינוי סדר המרכיבים, והפועל בצורת 'קטל' – "ואל משה אָמַר...".

בעברית המקראית יש משמעות שונה לצורת העבר הרגילה, מפני שהעבר הסיפורי השוטף מיוצג לרוב על ידי צורת עתיד מהופכת בו: "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה", לעומת "ואל משה אָמַר".

באמת, מדובר בצורה מוגמרת של הפועל ('פָּעַל', 'אָמַר') מול צורה בלתי מוגמרת ('יִפְעַל', 'יאמר'), ואחת האפשרויות לפירוש הצורה המוגמרת היא חזרה לאחור על ציר הזמן.³⁹

וַיָּבֹא לָבֶן בְּאֶהָל יַעֲקֹב וּבְאֶהָל לָאָה וּבְאֶהָל שְׁתֵּי הָאֵמֹת וְלֹא מִצָּא, וַיֵּצֵא מֵאֶהָל לָאָה

39. ראו מאמרה של עדינה מושבי (שהוא תקציר של עבודת דוקטור בישיבה יוניברסיטי בניו יורק) על שינויי סדר בלשון המקרא: 'הטופיקליזציה בעברית של המקרא', לשוננו סט (תשס"ז), עמ' 7-30. במקרא יש סדר קבוע לסדר המילים במשפט – פועל-נושא-מושא. בכל פעם שסדר המילים משתנה, צריך לברר מה רצה המקרא להשמיענו. מאחר שצורת ויקטול ('וַיֹּאמֶר' בדיון זה) יכולה להופיע רק כשהפועל הוא בראש המשפט, אם משתנה סדר המילים גם צורת הפועל משתנה לצורה קָטַל ('אָמַר' בדיון זה). לשינוי סדר המילים יש לדעת מושבי, תפקידים פרגמטיים שונים.

אחת האפשרויות לשינוי הסדר (ולדעתה של מושבי, היא לא המקרה השכיח) היא "אירוע החורג מרצף הזמן". אולם חשוב לציין, שחריגה מרצף הזמן ניכרת בדוגמאות המובאות גם בפסוקים, שמושבי הסבירה אחרת. מאידך, יש פסוקים בהם אי אפשר להסביר כך, הדוגמאות המובאות להלן (חוץ ממותו של שמואל). לקוחות מעבודתה של מושבי.

40. אפשר היה לנסח על הרצף – 'ותקח רחל את התרפים, ותשָׂמֶם בכר הגמל ותשב עליהם: ויבא לבן...' – אולי הועדפה ההנגדה הדרמטית של רחל ולבן בשעת החיפוש, אך מסתבר יותר שרחל לקחה את התרפים עוד קודם לכן.

השאלה היא, האם גם פסוקי ההמשך (כ"ד, א-יא) בהם מתואר מעמד הברית חוזרים לאחור?

וְאֵל מֹשֶׁה (כבר לפני כן) **אָמַר**: עֲלֶה אֵל ה', אֲתָה וְאַהֲרֹן נָדָב וְאָבִיהוּא, וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל, וְהִשְׁתַּחֲוִיתֶם מִרְחֹק; וְנִגַּשׁ מֹשֶׁה לְבָדּוֹ אֵל ה', וְהֵם לֹא יִגָּשׁוּ, וְהָעָם לֹא יַעֲלוּ עִמּוֹ; וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֵת כָּל דְּבָרֵי ה'; וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים, וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ: כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה; וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֵת כָּל דְּבָרֵי ה', וַיִּשְׁכֹּם בְּבֹקֶר וַיָּבֹן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר, וְשִׁתִּים עֲשָׂה מִצִּבָּה לְשִׁנִּים עֶשֶׂר שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל; ...

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם, וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע; ... אם ההיגד: "וַיָּבֹא מֹשֶׁה" הוא תחילת הרצף שאחרי פרשיות משפטים, אז "כל המשפטים" הם פרשיות משפטים שלפנינו. זה נראה פשוטו של מקרא בפסוק ג אם אנו מניחים שיש מוקדם ומאוחר בפרשיות יתרו־משפטים בכללן. לפי זה רק שני פסוקים חוזרים לאחור ומתקשרים לעליות משה להר לפני הדיברות.

כך נראה הבסיס בכתוב לקריאה הפרשנית של רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן⁴² לסדר האירועים והפרשיות, ורק שני הפסוקים הראשונים נקראים כחוזרים לאחור.

אבל אם "וַיָּבֹא מֹשֶׁה" הוא המשך רציף לשני הפסוקים הפותחים את פרק כ"ד, אז חצי הפרק חוזר לאחור, ומעמד הברית כולו קדם לעשרת הדיברות. בקריאה כזאת אי אפשר לפרש את "כל המשפטים" על פרשיות משפטים, ויוצא ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' בפרשיות יתרו־משפטים. זוהי קריאתו הייחודית של רש"י, בעקבות המדרשים במכילתות.

קל לראות את ההבדל בין שתי הקריאות בשאלה מתי אמרו העם "נעשה ונשמע": האם הברית קדמה לדיברות? או שקבלה מלאה

דוגמה מובהקת לפירוש זה נמצאת בספר שמואל (שמואל-א כ"ח, ג, מול כ"ה, א): "וַיָּמָת שְׁמוּאֵל, וַיִּקְבְּצוּ כָל יִשְׂרָאֵל, וַיִּסְפְּדוּ לוֹ, וַיִּקְבְּרוּהוּ בְּבֵיתוֹ בְּרָמָה...".

אולם, כאשר חיפש שאל הנואש (דרך בעלת האוב) לדבר עם הנביא שכבר מת, חוזר הפסוק בשינוי הפועל הראשון מן הצורה הסיפורית הבלתי מוגמרת, לצורה המוגמרת, ופעם נוספת, בהמשך הפסוק, על חיסול האובות והיידעונים על ידי שאל הרבה לפני כן:

"וַיִּשְׁמָוֶל (כבר) מָת, וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל יִשְׂרָאֵל, וַיִּקְבְּרוּהוּ בְּרָמָה... וְשְׁמוּאֵל הָסִיר הָאֲבֹת וְאֵת הַיָּדְעָנִים מֵהָאָרֶץ".

את העיקרון הזה לימד רש"י⁴¹ בפירוש בשני מקומות בספר בראשית:

1. על הפסוק: "והאדם ידע את חוה אשתו, ותהר ותלד את קין, ותאמר: קניתי איש את ה'" (ד', א), כתב רש"י: "והאדם ידע, כבר קודם הענין של מעלה, קודם שחטא ונטרד מגן עדן, וכן ההריון והלידה [שנסמכו לידיעה], שאם [היה] כתוב 'וידע אדם [את אשתו, היה] נשמע, שלאחר שנטרד היו לו בנים".

2. על הפסוק: "וה' פָּקַד את שרה כאשר אָמַר" (כ"א, א), כתב רש"י: "שפקדה כבר קודם שריפא את אבימלך". הגמרא (בבאקמא צב ע"א) למדה מפסוק זה, ש"כל המבקש רחמים על חברו, והוא צריך לאותו דבר – הוא נענה תחילה", וכתב [גם] שם רש"י: "וה' פָּקַד, מדלא כתיב 'ויפקד את שרה', וכתב 'פָּקַד', משמע 'פקד כבר', תחילה לאבימלך" (= לפני אבימלך).

מתי "אָמַר"? מתי אמרו "נעשה ונשמע"? שני הפסוקים הראשונים בשמות פרק כ"ד מנוסחים כחוזרים לאחור, ולא כהמשך לפרשיות משפטים ולפרשיית הברית, כי לא נאמר בהם: 'ויאמר ה' אל משה', אלא "ואל משה אָמַר".

41. חנוך גמליאל בספרו, רש"י כפרשן ובלשן: תפיסות תחביריות בפירוש רש"י לתורה, ירושלים תש"ע, עמ' 108-110 מנתח את שיטתו הדקדוקית של רש"י, ומראה שזהו חידוש של רש"י, ואינו נמצא במקורות.

42. הם עצמם לא הבחינו בין הצורות השונות של הפועל, וכנראה הבחנה זו לא הייתה ידועה בין מדקדקי ספרד, ראו חנוך גמליאל, רש"י כפרשן ובלשן (לעיל הערה 41), עמ' 86.

זו נאמרה רק אחרי ששמעו את כל פרשיות משפטים?

לפי רש"י (בעקבות מדרשי המכילות, וסוגיית הגמרא, שבת פח ע"א) אמרו העם "נעשה ונשמע" במעמד הברית, עוד בטרם יכלו לדעת ולשמע את פרשיות משפטים.

מחלוקת כבירה זו (לפי הפשט ולפחות לשיטת רש"י), צומחת משני הפסוקים הפותחים את פרק כ"ד, ולפי צורת הפעלים שנראים כחוזרים לאחור, ואולי אף מחזירים לאחור את הפסקה כולה. נעיין מעתה בדברי המדרשים והפרשנים בסוגיה זו.

מכילתא דר' ישמעאל ומכילתא דרשב"י

שני מדרשי המכילתא לשמות עוסקים בשאלה מה סדר האירועים בפרק י"ט ובפרק כ"ד, והאם וכיצד משתלבות הפרשיות זו בזו? המדרש במכילתא דרשב"י פתח את דבריו לפרק כ"ד באמירה ששני הפרקים שלובים זה בזה ו"שניהם עניין אחד":

מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שמות כ"ד, א (עמ' 221)

ואל משה אָמַר עֲלֶה אֵל ה' (כ"ד, א). זו היא שאמר בו 'ומשה עֲלֶה אל האלהים' (י"ט, ג). יכול [עלה] מעצמו? תלמוד לומר 'ואל משה אָמַר עֲלֶה אל ה' (כ"ד, א), מלמד שלא עלה [בפעם הראשונה, בבואם לסיני] אלא על פי שכינה [ולא מעצמו].

יכול זה ענין בפני עצמו, ולהלן ענין בפני עצמו? תלמוד לומר: 'עֲלֶה אל ה' אתה ואהרן' (שם), ולהלן הוא אומר: 'ועלית אתה ואהרן עמך' (י"ט, כד); 'והשַׁתְּחוּתֶם מִרְחֹק' (כ"ד, א), ולהלן: 'ויעמד העם מִרְחֹק' (כ, יח); 'וַיִּגַּשׁ מֹשֶׁה לְבַדּוֹ' (כ"ד, ב), ולהלן 'ומשה נִגַּשׁ אל הערפל' (כ, יח);

הוי אומר: שניהם ענין אחד; למה נשנה? להשלים ענינו.

המדרש מצא הקבלות לשוניות בין הפרקים, ועל כן מסקנתו היא ששתי הפרשות מתארות אירוע אחד, שנשנה כאן "להשלים ענינו".

בדומה למכילתא דרשב"י, גם העמדה העיקרית במכילתא דר' ישמעאל היא, ששתי הפרשות התרחשו במקביל, באותו זמן, אלא ששני המדרשים חלוקים בפרטים:

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ג (עמ' 211-212) [לשמות י"ט, י]	מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שמות י"ט, י (עמ' 220)	מכילתא דרבי שמעון בר יוחאי שמות כ"ד, ד (עמ' 140-141)
ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום. זה יום רביעי, 'ומחר', זה יום חמישי, 'והיו נִכְנָים ליום השלישי', זה יום ששי, שבו נתנה תורה.	ויאמר ה' אל משה לך אל העם וקדשתם היום 'זה יום הרביעי... שיטבלו ביום הרביעי.	וישכם בבקר, זה יום הששי. נאמר כֵּן 'בבקר' ונאמר להלן בְּהֵיטֵב הבקר' (שמות י"ט, טז). איני יודע אם דיברות קדמו לקרבנות או קרבנות קדמו לדיברות?
ומה עשה משה בחמישי, השכים בבקר ובנה מזבח תחת ההר, שנאמר 'וישכם בבקר ויבן מזבח תחת ההר...' (כ"ד, ד)	ומה היו עושין בחמישי? היה משה כותב את הדברים כאדם שכותבן בסמפונות (= בחווה).	תלמוד לומר 'וישכם בבקר ויבן מזבח' (כ"ד, ד), ולהלן הוא
ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם... ⁴³	בששי מהוא אומר, 'וישכם משה בבקר ויבן מזבח תחת ההר' (כ"ד, ד).	ויבן מזבח' (כ"ד, ד), ולהלן הוא

43. בקטע הבא במכילתא נמצאת המחלוקת מה נכתב בספר הברית. ראו להלן עמ' 549 ואילך.

אומר 'בהית הבקר' (י"ט, טז), מלמד שקדמו קרבנות לדיברות.	כיון שראה שקבלו עליהם נטל הדם וזרק על העם, שנאמר: 'ויקח משה את הדם ויזרק על העם' (שם, ח). אמר להם: הרי אתם קשורים ענובים תפוסים, מחר בואו וקבלו עליכם המצות כולן. ר' יוסי בר' יהודה אומר, בו ביום נעשו כל המעשים.
---	--

המזבח והברית היו לאחר עשרת הדיברות. נראה שפירושו מסתמך על כך שר' יוסי בר' יהודה הוא התנא שחולק גם בשאלה מהו התוכן של ספר הברית. הקושי בדברי הרמב"ן על המכילתא הוא שהעיקר בדברי ר' יוסי חסר מן הספר, הוא איננו אומר בפירוש שהאירוע הוא **לאחר הדיברות והמשפטים**.

אולם ניתן לפרש את דברי ר' יוסי על דרך הסכמת המכילתות, שמעמד הברית קדם לדיברות, והוויכוח הוא רק על יום הברית. לדעת תנא קמא במכילתא דר' ישמעאל, מעמד הברית היה ביום ה' בסיון, כהכנה לדיברות ביום המחרת, ור' יוסי חולק ואומר ש"בו ביום נעשו כל המעשים", כלומר גם מעמד הברית וגם עשרת הדיברות, היו "בו ביום" בו בסיון כדעת המכילתא דרשב"י.

בעקבות המכילתות, רש"י פירש, **שמעמד הברית קדם לעשרת הדיברות**, וקיבל את דברי תנא קמא במכילתא דר' ישמעאל שמעמד הברית היה בה' בסיון.

רש"י, שמות י"ט, יא

ליום השלישי. שהוא ששה בחדש. ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתים עשרה מצבה; כל הענין האמור בפרשת ואלה המשפטים, ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

רש"י, שמות כ"ד, א-יב

(א) ואל משה אמר עלה [אל ה']. פרשה זו

שני המדרשים סבורים שהציווי "וקדשתם היום ומחר" (י"ט, י), נאמר ברביעי בסיון, ושה"יום השלישי" (שם, יא) הוא יום מתן תורה (= עשרת הדיברות) בו בסיון. שניהם גם סבורים שמעמד המזבח, הקרבנות וספר הברית קדמו לעשרת הדיברות. המדרשים חלוקים רק באיזה יום היה מעמד הברית: לפי מכילתא דר' ישמעאל בה' בסיון, ולפי מכילתא דרשב"י בו בסיון, קודם עשרת הדיברות.

במכילתא דר' ישמעאל מובאת גם דעתו של ר' יוסי בר' יהודה, החולק על עיקר המדרש ואומר: "בו ביום נעשו כל המעשים". מה התכוון ר' יוסי לומר? באיזה יום? רמב"ן פירש את דבריו על פי שיטתו שמעמד הברית הוא אחרי עשרת הדיברות ואחרי פרשיות משפטים, כסדר התורה:

רמב"ן, שמות כ"ד, א

וראיתי במכילתא שנחלקו בדבר, יש שאמרו שהיה קודם מתן תורה בחמישי, ואמר להם הרי אתם קשורים תפוסים וענובים מחר בואו וקבלו עליכם את כל המצות. ורבי יוסי בר' יהודה אמר בו ביום נעשו כל המעשים, כלומר בו ביום לאחר מתן תורה נעשו המעשים של סיפור העם וכתובת ספר הברית, הכל כמו שפירשנו. ולזה שומעין שאמר כהלכה (= כסדר התורה).⁴⁴

לדעת הרמב"ן, ר' יוסי חולק על כל שיטתו של המדרש מתחילת הפרשה, וסבור שמעמד

44. גם רשב"ם וראב"ע פירשו את סדר הזמנים והאירועים כסדר הכתוב בתורה, ראו דבריהם לתחילת פרק כ"ד, וראו דבריהם בדיון על "ספר הברית" להלן עמ' 555-562.

נאמרה קודם עשרת הדברות, ובארבעה בסיון נאמר לו עלה...

(ג) ויבא משה ויספר לעם. בו ביום; את כל דברי ה'. מצות פרישה והגבלה; ואת כל המשפטים. שבע מצות שנצטוו בני נח, ושבת וכבוד אב ואם ופרה אדומה ודינין שניתנו להם במרה;

(ד) ויכתב משה [את כל דברי ה']. מבראשית ועד מתן תורה (= עשרת הדיברות), וכתב מצות שנצטוו במרה; וישכם בבקר. בחמשה בסיון:

(ו) ... ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים, שאין הזאה [של דם קרבן] בלא טבילה;

(ז) ספר הברית. מבראשית ועד מתן תורה (= עד עשרת הדיברות), ומצות שנצטוו במרה...

(יב) ויאמר ה' אל משה. לאחר מתן תורה (= עשרת הדיברות).

לדעת רש"י, מעמד הברית של עם ישראל לפני הדיברות דומה לתהליך שעובר כל מתגייר "במילה וטבילה והרצאת דמים", וכך כתב הרמב"ם:

רמב"ם, הלכות איסורי ביאה פרק י"ג, א-ה

[א] בשלושה דברים נכנסו ישראל לברית – במילה, וטבילה, וקרבן.

[ב] מילה – הייתה במצריים, שנאמר "וכל ערל לא יאכל בו..." (שמות י"ב, מח)

[ג] וטבילה – הייתה במדבר, קודם מתן תורה: שנאמר "וקַדְשֶׁתֶם הַיּוֹם ומחר; וּכְבַּסוּ שְׂמֹלֶתְכֶם" (שמות י"ט, י).

וקרבן – שנאמר "וישלח את נערי בני ישראל, ויעלו עלת..." (שמות כ"ד, ה), על ידי כל ישראל הקריבום.

[ד] וכן לדורות, כשירצה הגוי להיכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה – צריך מילה, וטבילה והרצאת קרבן (= קרבן לרצון): ואם נקבה היא, טבילה וקרבן: שנאמר "ככם כגר [יהיה לפני ה']" (במדבר ט"ו, טו) – מה אתם במילה, טבילה והרצאת קרבן, אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.

[ה] ומה הוא קרבן הגר – עולת בהמה, או שתי תורים או שני בני יונה, ושניהם עולה. ובזמן הזה שאין שם קרבן, צריך מילה וטבילה; וכשיבנה המקדש, יביא קרבנו.

מחלוקת זו על סדר האירועים, משפיעה כמובן גם על השאלה הגדולה – מה היה כתוב ב"ספר הברית"? ומה משמעותו של מעמד הברית בהר סיני?

כך נעסוק בדיונים על "ספר הברית" ועל מעמד הברית.

מדע בתורה

יואל בן-נון

הצרעה

"וְשַׁלַּחְתִּי אֶת הַצִּרְעָה לְפָנֶיךָ, וְגִרְשָׁה אֶת הַחוּי, אֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַחִתִּי מִלְּפָנֶיךָ" (כ"ג, כח);
"וְגַם אֶת הַצִּרְעָה יִשְׁלַח ה' אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד אֲבֹד הַנְּשָׁאִרִים וְהַנְּסֻתִּים מִלְּפָנֶיךָ" (דברים ז', כ);
"וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִשְׂרָאֵל לְזָבוּב אֲשֶׁר בְּקִצָּה יֵאָרִי מִצְרַיִם,¹ וְלִדְבוּרָה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ אֲשׁוּר;
וּבָאוּ וְנָחוּ כָּל־מִן הַבְּתָלוֹת וּבְנִקְיָקִי הַסְּלָעִים, וּבְכָל הַנְּעֻצִּים וּבְכָל הַנְּהַלְלִים" (ישעיהו ז', יח-יט).

תיאורי הַצִּרְעָה בנבואת יואל (א'-ב') מקבילים לתיאורי האויב "בעמק יהושפט" סביב ירושלים (יואל ג'-ד'), בנבואות יום ה' העתידי, שישירו בו חושך ואפלה כמכות מצרים.

הזבוב והדבורה בפסוק בישעיהו (ז', יח) הם בפירוש כינוי מטפורי לצבאות הענק של אשור ומצרים, שיבואו לכסות את מרחבי הארץ בהר ובספר כנחילים המוניים של זבובים ודבורים.

ככל הנראה, זו גם כוונת התיאור של צבאות הגוים העולים על ירושלים בנבואת יואל בחלקו השני (ג'-ד'), שיבואו כמו הַצִּרְעָה בנחילי ענק המסתירים כליל את אור השמש ואוכלים כל מה שהם מוצאים.

מה יכולה להיות כוונת התורה בהזכרת הַצִּרְעָה?

אפשר לפרש את כוונת הפסוק בתיאור טבעי-יראליסטי בתור התקפה קטלנית של המוני צרעות. 'הצרעה המזרחית' בונה קן באדמה, אם דורכים עליו הצרעות מתנפלות ורודפות, ואם הקנים מתרבים כדאי לעזוב את המקום ויש לכך עדויות היסטוריות.²

הצרעה כמשל לצבא המצרי

מסתבר יותר לפרש את הצרעה כמשל להתקפה קטלנית של בני אדם (כמו בנבואות ישעיהו ויואל). ג'ון גרסטנג,³ ארכאולוג בריטי שחפר בין היתר בתל יריחו, הציע לפרש את הַצִּרְעָה על פי סמל מצרי מובהק.⁴ לפי דעתו כוונת התורה היא למסעות מלחמה מצריים בארץ כנען, מסעות אשר החלישו מאוד את הערים הכנעניות ודלדלו מאוד את היישוב הכנעני בארץ

1. מ' דור, החי בימי המקרא המשנה והתלמוד, תל אביב תשנ"ז, עמ' 194.

2. מ' דור (לעיל הערה 1), עמ' 195, ועל הארבה ראו שם עמ' 184.

3. כיהן גם כראש מחלקת העתיקות בממשלת המנדט הבריטי; הוא קיבל את הסיפור המקראי וחשב שיש התאמה בינו לממצאי החפירות, אבל לא אהד את המפעל הציוני ולא את הצהרת בלפור.

4. John Garstang, Joshua-Judges, במסגרת: The Foundations of Bible History, London 1931. תודה לפרופ' יואל אליצור על הפניה זו.

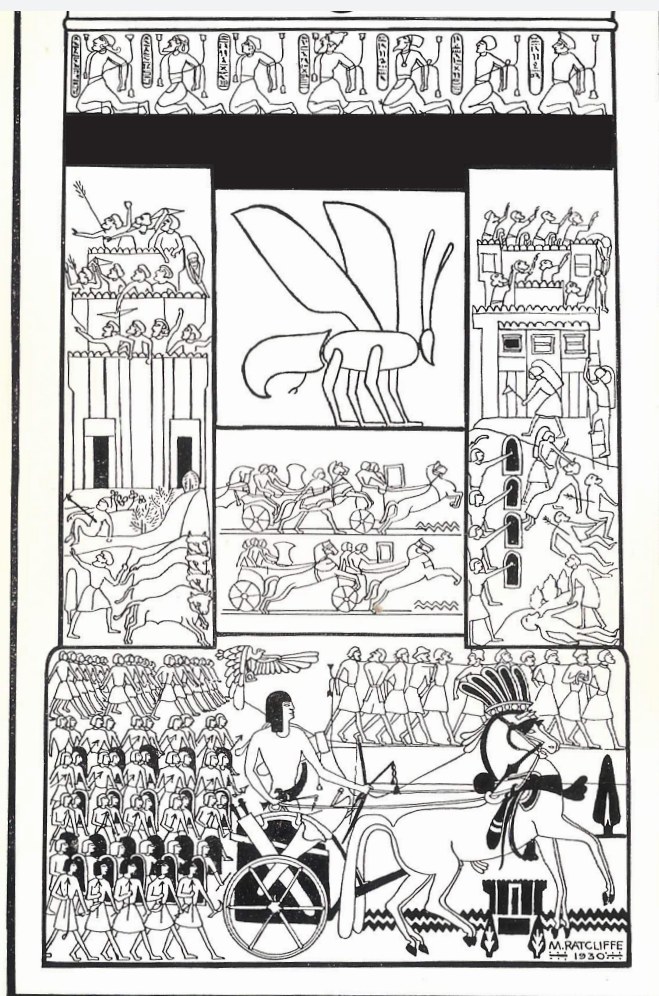
בתקופת הברונזה המאוחרת (1500 עד 1200 לפנה"ס, לפי התארוך המקובל). ההצעה מסבירה היטב את המתואר בפסוקי הַצִּרְעָה בתורה, בהתאמה יפה עם הידוע לנו על התקופה.

בחלק האחרון של תקופת הברונזה התיכונה (1750 עד 1570 לפנה"ס, לפי המקובל) שלטו בדלתת הנילוס במצרים פרעוני החיקסוס,⁵ שנחשבו במצרים 'שליטי ארצות נכריות' וכנראה הגיעו למצרים מצפון. לאחר גְרוּשׁ החיקסוס,⁶ חשבו פרעוני הממלכה החדשה שכדי להגן על מצרים יש לשלוט בארץ כנען ובסביבותיה. ארץ כנען נכבשה על ידי המצרים,⁷ ומסעות מלחמה מצריים התנהלו שוב ושוב (בעיקר באזורים כנעניים מובהקים, בחוף, בשפלה ובעמקים), אם כדי לכבוש ערי מפתח כנעניות ולדכא מרידות,⁸ אם כדי להכריע בסכסוכים בין ערי מדינה כנעניות,⁹ ואם כדי לעבור צפונה אל ארצות הַחֵתִּים ולהבטיח הגמוניה מצרית במרחב של סוריה וכנען.¹⁰

גרסטנג בחן את כתובות הניצחון המצריות, את המספרים העצומים של שבויים ושבויים, מכל שכבות האוכלוסיה, ואת הביזה המתמשכת של עדרים ושל רכוש, והגיע למסקנה שחלק גדול מהדלדול של כנען בתקופה זו יש לייחס למסעות המלחמה המצריים. באחת



5. כנראה היו ממוצא שמי, ואחד מהם אף נקרא 'יעקבהר' (חרפושיית עם שמו נמצאה בתל שקמונה, ומוצגת במוזיאון הימי בחיפה). פרשיות יוסף ובני יעקב מתאימות מאוד לתקופה זו. ראו: י"מ גרינץ, ייחודו וקדמותו של ספר בראשית, ירושלים תשמ"ג, עמ' 98-119.
6. מקובל לפרש את הופעתו של "מלך חדש" (שמות א', ח), כעליית הממלכה החדשה עם גְרוּשׁ החיקסוס, תוך כדי מאבק חריף נגד כל מאפייני שלטונם, ובכלל זה שעבוד בני ישראל שהיו מקורבים לשלטונם.
7. על ידי יַעֲחֻמֶּס 1, מייסד השושלת ה־18, לפי המקובל סביב 1570 לפנה"ס, ואחריו אֲמִנֶחְתֵּפּ 1 ותַחֲחֻתֶּמֶס 1. ראו: ב' מזר, 'ההשתלשלות ההיסטורית', בתוך: ההיסטוריה של עם ישראל, רמת-גן 1967, עמ' 127-138.
8. למשל, תַחֲחֻתֶּמֶס 3 בקרב מגידו; המסע השני של אֲמִנֶחְתֵּפּ 2; המסע הראשון של סְתִי 1 (מייסד השושלת ה־19); ומסעו של מֶרְנֶפְתַּח (המזכיר לראשונה גם את 'ישראל' כעם בארץ). ראו: היסטוריה צבאית של ארץ ישראל בימי המקרא (עורך: י' ליוור), תל-אביב תשכ"ד, עמ' 12-46; י' אהרוני, תולדות ארץ ישראל – בתקופת הברונזה המאוחרת, תל-אביב 1986, עמ' 136-187. על כתובת מֶרְנֶפְתַּח ראו גם מאמרי: "המקרא במבט היסטורי וההתנחלות הישראלית בארץ כנען", בתוך: הפולמוס על האמת ההיסטורית במקרא (עורכים: י"ל לוינ' וע' מזר), ירושלים תשס"א, עמ' 12.
9. כגון נגד מלך שכם שפעל מול מלכי ירושלים ומגידו בתקופת אל-עִמְרָנָה (אֲמִנֶחְתֵּפּ 4 = אֲחִנֶחְתֵּן); ראו: ב' מזר, 'המשטר בכנען בתקופת אל-עמארנה', היסטוריה צבאית (לעיל הערה 8), עמ' 50-54.
10. כמו סְתִי 1 במסעותיו צפונה; יַעֲחֻמֶּס 2 בקרב קָדֶשׁ על נהר אורוֹנְטֶס; ראו היסטוריה צבאית (לעיל הערה 8), עמ' 22-32; 41-43.



כתובות ניצחון מצריות
עם סמל הצרעה
'המכונפת', לקוחות
ממאמרו של גרסטנג.

מכתובות הניצחון מופיעה **דבורה/צרעה** במרכז הכתובת, מעליה שורה של שליטים כנעניים מובסים, מתחתיה מרכבת פרעה, ומסביב תרשימי קרבות וניצחונות:

גרסטנג הדגיש, שכל עוד הייתה הנוכחות המצרית חזקה בכנען שמרו גם ערי המדינה הכנעניות על מעמדן בכפיפות לשלטון המצרי, אבל כאשר נחלש השלטון המצרי בתקופת אל-עמרנה, יכלו שבטי מדבר כמו בני ישראל להחריב ערי מדינה כנעניות (כמו, יריחו), או להכניע אותן לרצונם (כמו שכם) ולא היה כוח כנעני די חזק שיוכל לעמוד בפניהם.

כך פירש גרסטנג את פסוקי **הצרעה** בתורה, ובמיוחד בסוף ספר יהושע:

וְאֶשְׁלַח לְפָנֵיכֶם אֶת הַצִּרְעָה וְתִגְרַשׁ אוֹתָם מִפְּנֵיכֶם, שְׁנֵי מַלְכֵי הָאֲמֹרִי, לֹא בְחָרְבְּךָ וְלֹא בְקִשְׁתְּךָ (כ"ד, יב).

במסעות מלחמה ובביזה שיטתית, פרעוני הממלכה החדשה במצרים החלישו ודלדלו את

כנען בעיקר בדרכי השפלה והעמקים.¹¹ בהמשך כאשר נחלשה מצרים בתוכה, הופיעו בני ישראל בשערי יריחו ונתקיים הפסוק בסוף יהושע.

תפיסתו ההיסטורית-מקראית של גֶרְסֶטְנֶג נדחתה על ידי רוב החוקרים שבאו אחריו, בפרט בגלל הקדמת הכניסה של בני ישראל לארץ לתקופת אל-עמרנה (המאה ה-14 לפנה"ס). רוב החוקרים המקבלים את עדות המקרא כעדות היסטורית,¹² נוטים לאחר את ראשית ההתנחלות של שבטי ישראל במאה שנה לערך (אחרי רַעַמְסֶס 2, בימי מֶן־פֶּתַח, המחצית השנייה של המאה ה-13 לפנה"ס).

אולם פירוש הַצֵּרֶעָה כקוד למסעות מלחמה מצריים בכנען אפשרי גם לפי התארוך המאוחר יותר. אלא שרוב מסעי המלחמה של 'הַצֵּרֶעָה' כבר היו לפני כן לפי דעה זו, וכבר היו ידועים למשה ולישראל. מכל מקום, בני ישראל יכלו להבין בקלות את משמעות הַצֵּרֶעָה, ללא צורך בהסברים מלומדים.

'צֵרֶעָה' במצריית = מגפה

פירוש חדש ופשוט הציעה אגיפטולוגית בשם הדס משגב, הבנוי על משמעות ההברות צֵרֶעָה במצריית: צר = מחלה; עה = גדולה, ביחד – מגפה. לפי הצעה זו השתמשה התורה בביטוי מצרי מוכר לבני ישראל כמות שהוא.

אפשר גם לחשוב על דו משמעות – התורה השתמשה במילה העברית 'צֵרֶעָה' הרומזת למצרים ולביטוי המצרי המציין מגפה.

בתקופות מאוחרות יותר, שם קוד כזה כבר לא היה מובן, ואף על פי כן נותר לו הד בדברי התלמוד (סוטה לו ע"א):

אמר רבי שמעון בן לקיש: על שפת הירדן עמדה [הַצֵּרֶעָה] וזרקה בהן (=כנענים) מרה (אֶרֶס), וסימתה [בעיוורון] עיניהן מלמעלה, וסירסתן מלמטה...

התיאור הזה מתאים למגפה, וכך אכן הבינו אותו פרשנינו.¹³ אבל הוא בהחלט יכול להתאים גם לצבא מעצמה כובשת שמפחיד ערים ועמים ממרחק, משאיר אחריו תלי חורבות שרופות, ומתעלל בשבויים הרבים.

11. מסעות המלחמה המצריים הידועים לא חדרו בדרך כלל אל ההר המרכזי, הוא אזור ההתנחלות העיקרי של שבטי ישראל; ראו: י' מייטליס, "מעורבותה של מצרים בהר המרכזי של ארץ ישראל", מחקרי יהודה ושומרון טז (תשס"ז), עמ' 11-16. לפי זה, נכון לפרש את השפעת הַצֵּרֶעָה כפגיעה בכוחן של ערי המדינה הכנעניות בשפלה ובעמקים, כך שיכולתן לפעול נגד בני ישראל בהר נחלשה מאוד, ואכן רק פעם אחת התארגנה קואליציה כנענית וחזקה של מלכי העמקים והחוף בהנהגת חצור (יהושע י"א).

12. למשל, א' בן-תור, בתוך: הפולמוס (לעיל הערה 8), עמ' 19-20; א' זרטל, עם נולד, תל-אביב 2000, עמ' 64, 147.

13. ראו רס"ג ורש"י וראב"ע לשמות כ"ג, כח.

”ותחת רגליו”

מה ראו משה ואהרן וזקני ישראל?

הסתירה¹⁴ החריפה ביותר בתורה (לכאורה), נוגעת בקודש הקודשים ממש.

מחד: ”וַיֵּרְאוּ אֶת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וַתַּחַת רַגְלֵיוֹ כְּמַעֲשֵׂה לִבְנֵת הַסִּפִּיר וּכְעֶצֶם הַשָּׁמַיִם לְטֹהַר; ... וַיַּחֲזִי אֶת הָאֱלֹהִים...” (שמות כ”ד, י-יא).

ומאידך גיסא: ”וַיִּנְשְׁמָרְתֶּם מְאֹד לִנְפְשֵׁיכֶם כִּי לֹא רְאִיתֶם כָּל תְּמוּנָה בְּיוֹם דִּבְרַה' אֱלִיכֶם בְּחֹרֵב מִתּוֹךְ הָאֵשׁ; פֶּן תִּשְׁחַתּוּן וַעֲשִׂיתֶם לָכֶם פֶּסֶל תְּמוּנַת כָּל סָמָל...” (דברים ד', טו-יט). ושם (ד', יב) ”וַיִּדְבֹּר ה' אֲלֵיכֶם מִתּוֹךְ הָאֵשׁ, קוֹל דְּבָרִים אֲתֶם שֹׁמְעִים וְתְמוּנָה אֵינְכֶם רֹאִים זֹלָתִי קוֹל”.

קלה למדי מלאכתם של גוזרי התורה (בסכין חדה) למקורות שונים, וממילא להשקפות שונות. האתגר הגדול מונח דווקא לפתחם של המאמינים בקדושת התורה האחת מאת “ה' אחד” – מה ראו משה ואהרן וזקני ישראל בהר סיני?

אתרי 'כף הרגל'

ממצא מפתיע ומעורר השתאות מראשית ימי ההתנחלות הישראלית פותח לנו פתח לתשובה.¹⁵ באתרי פולחן ישראליים, ובכללם האתר בהר עיבל, נמצא שקיר מתחם של מקום מקודש מעוצב, במבט מלמעלה, בצורת כף רגל מוצבת על האדמה.¹⁶

באתרים אלה אין פסלים וצלמיות, והעצמות השרופות שנמצאו בהם מתאימות לחוקי הקרבנות בתורה. יש מקום לקהל גדול ורב (אלפים וגם רבבות, בעיקר בהר עיבל) שיכול היה לשבת על המדרון הסלעי הצמוד ולצפות מלמעלה בכל המתרחש במקום המקודש.

14. עצם קיומן של סתירות בתורה הוא דווקא סימן מובהק של אמת עליונה, שאין בה שום ניסיון עריכה הרמוניסטי. על מאמצי עריכה הרמוניסטיים בטקסטים כיתתיים מימי בית שני, ראו לעיל ב'מקראות' לפרשת יתרו עמ' 196 ואילך.

15. ראו אדם זרטל, סקר הר מנשה כרך ד', מנחל בזק עד הסרטבה, חיפה ותל-אביב תשס"ה, אתר 65 (כ"מ מדורם למושב ארגמן, עמ' 238-242; 724-767); אתר 92 (ליד מושב משואה, עמ' 305-307); אתר 105 (כ"מ מדורם למושב יפית, עמ' 333-337); נמצאו אתרים נוספים מסוג זה, אך טרם פורסמו. על האתר בעיבל ראו אדם זרטל, סקר הר מנשה כרך א', חיפה ותל-אביב תשנ"ב, עמ' 490-494; 'שמונה שנות חפירה באתר הר עיבל, קדמוניות 89-90, תש"ן, עמ' 42-50; עם נולד – מזבח הר עיבל וראשית ישראל, תל-אביב 2000.

הפרשנות של חומות מתחמים כ'כף רגל' היא של החופר, פרופ' אדם זרטל ז"ל – למיטב ידיעתי, איש לא חשב על כך לפני החפירה, וגם לא עלה על הדעת שיימצאו אתרי פולחן ישראליים מתקופת ההתנחלות והשופטים. הממצאים והרעיונות עומדים להתפרסם בספר על אתרי 'כף הרגל', שיצא לאור בקרוב.

16. על הסבר השם "שלוש רגלים" והמושג 'עלייה לרגל' לאור הממצא החדש, ראו גם בספרי: זכור ושמור, אלון שבות תשע"ה, עמ' 141-150; וראו לעיל עמ' 443 ואילך.

ממרומי המדרון אפשר היה לראות את חומת המתחם ולראות בה את **כף הרגל** מוצבת על **הארדמה**.

איש מהם לא ראה "כל תמונה" ולא עלה על דעתם להשחית ולעשות "פסל תמונת כל סמל", שהרי אין שם פסלים וצלמיות ומדובר באתר פולחני. אבל כאשר ראו כולם את קיר המתחם בצורת **כף הרגל** על **ארדמת** ארץ האבות, הם באמת 'ראו' את "אלהי ישראל, ו[אדמת הארץ] תחת רגליו". לא רק "השמיים כסאיו", ולא "כעצם השמיים לטהר", אלא **מקום** מקודש בארץ, על **הארדמה**. אי אפשר וגם לא צריך לראות תמונת פסל, די לראות את מה שאפשר ומותר לראות "תחת רגליו" בשעת ההתגלות.

הארון – 'הדום רגליים' של כסא הכבוד

האות ו' ('ותחת רגליו') היא ו' מבארת.¹⁷ 'ויראו את אלהי ישראל – ו (=דהיינו) תחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמיים לטהר". מה שהם ראו במחזה המופלא היה "לבנת הספיר"¹⁸ בלבד, היא 'הדום הרגליים' של כיסא המלכות השמימי. בתודעתם הבינו שכבוד ה' 'יושב' עליו, מבלי שראו "כל תמונה".

מקומות רבים במקרא מוכיחים את התפיסה הזאת של גילוי שכינה:

"כֹּה אָמַר ה': הַשָּׁמַיִם כִּסֵּאִי וְהָאָרֶץ הֶדְם רַגְלִי, אִי זֶה בֵּית אֲשֶׁר תִּבְנוּ לִי, וְאִי זֶה מְקוֹם מְנוּחָתִי; וְאֵת כָּל אֵלֶּה יָדִי עֲשֹׂתָהּ..." (ישעיהו ס"ו, א-ב);

"כִּי לֹא יִשְׁבְּתִי בְּבֵית לְמִיּוֹם הָעֹלָתִי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם, וְעַד הַיּוֹם הַזֶּה, וְאֶהְיֶה מִתְהַלֵּךְ בְּאֶהֱלִי וּבִמְשָׁכִי; בְּכָל אֲשֶׁר הִתְהַלַּכְתִּי בְּכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל..." (שמואל ב, ז', ו-ז: נבואת ה' לנתן על דוד);

"אֲנִי עִם לִבִּי לִבְנוֹת בֵּית מְנוּחָה לְאַרְוֹן בְּרִית ה', וְלִהְדֹם רַגְלֵי אֱלֹהֵינוּ, וְהַכִּינוֹתִי לִבְנוֹת" (דברי הימים-א כ"ח, ב: דברי דוד אל קהל השרים והמנהיגים על בניית הבית לה').

בפסוקים אלה, 'הדום הרגלים' של כיסא המלכות השמימי מבטא את גילוי השכינה במקום הקודש, ואילו התהלכות השכינה הם הנדודים באין מקדש קבוע. בניית הבית לה' משמעה קץ הנדודים והצבת '**הדום הרגליים**', הוא **ארון ברית ה'**, במקומו הקבוע.

בדברי דוד מפורש שהבית נבנה למען מנוחת הארון¹⁹ הוא '**הדום הרגליים**' של כיסא המלכות השמימי. אבל כאשר אין בית ראוי לגילוי השכינה, אז כל הארץ תהיה 'הדום

17. ראו בספרו של אבי מורי ז"ל ד"ר יחיאל בן-נון, 'וא"ו הביאור וקרובותיה', ארץ המוריה – פרקי מקרא ולשון, אלון שבות התשס"ו, עמ' 215-196.

18. במראות יחזקאל מתואר הכיסא כולו "כמראה **אבן ספיר** דמות כסא" (א', כו), וכנראה זה ההבדל בין "**לבנת הספיר**" (=הדום רגליים) ל"**אבן ספיר**".

19. הרמב"ם (ספר המצוות, מצוות עשה כ'; הל' בית הבחירה א', א) הגדיר את המצווה לבנות בית לה' כדי להקריב בו הקרבנות ולחגוג אליו, כלומר לשם עבודת ה' מצד בני ישראל, בדיוק להפך מהמובן הפשוט העולה מן הפסוקים. אולם הרמב"ן בפירושו לתורה, בתחילת פרשת תרומה (שמות כ"ה) ביאר את מטרות

הרגליים' של כיסא המלכות השמימי, ומשם ה' יביט במיוחד אל "עני ונכה רוח וחרד על דבריו" (ישעיהו ס"ו, ב).

במראות סילוק השכינה גם בישעיהו (ו') וגם ביחזקאל (א'; ח' עד י"א), עם כל ההבדלים ביניהם, בולט היעדרם של 'רגליים'.²⁰ יש 'ידיים', יש 'אופנים' ו'חיות' ו'כרובים', יש 'כנפיים', וכבוד ה' מתרומם ומתנשא אל השמים. בשלב האחרון לפני השמים מתואר "ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר, ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר" (יחזקאל י"א, כג). יש עמידה אך לא נזכרות 'רגליים', כי כבוד ה' מתרומם מעל הארץ ואיננו שוכן עליה עוד.

לעומת זאת, במראה הנבואי המנוגד (בנבואת זכריה) המתאר את הופעת ה' וגילוי הישועה שוב בארץ ובאותו המקום בירושלים, מודגשת רק עמידת ה'רגליים', כי כבוד ה' יחזור לשכון בארץ:

"וַיָּצֵא ה' וְנִלְחָם בְּגוֹיִם הָהֵם כְּיוֹם הַלַּחֲמֹ בְּיוֹם קָרֵב; וַעֲמַדּוּ רַגְלָיו בְּיוֹם הַהוּא עַל הָרֵי הַזֵּיתִים אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יְרוּשָׁלַם מִקֶּדֶם, וְנִבְקַע הָרֵי הַזֵּיתִים מִחֲצִיּוֹ מִזְרָחָה וַיָּמָּה גַּיָּא גְדוֹלָה מְאֹד, וַיִּמָּשׁ חֲצִי הָהָר צְפוֹנָה וְחֲצִיּוֹ נִגְבָּה" (זכריה י"ד, ג-ד).

אף ביחזקאל (מ"ג, א-ט), בחזון המקדש העתידי, מתוארת הופעת כבוד ה' "מדרך הקדים" (כלומר ממזרח, מאותו כיוון אליו הסתלק בזמן החורבן). גם כאן אין פירוט ותיאור של 'הכרובים', של 'החיות' ושל 'האופנים' (וכמובן לא מתואר הכיסא ולא מראה כבוד ה' היושב עליו) – הכול בקיצור כללי "כמראה אשר ראיתי בבאי לשחת את העיר" (מ"ג, ג). אולם, 'כפות הרגליים' שלא נזכרו במראות החורבן והסילוק מודגשות כאן. כאשר כבוד ה' ימלא את הבית וישכון בו, אז יאמר ה': "את מקום כסאי ואת מקום כפות רגלי אשר אשכן שם בתוך בני ישראל לעולם, ולא יטמאו עוד בית ישראל שם קדשי... ושכנתי בתוכם לעולם" (מ"ג, ז-ט).

ברור בלשון הנבואה כי 'כפות הרגליים' המוצבות ארצה, ובמיוחד בבית המקדש, הן ביטוי ברור לשכינת כבוד ה' בארץ בתוך עמו, בארצו ובעירו. אבל כל התיאורים האלה הם ב'מראה הנבואה' ואינם 'תמונה' ממשית; 'מראה הנבואה' משלים את העדר 'התמונה' הממשית.

חשוב לציין עוד, שהתיאורים המפורטים ב'מראה הנבואה', 'שרפים' ו'אופנים', 'חיות' ו'כרובים', וכיסא מלכות שמימי "כמראה אבן ספיר" עם מראה דמות כבוד ה' יושב עליו (יחזקאל א', כו) מלווים דווקא את מראות הסילוק בעת חזרת כבוד ה' אל השמים. בחזיונות הישועה וגילוי השכינה בארץ אין שום תיאור, פירוט כזה, כאילו הכול נמצא בתוך 'ענן וערפל' (בדיוק כמו ביציאת מצרים ובמשכן) ומפורש רק: "מקום כסאי... מקום כפות רגלי".

אולי זו כוונתו של רבי אליעזר: "שראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל..." (מכילתא,

המשכן והבית בדיוק כמו בפשט המקראות ובדברי דוד, לשם השכנת כבוד ה' בתוך עם ישראל ובמנוחתו בארץ: "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"; "לשכני בתוכם" (שמות כ"ה, ח; כ"ט, מז).

20. בתחילת יחזקאל (א, ז) תוארו רגלי החיות אבל בפרקי ח'-י"א בתיאור יציאת המרכבה מן המקדש לא נזכרו רגליים, רק עמידה ארעית בתחנות.

שירת הים, פרשה ג'), כי כל מי שעבר בקריעת ים סוף ראה עין בעין את ישועת ה' בארץ. יחזקאל הנביא היה מוותר בשמחה על כל מראות החורבן וסילוק השכינה כדי לעמוד בתוך הענן ולראות את הישועה על ים סוף, כאותה 'שפחה על הים' בלי לראות חיות ואופנים. גם ישעיהו לא התפעל כלל מן המראה הנורא, והגיב בזעקת "אוי לי" (ו', ה), ואחר כך בצעקת "עד מתי", ובתשובה הוא שמע "שממה" גמורה (ו', יא-יב).

כאן נפתח פתח להבנת השיח בין ה' למשה על ראיית כבוד ה' (שמות ל"ג, יח-כג), שעיקרו במענה ה': "לא תוכל לראות את פני, כי לא יראני האדם וחי" (ל"ג, כ). גם מראות השממה והחורבן בישעיהו וביחזקאל הם מראות של 'מוות' ביחס לחיי העם בארצו, ודווקא שם, בסילוק השכינה, התגלו לנביאים 'פני' הכבוד ב'מראה הנבואה'.

לעומת זה, כאשר התגלה כבוד ה' בקרב עמו, הוא הופיע תמיד 'בענן', ביציאת מצרים, בקריעת ים-סוף, בסיני ובמשכן. גם ב'מראה הנבואה' לא תוארו 'פנים', ובלשונו של שלמה בחנוכת הבית הראשון: "ה' אמר לשפן בערפל" (מלכים-א ח', יב). גם משה "אשר ידעו ה' פנים אל פנים" (דברים ל"ד, י), ו"דבר ה' אל משה פנים אל פנים כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות ל"ג, יא), לא יכול היה לראות 'פנים', ורק "פה אל פה אדבר בו" (במדבר י"ב, ח). גם ההמשך – "ותמנת ה' יביט", פירושו 'יבין את נוכחותו במראה הענן', בלי 'לראות כל תמונה ממשית, בדיוק כפי שפירש הרמב"ם ב'מורה הנבוכים' (חלק א' פרק ג).

המראה שכולם ראו היה 'הענן', אולם ראשי העם זכו לראות משהו מכיסא המלכות השמימי, דהיינו, "ותחת רגליו", בלי לראות "כל תמונה".

כל זה מקרב אותנו להבנת ארון הברית ותפקידו במשכן.

מאיר בן אורי ז"ל,²¹ אדריכל ואמן קירב אותי בצעירותי להבנת העקרונות האדריכליים שבתורה, מתבת נח ועד למשכן. הוא הראה לי ציורים עתיקים, ביניהם ציורים מצריים ובהם תהלוכות של פסלי אלילים יושבים על כיסאות מלכות מזהב. בתוך הדום הרגליים מונח החוק שלהם על לוח או על מגילה. הוא גם הראה לי ציורי כרובים מקיפים פסלי אלילים, או ניצבים מתחתם.

ברגע שראיתי – הבנתי, כל אדם שראה 'כרובים' על גבי ארון זהב ובו לוחות העדות הכתובים, ואין שום פסל, הבין מיד ש'המלך' הבלתי נראה יושב על כיסא מלכותו הבלתי נראה, ו"תחת רגליו" (כ"ד, י) "... הָאָרֶן [ובו] ... הָעֵדֻת" (כ"ה, טז; כ"ו, לג; מ' כ-כא), הלוא הם "לְחַת הָעֵדֻת" (ל"א, יח; ל"ב, טו), שניתנו למשה בהר סיני, והם 'החוק' של 'המלך', עם "ספר הברית", בסיום מעמד הר סיני.

כך מתברר הקשר התוכני והענייני בין 'הברית' בסיום המעמד (שמות כ"ד) עם החיזיון של הבלתי נראה, "ותחת רגליו...", לבין הפרשייה הכתובה מיד אחר כך: "ארון הָעֵדֻת בקדש הקדשים" (כ"ו, לד), שבמוקד פרשיות המשכן (שמות כ"ה עד ל"א). הלוחות שבארון העדות היו מונחים בתוך הדום הרגליים, של כיסא המלכות הבלתי נראה.

21. ראו 'מקראות' לפרשיות המשכן באתר שלי: מרחבי מקראות, ושם מקורות למאמריו של מאיר בן אורי.

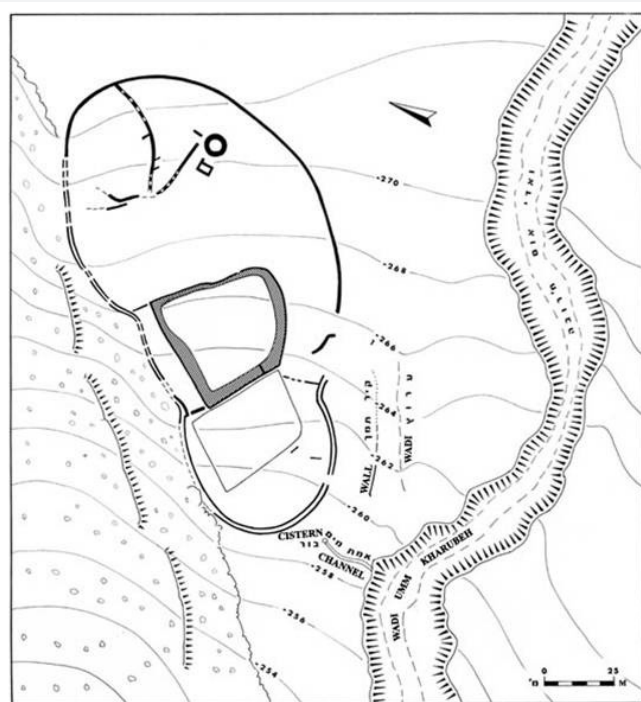
מה רואים כשלא רואים?

בסוף ספר דברים, בברית השנייה היא ברית התורה בארץ (מערכות מואב להר עיבל), נוסף ללוחות העדות של ברית סיני גם "ספר התורה", ובו "דברי הברית" הנוספת. בני ישראל נצטוו לשים את "ספר התורה" "מצד ארון ברית ה' אלהיכם, והיה שם בך לעד" (דברים ל"א, כו).

כך נוסף "ספר התורה" על "לחת העדות", כחלק בלתי נפרד מ'הברית': "אלה דברי הברית אשר צוה ה' את משה לכרות את בני ישראל בארץ מואב, מלבד הברית אשר כרת אתם בח'רב" (דברים כ"ח, ט). מאז ועד היום עברו על עם ישראל אלפי שנים וגלגולים קשים ונוראים שבהם גם התקיימו במדויק כל הנבואות הקשות הכתובות ב"דברי הברית".

והנה, בכל שבת ומועד אפשר לראות בכל בתי הכנסת איך מוציאים ספר תורה מארון קודש שהוא 'מקדש מעט'²² מניחים עליו כתר מלכות, וכל הקהל כאחד ממליך את ה'

רגלים – ממצאים בשטח

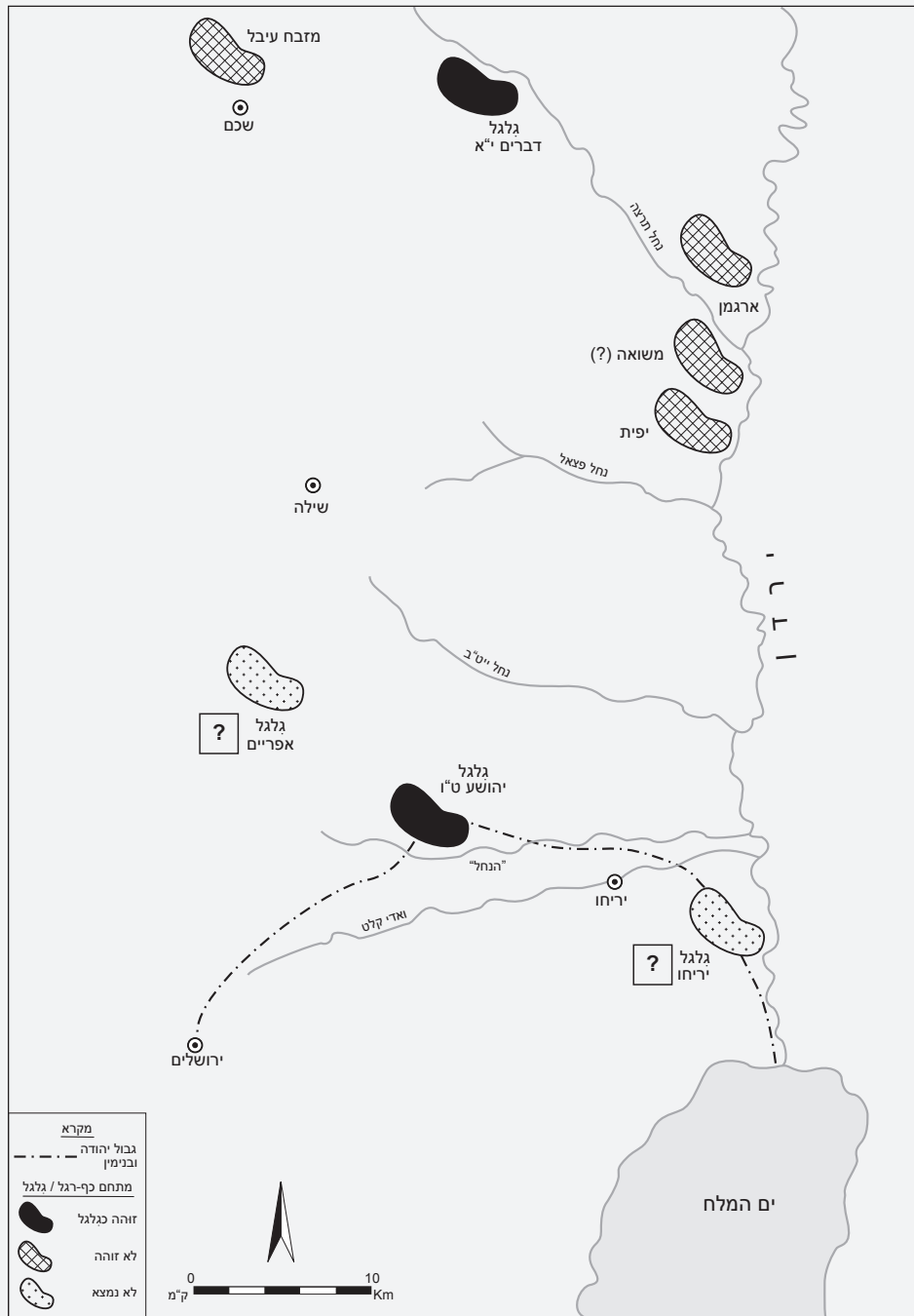


בקריאת "שמע ישראל", בהבנה פשוטה, שנותן התורה, "ה' אחד", ניצב שם, מעל ארון הקודש וספר התורה.

האמנות היהודית לדורותיה נשארה נאמנה לעקרון היסוד, שנקבע בהר סיני ובמשכן. המחשה אמנותית מלאה של 'הארון' עם 'ספר התורה', כדרך היחידה לחזות בקודש, בלי לראות שום "פסל תמונת כל סמל" (דברים ד', טז).

גלגל כף
הרגל
ארגמן

22. בתוך נבואת יחזקאל (ח' עד י"א) על סילוק המרכבה עם כבוד ה' מן המקדש ערב החורבן, נאמרה מפי ה' לנביא גם הבטחת הישרדות בגולה, כדי שתוכל להתקיים גם נבואת קיבוץ הגלויות: "כה אמר אדני ה': כי הרחקתים בגוים וכי הפיצותים בארצות, ואהי להם למקדש מעט בארצות אשר באו שם" (י"א, טז). על כך נאמר בגמרא: "אמר רבי יצחק: אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל" (מגילה כט ע"א), וכך בתרגום יונתן לפסוק ביחזקאל (י"א, טז), ובפירוש רש"י שם.



רישומה של פרשת משפטים במשפט מדינת ישראל

מיכאל ויגודה¹ ויואל בן-נון

מדינת ישראל לא קיבלה על עצמה את משפטי התורה ואת הכרעות ההלכה ('המשפט העברי')² בתור בסיס כולל ומחייב למערכת החוק והמשפט במדינת ישראל המתחדשת, פרט לחוקי המעמד האישי (נישואין וגירושין).³

במגילת העצמאות נאמר: "מדינת ישראל תהא מושתתת על יסודות החירות, הצדק והשלום לאור חזונם של נביאי ישראל", ועם זה "תקיים שוויון זכויות חברתי ומדיני גמור לכל אזרחיה בלי הבדל דת, גזע ומין, תבטיח חופש דת, מצפון, לשון, חינוך ותרבות, תשמור על המקומות הקדושים של כל הדתות, ותהיה נאמנה לעקרונותיה של מגילת האומות המאוחדות".

האיזון הזה בין הערכים משקף את עם ישראל בימינו על ריבוי הדעות וההשקפות בתוכו, כאשר רק מיעוט מחויב להלכה היהודית.

במצב הזה ברור, שהזיקה למשפטי התורה ולהלכה היהודית נותרה חלקית ומוגבלת ליסודות הכלליים ביותר של חזון הנביאים, בגלל ההתחייבויות הנוספות לחופש דת ומצפון, לשוויון זכויות גמור, ולמגילת האו"ם. הנאמנות לעקרונות של מגילת האו"ם היא מרכיב הכרחי באשר התנועה הציונית ביקשה, ולבסוף קיבלה הכרה בין-לאומית בהקמת "בית לאומי בארץ ישראל, לפי משפט העמים" (באזל, הקונגרס הציוני הראשון).⁴

בעקבות מגילת העצמאות, כשביטלה הכנסת את התלות במשפט הבריטי בחוק יסודות המשפט, התש"ם-1980, נקבע בניסוח זהיר וכללי מאוד, שבמקרים בהם בית משפט ישראלי לא ימצא תשובה בדבר חקיקה בהלכה פסוקה, או בדרך של היקש, יהיה עליו להכריע "לאור עקרונות החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל".

למרות המחלוקת העמוקה על היקף היישום של חוק יסודות המשפט,⁵ אנו מוצאים גם

1. ד"ר מיכאל ויגודה, ראש תחום משפט עברי, משרד המשפטים.
2. 'המשפט העברי' הוא מונח מודרני הכולל בתוכו את משפטי התורה, ואת פסיקת ההלכה מחכמי המשנה והתלמודים עד לפוסקי ההלכה וספרות השאלות והתשובות לאורך הדורות בכל הנוגע ליחסים שבין אדם לחברו. ראו ספרו של פרופ' מנחם אלון, המשפט העברי – תולדותיו, מקורותיו, עקרונותיו, ירושלים תשמ"ח.
3. חוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג-1953, שנחקק בעקבות ההסכמה העקרונית (המכונה 'סטטוס-קוו') בין דוד בן-גוריון לבין המנהיגות הדתית והחרדית, עם קום המדינה.
4. ראו בעניין זה, דברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג, על שוויון זכויות לכל האזרחים לפי המשפט הבין-לאומי כתנאי להקמת המדינה, תחוקה לישראל על פי התורה, כרך א', ירושלים תשמ"ט, עמ' 18.
5. המחלוקת העיקרית על הפרשנות לחוק יסודות המשפט התגלעה בין שופטי בית המשפט העליון מנחם אלון (המרחיב) לבין אהרן ברק (המצמצם).

בחוקי המדינה, וגם בפסקי דין מעצבי דרך, השפעה משמעותית של משפטי התורה, ורישומים של פסקי הלכה מכל התקופות, יותר ממה שרגילים לחשוב. רישומים אלה עולים בקנה אחד עם היסודות והעקרונות של החירות, הצדק, היושר והשלום של מורשת ישראל, לאור חזונם של נביאי ישראל – כמובן אם אנו רואים את משה רבנו בתור נביא מכונן חזון ומורשת.

להלן נתייחס לדוגמאות אחדות מתוך התמקדות בפרשת משפטים, שבספר שמות.

א. שחרור עבד עברי וזכויות עובד ומעביד

כִּי תִקְנֶה עֶבֶד עֲבָרִי שֵׁשׁ שָׁנִים יַעֲבֹד וּבִשְׁבַעַת יֵצֵא לְחֻפְשֵׁי חָנָם (שמות כ"א, ב);
כִּי עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, לֹא יִמְכְּרוּ מִמֶּכֶרֶת עֶבֶד (ויקרא כ"ה, מב);
כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדִי הֵם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, אֲנִי ה'... (ויקרא כ"ה, נה).

עמודי יסוד אלה במשפטי התורה הובילו לקביעות מרחיקות לכת בתלמוד ובהלכה על הזכות הבסיסית של עובד לסיים באופן חד צדדי חוזה עבודה, מפני שעובד איננו עבד, ואי אפשר לכפות עליו עבודה. אפילו אם קיבל אותה והסכים לתנאיה, הוא יוכל לחזור בו אפילו באמצע העבודה, כדברי האמורא רב: "פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום" (בבא-מציעא י ע"א).

טעם ההלכה מוסבר בתלמוד (שם): "דכתיב [=שכתוב] 'כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדִי הֵם...' – ולא עבדים לעבדים". דהיינו, כפיית אדם לעבוד נגד רצונו, יש בה מן העבדות ועל כן חוזה עבודה אינו ניתן לאכיפה. זכות זו של פועל להפסיק עבודה באמצע (אם איננה 'דבר האבד'), נפסקה להלכה: "אם התחיל הפועל במלאכה וחזר בו, אפילו בחצי היום חוזר, שנאמר: 'כִּי לִי בְנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדִי הֵם...' – ולא עבדים לעבדים" (רמב"ם הלכות שכירות, ט', ד).

במקביל, קבעו חכמים שלא ניתן לכפות על מעביד להעסיק עובד, ותרופת העובד בגין הפרת חוזה העסקתו היא פיצויים (ראו: בבא-מציעא עו ע"ב; רמב"ם, שם).⁶

תפיסות יסוד אלה בתורה ובהלכה מצאו להם ביטוי בחוק בישראל, לא רק בהכרה עקרונית בזכויות עובדים להתאגד וגם לשבות, אלא גם במניעת אכיפה של חוזי עבודה, לפי חוק החוזים:

חוק החוזים (תרופות בשל הפרת חוזה), תשל"א-1970

סימן א': אכיפת החוזה

3. הנפגע זכאי לאכיפת החוזה, זולת אם נתקיימה אחת מאלה:

6. ראו, א' ורהפטיג, "חוזה עבודה – מהותו וביטולו", תחומין ז (תשמ"ו), עמ' 427.

- (1) החוזה אינו בר־ביצוע;
- (2) אכיפת החוזה היא כפיה לעשות, או לקבל, עבודה אישית או שירות אישי;
- (3) ביצוע צו האכיפה דורש מידה בלתי סבירה של פיקוח מטעם בית משפט או לשכת הוצאה לפועל;
- (4) אכיפת החוזה היא בלתי צודקת בנסיבות הענין.

בסעיף 3(2) נקבע שאי אפשר לאכוף חוזה המחייב עבודה אישית או שירות אישי. כלומר כל חוזה עבודה או שירות שיש בו אפילו ריח של עבדות לא ניתן לאכיפה על פי חוק החוזים, ואין תרופה בגין הפרתו אלא פיצויים.

ב. "מעם מזבחי" – מקלט או הסגרה?

וכי יזד איש על רעהו להרגו בערמה מעם מזבחי תקחנו למות (שמות כ"א, יד);
לא תסגיר עבד אל אדניו, אשר ינצל אליה מעם אדניו; עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך, בטוב לו, לא תוננו" (דברים כ"ג, טז-יז).

על המתח בין שני הפסוקים והעקרונות של מקלט מול הסגרה, כתב השופט מנחם אלון:⁷
שני עקרונות יסוד קבעה תורת ישראל בסוגייתנו. מצד אחד, אדם שנמלט משעבודו בידי אדם אחר, אין להסגירו למשעבדו, כי חירות האדם היא ערך עליון, העולה וגובר על כל דין וכל חוק של שעבוד אדם באדם. דורות על דורות עברו חלפו, עד לפני תקופה קצרה יחסית, עד שעיקרון זה של חירות האדם וביטולה של העבדות נתקבל על ידי מדינות בנות תרבות בימינו. מדובר באדם, שכל "חטאו" הוא היותו משועבד לאדם אחר.

מצד אחר נקבע העיקרון של הסגרת רוצח במזיד "מעם מזבחי". בכך ביטלה התורה את הנוהג שהיה קיים אותה שעה, ועוד בתקופה מאוחרת,⁸ שהכניסה למקום מקודש – יש בה כדי להציל את הרוצח מן העונש המגיע לו על פי דין. התורה ביטלה נוהג זה וקבעה, כי קדושת המקדש אינה דוחה את קדושת חיי האדם [...].

וכך מסוכמים שני עקרונות אלה בדברי הרמב"ם, בספרו מורה נבוכים:

7. בג"ץ 852/86 ח"ב ש' אלוני נגד שר המשפטים, פסקי דין, כרך מא(2) 1, עמ' 79 – פרשת הסגרתו לצרפת של החשוד ברצח, ויליאם נקש.

8. ראו מלכים-א ב', ה, כט-לב בעניין יואב שהרג את שרי צבאות ישראל, ונס אל אהל ה' כדי להימלט מעונש על ידי החזקה בקרנות המזבח (ההערה במקור בדברי השופט אלון: י"ב). לפי לשון הכתוב במלכים, יואב נס אל קרנות המזבח כמי שנרדף על ידי המלך שלמה בתור מורד, ולעניין זה אכן המזבח אמור היה לשמש לו מקלט כפי שנפסק בהלכה (רמב"ם הלכות רוצח פרק ה', יד). אבל שלמה הורה לבניהו בן יהוידע להוציאו להורג בגלל עברות הרצח שבהן האשימו דוד; וזה בדיוק כדבר התורה שלעניין זה אין המזבח יכול לשמש מקלט – "מעם מזבחי תקחנו למות"; להרחבה ראו עמ' 154-161.

"ואומרו: 'לא תסגיר עבד אל אדניו'; הרי עם היות זה רחמים, יש עוד במצוה זו תועלת גדולה, והיא להקנות לנו המידה הנעלה הזו, כלומר שניתן מחסה למי שביקש חסותו ונגן עליו ולא נמסרהו בידי מי שערק מפניו. ולא די בכך שתיתן מחסה למי שבקש חסותך, אלא שעוד מוטלת עליך חובה, והיא שתדאג לצרכיו ותיטיב לו... וכנגד ציווי זה, שאיש הזדון והרשע, אם ביקש חסותו אין נותנים לו מחסה, ואין מרחמים עליו ואין פורקים מעליו חובה כלל, ואפילו ביקש חסות האדם הגדול והנעלה ביותר; והוא אמרו: 'מעם מזבחי תקחנו למות'; שהרי זה בקש חסות ה' יתעלה והחזיק בדבר שהוא מיוחס לשמו, ולא נתן לו חסותו אלא ציווה למסרו בידי הממונה על הצדק אשר ברח מלפניו, כל שכן אם בקש חסות אחד מבני האדם שאין ראוי לתת לו חסות ולא לרחם עליו, כי הרחמנות על הרשעים המשחיתים, [היא] אכזריות על כל הבריות" (רמב"ם, מורה נבוכים חלק ג', מהדורת קאפח, ירושלים תשל"ג, פרק לט, עמ' ססה, א-ב).

וחמורה מכל היא עברת הרציחה כדברי הרמב"ם בחיבורו הגדול:

"ואין לך דבר שהקפידה תורה עליו כשפיכות דמים... שיש בה משום השחתת ישובו של עולם" (רמב"ם, הלכות רוצח ושמירת הנפש, פרק א', ד; פרק ד', ט; וראו עוד הלכות סנהדרין פרק כ', ד, ובמקורות מן התורה המצוינים בהלכות הנ"ל).

ג. "וְנָקָה הַמֶּכֶּה" – מעצר חשוד עד תום ההליכים בעברה חמורה

וְכִי יִרְיֶבֶן אֲנָשִׁים וְהָכָה אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֶגְרֹף וְלֹא יָמוּת וְנָפַל לְמִשְׁכָּב; אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ עַל מִשְׁעָנָתוֹ וְנָקָה הַמֶּכֶּה רַק שְׁבֹתוֹ יִתֵּן וְרָפָא יִרְפָּא (שמות כ"א, יח-יט).

מכילתא דרבי ישמעאל משפטים, מסכתא דנזיקין ו:

וְנָקָה הַמֶּכֶּה; שוּמַע אֲנִי, יִתֵּן עֲרֵבִים (=שחרור בערבות) ויטייל בשוק? תלמוד לומר: אם יקום והתהלך בחוץ, מגיד שחובשין אותו עד שמרפא.

שו"ת הריב"ש סימן רלו:

[שאלה] שלישית: אם יש רשות לבית דין להוציא את שמעון המסור מבית האסורין בערבים בטוחים, בסך נורא (=גבוה) ובקנסות, שיהיו הערבים חייבים בכל מה שיהיה המסור חייב, אם יתברר הדבר; וענין המסירות.

תשובה: אין ספק, שכל שיש בעובר העברה חשש חיוב עונש, שבית דין חייבים לחבשו ולאסרו בבית האסורים עד שיתברר להם שאין בדבר חיוב עונש, רק חיוב ממון לבד, ואין נותנין אותו בערבים (=אין משחררים אותו בערבות); שהרי העובר, אם יראה שיתחייב בדין מידו, ברוח יברח, ומה יעשו בית דין לערבים, ומה יועילו כי יפגעו בהם, והם לא עשו עברה? טוביה חטא, וזיגוד מינגיד (=וזיגוד לוקה? פסחים ק"ג:)? ואם

9. מובא על ידי השופט מ' אלון בב"ש 71/78 מדינת ישראל נגד אבוקסיס, פסקי דין, כרך לב(2) 240; וראו נ' רקובר, המשפט העברי בפסיקת בתי המשפט, ירושלים תשמ"ט, כרך א', עמ' 332.

מפני שנתחייבו ונשתעבדו לכך, אין אדם יכול לשעבד עצמו במה שאינו מחויב, אלא בדבר שבממון, אבל לא בחיוב נפש; ועוד, שהעובר ילך לו בלי שום עונש, ולא מצינן לקיומי ביה (=ולא נוכל לקיים בו): 'ובְעֶרְתָּ הָרַע מִקֶּרְבְּךָ'; ועוד, שמי שעבר עברה שיש בה חשש חיוב עונש, אין ראוי שילך ויטייל בשוק, בעוד שבית דין מעיינין ונושאים ונותנים בדינו. וזהו ששנינו במכילתא (סדר משפטים ע"ה): 'וְנָקָה הַמֶּכֶּה, יִכּוֹל יִתֵּן עֲרֵבִים וִיטִיִּיל בְּשׁוּק? תִּלְמֹד לֹמַר: אִם יָקוּם וְהִתְהַלֵּךְ בַּחוּץ, מִגִּיד שְׁחֹבְשִׁים אוֹתוֹ עַד שִׁתְּרָפָא; וְלֹכֵן אִם רָאוּ בֵּית דִּין שִׁישׁ מִמֶּשׁ בַּדְּבָרִי הַתּוֹבֵעַ, וְשֶׁאִם יִתְּבַרֵּר הַדְּבָר שִׁיְהִיָּה הָעוֹבֵר חַיִּיב עוֹנֵשׁ בְּגוֹפּוֹ, אֵין נוֹתֵינִן אוֹתוֹ בְּעֲרָבִים.

ד. שומרים ואחריותם – חוק השומרים

בדברי ההסבר להצעת חוק השומרים (הצעת חוק 676 מ"ג בכסלו תשי"ג 7.12.1965), נאמר בין השאר:

החוק המוצע הוא פרק נוסף בסדרת החוקים המוצעים להחלפת המג'לה.¹⁰ לעניין האחריות הנובעת מחיובי השמירה, מבחין החוק בין סוגי שומרים שונים, בעקבות הסדר דומה המצוי במשפט העברי (משנה שבועות פרק ח' משנה א': "ארבעה שומרים הן – שומר חנם והשואל, נושא שכר והשוכר...").

חוק השומרים, תשכ"ז-1967¹¹

1. (א) שמירת נכס היא החזקתו כדין שלא מכוח בעלות.
- (ב) השומר נכס שאין לו בשמירתו טובת הנאה לעצמו, הוא שומר חנם.
- (ג) השומר נכס המקבל תמורה בעד השמירה או שיש לו בשמירתו טובת הנאה אחרת לעצמו, ואיננו שואל, הוא שומר שכר.
- (ד) השומר נכס כדי להשתמש בו או ליהנות ממנו בלי ליתן תמורה, הוא שואל.
2. (א) שומר חנם אחראי לאבדן הנכס או לנזקו אם נגרמו ברשלנותו.
- (ב) שומר שכר אחראי לאבדן הנכס או לנזקו, זולת אם נגרמו עקב נסיבות שלא היה עליו לחזותן מראש ולא יכול היה למנוע תוצאותיהן; אך כשהמטרה לשמור על הנכס היתה טפלה למטרה העיקרית של החזקתו, פטור השומר אם אבדן הנכס או נזקו נגרמו שלא ברשלנותו.

10. המג'לה (=מגילת חוק) היא החקיקה העות'מנית, שלא בוטלה על ידי ממשלת המנדט, והוחלפה בהדרגה בכנסת ישראל.

11. פורסם בספר חוקים תשכ"ז (1967) מס' 496, עמ' 52.

- (ג) שואל אחראי לאבדן הנכס או לנזקו, יהיו גורמיהם אשר יהיו, ובלבד שאחריותו לא תהיה חמורה משל מחזיק בנכס שלא כדין.
- (ד) שומר שנודע לו כי עלול להיגרם לנכס נזק שהוא אינו אחראי לו לפי סעיפים קטנים (א) עד (ג), ולא הודיע על כך לבעל הנכס תוך זמן סביר או לא נקט אמצעים סבירים להודיע לו, יהא אחראי לאותו נזק במידה שההודעה היתה מאפשרת לבעל הנכס למנוע את הנזק.
3. שומר חנם או שומר שכר שקיבל נכס על מנת לשמרו אישית, והוא מסר אותו לאדם אחר בלי שהורשה לכך במפורש או מכללא, אחריותו לאבדן הנכס או לנזקו תהא כשל שואל.
4. שומר אינו אחראי לאבדן הנכס או לנזקו שנגרמו עקב שימוש רגיל בנכס לפי תנאי השמירה או עקב בלאי טבעי או מום שהיה בו בתחילת השמירה, אולם אין בהוראה זו כדי להפחית מאחריותו בשל רשלנות.
6. שומר רשאי לעשות כל פעולה דחופה ובלתי צפויה מראש הדרושה באופן סביר למניעת נזק העלול להיגרם לנכס, כאילו נתן לו בעל הנכס הרשאה לעשות כן.
7. (א) שומר שמסר את הנכס לשומר משנה, רואים את מעשיו ומחדליו של שומר המשנה כמעשיו ומחדליו של השומר, ושומר המשנה אחראי גם כלפי בעל הנכס באותה מידה שהוא אחראי כלפי השומר.
- (ב) הוראות סעיף קטן (א) יחולו בין אם מסירת הנכס היתה ברשות בעל הנכס ובין אם היתה שלא ברשותו, ובלבד שאין בהן כדי לגרוע מאחריותו של השומר לפי סעיף 3 או לפי כל דין אחר.
11. שומר הזכאי להחזיר את הנכס לבעלו ועשה את המוטל עליו כדי להחזירו, אלא שבעל הנכס לא קיבלהו, רשאי לבקש מבית המשפט הוראות מה יעשה בנכס ויהא פטור מכל אחריות אם פעל בתום לב לפי הוראות בית המשפט; ואם היה שומר שכר או שואל, תהא אחריותו לאבדן הנכס או לנזקו וזכותו לשיפוי כשל שומר חנם, אף בלי שביקש הוראות מבית המשפט.

[...]

שניאור זלמן שזר	לוי אשכול	יעקב ש' שפירא
נשיא המדינה	ראש הממשלה	שר המשפטים

חוק השומרים בכללו ובפרטיו מנוסח ברובו, במפורש ובמודע על פי המשפט העברי. כלומר לפי פרשיית השומרים במשפטי התורה, כפי שנתפרשה במשנה ובהלכה: גם הגדרות השומרים, גם חיובי האחריות של כל אחד מהם, וגם פרטי הלכות כמו 'שומר שמסר לשומר', 'מותה מחמת מלאכה', ועוד. בסעיף אחד (סעיף 2ב) – כשהמטרה העיקרית איננה

השמירה) הכריע החוק במחלוקת תנאים קדומה, בשונה מהכרעת ההלכה במשפט העברי: השוכר דינו בהלכה כשומר שכר (דעת רבי יהודה), ואילו החוק בישראל קבע את דינו של שוכר כשומר חנם (דעת רבי מאיר).¹²

חוק כזה יכלו לנסח גם משפטים ראשי ישיבות. איך זה קרה דווקא בחוק השומרים? מסתבר, שזו דוגמה ברורה לחיבור האפשרי בין תורה ומדינה בישראל בנושאים ובתחומים, שאין בהם שום מתח של מחלוקת אידאולוגית,¹³ ואין חששות מפני כפייה דתית. ברור, שחוק המדינה חייב להגדיר דיני שומרים ואחריותם, ואם יש חפיפה בין המשפט העברי לבין ערכי הצדק והיושר באופן המובן לכל אדם, אזי מתבקש המשפט העברי לשכון במלואו בחוקי מדינת ישראל כחלק מהחלפת החוקים הזרים (המגלה) ששררו בארץ, בחוקי מדינת ישראל.

ה. "ודל לא תהדר בריבו"¹⁴

פסק דין – קנס שווה לדל

בפסק דין¹⁵ שניתן בבית המשפט המחוזי תל-אביב-יפו, בדונו בעברה על פקודת התעבורה שעונשה ברירת קנס, נקבע שמצבו הכלכלי הדחוק של הנאשם אינו יכול לשמש עילה להפחתת הקנס, אף שנאמר בסעיף 224 לחוק סדר הדין הפלילי [נוסח משולב], התשמ"ב 1982:

הורשע בבית המשפט על העבירה ונגזר דינו לקנס, לא יפחת הקנס מהסכום הנקוב בהזמנה, אלא אם ראה בית המשפט נסיבות מיוחדות המצדיקות הפחתתו. לדעת בית המשפט, אף אילו הוכח שהנאשם עני, הדבר אינו בגדר "נסיבות מיוחדות המצדיקות" את הפחתת הקנס. אחד הנימוקים שנתן בית המשפט לקוח מפרשת משפטים: העובדה שעבריו החניה הינו סטודנט אינה יכולה לשמש נימוק מספיק להפחתת הקנס המקורי... וכבר מציינו במקורותינו ככתוב: "ודל לא תהדר בריבו". גם אדם שמקורותיו דלים, אין הדבר יכול לשמש חסינות לביצוע עברות כלשהן, לרבות עברות חניה. פסוק זה בא גם בפסק דין אחר¹⁶ שעניינו ענישת עברייני מס:

12. בבא-מציעא פ"ע ב; רמב"ם, הלכות שכירות פרק א', ב – "שומר שכר והשוכר דין אחד להם".
13. מכאן עולה, שהפערים בין המשפט העברי לחוקי מדינת ישראל נובעים במידה רבה ממתחים וחששות השוררים בין תורה ומדינה בחוגים שונים בחברה הישראלית. ככל שיימצאו דרכים להפגת המתחים והחששות, כך יוכל להתהדק הקשר בין משפטי התורה לבין חוקי המדינה, בלי פרץ ובלי צווחה ברחובותינו: "אשרי העם שככה לו – אשרי העם שה' אלהיו" (תהילים קמ"ד, יד-טו).
14. הדברים שלהלן מעובדים מתוך מאמרו של מיכאל ויגודה, פרשת השבוע – פרשת משפטים תשס"ב, גיליון 62 (המחלקה למשפט עברי במשרד המשפטים, ומכללת 'שערי משפט').
15. ערעור פלילי 080031/01 גוטסמן נגד עיריית תל-אביב (לא פורסם).
16. תיק פלילי 1298/95 (פ"ת) מדינת ישראל נגד אלי גל יבוא בע"מ, דינים בית משפט שלום, כרך יג, 370.

הזהרתי את עצמי שאל לו לבית דין לחוס על מי שנתחייב קנס, שנאמר: "ולא תחוס עינך" (דברים י"ט, כא) ואין מרחמים על הדל, שנאמר: "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כ"ג, ג).

השאלה היא, האם פרשנות זו של הפסוק "ודל לא תהדר בריבו" עולה בקנה אחד עם מקורות המשפט העברי, למן מפרשי המקרא ועד פוסקי ההלכה? או שמא עולה מהם גישה שונה?

ראשית, חז"ל ומפרשי המקרא פירשו פסוק זה ומקבילו בספר ויקרא, "לא תשא פני דל" (ויקרא י"ט, טו), כאיסור להפלות לטובה את העני במסגרת סכסוך אזרחי, ולא במסגרת שיקולי הענישה הפלילית. כך למשל כתב רש"י בפירושו לפסוק "לא תשא פני דל": "שלא תאמר: עני הוא זה, והעשיר חייב לפרנסו, אזכנו בדין, ונמצא מתפרנס בנקיות".¹⁷

כך נקטו גם פוסקי ההלכה, וכך כתב גם בעל 'ספר החינוך', המיוחס לר' אהרון הלוי:

שלא יחמול הדיין על החלש והדל בשעת הדין, אלא שידין דינו לאמיתו, לא על צד החמלה עליו, אבל ישווה בין העשיר והדל, להכריחו לפרוע מה שהוא חייב, שנאמר: "ודל לא תהדר בריבו". ונכפל זה העניין במקום אחר, שנאמר: "לא תשא פני דל" (ספר החינוך, פרשת משפטים, מצוה ע"ט).¹⁸

יישומו של עיקרון זה אינו קל, ויש שהשופט היושב בדין נאלץ לכבש את רחמיו ולפסוק על פי שורת הדין החמורה. דוגמה לדבר יש בתשובת רשב"א¹⁹ בעניין אדם שלווה כסף מחברו, ואין בידו לפרעו, עד שנאלץ לפנות את דירתו ולהשכירה לאחר כדי לפרוע את חובו מדמי השכירות, אף שהיה מדובר בחוב פשוט שערכו מועט ביותר בהשוואה לערך הדירה: "וממנה אתה דן למלוה ולוה, שמשכיר זה ביתו או עבדו ונותן למלוה, אם לא רצה למכור. ואין מרחמין בדין. לומר: היאך יוציאו את הלוה מביתו בשביל חוב מועט כזה? שאין הפרש בדבר זה בין חוב מרובה למעט".

בדומה לדברי רשב"א פסק שופט בית משפט השלום בירושלים (כתוארו אז), נועם סולברג,²⁰

17. רש"י, ויקרא י"ט, טו. על פי המדרש בספרא, תורת כהנים ד', ב. וראו אוצר המדרשים (אייזנשטיין), עמוד קלח, ד"ה (ח) 'ומה משה': "שלא תאמר: הואיל וזה עני, אטול מזה ואתן לזה. אמרה תורה: "לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול" ... אמר רבי שמואל בן רבי נחמני, אמר רבי יוחנן: כל דיין שנוטל ממון מזה ונותן לזה שלא כדין, הקב"ה גובה את נפשו, שנאמר "וקבע את קבעיהם נפש" (משלי כ"ב, כג). ברור שאם הדיין ירצה לגמול חסד עם העני, הוא יכול לתת לו מכיסו, ואסור לו לקחת שלא כדין מהצד השני.

18. ראו גם: רמב"ם, הלכות סנהדרין, פרק כ', ד; טור, חושן משפט, סימן י"ז; שולחן ערוך, חושן משפט, סימן י"ז, י; בספרות השו"ת, שימש כלל זה בסכסוכים אזרחיים, כגון: שו"ת חכמי פרובינציה, חלק ב', סימן א, ד"ה לחכם אחר; שו"ת מהרשד"ם, אבן העזר, סימן לב, ד"ה תשובה א'; שו"ת חוות יאיר, סימן מה, ד"ה והנה אחר; שו"ת שבות יעקב, חלק ג', סימן קעד, ד"ה הנה קבלתי.

19. שו"ת רשב"א, חלק א', סימן אלף קמג.

20. תיק אזרחי (ירושלים) 6050/98 **יעקב באשר נגד דוד עובדיה** (פורסם במאגר המשפטי תקדין).

בעניין תביעה לסילוק יד מדירה שכורה ופינויה: "כאמור, אין ניתן להתעלם ממצוקתם של הנתבעים, וזו עוד תחמיר במידה ויפנו מן הדירה. התוצאה של פינוים מן הדירה תהיה, בלי ספק, תוצאה קשה. יחד עם זאת, אין בכך בלבד כדי להצדיק מניעת פינויים של אלה... מצוקה כלכלית של דייר ומצבו הבריאותי אינם מהווים הגנה כנגד עתירה לפינוי. בעל הבית אינו חייב לשאת על כתפיו את פתרון בעיותיו האישיות והסוציאליות של הדייר, וחובה זו מוטלת על רשויות הציבור. לא בכדי לימדנו הכתוב: "ודל לא תהדר בריבו" (שמות כ"ג, ג) ומשום כך אין לדון את הדייר על פי אמות מיוחדות אך ורק בגלל עוניו ומצוקתו". כל זה בדין האזרחי - המקור היחיד שניתן ללמוד ממנו לכאורה שאסור לרחם על הדל גם בעת הטלת קנס, הוא דברי הרמב"ם:

אסור לבית דין לחוס על מי שנתחייב קנס, שלא יאמרו: עני הוא זה, שלא בכוונה עשה, אלא מגבין ממנו כל שיש לו בלא חנינה, שנאמר: "ולא תחוס עינך" (רמב"ם, הלכות סנהדרין כ', ד).

ברם, גם מדברים אלו לא ניתן ללמוד לענייננו, כיוון שהקנס שהרמב"ם מדבר עליו איננו קנס פלילי המשולם לאוצר המדינה, אלא קנס אזרחי המגיע לניזוק, כגון תשלומי כפל (פי שניים מערך הגנבה) שחייב בהם הגנב. אם יפטור השופט את הגנב העני מתשלום הכפל, יבוא הדבר על חשבון זכויותיו של הנפגע, ועל זה נאמר: "ולא תחוס עינך".

מכיוון שהמחוקק הישראלי קבע בפירוש בחוק (שהובא לעיל) נסיבות מיוחדות של התחשבות בגובה הקנס, ואין כאן שום פגיעה בזכויות של צד אחר בדין, נראה לנו, שראוי לבתי המשפט בישראל לראות במצבו של דל נסיבות מיוחדות, ולהשתמש בסמכותם כדי לחוס על דל ואביון, במיוחד במקרים שניכר בהם מצב קשה, ולא נראה מצדם זלזול בחוק.

ו. טוהר ההליך השיפוטי

לֹא תִשָּׂא שְׁמַע שָׁוְא, אֶל תִּשָּׂא יָדְךָ עִם רָשָׁע לְהִית עֵד חָמָס. לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לְרַעַת, וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטְת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת. וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ; כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָךְ אוֹ חֲמֹרוֹ תַעֲה, הַשֵּׁב תִּשְׁיבֵנוּ לוֹ. כִּי תִרְאֶה חֲמֹר שֶׁנֶּאֱרָךְ רֵבֶץ תַּחַת מִשְׁאוֹ וְחִדְלָת מַעֲזָב לוֹ, עֲזֹב תַעֲזֹב עִמּוֹ; לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ. מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק, וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תִּהְרַג כִּי לֹא אֶצְדִּיק רָשָׁע. וְשֹׁחֵד לֹא תִקַּח, כִּי הַשֹּׁחֵד יַעֲוֶר פְּקָחִים וְיִסְלַף דְּבָרֵי צַדִּיקִים (שמות כ"ג, א-ח).

ראוי להתבונן בהקשר שבו מופיע פסוק זה, אחרי שהוסדרו בפרשה גופי המשפט העיקריים, הן בעניינים הנוגעים להגנת הגוף (איסורי רצח, חבלה ודומיהם), הן בעניינים הנוגעים להגנת הרכוש (איסורי גזל ונזיקין), הן בעניינים הנוגעים לחוזים למיניהם (שומרים, הלוואה וכדומה). התורה פונה אל מערכת המשפט,²¹ ומורה לה לשמור על טוהר ההליך השיפוטי.

21. ראו לעיל עמ' 236 ואילך, על משמעות המעבר מהמשפט המותנה אל המשפט המוחלט בתורה, כי 'שופט כל הארץ' מצווה גם על שופטים ממקור הסמכות המוחלט.

מבנה פסקה זו נראה משונה מאוד,²² שהרי שובצו בה שתי מצוות שאינן נוגעות לטוהר השיפוט: השבת אבדה ומצוות פריקה וטעינה, שאילולי שיבוצן היה מתקבל משפט רציף ואחיד מבחינה עניינית: "ודל לא תהדר בריבו – לא תטה משפט אבינך בריבו", ולפיו אסור להפלות את העני בין לטובה (ברישא) בין לרעה (בסיפא).²³ ומדוע בחרה התורה לקטוע רצף זה?

מצוות "השבת אבדה" ומצוות "פריקה וטעינה" הן מצוות חסד מובהקות, שהאדם נדרש בהן להתאמץ לטובת הזולת לפניו משורת הדין האוניברסלית, שהרי אם יתעלם מן האבדה, לא יהיה בכך משום גנבה, ואם ייתן לחמור חברו לכרוע תחת כובד משאו, לא יהיה בזה משום מעשה נזיקין! אף על פי כן, התורה דורשת ממנו לנהוג לפניו משורת הדין האוניברסלית, ומטילה עליו חובה מוסרית, לא חובה מן הדין, ליטול את האבדה כדי להשיבה לבעליה, ולעזור לבעל החמור להרים את המשא.

לאור זאת, עולות לפחות שתי פרשנויות אפשריות לפשר המבנה של הפסקה. אפשר ששיבצה תורה את שתי המצוות הללו בלב לבא של הדרישה לנהוג לפי הדין הצרוף בלא להפלות שום צד, כדי להזכיר לשופט שאף כאשר הדין נוקשה, אסור לו לשכוח את שאיפת התורה לרחמים ולחסד. אפשרות אחרת היא שאולי אין הדברים מכוונים כלפי מערכת המשפט, אלא כלפי החברה בכללה, לבל תטעה לחשוב שרק שלטון החוק וטוהר ההליך השיפוטי מבטיחים את קיומה של החברה ואת חוסנה. יש אלפי מצבים שלעולם לא יגיעו לבית המשפט, ואל מול מצוקת התקועים בדרכים, ובעלי אבדות, כל מי שרואה ויכול לעזור, הוא מעין 'שופט' – ובלי התחשבות, בלי חסד וחמלה ובלי התנהגות לפניו משורת הדין, לא תיכון החברה.

צד זכות בדין

ראויים לסיכום הנושא, דברי השופט חיים כהן באחד הערעורים האזרחיים:²⁴

עד שאברר דברים לגופם, רואה אני צורך לסלק מכשול שהערים על דרכי בא־כוח המשיבים: גם הוא כנראה חש באהדה אשר המערערים זוכים וראויים לה במצבם הקשה, והוא מזהיר אותנו אזהרה חמורה, "ודל לא תהדר בריבו" (ואין זה רק "כלל ידוע", כפי שבא כוח המשיבים מכנהו, כי אם מקרא מפורש [שמות כ"ג, ג; וראו גם ויקרא י"ט, טו]: "לא תשא פני דל ולא תהדר פני גדול, בצדק תשפט עמיתך").

סהדי במרומים (=ה' הוא העד) שלא אהדר ולא אצדיק שום דל בריבו אלא אם כן אמצא לו צד זכות בדיון: הא דכתיב, לא תטה משפט אבינך (שמות כ"ג, ו) – לא תטה עליו את

22. ראו לעיל במדור בינה בתורה (עמ' 423 ואילך) הסבר שונה למבנה הפסקה (יואל בן־נון).

23. ראו פירוש חזקוני, שמות כ"ג, ו; הערה זו בעניין מבנה הפסקה הנראית משונה, אני חב לידידי ד"ר מרדכי סבתו (מיכאל ויגודה).

24. ערעור אזרחי 409/78 גולן נגד פרקש, פסקי דין כרך לד(1) 813. וראו גם, בקשת רשות ערעור (באר־שבע) 703/98 אלימלך נ' קראונוי, תק-מח 98(2) 180 (דברי השופט נ' הנדל על גישת המשפט העברי).

הדין לפסוק על רשע כשר ועל כשר רשע.²⁵ וכן סהדי במרומים, שלא אשא פני דל כדי שיוכל להתפרנס "בנקיות", ולא אני ולא העשיר יריבו נצטרך לפרנסו.²⁶

אבל מודה אני ומתוודה שלא אנוח ולא אשקוט מלחפש לדלים ולעשוקים ולנדכאים צד זכות בדין, ולא אאמין לאומרים לי, אל תיגע כי לא תמצא. ואם מצפה בא-כוח המשיבים למקרא מפורש שיזהירני גם על זאת, הרי הוא לפניו: "עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשאו סלה, שפטו דל ויתום, עני ורש הצדיקו, פלטו דל ואביון, מיד רשעים הצילו" (תהילים פ"ב, ב-ד).

ז. עזרה וסיוע במצוקה

1. לא תעמוד על דם רעך

כִּי תִרְאֶה חֲמוֹר שֶׁנָּאֵךְ רֵיבֶן תַּחַת מְשָׁאוֹ, וְחִדַּלְתָּ מֵעֶזֶב לוֹ, עֶזֶב תַּעֲזֹב עִמּוֹ (שמות כ"ג, ה);
... לֹא תַעֲמֹד עַל דַּם רֵעֶךָ, אֲנִי ה' (ויקרא י"ט, טז);
לֹא תִרְאֶה אֶת חֲמוֹר אָחִיךָ אוֹ שׁוֹרוֹ נִפְלִים בַּדֶּרֶךְ וְהִתְעַלְמָתָּ מֵהֶם, הֵקֵם תִּקִּים עִמּוֹ (דברים כ"ב, ד).

הקשר בין המצוות האלה עולה מתוך דברי הרמב"ם: "כל היכול להציל ולא הציל, עובר על 'לא תעמד על דם רעך'... (פרק א', יד-טו); – "ואם הניחו [בדרך, עם משאו] נבהל, ולא פרק ולא טען, ביטל מצוות עשה ועבר על מצוות לא תעשה, שנאמר: 'לא תראה את חמור אחיך... והתעלמת מהם...' (הלכות רוצח ושמירת נפש י"ג, א-ב).

נמצא שהרמב"ם פירש גם את מצוות פריקה וטעינה כחלק משמירת נפש, מפני שבשעה שאדם תקוע בדרך עם משא שעלול ללכת לאיבוד, הוא מבוהל ועלול להגיע גם לידי סכנה. מכאן ברורה החובה ההלכתית לסייע לאנשים במצוקה, בדרך או בכל מקום, בין אם הם בסכנת חיים ובין אם מדובר ברכוש, והדבר שכיח מאוד בסכנות דרכים, ברכב תקוע,²⁷ בתאונות ובפיגועים.

בחוק בישראל נקבעה חובה לסייע לזולת רק ביחס לסכנת חיים ולסכנה בריאותית, והחוק נקרא על פי לשון התורה:

חוק לא תעמוד על דם רעך, תשנ"ח-1998²⁸

1. (א) חובה על אדם להושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו, עקב אירוע פתאומי, בסכנה חמורה ומיידית לחייו, לשלמות גופו או לבריאותו, כאשר לא-לידו להושיט את העזרה, מבלי להסתכן או לסכן את זולתו.

25. ראו מכילתא, מסכתא דכספא, פרשה כ', ד"ה לא תטה.

26. ראו מדרש ההלכה בספרא, תורת כהנים, פרשת קדושים פרק ד'.

27. ראו מה שנתבאר לעיל עמ' 327 ואילך, על "עזב תעזב עמו", בדרכים.

28. פורסם בספר חוקים תשנ"ח (1998) מס' 1670, עמ' 245.

(ב) המודיע לרשויות או המזעיק אדם אחר היכול להושיט את העזרה הנדרשת, יראוהו כמי שהושיט עזרה לענין חוק זה; בסעיף זה, "רשויות" – משטרת ישראל, מגן דוד אדום ושירות הכבאות.

2. (א) הוראות סעיף 5 לחוק עשיית עושר ולא במשפט, תשל"ט-1979, יחולו גם כאשר המזכה פעל מכוח חובתו על פי הוראות סעיף 1.

(ב) בית המשפט רשאי לחייב את מי שגרם לסכנה שהניצול נקלע אליה, לרבות את הניצול עצמו אם גרם לסכנה זו, לשפות את מי שהושיט עזרה בהתאם לחובתו לפי הוראות סעיף 1 על ההוצאות והתשלומים הסבירים שהוציא.

4. העובר על הוראות סעיף 1 לחוק זה, דינו – קנס.

בדברי ההסבר להצעת החוק שהגיש חבר הכנסת חנן פורת (ז"ל) נאמר:

הצעת חוק זו באה לעגן בחקיקה בישראל את הערך המוסרי והחברתי שמקורו בתורה (ויקרא י"ט, טו) לפיו מוטלת חובה על אדם לסייע להצלת חייו של אדם אחר... וזאת כאשר בהושטת העזרה כשלעצמה, אין סכנה לחייו של מי שאמור להושיטה, או לאדם אחר.

יש לציין שני הבדלים בין הצעת החוק לבין החוק שנתקבל. הצעת החוק נוסחה בלשון המשפט המותנה:²⁹ "הנמנע מלהושיט עזרה לאדם הנמצא לנגד עיניו במצוקה... דינו – מאסר ששה חודשים"; ואילו החוק שנתקבל קבע את החובה להושיט עזרה בלשון המשפט המוחלט, ההולם במיוחד את לשון התורה, אך מצד אחר נמנע החוק מעונש מאסר ונקט עונש קנס בלבד.

ראוי להעיר, שמדין תורה אין עונש בידי אדם כלל על הנמנע מלהציל, כי זו מצוות עשה, וההנחה היא שתודעת החובה הדתית-מוסרית די בה להניע לפעולה. הענישה הפלילית שבחוק (= קנס) נדרשת לפי מציעי החוק כנראה משום שלא ראו מקום לחוק הצהרתי בלבד. אבל האמת שבמדינת ישראל ספק אם היה צורך בכך.

ככל הנראה, ובניגוד לחוק השומרים, אין סיכוי רב להגשת תביעות משפטיות על פי חוק זה, כיוון שהנמנע מהגשת עזרה יוכל לטעון, שהיה אחוז חרדה בעצמו, או שהמכשיר הנייד שלו לא היה תקין. לפיכך נראה, שהמטרה העיקרית של החוק היא רעיונית חינוכית – עיגון ערך מוסרי חברתי שמקורו בתורה בתוך החוק הכתוב של מדינת ישראל.

חשוב לציין, שערך זה לא רק כתוב בתורה, אלא מושרש בהוויית החיים של החברה הישראלית, ומגישי עזרה עושים זאת לרוב כמובן מאליו לא מפני הכתוב בתורה, ולא מפני החוק הכתוב, אלא מפני שהוא כתוב על לוח לבם.

29. על ההבדלים בין משפט מותנה (קזואיסטי) ההולם לרוב את החוקים האוניברסליים (העתיקים והחדשים), מול המשפט המוחלט (האפודיקטי) האופייני לרוב מצוות התורה, ראו לעיל עמ' 232 ואילך.

2. דין רודף

ערך הצלת הזולת חשוב עד כדי כך שהוא עשוי להצדיק ואף לחייב מעשה שבמצב רגיל מוגדר כמעשה פלילי, וזאת אם הוא נעשה לשם הדיפת תוקפן המאיים על שלום הזולת. בפרשת אפג'ר³⁰ דן בית המשפט העליון באחריותו הפלילית של אדון אפג'ר שהואשם בתקיפה. להגנתו טען הנאשם שעשה את שיעשה כדי להדוף אנשים שביקשו להתפרץ שלא כדין לביתו של חברו. באותה שעה הסעיף הרלוונטי בחוק העונשין, התשל"ז-1977, היה סעיף 22, שהורה בזה הלשון:

ניתן לפטור אדם מאחריות פלילית למעשה או למחדל אם יש בידו להראות שלא נהג כפי שנהג אלא כדי למנוע תוצאות שלא ניתן למנוען בדרך אחרת ושהיו גורמות חבלה חמורה או פגיעה בגופו, בכבודו או ברכושו, או בגופם או בכבודם של אחרים שהגנתם עליו, או ברכושו שהופקד בידיו; ובלבד שלא עשה יותר משהיה צורך סביר לעשות לאותה מטרה ושהרעה שגרם איננה בלתי שקולה כנגד הרעה שמנע.

השופט מ' אלון ביקש להרחיב את ההגנה מפני אישום פלילי שבסעיף זה על ידי פרשנות מרחיבה של המושג "שהגנתם עליו", בטענו שחובת הצלת הזולת מוטלת ב'משפט העברי' כלפי כל אדם הנתון בסכנה, אך הוא נותר בדעת מיעוט.

בעקבות זה, תוקן חוק העונשין בכנסת (התשנ"א 1991), לפי המשפט העברי, ונקבע בסעיף 34 לחוק, תחת הכותרת "הגנה עצמית":

לא יישא אדם באחריות פלילית למעשה שהיה דרוש באופן מיידי כדי להדוף תקיפה שלא כדין שנשקפה ממנה סכנה מוחשית של פגיעה בחייו, בחירותו, בגופו או ברכושו, שלו או של זולתו; ואולם, אין אדם פועל תוך הגנה עצמית מקום שהביא בהתנהגותו הפסולה לתקיפה תוך שהוא צופה מראש את אפשרות התפתחות הדברים.³¹

כך סיכם פרופ' נחום רקובר (בספרו: לשילובו של המשפט העברי, ירושלים תשנ"ט) את השינוי:

סעיפי החוק הפלילי בדבר הגנה עצמית ו'צורך', עניינם פטור מאחריות פלילית על מעשה שנעשה בנסיבות שהחוק מכיר בהן כמצדיקות העדפת ערך אחד על פני ערך אחר.

אחד האופנים שבהם החוק מחיל את ההגנות בנסיבות של הגנה עצמית ו'צורך' הוא, כאשר אדם עושה מעשה שיש בו משום עברה כדי להציל נפש. סעיף 22 לחוק העונשין, התשל"ז 1977 - בנוסחו הישן, הכיר בהגנה זו רק כאשר המעשה נועד למנוע פגיעה ממי שעשה את המעשה או כדי למנוע פגיעה מ'אחרים שהגנתם עליו'. המשפט העברי הכיר בהגנה רחבה יותר, הכוללת גם מניעת פגיעה מאחרים שאין

30. ערעור פלילי 89/78 אפג'ר נגד מדינת ישראל, פסקי דין לג' (3) עמ' 141.

31. כלומר, מי שגרם במודע לתקיפה, לא ייחשב כאדם שפעל מתוך הגנה עצמית.

הגנתם עליו. ניסיון לפרש את סעיף 22 פרשנות רחבה, בעקבות המשפט העברי, לא נתקבל (=בבית המשפט העליון).

כך עלה הצורך לתקן את החוק, ואכן החוק אימץ את המורשת היהודית, והרחיב את ההגנות באופן שהן כוללות מניעת פגיעה מעצמו או מ'זולתו'...

לא זו אף זו – הנוסח החדש זנח את הגישה הרואה בהגנות אלו משום השלמה בדיעבד עם המעשה ('ניתן לפטור'), והעדיף את גישת המשפט העברי, הרואה בהן היתר לכתחילה, וקבע כי אדם הפועל בנסיבות של הגנה עצמית ושל 'צורך', אינו נושא באחריות פלילית כלל.

3. בא במחותרת

בעקבות פרשת שי דרומי שהרג אחד מ-4 פורצים לחוותו בנגב וזוכה מאשמת הריגה (פסק דין 1010/07), תוקן חוק העונשין והוסף סעיף המרחיב את פטור ההגנה העצמית, תחת הכותרת: "הגנת בית מגורים, בית עסק ומשק חקלאי מגודר":

134. (א) לא יישא אדם באחריות פלילית למעשה שהיה דרוש באופן

מיידי כדי להדוף מי שמתפרץ או נכנס לבית המגורים, בית העסק או המשק החקלאי המגודר, שלו או של זולתו, בכוונה לבצע עבירה, או מי שמנסה להתפרץ או להיכנס כאמור.

(ב) הוראת סעיף קטן (א) לא תחול אם –

(1) המעשה לא היה סביר בעליל, בנסיבות העניין, לשם הדיפת המתפרץ או הנכנס;

(2) האדם הביא בהתנהגותו הפסולה להתפרצות או לכניסה תוך שהוא צופה מראש את אפשרות התפתחות הדברים.

(ג) לעניין סעיף זה, "משק חקלאי" – לרבות שטח מרעה ושטח המשמש לאחסון ציוד וכלי רכב במשק חקלאי.

תיקון זה המעניק הגנה למי שמתגונן באופן סביר מפני פורץ (או מי שנכנס לשם עברה) ופוגע בו, ולא רק בביתו אלא גם במשק חקלאי, תואם לכאורה את רוח המשפט העברי כפי שהיא עולה מפרשת הבא במחותרת. אולם התיקון לחוק הרחיב את ההגנה מעבר למשפט העברי, שהרי "אם זרחה השמש עליו (=אם ברור שאין לפורץ כוונה להרוג) – דמים לו" (כ"ב, ב), ומי שנכנס לא לגנבה אלא לביצוע עברה אחרת, וכן מי שפרץ למשק חקלאי בשדה שאינו צמוד לבית, ואין יסוד להניח שהוא מוכן אף להרוג, כדי לבצע את זממו, יש לו דמים, כי אין שום היתר בתורה להרוג כדי להציל רכוש, וכך פסק הרמב"ם הלכות גנבה (ט', ז-יב).³²

32. ראו הבחנות בין גנב במחותרת לבין דיני רודף, במאמרו של הרב יהונתן בלס, פרשת השבוע 276, פרשת משפטים תשס"ז.

ח. השבת אבדה³³

כִּי תִפְגַּע שׁוֹר אִיבָךְ אוֹ חֲמֹר תַּעֲה, הָשִׁב תְּשִׁיבֵנּוּ לוֹ (שמות כ"ג, ד);
 לֹא תִרְאֶה אֶת שׁוֹר אֲחִיךָ אוֹ אֶת שִׂי נִדְחִים וְהִתְעַלְמָתָ מֵהֶם, הָשִׁב תְּשִׁיבֵם לְאֲחִיךָ;
 וְאִם לֹא קָרֹב אֲחִיךָ אֵלֶיךָ וְלֹא יִדְעָתוּ, וְאֶסְפָּתוּ אֶל תּוֹךְ בֵּיתְךָ, וְהָיָה עִמָּךְ עַד דָּרֶשׁ אֲחִיךָ
 אֹתוֹ, וְהָשִׁבְתּוּ לוֹ;
 וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְחֲמֹר וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְשׁוֹמְלָתוֹ וְכֵן תַּעֲשֶׂה לְכָל אֲבֵדַת אֲחִיךָ אֲשֶׁר תֵּאֲבֹד מִמֶּנּוּ
 וּמִצִּאֲתָהּ, לֹא תוּכַל לְהִתְעַלֵּם (דברים כ"ב, א-ג).

דיני השבת אבדה מקורם בתורה שבכתב, ואף על פי שלא כל הפרטים נידונים בה, הרי עקרונות יסוד אחרים עולים כבר מתוך הכתוב: איסור התעלמות מאבדה, דהיינו חובת נטילתה כדי להשיבה; חובת ההשבה; חובת הטיפול באבדה משעת נטילתה ועד להשבתה.

בתורה שבעל פה – במשנה, בתלמוד, בספרות הפוסקים ובספרי השו"ת – פותחו ונתפרשו העקרונות בדבר השבת אבדה הלכה למעשה, ובהם: כיצד לזהות את בעל האבדה; מה דינה של אבדה כאשר אין בידי המוצא לברר את זהות הבעלים; מה דינה של אבדה שנמצאה ברשות הזולת; מהו היקף חובת הטיפול באבדה; ועיסוק נרחב בשאלת ייאוש הבעלים מאבדתם (מדעת, ושלא מדעת), שלא נזכרת כלל בפסוקי התורה. שאלות אלה, ועוד הרבה שאלות אחרות, נידונו בהרחבה במקורותינו. הפרק השני של מסכת בבא מציעא עוסק כולו בענייני השבת אבדה. הרמב"ם הקדיש לסוגיה זו שמונה פרקים בספרו "היד החזקה" (הלכות גילה ואבדה י"א-י"ח). ר' יוסף קארו דן בהלכות אלה בשולחן ערוך, חושן משפט, הלכות אבדה ומציאה, סימנים רנ"ט-רע"א. ואין צריך לומר, שבספרות השו"ת יש מאות תשובות בעניין השבת אבדה.

לחוק השבת אבדה, שחוקקה הכנסת, זיקה חזקה למקורות המשפט העברי, והוא יונק מהם. שמו של החוק בגלגולו הראשון היה "חוק הטיפול באבדות",³⁴ אולם לאחר דיון בכנסת³⁵ הוחלט להמיר את שמו ל"חוק השבת אבדה", כדי לבטא את הזיקה למקורות אלו. עם זאת, בנושאים אחדים יש הבדלים בין החוק בישראל לבין המשפט העברי. כאן נעמוד בקווים כלליים על השווה והשוונה בין המשפט העברי והוראות החוק:

א. החוק (בסעיף 2) מטיל חובה על מי שנוטל אבדה להשיבה לבעליה או להודיע עליה למשטרה, אולם אין בחוק חובה ליטול את האבדה. לעומת זאת, יש במשפט העברי חובה דתית-מוסרית על מי שרואה אבדה או יודע על קיומה ליטול אותה על מנת להשיבה.³⁶

33. מתוך המבוא לספרו של מיכאל ויגודה, **השבת אבדה** (בסדרת חוק לישראל, ספרית המשפט העברי), ירושלים תשנ"ב.

34. הצעות חוק, התשל"א, עמ' 165.

35. דברי הכנסת, כרך 60, עמ' 2369-2370, וכרך 67, עמ' 3596; וראו: נ' רקובר, **המשפט העברי בחקיקת הכנסת**, ירושלים התשמ"ט, עמ' 837, 838, 840.

36. שולחן ערוך חושן משפט, סימן רנ"ט, א.

החובה שלא להתעלם מן האבדה הביאה את החכמים לפתח הגדרות מדויקות למושג אבדה, כדי שהמוצא נכס – ידע אימתי מוטלת עליו חובת השְׁבֶּה, אימתי אסור לו ליטול את הנכס, כדי שלא ייחשב גנב או מזיק, ואימתי הוא רשאי ליטול את המציאה לעצמו.

ב. גם המשפט העברי וגם החוק בישראל מכירים באפשרות של המוצא לזכות במציאה לעצמו, אלא שדרכי הזכייה בחוק ובמשפט העברי שונות בכמה עניינים. המשפט העברי הכיר במושג "יִיאֹשׁ", וקבע שאם התייאשו הבעלים מן האבדה לפני שניטלה, זכאי המוצא ליטול את האבדה לעצמו.³⁷ ולצד שני, אם נטל המוצא את האבדה לפני ייאוש, לא יוכל המוצא לזכות בה לעולם.³⁸ לעומת זאת, אמנם אימץ החוק את המונח העברי "יִיאֹשׁ", ואף קבע שהמוצא זוכה באבדה כאשר "יראו [את הבעלים] כאילו התייאש ממנה".³⁹ אולם החוק קבע גם, ש"יִיאֹשׁ" אינו מתקיים אלא אם כן חלפו ארבעה חודשים מיום הנטילה;⁴⁰ ואף באבדה פעוטת ערך, שהכיר בה החוק באפשרות של ייאוש מידי,⁴¹ לא הבחין החוק בין נטל המוצא את האבדה לפני ייאוש הבעלים, לבין אם נטל אותה לאחר הייאוש.

ג. הנוטל אבדה ואינו מטפל בה בהתאם להוראות החוק, צפוי לעונשים הקבועים בסעיף 9 לחוק; אם הוא מחזיק בנכס לעצמו הוא גם נחשב לגנב, בהתאם לסעיף 383(ג) לחוק העונשין, התשל"ז-1977. גם המשפט העברי רואה את מי שנוטל אבדה לעצמו במקום להשיבה לבעליה כגנב.⁴²

ד. לבסוף נעיר עוד הערה מתודולוגית. מבחינה מושגית, חובת השְׁבֶּה אבדה נתפרשה במשפט העברי פירוש רחב ביותר, והיא כוללת את הדרישה להציל את הזולת מהפסד. כל מעשה הצלה נתפס כהשְׁבֶּה אבדה. כך פירשו חכמים את הפסוק: "וכן תעשה לכל אֲבֵדֹת אחיך".⁴³ לעניין זה הוזכרו מושגים כגון "אֲבֵדֹת קרקע"⁴⁴ (הצלת קרקע משיטפון), "אֲבֵדֹת גופו"⁴⁵ (הצלת חיים ושלמות הגוף), ואף "אֲבֵדֹת רוחו"⁴⁶ (הצלה מפני איסור). אם כן, חובת השְׁבֶּה אבדה חלה על כל סוגי הנכסים או האינטרסים של הזולת העומדים בסכנה.

לעומת זה, העדיף החוק את החלוקה המעשית בין השבת נכס שאבד לבין הצלת הזולת מהפסד, ופעולה לשמירת עניין הזולת. השְׁבֶּה נכס הוסדרה בחוק השְׁבֶּה אבדה (ולכן

37. שולחן ערוך חושן משפט, סימן רס"ב, סעיף ג.

38. שולחן ערוך, שם. עם זאת, חובת הטיפול באבדה אינה חובה שאין לה סוף; ראו דיונונו על סעיף 6 בספר השבת אבדה (לעיל הערה 33), עמ' 91.

39. לשון סעיף 4 לחוק.

40. ראו הרישא של סעיף 4.

41. ראו סעיף 2(א) לחוק.

42. ראו על כך בראש דיונונו על סעיף 2, בספר השבת אבדה (לעיל הערה 33), עמ' 19.

43. בבא-מציעא לא ע"א; רמב"ם, הלכות גולה ואבדה, פרק י"א, כ.

44. רמב"ם שם.

45. בבא-קמא פא ע"ב.

46. ראו מנחת חינוך, מצווה רל"ט, ד.

צומצמה הגדרת האבדה לנכס מיטלטל, שרק לגביו אפשר לבצע פעולת השבה⁴⁷, ואילו פעולות שנעשו לשמירת עניין הזולת, הוסדר דינן בסעיף 5 לחוק עשיית עושר ולא במשפט, התשל"ט-1979.

חוק השבת אבידה, תשל"ג-1973⁴⁸

1. בחוק זה –

"אבידה" – מיטלטלין שאבדו לבעליהם, או שבנסיבות הענין יש להניח שיצאו משליטתם;

"בעל" לגבי אבידה – לרבות מי שזכאי להחזיק בה.

2. (א) המוצא אבידה ונוטלה (להלן – המוצא) חייב להשיבה לבעלה או להודיע עליה בהקדם למשטרה, זולת אם בנסיבות הענין יש להניח שבעל האבידה התיימש ממנה מחמת מיעוט שוויה.

(ב) הודיע המוצא למשטרה, רשאי הוא למסור לה את האבידה, והוא חייב לעשות כן אם היא דרשה זאת ממנו.

3. המוצא אבידה ברשותו של אדם אחר חייב להודיע עליה לבעל הרשות ולמסרה לו לפי דרישתו; קיבל בעל הרשות את האבידה לידו, יראו אותו כמוצא.

4. (א) קיים המוצא הוראות סעיף 2 ולא נתגלה בעל האבידה תוך ארבעה חדשים, יראו כאילו התיימש ממנה והמוצא יהיה לבעל האבידה; התקופה האמורה תתחיל מהיום שהודיע למשטרה על האבידה, ואם לא היה עליו להודיע כאמור בסעיף 2(א) – מיום מציאתה.

(ב) לא קיים המוצא הוראות סעיף 2 ולא נתגלה בעל האבידה תוך ארבעה חדשים לאחר שנודע למשטרה על האבידה, יראו כאילו התיימש ממנה והמדינה תהיה לבעלת האבידה; והוא הדין אם המוצא מסר את האבידה למשטרה והיה לבעלה לפי סעיף קטן (א) אך לא דרש אותה תוך חדשים לאחר שהיה לבעל כאמור.

(ג) שר המשטרה רשאי, בהתייעצות עם שר המשפטים, לקבוע בתקנות שעל אבידות יקרות ערך, או שניתן להניח שהן בעלות ערך רגשי מיוחד לבעליהן, ועל סוגים מיוחדים אחרים של אבידות, לא יחולו הוראות סעיף זה או שיחולו בהארכת התקופות האמורות בו או בשינויים אחרים שנקבעו בתקנות.

5. זכה המוצא או המדינה באבידה לפי סעיף 4, זכאי בעלה הקודם, תוך

47. אולם ראו ביקורתנו על הגדרה זו, בדיוננו על סעיף 1, בספר השבת אבדה (לעיל הערה 33), עמ' 13, ליד ציון הערה 57.

48. פורסם ספר חוקים תשל"ג מס' 702, עמ' 172 (הצעת חוק תשל"א מס' 930 עמ' 165).

שנה לאחר הזכיה, לפדותה מהזוכה, או ממִי שרכש אותה מן הזוכה שלא בתמורה, בתשלום שוויה בזמן הפדיון, זולת אם חל בה שינוי של ממש.

6. (א) אבידה שהיא נכס שעלול להתקלקל או לאבד שיעור ניכר משווי, או שהוצאות שמירתו אינן סבירות לעומת שוויו, או אבידה שהיא בעל חיים, רשאי המוצא למכרה בדרך סבירה, וכן רשאית לעשות המשטרה, אם האבידה נמסרה לה.

(ב) המוצא לא ימכור את האבידה כאמור אלא לאחר שהודיע על כך למשטרה זמן סביר מראש, והמשטרה לא דרשה למסור לה את האבידה.

(ג) נמכרה האבידה, יבוא, לענין חוק זה, הפדיון במקומה.

7. (א) נכס שהופקד או הושאר במוסד שבו מתאכסנים, מאושפזים או מבקרים בני אדם, או במקום כיוצא באלה, ולא נדרש תוך חדשים מהיום שהושאר או מתום תקופת ההפקדה, יראוהו כאבידה ואת בעל המוסד או המקום – כמוצא.

(ב) הוראות סעיף קטן (א) אין בהן כדי לגרוע מתנאי הפקדה.

8. מיטלטלין של אדם שעקבותיו נעלמו, או שנפטר ויורשיו אינם ידועים, והאפוטרופוס הכללי או אדם אחר המוסמך לכך לא קיבלם לידו, יחולו עליהם סעיפים 2 ו-6 בשינויים המחוייבים.

9. מי שאינו מקיים את המוטל עליו לפי חוק זה, דינו – מאסר ששה חדשים או קנס 2,000 לירות.

11. שר המשטרה ממונה על ביצוע חוק זה והוא רשאי, בהתייעצות עם שר המשפטים, להתקין תקנות בכל ענין הנוגע לביצועו, ובין השאר לקבוע בהן –

(1) מה יעשו המשטרה או הרשות המקומית באבידות שנמסרו להם;

(2) מה ייעשה באבידה שהמדינה היתה לבעלה ובפדיון ממכירתה;

(3) מה ייעשה בסוגי אבידות שהוראות סעיף 4(א) ו-1(ב) אינן חלות עליהם;

(4) מה ייעשה בנכסים האמורים בסעיף 8.

13. בטלים –

(1) סעיף 770 למג'לה;

(2) סעיף 94(6) לפקודת המשטרה [נוסח חדש], תשל"א-1971.

14. תחילתו של חוק זה ביום ג' באלול תשל"ג (31 באוגוסט 1973).

אפרים קציר	גולדה מאיר	שלמה הלל
נשיא המדינה	ראש הממשלה	שר המשטרה

ט. "ונקי וצדיק אל תהרג" – הרשעת נאשם לפי הודאתו

"וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תִּהְרַג כִּי לֹא אֶצְדִּיק רָשָׁע" (שמות כ"ג, ז);

"... יש לי שלוחים הרבה להמיתו במיתה שנתחייב בה" (רש"י);

"רצוי לפטור אלף חוטאים, מלהרוג נקי אחד ביום מן הימים" (רמב"ם, ספר המצוות).

האם ניתן להרשיע אדם ברצח על סמך הפללה עצמית (=הודאת עצמו)?

לפי דין תורה, בשום אופן לא! – "עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמָת הַמֵּת לֹא יוּמָת עַל פִּי עֵד אֶחָד" (דברים י"ז, ו) – "לֹא יָקוּם עַד אֶחָד בְּאִישׁ לְכָל עֹון וְלִכְלֹךְ חֲטָאת בְּכָל חֲטָא אֲשֶׁר יִחְטָא..." (דברים י"ט, טו).

ואמרו חז"ל, שאין מקבלין הודאת הנאשם כדי להרשיע את עצמו, לפי הכלל ש"אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע" (יבמות כה ע"ב).

אולם מצאנו במקרא ובהלכה הוצאה להורג לפי הודאה והפללה עצמית, במסגרת הסמכות של 'משפטי המלוכה', וכך כתב הרמב"ם: "גזירת הכתוב היא, שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו, אלא על פי שנים עדים; וזה שהרג יהושע [את] עכן, ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם, הוראת שעה היתה או דין מלכות היה; אבל הסנהדרין, אין ממיתין ולא מלקין [את] המודה בעבירה, שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין (=הסובלים) מרי נפש הוא המחכים למות, שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מן הגגות, שמא כך זה, יבוא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג; וכללו של דבר, גזירת מלך הוא (=גם במקום שהחשש הנ"ל לא קיים)" (הלכות סנהדרין י"ח, ו).

בדינו של עכן (יהושע ז', טז-כו) היה תפקיד מרכזי ללכידת החשוד על פי ה', אבל בסיפורו של דוד עם "בן איש גר עמלקי" אחרי מות שאול, נאמר במפורש – "דָּמָה עַל רֹאשׁוֹ כִּי פִיָּה עָנָה בְּךָ לֵאמֹר: אֲנֹכִי מִתֵּתִי אֶת מִשִּׁיחַ ה'" (שמואל ב' א', יג-טז). הרמב"ם חזר על קביעתו, שלמלך יש רשות להעניש ולהוציא להורג, שלא על פי דין תורה, גם בעד אחד, כדי "לתקן העולם כפי מה שהשעה צריכה" (הלכות מלכים ג', י).

בהכרעת דין בנושא זה, סקר השופט מנחם אלון את פסיקת ההלכה לדורותיה, אשר הכניסה את העקרונות וההוראות של 'משפטי המלוכה'⁴⁹ "לפי מה שהשעה צריכה", לתוך 'המשפט העברי' אחרי שכבר בטלה מלוכה מישראל, ובטלו 'דיני נפשות' ו'דיני מלקות' על פי דין תורה, וכך כתב בין השאר:⁵⁰

... בקשר לאמצעי ההוכחה על עובדות המקרה, היינו אם פלוני דקר את אלמוני בסייף אם לאו, הקפיד המשפט העברי במקורו על הבאת ראיות ישירות. דברים מאירים על

49. על המשפט של מדינת ישראל מכוח 'משפטי המלוכה', ראו בהרחבה (יואל בן-נון) המקור הכפול – השראה וסמכות במשנת הרב קוק, פרק י"ב, עמ' 351-376; כמובן, ביטול עונש המוות במדינת ישראל מקל מאוד על הדיון בסוגיה זו.

50. בערעור פלילי 543/79 אבישי נגר נגד מדינת ישראל, פסקי דין כרך לה(1) 113, עמ' 164 ואילך.

דרישה זו במשפט העברי וההנמקה לכך מצויים בדברי הרמב"ם בספר המצוות,⁵¹ ואלה דבריו:

"האזהרה שהוזהרנו מלהוציא לפועל את העונשים על פי אומד חזק ואפילו קרוב לודאי, כגון שהיה אדם רודף אחר שונאו להרגו ונמלט ממנו לבית, ונכנס אותו הרודף אחריו, ונכנסנו אנחנו אחריהם ומצאנו את הנרדף הרוג ומפרפר, ושונאו הרודפו עומד עליו כשהסכין בידו ושניהם מגואלים בדם, הרי אין הסנהדרין הורגים רודף זה על דרך קיום העונש, כיון שאין שם בירור בעדים שראו את הרציחה..."

ואל יקשה בעיניך דבר זה ואל תחשוב שזה דין עוול – לפי שהדברים האפשריים, יש מהם שאפשרותם קרובה מאד, ומהם שאפשרותם רחוקה מאד, ומהם בינוניים בין אלו, וה'אפשר' רחב מאד. ואלו הרשתה תורה לקיים עונשים באפשר הקרוב מאד, אשר כמעט קרוב למחויב המציאות כדוגמת מה שהזכרנו, כי אז היו מקיימים את העונשים במה שהוא יותר רחוק מזה ובמה שהוא עוד יותר רחוק, עד שיקיימו את העונשים וימיתו בני אדם בעוול באומדן קל לפי דמיון השופט. לפיכך סתם [ה'] יתעלה את הפתח הזה, וציוה שלא יקום שום עונש אלא עד שיהיו שם עדים המעידים שברור להם אותו המעשה, בירור שאין בו שום ספק, ואי אפשר להסבירו אחרת בשום אופן. ואם לא נקיים את העונשים באומד החזק מאד – הרי לא יוכל לקרות יותר משנפטור את החוטא; אבל אם נקיים את העונשים באומד ובדימוי אפשר שביום מן הימים נהרוג נקי – ויותר טוב ויותר רצוי לפטור אלף חוטאים, מלהרוג נקי אחד ביום מן הימים".⁵²

אוטונומיה שיפוטית בקהילות הגולה

סמוך לסיום תקופת התנאים אנו שומעים על קביעת עיקרון,⁵³ שהכניס שינוי מהותי במשפט הפלילי העברי, הן מבחינת דיני העונשין והן לעניין סדרי הדיון והראיות שבדיון הפלילי.

"תניא: ר' אליעזר בן יעקב אומר: שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, ולא לעבור על דברי תורה אלא כדי לעשות סייג לתורה" (יבמות ז ע"ב; סנהדרין מז ע"א), ובירושלמי (חגיגה פרק ב', הלכה ב), הנוסח הוא: "שמעתי שעונשין שלא כהלכה ועונשין שלא כתורה".

51. תרגום י' קאפח, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשי"ח, לא תעשה ר"ץ.

52. על אמרה ידועה אחרונה זו, מקורה וגלגולה – ראו: William, the proof of guilt (London 1963), Ff 186g; ומקום כבוד לרבנו הרמב"ם לשימוש באמרה זו.

53. על פי עיקרון זה נהגו עוד שנים רבות לפני כן; ראו, דרך משל, המעשה המובא בשם שמעון בן שטח, ספרי (פינקלשטיין), דברים, כי תצא, פסקה רכא 253. (הערת יואל בן-נון): ומקור העיקרון ב'משפטי המלוכה', כפי שהבאנו לעיל, מדברי הרמב"ם.

על פי עיקרון זה מותר לו לבית הדין לדון שלא על פי הדין שבתורה בכל התחום הנרחב של דיני עונשין וסדרי הדיון הפלילי, אם צורכי השעה מחייבים זאת, והדבר הוא "למיגדר מילתא" (יבמות, שם), היינו כדי לגדור בפני עושי עוולה ועבריינים. לשם כך הפעילו בתי הדין, וכן ראשי הציבור על פי סמכותם להתקין תקנות הקהל, חקיקה מסועפת בדרך של תקנות שהותקנו בכל הדורות ובכל התקופות, על רקע של נסיבות דתיות, חברתיות, כלכליות ומוסריות שונות. תקנות אלה, שמבחינה פורמלית, נאמר עליהן שהותקנו כ"הוראת שעה", משום "שהשעה הייתה צריכה לך" וכיוצא מביטויים אלה, היו למעשה לחלק מהותי של כלל ההלכה העברית, ומובאים ונידונים הם בספרי הלכותיה, ובמיוחד בקובצי תשובותיה...⁵⁴

א. בסופה של המאה השלוש עשרה דן רשב"א⁵⁵ (רבי שלמה בר' אברהם אדרת), מחכמי ספרד, בקבילות עדותם של קרובים, של אישה, של קטין וכן בהרשעה על פי הפללה עצמית של הנאשם, וזו לשון השאלה:

"הסכימו דעת הקהל למנות אותנו ברורים לבער העבירות (=נבחרנו כשופטים פליליים כדי להילחם בפשעים), ולכן נשבענו לעשות כן. וכתוב בתיקוני ההסכמה (=ההתקנה), שיהא רשות בידינו משלטון המדינה ליסר ולענוש בגוף וממון לפי ראות עינינו. הודיענו, אם יעידו עדים קרובים על ראובן שעבר על שבועתו והעדים ראויים לסמוך עליהם; או אם יעידו אשה וקטן מסיחים לפי תומם – [האם] יש לנו ליסר את ראובן אם לאו? וכן אם העדים או אחד מהם קרובים לראובן, ורואין אנו אמתלאות (=ראיות), שאלו העדים אומרים אמת, יש לנו רשות לעשות על פיהם אף על פי שאין שם עדות ברורה?" תשובת הרשב"א היא ברורה וחד־משמעית:

"דברים אלו נראין פשוטים בעיני, שאתם רשאים לעשות כפי מה שנראה בעיניכם, שלא נאמרו אותן הדברים שאמרתם (בעניין עדים קרובים וכו' שהם פסולים) אלא בבית דין שדנין על פי דיני תורה כסנהדרין או כיוצא בהם; אבל מי שעומד על תיקוני מדינה (=תקנות הקהל) אינו דן על הדינים הכתובים בתורה ממש, אלא לפי מה שהוא צריך לעשות כפי השעה ברשיון הממשלה... וכן אמרו: מכין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה... וכן הדבר פשוט בינינו ובין כל המקומות שיש תקנה ביניהם על דברים אלו".

ב. בתשובתו של ריב"ש (ר' יצחק בר' ששת בִּרְפָּת), מחכמי ספרד וצפון אפריקה בסופה של המאה הארבע עשרה, אותה שלח לר' מנחם הארוך (שכיהן כדיין, תחילה

54. ראו על כך: מ' אלון, **המשפט העברי** (לעיל, הערה 2), עמ' 421-425; 436-439; 566-569. חומר רב מצוי בספריהם של ש' אסף, העונשין אחר חתימת התלמוד (ספריה משפטית, תרפ"ב) ושל י' מ' גינצבורג, משפטים לישראל (מכון הרי פישל לדרישת התלמוד, תשט"ז), וכן במאמרו של י' בזק, 'הריגת נפשות ודינייה בספרות השו"ת', דברי הקונגרס העולמי החמישי למדעי היהדות ג (תשכ"ט) עמ' 37.

55. שו"ת רשב"א, חלק ד', שיא; תשובה זו מובאת במקוצר בשו"ת רשב"א, המיוחסות לרמב"ן, רעט; וראו עוד: שו"ת רשב"א, חלק ג', שצג.

בשאלמאנקה ולאחר מכן בסמורה) – נדונה פרשת הרשעה על רצח; ריב"ש פסק, כי ניתן להרשיע את הנאשמים – כאשר אין ספק בקשר למוותו של הקרבן – על סמך ראיות נסיבתיות, ובלבד שיהיו אלה "ראיות חזקות ואמתלאות אמתיות", וזו לשון התשובה (שו"ת ריב"ש, רנא):

"כבר ידעת, שכל מה שדיני דיני נפשות בזמן הזה, במקום שהותר מדינא דמלכותא (=היינו שבכתב הפריבילגיה של המלכות ניתנה רשות לבית הדין העברי לדון גם דיני נפשות), אינו מן הדין, שכבר בטלו דיני נפשות; אבל משום מיגדר מילתא היו בית דין מכין ועונשין שלא מן התורה, אם השעה צריכה... ואם בשאר העבירות היו הורגין שלא כדין לצורך השעה, אין צריך לומר בשפיכות דמים שהחמירו בו חז"ל... ואף לאותו שאין בו עדים, רק ראיות חזקות ואמתלאות אמתיות".

ג. על הרקע לחידוש גדול זה בדיני הראיות במשפט העברי אנו למדים מתוך תשובת ריב"ש למנהיגי הציבור של העיר טירואל שבמחוז ארגוניה שבספרד – שם הייתה קהילה יהודית גדולה שקיימה שיפוט אוטונומי עברי אף בתחומים רבים במשפט הפלילי, בדבר דינו של יהודי החשוד שהוא מוסר ומלשין (שו"ת ריב"ש, רלד), וזה לשונו:

"עתה אין הרשות נתונה בידי בית דין לדון בדיני נפשות רק בהורמנא דמלכא (=ברשות הניתנת מטעם המלך, השלטון הכללי) וצריך לאמת הדין אף בעיני שופטי הארץ שלא מבריתנו, למען לא יחשדונו ב'דנים לא בצדק ולא במשפט'; גם כי עתה בזמנינו זה, מה שדיני בדיני נפשות הוא לפי צורך השעה, שהרי בטלו דיני נפשות, אלא שבית דין מכין ועונשין שלא מן הדין לפי צורך השעה, ואף שלא בעדות גמורה, כל שידעו באמתלאות ברורות שעבר העבירה; לזה נהגו לקבל הודאת פי העובר אף בדיני נפשות, למען יתברר הדבר גם מתוך דבריו עם קצת אמתלאות,⁵⁶ אם אין עדות ברורה".

ד. כך אנו שומעים מר' יהודה בר' אשר (בנו של הרא"ש), במחציתה הראשונה של המאה הארבע עשרה בספרד:

"דבר ידוע הוא כי מן היום אשר גלתה סנהדרין מלשכת הגזית, בטלו דיני נפשות מישראל; וכל מה שהדין עתה הוא לגדור פרצת-הדור. וברוך ה' אשר נתן כזאת בלב מלכי הארץ הזאת, לתת כוח לישראל לדון ולבער עושי רשעה. לולי זה – לא היה קיום לישראל בארץ הזאת. וגם כמה אנשים מישראל ימלטו [מכוחם

56. לדברי ריב"ש, ניתן להרשיע את הנאשם על פי הודאת עצמו, אך ההודאה בלבד אינה מספיקה, וצריך שיתוספו לה קצת אמתלאות, רעיון המזכיר לנו בצורה מעניינת את הצורך ב"דבר-מה-נוסף" על הודאת הנאשם, דבר שנתחדש בפסיקתו של בית משפט זה (=בית המשפט העליון) בערעור פלילי 3/49; וראו: ערעור פלילי 290/59, עמ' 1493. אמנם, יש מקרים שבהם בתי המשפט מסתפקים גם ב'דבר מה' שהוא 'קל כנוצה', אך מן הראוי היה לדרוש סיוע ראייתי של ממש; וראו בהרחבה בספרו של פרופ' אהרן קירשנבאום, הרשעה עצמית במשפט העברי: ההודאה בפלילים וההפלה העצמית בהלכה היהודית, ירושלים תשס"ה.

של] דייני ישראל – שהיו נהרגים על ידי שופטי הגויים; והדינין שאנו דנין בדיני נפשות אינם כולם על פי התורה..." (שו"ת זכרון יהודה, נח).

ומה הם הדינים שעל-פיהם דנים דיני נפשות? על כך אנו שומעים מפיו בתשובה אחרת, ששלח לדייני קורדובה בקשר לאחד שנאשם בתקיפתו של אחד הדיינים ופציעתו בחבלות קשות (זכרון יהודה, עט):

"...ודבר ידוע הוא שכל המקרים המתחדשים בזמנים, הם בלא מספר, אי אפשר לחקותם (=לחקוק אותם) על ספר ולפרש כל דיניהם. ועל כן כתבו לנו רז"ל כלל אחד שכולל ענינים רבים, ונתנו כוח לבית דין לגדור גדר בכל זמן לצורך שעה, כדגרסינן בפרק נגמר הדין (סנהדרין מו ע"א): תניא: אמר רבי אליעזר בן יעקב, שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה... גם כי אין עדים שהכהו, מכל מקום הוחזק בעיר בקלא דלא פסיק (=בשמועה שאינה פוסקת) שהכהו, וגם יש אמתלאות והוכחות, ועד מפי עד; וגם יש עדים שראוהו יושב במארב, מכוסה עיניו בבגדיו שלא יוכר במקום שהוכה הדיין; ועוד – אחר שהוכה הדיין ברח ולא נראה עוד בעיר... נראה לי שראוי ליִקְרֹוֹ כאילו יש עדים שראוהו שהכהו, כיון שהעונש כדי לגדור הפרצה הזאת, שיהיה כל דין רשאי לדון האמת ולא יירא מבעלי הדינין... כל דין ועונש שעושים בית דין לצורך השעה, כאשר יתאמת, יענישוהו עונש שיראה לבית דין, ובלבד שתהיה כוונתם לרדוף הצדק והאמת בלבד, בלא שתוף כוונה אחרת".

ה. כפי שראינו, נהנה המרכז היהודי בספרד מסמכות שיפוט פלילית נרחבת – אף [עד] כדי הוצאת פסקי-דין מוות – במשך תקופות ניכרות,⁵⁷ ובתקופה מסוימת מצאנו סמכות שיפוט זו אף במרכז היהודי שבפולין; ומתוך כך עדים אנו אף במרכז זה לשינויים בדיני הראיות בדיון הפלילי העברי. כך אנו שומעים, דרך משל, מתשובתו של ר' מאיר מלובלין, מחכמי פולין במאה השש עשרה (שו"ת מהר"ם מלובלין, קלח):

"הגיע לידי הפסק דין אשר חרצת על דבר המעשה המכוער והזר, עוון הרציחה שעשה אחד מפריצי בני עמינו, כנזכר בעדויות אשר שלח מעלת כבוד תורתו לידי. הגם שעד השני הוא עד מפי עד, מסתמא המעשה הרע הוא ידוע ומפורסם... שיסוד הכל שבנו עליו הפוסקים שפסקו, שגם בזמן הזה יש כוח ביד בית דין להעניש, אחד בעונש גוף או מיתה, הוא מהא דאיתא בפרק נגזר הדין (סנהדרין מו ע"א) ובפרק האשה רבה (יבמות צ ע"ב); תניא: אמר רבי אליעזר בן יעקב: שמעתי שבית דין מכין ועונשין שלא מן הדין, ולא לעבור על דברי תורה אלא לעשות סייג לתורה... שבית דין מכין ועונשין כדי לעשות גדר... שכתב רבנו

57. לא כל תפוצה יהודית בגולה נהנתה מאוטונומיה שיפוטית נרחבת זו בתחום המשפט הפלילי, ויש שבאותה תפוצה עצמה נשתנתה סמכות השיפוט מתקופה לתקופה, ראו: מ' אלון, המשפט העברי (לעיל, הערה 2) עמ' 11, והערות 23-25; עמ' 36, והערה 112).

ירוחם... וזה לשונו: וכל זה אפילו בחוץ לארץ, ואפילו בלא התראה... ואפילו דליכא עדות ברורה, כל שנראה לדיין לעשות עושה..."⁵⁸

ו. הלכות אלה באות לידי ביטוי בצורה מקוצרת בספרות הפוסקים המאוחרת. רבי יעקב בר' אשר, בעל הטורים, מקדיש סימן אחד (טור, חושן משפט, ב') וחלק קטן מסימן אחר (תכ"ה) לסמכות השיפוט הפלילי בזמן הזה, וכותב הוא, בין היתר:

"אם רואין בית דין שצורך שעה הוא, שהעם פרוצים בעבירות, דנין בין מיתה, בין ממון ובין כל מיני עונש... ונראה שאפילו אין בדבר עדות גמורה, שהיה מתחייב על פיהם בדין בשעה שהיו דנים דיני נפשות, אלא שיש רגלים לדבר, וקלא דלא פסיק (=שמועה שאינה נפסקת) – אם נראה לדיין שיש צורך השעה לדונו בכך, הרשות בידו... ובכל יהו מעשיו לשם שמים ואל יהא כבוד הבריות קל בעיניו" (טור, חושן משפט, סימן ב').

ורבנו יוסף קארו, בשולחן ערוך, אף מקצר הרבה יותר בעניין דרכי ההוכחה: "כל בית דין... אם רואים שהעם פרוצים בעבירות (ומוסיף הרמ"א: ושהוא צורך השעה) דנין, בין מיתה, בין ממון, בין כל דיני עונש, ואפילו אין בדבר עדות גמורה... וכל מעשיהם יהיו לשם שמים"⁵⁹.

בולט הוא הקיצור המופלג בדיונם של בעל הטורים ומחבר שולחן ערוך במשפט הפלילי העברי, הן מבחינת דיני העונשין המהותיים הן מבחינת דרכי הדיון וההוכחה, לעומת דיונם המפורט של שני פוסקים אלה בדיני המשפט האזרחי, המהותי והדיוני, וסביר להניח שבמידה מסוימת גרמה לכך מיעוטה של האוטונומיה השיפוטית הפלילית העברית באותה שעה, לעומת האוטונומיה הנרחבת בתחום המשפט האזרחי והמנהלי ממנה נהנו תפוצות ישראל בכל אתר ואתר.

גורם מסוים נוסף ניתן לראות גם בעובדה, שהעבריינות לא הייתה נפוצה ביותר בקהילות ישראל, אם כי אף בכך היו תקופות של "שפל" ו"גאות".

י. וְשִׁחָד לֹא תִקַּח – מהמשפט להנהגה

וְשִׁחָד לֹא תִקַּח כִּי הַשְׁחָד יַעֲזֹר פְּקָחִים, וְיִסְלַף דְּבָרֵי צַדִּיקִים (שמות כ"ג, ח);
לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט, לֹא תִפְזֹר פָּנִים, וְלֹא תִקַּח שֹׁחַד,
כִּי הַשְׁחָד יַעֲזֹר עֵינֵי חֹכְמִים וְיִסְלַף דְּבָרֵי צַדִּיקִים (דברים ט"ז, יט);
אֲרוּר לִקַּח שֹׁחַד לְהַכּוֹת נֶפֶשׁ דָּם נָקִי, וְאָמַר כָּל הָעָם: אָמֵן (דברים כ"ז, כה);

58. וראו עוד: שו"ת איתן האזרחי מג-מד, לר' אברהם הכהן רפפורט, מחכמי פולין בתחילת המאה השבע עשרה; ובתשובה הסמוכה (מה) מר' מאיר בר' אברהם ז"ק, מחכמי פולין שבמאה השש עשרה.

59. שולחן ערוך, חושן משפט סימן ב'; וראו שם, סימן תכ"ה, א, דברי הרמ"א.

וַיְהִי כַאֲשֶׁר זָקַן שְׁמוּאֵל, וַיֵּשֶׁם אֶת בְּנָיו שְׁפָטִים לְיִשְׂרָאֵל; ...שְׁפָטִים בְּבֶאֱרָ שָׁבַע; ... וַיֵּטוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ, וַיִּקְחוּ שׁוּחַד, וַיֵּטוּ מִשְׁפָּט (שמואל-א ח', א-ג).

פסוקי השוחד המפורשים מזהירים שופטים, והשוחד קשור להטיית משפט. האם יש מקור להרחבת תחולת השוחד למנהיגי ציבור, שרים ומלכים, ונבחר ציבור, שמקבלים הכרעות ביחס לציבור?

השם 'שופט' משותף כידוע לדיינים ולמנהיגים. כאשר נאמר על שמואל, שהוא שפט "את ישראל כל ימי חייו" (שמואל-א ז', טו), הרי כלולות בזה גם שיפוט וגם הנהגה. לכן מסתבר לראות הצהרת מנהיגים על ניקיון כפיהם על רקע דומה וקרוב לריחוק משוחד, כדברי משה בפנייתו אל ה' מול דתן ואבירם: "לא חמור אחד מהם נשאתי, ולא הרעתי את אחד מהם" (במדבר ט"ז, טו), ושמואל בפנייתו הישירה לעם ישראל להעיד בו: "את שור מי לקחת? וחמור מי לקחת? ואת מי עשקתי? את מי רצותי? ... וְאֶשִׁיב לָכֵן" (שמואל-א י"ב, ג-ה) – ואולם הביטוי 'שוחד' לא נזכר בפירוש בפסוקים אלה.

בנבואת ישעיהו הידועה נשמעת הרחבה ברורה של השוחד לכל דרגי ההנהגה, בתור תופעה המובילה לאסון נורא – "שָׁרִיף סוֹרְרִים וְחֹבְרֵי גִבְעִים, כָּלוּ אֶהָב שָׁחַד וְרִדְף שְׁלֹמֹנִים, יְתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרֵיב אֶלְמָנָה לֹא יָבֹא אֲלֵיהֶם" (ישעיהו א', כג). אף הנביא מיכה הוכיח את ממלכת יהודה על כך ש"רָאשֵׁיהָ בְּשׁוּחַד יִשְׁפָּטוּ, וְכֹהֲנֶיהָ בְּמַחִיר יֹורוּ, וְנְבִיאֶיהָ בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ" (מיכה ג', יא). אבל גם בדברי הנביאים, הביטוי 'שוחד' נזכר רק בהקשר השיפוטי, ודרגי ההנהגה האחרים מתוארים כ'גנבים', 'סוררים', אשר "בְּמַחִיר יֹורוּ", "בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ" – כאילו הביטוי 'שוחד' הוא ביטוי מובהק למערכת המשפט.

גם בספרות ההלכה הקלסית⁶⁰ מופיעים איסורי השוחד החמורים בעיקר בנוגע לדיינים, אך נזכרת בהם הרחבה אחת – "כל דיין, שיושב ומגדל מעלתו כדי להרבות שכר לחזניו ולסופריו, הרי הוא בכלל הנוטים אחרי הבצע, וכן עשו בני שמואל, ולכן נאמר להם: 'וַיֵּטוּ אַחֲרֵי הַבָּצֵעַ וַיִּקְחוּ שׁוּחַד [וַיֵּטוּ מִשְׁפָּט]"⁶¹.

אולם הרב יחיאל אפשטיין כתב בספרו ערוך השולחן: "ולאו דווקא דיין אסור בקבלת שוחד, אלא אפילו כל הממונים בצורכי ציבור, אף שאין דיניהם דין תורה, ואסורים להטות העניין בשביל אהבה או שנאה, וכל שכן על ידי לקיחת שוחד"⁶², ועוד הוסיף סעיף (יב) נגד שוחד בחירות גם בהשתדלות של דיבורים ותעמולה (=שוחד דברים):

יש דבר שנוהגין העולם בהיתר והוא איסור גדול, שיש בזה קבלת שוחד והכשלת הרבים ומחלוקת וחילול שם שמים... שכאשר נצרך לברור (=לבחור)

60. רמב"ם הלכות סנהדרין, פרק כ"ג; שולחן ערוך חושן משפט, סימן ט'.

61. רמב"ם שם, הלכה ג; שולחן ערוך שם, הלכה ד.

62. חושן משפט סימן ט', א; ראו גם דבריו של תרומת הדשן (מחכמי אשכנז במאה ה-15), בספרו פסקים וכתבים, סימן ר"ד – "...וטובי הקהל, כשיושבים לפקח על עסקי רבים ויחידים, במקום בית דין קיימי" (=עומדים); וראו שו"ת חת"ם סופר, חושן משפט ק"ס, שפסל בחירות לרב קהילה, בגלל שוחד לטובת אחד המועמדים.

למנהיג... ומשתדלים להעמיד מקרוביהם או מאוהביהם... ואף שידועים בעצמם שהאיש שרוצים בו אינו הגון (=אינו ראוי) לכך... ומשתדלים להרבות דעות (=נימוקי תמיכה)... ומפתים להמון – אמנם לפני יודע תעלומות (=הקב"ה) גלוי, שיש להם פנייה (=חשבון אישי) בזה, ומכשילים את העיר... ולכן צריך ליזהר בזה מאד מאד.

לעומת המקורות הקדומים הממוקדים בשופטים, החקיקה והפסיקה במדינת ישראל ממוקדת כמעט כולה בסכנת השוחד במערכת הציבורית והפוליטית, והמקורות מקבלים כעין הרחבה טבעית ומובנת מעצמה, מהמשפט להנהגה בכללה. מתוך עיון בהלכות דיינים בשולחן ערוך (חושן משפט סימן ט', ה) מסתבר, שהשופטים בימי קדם לרוב לא היו מקבלי שכר קבוע וידוע מקופת הציבור, אלא "שכר בטלתו" ממלאכתו שלו בזמן הדין, או כמו מספקי שירות לפי הצורך, ועל כן הוזהרו לקבל סכום שווה משני הצדדים למשפט, וביחד, כדי שלא תיווצר שום הרגשה של העדפה בדין. מודגש גם הצורך הדחוק של קהילות ישראל למצוא פתרון ראוי והוגן,⁶³ כדי לפרנס שופטים ודיינים כראוי, ולסתום כל פתח שעלול לעודד שוחד במערכת המשפט. מכאן עולה, שהסדרת מעמדם ושכרם של השופטים כקבוע בחוק, עם היותם בלתי תלויים בבחירת הציבור, צמצמו באופן דרסטי את סכנת השוחד במערכת המשפט. מאידך, התלות של נבחרי הציבור בבחירות מובילה להעצמת הסכנה דווקא במערכת הציבורית.

כך כתב לאחרונה שופט בית המשפט העליון ניל הנדל, בפסק דין 'הולילנד',⁶⁴ על רקע השוחד במקורות, בהנחה ברורה, שכל הנאמר בנוגע לשופטים נכון אף ביתר שאת בנוגע למנהיגי ציבור:

השופא ניל הנדל: על השוחד ועל העיוורון

המשפט העברי רואה בחומרה יתרה את נטילת השוחד. הכתוב מצווה על נושאי המשרה: "וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח, כִּי הַשֹּׁחַד יְעוֹרֵר פְּקָחִים וְיִסְלֹף דְּבָרֵי צְדִיקִים" (שמות כ"ג, ח; והשוו דברים ט"ז, יט). זו אַמַּת המידה הראויה עבור נבחרי הציבור ופקידי השלטון.⁶⁵ למעשה, ניתן לראות באיסור על נטילת שוחד חלק מן הציווים הכלליים ללכת בדרכי הבורא. הכתוב מעיד כי הבורא מנהיג את עולמו במידת המשפט והיושר – "[הָאֵל

63. שם, ג – "נהגו לעשות לבית דין קופה, שפוסקין ממון לפרנסת בית דין... ואין בו משום תורת שוחד... כי חובה על ישראל לפרנס דייניהם וחכמיהם...", וכתב הרמ"א שם: "ויותר טוב לגבות מתחילת השנה, שיהא מוכן להם, כדי שלא יצטרכו להחניף או להחזיק טובה לשום אדם".

64. ערעור פלילי 4456/14 אביגדור קלנר נגד מדינת ישראל (פורסם במאגר המשפטי נבו), עמ' 39-44.

65. מעניין לציין שהעיסוק ההלכתי בענייני שוחד מתמקד לא רק בדיינים. כפי שציין חברי השופט א' רובינשטיין, הדברים יפים בעיקרם אף לעובדי הציבור באשר הם. על אלו ואלו מוטלת החובה הציבורית הבסיסית של "והייתם נקיים מה' ומישראל" (ערעור פלילי 8585/05 שאלון נגד מדינת ישראל; ראו: נחום רקובר, שלטון החוק בישראל, תשמ"ט, עמ' 91-93; אביעד הכהן "קופה של שרצים: הדחת איש ציבור מכהונתו בשל התנהגות שאינה הולמת" פרשת השבוע 126 (תשס"ג); וראו גם ערעור פלילי 355/88 לוי נגד מדינת ישראל, פסקי דין כרך מג(3) (1989), עמ' 221.

הַגָּדֹל הַגָּבֹר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר] לֹא יֵשׂא פָּנִים וְלֹא יִקַּח שָׂחָד, [עֲשֵׂה מִשְׁפָּט יְתוֹם וְאַלְמָנָה..."] (דברים י', יז-יח). אף יהושפט, ממלכי יהודה (במאה ה-9 לפני הספירה), [בהעמידו שופטים בארץ יהודה] הכריז "כִּי אֵין עִם ה' אֱלֹהֵינוּ עֹלָה וּמִשְׁאֵל פָּנִים וּמִקַּח שָׂחָד" (דברי הימים-ב י"ט, ז). בהקשר זה נכון להזכיר את תפיסת המשפט העברי לפיה הליכה בדרכי הבורא – "וְהִלַּכְתָּ בְּדַרְכָּיו" (דברים כ"ח, ט) – היא הליכה בדרך היושר והצדק. כללים אלו מתוארים אף כמנחים את הבורא – "הַצּוֹר תָּמִים פָּעֵלוּ כִּי כָל דַּרְכָּיו מִשְׁפָּט, אֵל אֱמוּנָה וְאֵין עֹל צְדִיק וְיֹשֶׁר הוּא" (דברים ל"ב, ד).

אכן, לאורך ההיסטוריה לא תמיד הקפידו מנהיגי הציבור לציית לאיסור הברור על שוחד. למשל, הכתוב מעיד שבניו של שמואל הנביא לא הלכו בדרכי אביהם, אלא לקחו שוחד והטו משפט (שמואל-א ח', ג). הנביאים, אשר הזהירו את העם מפני התפשטותו של הריקבון המוסרי, הקדישו דברי תוכחה רבים נגד נטילת שוחד. הנביא ישעיהו פנה אל ממלכת יהודה והתירה בה כי "שֹׁרֵץ סוֹרְרִים וְחִבְרֵי גִבִּים, כָּלוּ אֶהָב שָׂחָד וְרֹדֵף שְׁלֵמָנִים, יְתוֹם לֹא יִשְׁפֹּטוּ וְרֵיב אֶלְמָנָה לֹא יָבֹא אֲלֵיהֶם" (ישעיהו א', כג). אף הנביא מיכה הוכיח את ממלכת יהודה על כך ש"רָאשֵׁיהָ בְּשָׂחָד יִשְׁפֹּטוּ, וְכֹהֲנֶיהָ בְּמִחִיר יוֹרוּ, וְנְבִיאֶיהָ בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ" (מיכה ג', יא).

ההלכה הכירה היטב את חולשת האדם בכל הקשור לקבלת שוחד, ובהתאם לכך החמירה בדין ודרשה הקפדה מלאה על איסור השוחד ועל ההרחקה ממנו. אין מקום לפשרות או אפילו ליצירת מקרי גבול מלאכותיים. הודגש כי אין להגביל את עֲבֵרַת השוחד לכסף בלבד: "תנו רבנן: ושֹׂחָד לֹא תִקַּח, אִינוּ צָרִיךְ לוֹמַר שוֹחָד מִמּוֹן אֲלֵא אֲפִילוּ שוֹחָד דְּבָרִים נְמִי (= גַּם כֵּן) אֲסוּר. מִדְּלֹא כְּתִיב בְּצַע לֹא תִקַּח" (כתובות קה ע"א). המונח "שוחד דברים", כפי שהסביר הרב שמשון רפאל הירש, "הוא לא רק בכסף, כי גם על ידי איזו טובת הנאה אחרת, כמו דיבור חן, חנופה וכדומה, שזה גם כן עוון פלילי" (חורב, פרק יא – עדות ומשפט, סימן ב').

על הדיין להתרחק אפילו מדברים שהם בבחינת "אבק שוחד". כך למשל, מסופר בתלמוד על בעל דין שביקש לשחד את ר' ישמעאל בן ר' יוסי. ר' ישמעאל דחה את ההצעה, אך התלמוד מעיד כי הצעת השוחד – על אף שנדחתה – גרמה לר' ישמעאל להרהר שמא צודק בעל הדין בתביעתו. בשל כך הכריז ר' ישמעאל: "תִּיפַח נַפְשָׁם שֶׁל מִקְבְּלֵי שוֹחָד! וּמָה אֲנִי שֶׁלֹּא נִטְלָתִי, וְאִם נִטְלָתִי שֶׁלִּי נִטְלָתִי ... מִקְבְּלֵי שוֹחָד עַל אַחַת כֶּמֶה וְכֶמֶה" (כתובות קה ע"ב). ממילא מובן מדוע נקבע בתלמוד שאין להצדיק את השוחד בטענה שהוא לא השפיע על התוצאה: "ושֹׂחָד לֹא תִקַּח. מִה תִּלְמֹד לוֹמַר? אִם לִלְמַד שֶׁלֹּא לִזְכוּת אֶת הַחַיִּיב וְשֶׁלֹּא לַחַיִּיב אֶת הַזְכָּאִי – הֲרִי כֵּבֵר נֹאמֵר (דברים ט"ז, יט) לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט, אֲלֵא אֲפִילוּ לִזְכוּת אֶת הַזְכָּאִי וְלַחַיִּיב אֶת הַחַיִּיב אִמְרָה תוֹרָה וְשֹׂחָד לֹא תִקַּח" (שם, ע"א).

בכוחו של השוחד לעוות את שיקול הדעת גם של הגדול בתורה ובמשפט: "כי השֹׂחָד יַעֲוֶר עֵינֵי חֲכָמִים – אֲפִילוּ חֲכָם גָּדוֹל וְלוֹקַח שוֹחָד אִינוּ נִפְטָר מִן הָעוֹלָם בְּלֹא סְמִיּוֹת

הלב; ויסלף דברי צדיקים – אפילו צדיק גמור ולוקח שוחד אינו נפטר מן העולם בלא טירוף דעת" (שם). הייתי מוסיף כי זהו העיוורון שבעיוורון: מקבל השוחד לא תמיד מודע לכך שראייתו ושיקול דעתו נפגעו. הוא איננו רואה את אשר הוא מחויב לראות. רבא, מחכמי התלמוד, אמר כי נותן השוחד ומקבלו הופכים למעין גוף אחד, "ואין אדם רואה חובה לעצמו" (שם, ע"ב). השוחד יוצר אפוא אחווה מסוכנת בין הנותן למקבל. "מהו שוחד? שהוא חד" (שם). ופירש רש"י: "שהוא חד – הנותן והמקבל נעשים לב אחד".

הדרישה מהמנהיג היא למלא אחר איסור השוחד אף בקיצוניות. בפרשת קרח, משה אמר לה'...: "לא חמור אחד מהם נשאתי, ולא הרעתי את אחד מהם" (במדבר ט"ז, טו); והסביר רש"י: "אפילו כשהלכתי ממדיין למצרים והרכבתי את אשתי ואת בני על החמור, והיה לי ליטול אותו חמור משלהם, לא נטלתי אלא משלי". ללמדנו שהמנהיג צריך להימנע מליטול מהציבור אפילו את מה שעל פי כל אמת מידה הוא זכאי ליטול. באופן דומה לכך, שמואל אמר לעם (שמואל-א, י"ב, ג): "הֲנִי עָנֹוּ בִּי נֶגֶד ה' וְנֶגֶד מְשִׁיחוֹ, אֶת שׁוֹר מִי לְקַחְתִּי וְחֲמֹר מִי לְקַחְתִּי... וְאָשִׁיב לָכֶם". ופירש רש"י: "כשהייתי הולך מעיר לעיר לשפוט אותם על עסקי צורכיהם הייתי הולך על החמור שלי, והיה לי [זכות] ליטול משלהם". התרופה נגד השוחד היא הרחקה ממנו. קבלת אבק שוחד או שוחד "קטן" מפלסת את הדרך לקראת קבלת שוחד "בינוני" ושוחד "גדול"...

הנה כי כן – ההיסטוריה מלמדת אותנו לקח חשוב: לקיחת השוחד היא תרבות רעה וממאירה. היא נכרכת עם עוולות מוסריות נוספות – עיוות דין, הונאת הציבור, ופגיעה בבניה החלשים ביותר של החברה. התיקון לעתיד לבוא כולל מנהיג אשר "נֶעַר כְּפִיו מִתְמַךְ בְּשֹׁחַד" (ישעיהו ל"ג, טו). זו גם דמותו האידאלית של מי שיזכה לגור באוהלו של בורא עולם, אותו איש אשר "כִּסְפוֹ לֹא נָתַן בְּנֶשֶׁף וְשֹׁחַד עַל נָקִי לֹא לָקַח" (תהילים ט"ו, ה)...

עד כאן המובאה מפסק הדין של השופט ניל הנדל, שרואה כל איש ציבור כשופט. כמובן, הדברים שהובאו לעיל, קשורים במיוחד לפרשת משפטים, ואינם אלא מקצת מן הדוגמאות הרבות שניתן להביא לשילוב האפשרי והמבורך של המשפט העברי וערכיו בחקיקה ובפסיקה של מדינת ישראל.

"מַעַט מַעַט אֲגַרְשָׁנוּ מִפְּנֵיךָ"¹

בין שמות לדברים

הפסוקים האחרונים של פרק כ"ג עוסקים באזהרות על עבודה זרה וביעורה ובהבטחה על ירושת הארץ. פרשייה דומה נמצאת בספר דברים:

דברים ז', כ-כג

וְגַם אֶת הַצָּרָעָה יִשְׁלַח ה' אֱלֹהֶיךָ בָּם עַד אֲבַד הַנְּשָׂאִים וְהַנְּסֻתִּים מִפְּנֵיךָ: לֹא תַעֲרֹץ מִפְּנֵיהֶם כִּי ה' אֱלֹהֶיךָ בְּקִרְבְּךָ אֵל גָּדוֹל וְנוֹרָא: וְנָשַׁל ה' אֱלֹהֶיךָ אֶת הַגּוֹיִם הָאֵל מִפְּנֵיךָ מַעַט מַעַט לֹא תוּכַל כִּלְתָּם מִהֵר פֶּן תִּרְבֶּה עָלֶיךָ חַיַּת הַשָּׂדֶה: וְנָתַנָּם ה' אֱלֹהֶיךָ לְפָנֶיךָ וְהָמָם מִהוֹמָה גְּדֹלָה עַד הַשָּׁמַיִם:

שתי הפרשיות עוסקות בהבטחה לרשת את הארץ, הבטחה שלא תתממש בבת אחת אלא בהדרגה. בצד ההבטחה המדורגת, המכירה במציאות של מגורים בארץ בשכנות לעמי הארץ, באה האזהרה מפני עבודת אלילים והחובה לבערה מהארץ. בין הפרשיות קיימות הקבלות לשון ותוכן:

שמות כ"ג, כד-לג	דברים ז', יג-כה ²
(כד) לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם...	(כה) פָּסִילֵי אֱלֹהֵיהֶם תִּשְׂרֹפוּן בָּאֵשׁ
כִּי הָרִס תִּהְרָסם וְשִׁבְרַתְּ שִׁבְרָם מִצִּבְתֵּיהֶם:	
(כה) וְעַבַּדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם	
וּבִרְךָ אֶת לַחֲמֶךָ וְאֶת מִימֶיךָ וְהִסְרַתִּי	(יג) וְאֶהְבֶּךָ וּבִרְכֶּךָ וְהִרְבֶּךָ וּבִרְךָ פְּרִי
מַחֲלֶה מִקִּרְבְּךָ:	בְּטִנְךָ...
(כו) לֹא תִהְיֶה מִשְׁכָּלָה וְעֵקֶרָה בְּאַרְצְךָ...	(טו) וְהִסִּיר ה' מִמֶּךָ כָּל חֲלִי וְכָל מַדּוּי
	מִצָּרִים הָרָעִים אֲשֶׁר יִדְעַתָּ לֹא יִשְׁימָם בָּךְ
	וְנָתַנָּם בְּכָל שְׁנָאֶיךָ:
(כז) אֶת אִמִּיתִי אֲשַׁלַּח לְפָנֶיךָ וְהַמְתִּי...	(כג) וְהָמָם מִהוֹמָה גְּדֹלָה עַד הַשָּׁמַיִם:
וְנָתַתִּי אֶת כָּל אִיבֶיךָ אֵלֶיךָ עֶרְף:	(זט) וְאָכַלְתָּ אֶת כָּל הָעֵמִים

1. על הבנת יציאת מצרים עצמה בתור תהליך, בעיקר לשיטת רבי עקיבא, הרחבתי את הדיבור בספרי, נס קיבוץ גלויות, תל-אביב התשע"א, עמ' 74-81.

(כ) וגם את הצרעה לפניך וגרשה את החוי את הכנעני ואת החתי מלפניך: (כט) לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה: (ל) מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ... (לא) ...כי אתן בידכם את ישבי הארץ וגרשתמו מפניך: (לג) ...כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש: (זט) ולא תעבד את אלהיהם כי מוקש הוא לך: (כג) ונתנם ה' אלהיך לפניך... [עד השמדם:]	(כח) ושלחתי את הצרעה לפניך וגרשה את החוי את הכנעני ואת החתי מלפניך: (כט) לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה: (ל) מעט מעט אגרשנו מפניך עד אשר תפרה ונחלת את הארץ... (לא) ...כי אתן בידכם את ישבי הארץ וגרשתמו מפניך: (לג) ...כי תעבד את אלהיהם כי יהיה לך למוקש: (זט) ולא תעבד את אלהיהם כי מוקש הוא לך: (כג) ונתנם ה' אלהיך לפניך... [עד השמדם:]
--	--

דווקא הדמיון הגדול בין הפרשיות, ובעיקר בין פסוקים כח-ל בשמות ופסוקים כ-כב בדברים, מחדד את ההבדל. הפרשייה בספר שמות עוסקת בגירוש (השורש גר"ש חוזר ארבע פעמים), וספר דברים מדבר על השמדה: "לא אגרשנו מפניך בשנה אחת", לעומת "לא תוכל כלותם מהר"; "וגרשתמו מפניך" לעומת "עד השמדם"; הצרעה בספר שמות נשלחת לגרש את עמי כנען, ובספר דברים היא נשלחת להאביד אותם; גם הביטוי "ונתתי את כל איביך אליך ערף" בשמות מתאים לתיאור של מנוסה, לעומת הביטוי המקביל אליו "ואכלת את כל העמים", שמתאים לתיאור של השמדת האויב.

בספר דברים מדובר רק על מלחמה כוללת (בפרק ז' ובפרק י"א, כב-כה; וגם בפרשיות המלחמה בפרק כ', ועוד). ספר דברים מתאר את התחלת המלחמה בעבר הירדן מזרחה (נגד סיחון ועוג), הנמשכת במעבר הירדן. המטרה במלחמות כאלה היא השמדת האויב, לפחות כל עוד הוא מסוגל להעמיד כוח ולהילחם.

אבל האם ייתכן מצב שלא יהיה צורך במלחמת השמד כי לא יהיה רצון להילחם? האם התיאור בשמות פותח פתח לבריחה של האויב בלי צורך במלחמה? ואולי יש בהבדל בין שמות לדברים אסמכתא לדברי חז"ל על שלושה כתבים ששלח יהושע:

ירושלמי שביעית פרק ו הלכה א (לו ע"ג)

דאמר רבי שמואל בר נחמן: שלש פרסטיגיות (= איגרות) שילח יהושע לארץ ישראל עד שלא יכנסו לארץ: מי שהוא רוצה להפנות – יפנה; להשלים – ישלים; לעשות מלחמה – יעשה.

גרגשי פינה והאמין לו להקב"ה והלך לו לאפריקי... גבעונים השלימו... שלשים ואחד מלך עשו מלחמה, ונפלו.

אמנם בפרשיות המלחמה בספר דברים נזכר גם הציווי "וקראת אליה לשלום" (כ', י), אך רש"י פירש קריאה זו רק במלחמת הרשות ולא במלחמה על הארץ. לעומתו כתב שם רמב"ן כהכרעת הרמב"ם (הל' מלכים ו', א), שקריאה לשלום היא חובה בכל מלחמה: "אין עושין מלחמה עם [שום] אדם בעולם עד שקוראין לו שלום, אחד מלחמת הרשות ואחד מלחמת מצוה". על פי קריאה זו, יש כמה אפשרויות גם בספר דברים.

יתר על כן, הרמב"ם כתב (שם, הל' ה) שהציווי בתורה מכוון לכל עיר לעצמה, והגבעונים טענו כי אפשר היה להשלים בכל שלב ולא היה צורך במרמה. על פי קריאת הרמב"ם, יש אפשרויות רבות גם בתוך המלחמה, בשונה ממה שנראה בפשוטו של ספר דברים. הראב"ד והרמב"ן חלקו על הרמב"ם בנקודה זו, וסברו שהגבעונים לא טענו, כי מרגע שנפתחה מלחמה יש רק הכרעה צבאית.

מכל מקום, הקבלת הניגוד בין שמות לדברים מצביעה על כמה מצבים אפשריים, וכך הדבר במדרש שהזכרנו ובהלכה (רמב"ם, רמב"ן וראב"ד).

"מעט מעט" - לכתחילה או בדיעבד

התורה מציגה בשתי הפרשיות את כיבוש הארץ בתור תהליך מתמשך לשנים ארוכות. אך מדוע יש צורך בתהליך כזה? התורה מבארת ואומרת "פן תהיה הארץ שממה, ורבה עליך חית השדה" (שמות ל"ג, כט; ובדומה לכך גם בדברים ז', כב), אך האם אין בכוחו וברצונו של הקב"ה לקצר את המהלך ולמנוע את הנזקים הנלווים?

שאלה זו נשאלה במדרש, ורש"י מצטט את השאלה ואת אחת מתשובות המדרש:

רש"י דברים ז', כב

פן תרבה עליך חית השדה. והלא אם עושין רצונו של מקום אין מתיראין מן החיה, שנאמר 'וְחַיַּת הַשָּׂדֶה הַשְּׁלָמָה לך' (איוב ה', כג), אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא.

רש"י מצטט את דברי אליפז, אחד מרעי איוב, המתאר את הצדיק המקבל את ייסוריו באהבה, שהקב"ה ישמור עליו:

איוב ה', יט-כד

בְּשֵׁשׁ צָרוֹת יֵצִילָהּ וּבְשֶׁבַע לֹא יָגַע בָּהּ רָע... וּמַחִיַּת הָאָרֶץ אֶל תִּירָא. כִּי עִם אֲבִנֵי הַשָּׂדֶה בְּרִיתָהּ וְחַיַּת הַשָּׂדֶה הַשְּׁלָמָה לָהּ. וַיִּדְעָתָּ כִּי שְׁלוֹם אֶהְיֶה...

למרות זאת, נראה שהמדרש נסמך בראש ובראשונה על דברי הברכה לישראל בספר ויקרא:

ויקרא כ"ו, ו

וְנָתַתִּי שְׁלוֹם בְּאֶרֶץ וּשְׁכַבְתֶּם וְאִין מִחֲרִיד וְהִשְׁבַּתִּי חַיָּה רָעָה מִן הָאָרֶץ וְחָרֵב לֹא תַעֲבֹר בְּאֶרְצְכֶם.

רש"י משיב שההבטחה "והשבתי חיה רעה מן הארץ" נאמרה דווקא כשישראל ראויים לכך, אבל כיוון שעתידים הם לחטוא, כיבוש הארץ יהא מדורג.

כך כתב גם רמב"ן:

רמב"ן דברים ז', כב

וכתב רש"י "פן תרבה עליך חית השדה", והלא אם עושים רצונו אינם מתיראים מן החיה, שנאמר 'וחית השדה השלמה לך' (איוב ה', כג), אלא גלוי היה לפניו שעתידין לחטוא"; ודברי רבותינו הם. ואף על פי שהפרשה הזאת להבטחה נאמרה, כבר הזכרתי כי משה רבנו במשנה התורה יבטיח ויזהיר וירמוז כי לא תגיע זכותם להכריתם כולם כאחד, ושישבית חיה רעה מן הארץ כמובטח להם בפרשת אם בחקתי, אבל יהיה כאשר אמר, שיאבידו את רובם ומלכיהם בתחלה, ואחרי כן יאבדו הנשארים.

רמב"ן ראה בפסוקים אלו ראייה נוספת לשיטתו שהתורה – בעיקר בספר דברים – מבטיחה או מצווה בגלוי במישור הפשט ועם זה גם רומזת לעתידות.² יש כאן הבטחה על ירושת הארץ, ולשון ההבטחה כוללת רמז על העתיד לקרות – ישראל יהיו ראויים לגאולה מדורגת בלבד.

כאמור, רש"י הביא בדבריו רק דעה אחת מהמדרש, אך בספרי, מקור פירושם של רש"י ורמב"ן, יש דעה נוספת:

ספרי דברים פסקה נ (עמ' 115)

את כל הגוים. שומע אני כמשמעו, תלמוד לומר 'האלה', אין לי אלא אלה, מניין לרבות את מסייעיהם? תלמוד לומר 'את כל הגוים האלה'.
מלפניכם. שתהיו אתם רבים והולכים והם מתמעטים והולכים, וכן הוא אומר 'מעט מעט אגרשנו מפניך' (שמות כ"ג, ל), ואומר 'לא אגרשנו מפניך בשנה אחת פן תהיה הארץ שממה ורבה עליך חית השדה' (שם, כט), דברי רבי יעקב.
אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: או לפי שישראל צדיקים הם, למה יראים מן החיה, והלא אם צדיקים הם אין יראים מן החיה, שכן הוא אומר: '[וּמַחֲיֵת הָאָרֶץ אֶל תִּירָא.]' כי עם אבני השדה בריתך [וחית השדה השלמה לך] (איוב ה', כב-כג)?

אם תאמר מפני מה יגע יהושע כל היגיעה ההיא, אלא לפי שחטאו ישראל, נגזר עליהם 'מעט מעט אגרשנו מפניך'.

2. ראו פירושו לדברים ד', כה, ועוד.

פירושם של רש"י ורמב"ן נסמך על דבריו של ר' אלעזר בן עזריה, שההבטחה "מעט מעט אגרשנו" היא עונש על חטאם של ישראל (שעתידים לחטוא), ולולי החטא היה מתקיים בהם "והשבתי חיה רעה מן הארץ". אולם, מלשון המדרש "אמר לו רבי אלעזר בן עזריה" משתמע שיש כאן מחלוקת, ולדעת ר' יעקב (כנראה) הגירוש המדורג הוא לכתחילה, ואיננו תוצאה של חטא. על פי דרך זו, ניתן לראות בהבטחה "מעט מעט אגרשנו" המשך של הנהגת ה' עם האבות.

הנהגת ה' עם האבות ועם הבנים

בכל ההבטחות לאבות נאמר שהארץ עתידה להינתן להם ולזרעם, אבל השליטה בארץ לא ניתנה מיד לאברהם או לבניו, אלא מדובר בהבטחה לעתיד הרחוק:

בראשית י"ב, ז

וַיֵּרָא ה' אֶל אַבְרָם וַיֹּאמֶר: לְזֶרַעְךָ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת וַיֵּכֶן שָׁם מִזְבֵּחַ לַה' הַנִּרְאָה אֵלָיו.

בראשית כ"ו, ג-ד

גִּזְרָה בְּאֶרֶץ הַזֹּאת וְאֶהְיֶה עִמָּךְ וְאַבְרָכְךָ כִּי לֶךְ וּלְזֶרַעְךָ אֶתֵּן אֶת כָּל הָאֶרֶץ הַזֹּאת (=הַאֵלֶּה) וְהִקְמַתִּי אֶת הַשְּׂבָעָה אֲשֶׁר נִשְׂבַּעְתִּי לְאַבְרָהָם אֲבִיךָ. וְהִרְבִּיתִי אֶת זֶרַעְךָ כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְנָתַתִּי לְזֶרַעְךָ אֶת כָּל הָאֶרֶץ הַזֹּאת וְהִתְבָּרְכוּ בְּזֶרַעְךָ כָּל גּוֹיֵי הָאָרֶץ.

בראשית ל"ה, יא-יב

וַיֹּאמֶר לוֹ אֱלֹהִים: אֲנִי אֵל שְׂדֵי פָרָה וְרִבְיָה גֹי וְקָהֵל גּוֹיִם יְהִיָּה מִמֶּךָ, וּמַלְכִּים מִחֻלְצִיָּה יֵצְאוּ. וְאֵת הָאָרֶץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבְרָהָם וּלְיִצְחָק לֶךְ אֶתְנַנָּה, וּלְזֶרַעְךָ אַחֲרָיִךְ אֶתֵּן אֶת הָאָרֶץ.

גם כאשר שאל אברהם את הקב"ה "במה אדע כי אירשנה?" (בראשית ט"ו, ח), וקיבל בתשובה את ההבטחה בברית בין הבתרים, נאמר לו שקיום ההבטחה יתרחש בעוד מאות שנים:

בראשית ט"ו, יג-יח

וַיֹּאמֶר לְאַבְרָם: יָדַעְתָּ דָּעָה כִּי גֵר יִהְיֶה זֶרַעְךָ בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם וְעִבְדוּם וְעָנּוּ אֹתָם אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה. וְגַם אֶת הַגּוֹי אֲשֶׁר יַעֲבֹדוּ דָן אֲנִי וְאַחֲרָיִךְ כֵּן יֵצְאוּ בִּרְכָשׁ גָּדוֹל; וְאֶתָּה תָּבוֹא אֶל אֲבֹתֶיךָ בְּשָׁלוֹם תִּקְבָּר בְּשִׁיבָה טוֹבָה; וְדֹר רְבִיעִי יָשׁוּבוּ הֵנָּה, כִּי לֹא שָׁלֵם עֹנֶן הָאֲמָרִי עַד הֵנָּה:...

ביום ההוא פָּרַת ה' אֶת אַבְרָם בְּרִית לֵאמֹר: לְזֶרַעְךָ נָתַתִּי אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת מִנְּהַר מִצְרַיִם עַד הַנָּהָר הַגָּדֹל נְהַר פָּרָת.

על פי המדרש, פירוש ההבטחה הראשונה לאברהם "לזרעך אתן את הארץ הזאת" (בראשית י"ב, ז) הוא העומד במרכז הוויכוח בין רועי אברהם לרועי לוט:

בראשית רבה פרשה מ (עמ' 392)

ויהי ריב בין רְעֵי מקנה אברם ובין רְעֵי מקנה לוט [והכנעני והפְּרָזִי אז ישב בארץ] (בראשית י"ג, ז) – ר' ברכיה בשם ר' יודה: בהמתו שלאברהם היתה יוצאה זמומה ושל לוט לא היתה יוצאה זמומה. אמרו להם רועי אברהם: הותר הגזל? אמרו להם רועי לוט: כך אמר הקדוש ברוך הוא לאברהם – 'לזרעך אתן את הארץ הזאת' (בראשית י"ב, ז), ואברהם פרדה עקרה הוא, אינו מוליד ולוט יורשו, ומדידהון אכלין (= ומשלנו אנו אוכלים).

אמר להם הקדוש ברוך הוא, כך אמרתי לו: 'לזרעך אתן את הארץ הזאת'³ (שם י"ב, ז). אימתי? לכשיֵּעֲקְרוּ ז' עממים מתוכה [שהרי כתוב שם 'והכנעני אז בארץ', ופסוק דומה מפורש בריב הרועים]: 'והכנעני והפְּרָזִי אז ישב בארץ' (שם י"ג, ז), עד עכשיו מתבקש להם (= עדיין יש להם) זכות בארץ.

מדרש זה מלמד שההבטחה לאברהם היא הבטחה ארוכת טווח, וקיומה מותנה בשמירת "צדקה ומשפט" של בית אברהם ובהימנעות מגזל. רק מי שמבין זאת יכול לדבוק באברהם ובזרעו. לוט שלא הבין, נדחה.

רש"י (בפירושו לבראשית י"ג, ז) הביא מדרש זה בקיצור, אבל גם רד"ק מסביר מדוע הארץ לא ניתנה מיד לאברהם, ומשתמש בפירושו גם בפסוק משמות כ"ג:

רד"ק בראשית י"ב, ז

וירא ה' אל אברם – שם באלון מורה נראה אליו להודיעו כי היא הארץ שאמר לו שִׁירָאָהוּ.

לזרעך אתן – אף על פי שהוצאתיך מארץ מולדתך להושיבך בארץ הזאת, לא אמרתי שאתננה לך מיד ואוריש הגוים מפניך, כי זה לא יתכן כי אתה יחיד, לא תוכל לִישֵׁב הארץ עד שיהיו בניך רבים והם יִרְשׁוּהָ; אבל מעתה תהיה לך מתנה, שתעבור ותלך לארכה ולרחבה עם מקנך ורכושך הרב, ואין מי שיאמר לך דבר; אבל לזרעך שיהיו רבים אתננה, ואוריש הגוים מפניהם. ואפילו להם כשנכנסו לארץ, שהיו שש מאות אלף ואלף שבע מאות ושלושים (במדבר כ"ו, נא) מלבד פקודי בני לוי, אמר 'מעט מעט אגרשנו מפניך, עד אשר תפרה ונחלת את הארץ' (שמות כ"ג, ל).

3. כך הגירסה בכת"י רומי 30. בנוסח המדרש במהדורות הדפוס מובא פסוק דומה מברית בין הבתרים, אבל הפסוק השׁיִיך לריב עם רועי לוט הוא הפסוק מתחילת דרכו של אברהם באלון מורה, שאותו יכלו רועי לוט לצטט, על פי הבנת המדרש.

הבטחת הארץ אמנם ניתנה לאברהם כבר במסעו הראשון בארץ, אבל מיד נאמר לו שההבטחה לא תתקיים בו אלא בזרעו. על פי רד"ק, הסיבה לכך היא שאברהם הוא יחיד ואיננו מסוגל לרשת את כל הארץ, ורק אומה שתקום מזרעו תוכל לעשות זאת. אולם משתמע מדברי הרד"ק שגם האומה תירש את הארץ בתהליך ממושך, שהוא כורח המציאות, ולפיכך ההבטחה לישראל ("מעט מעט אגרשנו") איננה עונש, כפי שפירשנו את דברי ר' יעקב בספרי.

כמו הוויכוח בין רועי לוט לרועי אברהם, גם העימות בין יעקב אבינו לשמעון ולוי על רקע מעשה שכם מוסבר בדומה לכך בשימוש מעניין בפסוק משמות:

בראשית רבה פרשה פ (עמ' 967)

ויאמר יעקב אל שמעון ואל לוי עכרתם אתי – רבנן אמרין: מצוללת היית (=צלולה הייתה) חבית, ועכרתם אותה; מסורת היא ביד הכנענים שעתידין ליפול בידי, אלא שאמר לי הקדוש ברוך הוא 'עד אשר תפרה ונחלת את הארץ' (שמות כ"ג, ל), בס' ריבוא (= 600 אלף).

המדרש מעביר את הפסוק משמות, שנאמר כהבטחה לעם ישראל, להבטחה דומה ליעקב. יעקב למד על בשרו שההבטחה לירושת הארץ היא הבטחה לטווח ארוך. הוא קיבל אותה מאביו ומהקב"ה דווקא בשעה שהוא יצא מן הארץ (בראשית כ"ח, ג-ד; יג-יד). אז הבין שמועד פרעונה של ההבטחה עוד רחוק, אך האמין שזמנה יגיע.

יעקב יצא מארץ כנען לגלות בתור יעקב, אך חזר בתור ישראל:

בראשית ל"ב, כז-כט

וַיֹּאמֶר שְׁלַחֲנִי כִּי עָלָה הַשָּׁחַר וַיֹּאמֶר לֹא אֶשְׁלַחְךָ כִּי אִם בְּרִכְתָּנִי. וַיֹּאמֶר אֵלָיו מֶה שְׁמֶךָ וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב. וַיֹּאמֶר לֹא יַעֲקֹב עוֹד שְׁמֶךָ כִּי אִם יִשְׂרָאֵל כִּי שְׂרִיתָ עִם אֱלֹהִים וְעַם אֲנָשִׁים וְתוֹכֵל.

המפגש עם עשו בחזרתו של יעקב לארץ כנען הוא מפגש בין עשו "הוא אדום" לישראל. חז"ל ראו במפגש ובמאבק אירוע מכונן ומודל ליחסי עם ישראל עם אומות העולם; מפגש שיתנהל "בשררה ובגלוי פנים" (לשון רש"י, בראשית ל"ב, כט) מצד אחד, אך מצד אחר, בהבנה שהתהליך ארוך ומורכב.

כך פתח רמב"ן את פירושו לפרשת וישלח:

רמב"ן בראשית ל"ב, ד

נכתבה הפרשה הזאת להודיע כי הציל הקדוש ברוך הוא את עבדו וגאלו מיד חזק ממנו, וישלח מלאך ויצילהו; וללמדנו עוד שהוא לא בטח בצדקתו והשתדל בהצלה בכל יכולתו.

ויש בה עוד רמז לדורות כי כל אשר אירע לאבינו עם עשו אחיו, יארע לנו תמיד עם בני עשו, וראוי לנו לאחוז בדרכו של צדיק שנזמין עצמנו לשלשת הדברים שהזמין הוא את עצמו, לתפלה ולדורון ולהצלה בדרך מלחמה, לברוח ולהנצל, וכבר ראו רבותינו הרמז הזה מן הפרשה הזאת כאשר אזכיר.

רמב"ן אחז בכלל "כל מה שאירע לאבות סימן לבנים" מתחילת פרשת לך-לך ולאורך כל ספר בראשית, והדגיש זאת במיוחד בפירושו לבראשית ל"ב. כך כתב בפירושו לפס' טו:

...שהיתה קבלה בידם [של חז"ל] שזו פרשת גלות. כשהיה בא" ברומה (=רומא) בחצר מלכי אדום על עסקי הצבור, היה מסתכל בפרשה זו ללכת אחרי עצת הזקן החכם, כי ממנו יראו הדורות וכן יעשו.

בסיום המפגש, פנה עשו ליעקב בהצעה שימשיכו בדרך יחד:

בראשית ל"ג, יב-יז

וַיֹּאמֶר נְסֻעָה וְנִלְכָּה וְאֵלֶכָה לְנִגְדָּךְ.

וַיֹּאמֶר אֵלָיו אֲדֹנִי יָדַע כִּי הַיְלָדִים רַפִּים וְהַצֹּאן וְהַבָּקָר עֲלוֹת עָלַי וּדְפָקוּם יוֹם אֶחָד וַיָּמָתוּ כָּל הַצֹּאן.

יַעֲבֹר נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עַבְדּוֹ וְאֲנִי אֶתְנַהֲלָה לְאִטִּי לְרֹגֶל הַמִּלְאכָה אֲשֶׁר לִפְנֵי וּלְרֹגֶל הַיְלָדִים, עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שְׁעִירָה.

וַיֹּאמֶר יַעֲשֹׂו אֲצִיגָהּ נָא עִמָּךְ מִן הָעַם אֲשֶׁר אֵתִי,

וַיֹּאמֶר לְמָה זֶה, אֲמַצָּא חֵן בְּעֵינֵי אֲדֹנִי.

וַיֵּשֶׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֹשֵׂו לְדַרְכּוֹ שְׁעִירָה.

וַיַּעֲקֹב נָסַע סָכְתָּה...

על פי הפשט, הטיעון של יעקב מובן – עשו וצבאו אינם יכולים להיות שותפים למסע עם משפחת יעקב, על ילדיה ורכושה. אולם, חז"ל ראו כאן גם הצעה של עשו להתנהלות משותפת בעולם ובהיסטוריה. תשובתו של יעקב היא שבעולם הזה עשו צועד בראש בדרכו המהירה, ואילו עם ישראל מתנהל לאטו.

בראשית רבה פרשה עח (עמ' 933-934)

יעבר נא אדני לפני עבדו – אמר לו [עשו]: מבקש אתה שנהא שותפים בעולמך? אמר לו: 'יעבר נא אדני לפני עבדו'. אמר לו: ואינך מתיירא מדוכסיי (= שליטים מקומיים) ומאפרכיי (= שליטים אזוריים) ומאיסטרטילטיי (= שליטים של איסטרטיות, דרכי המלך הגדולות)?

4. מדובר בר' ינאי, על פי נוסח המדרש שומצטט רמב"ן, אך במדרש רבה (מהד' תאודור-אלבק עמ' 935 ש' 3) הנוסח הוא 'רבנו', כלומר ר' יהודה הנשיא.

אמר לו [יעקב]: 'ואני אתנהלה לאטי', להוני להוני (= בנחת) אני מהלך, היך דאת אמר: '[מי השלח] ההלכים לאטי'⁵ (ישעיה ח', ו), בפנים כרוכות (= מכוסות) אני מהלך, כמה דאת אמר [על חרב גלית, שהונחה באוהל מועד]: 'הנה היא לוטָה בשְׁמלה' (=מכוסה; שמואל-א כ"א, י).

יעקב, החזיר את הבכורה בעולם הזה ובזמן הזה לעשו – איננו שותפים בעולם, אומר יעקב, אלא אתה צועד ראשון: "יעבר נא אדני לפני עבדו". אבל אין כאן ויתור מוחלט לעשו, אלא הפנמה שהתהליך למימוש הבכורה על פי דרכו של יעקב הוא ארוך: "ואני אתנהלה לאטי", ורק בסוף הדרך אגיע אל עשו לשעיר:

עד אשר אבא אל אדני שעירה – אמר ר' אבהו: חיזרנו על כל המקרא ולא מצינו שהלך יעקב אצל עשו להר שעיר מימי; אפשר יעקב אמתי היה מרמה בו?! אלא אימתי בא (= יבוא) אליו, לעתיד לבוא – 'ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה' (עובדיה א', כא).

על פי הפשט, יעקב התחמק מעוד מפגש עם עשו (ראו רש"י ורמב"ן), אבל על פי המדרש, הוא צפה למרחוק וידע שהמפגש עוד יבוא, כשתגיע ליעדה הדרך הארוכה של עם ישראל.

מדרש אחר חזר על הדברים במפגש הבא של בני ישראל ובני עשו, סמוך לכניסה לארץ, כאשר ה' ציווה את ישראל לא להתגרות באדום:

דברים ב', ד-ה

וְאֵת הָעָם צוּ לֵאמֹר אַתֶּם עֹבְרִים בְּגְבוּל אֶחֱיֵכֶם בְּנֵי עֲשָׂו הַיִּשְׁכִּים בְּשַׁעֲרֵי וַיִּירָאוּ מִכֶּם וְנִשְׁמְרֶתֶם מְאֹד. אֵל תִּתְּגְרוּ בָּם כִּי לֹא אֶתֶן לָכֶם מֵאֶרֶץ עַד מִדְּרֹךְ כָּף רֶגֶל כִּי יִרְשֻׁהוּ לַעֲשָׂו נִתְּנִי אֶת הָר שְׁעִיר.

המדרש ראה בציווי הזה ציווי לדורות ולא רק ציווי לשעתו:

דברים רבה פרשה א, כ

ואת העם צו לאמר – אמר לו הקדוש ברוך הוא: ולא לכם בלבד אני מצוה, אלא אף אתם צוו לבניכם. אמר הקדוש ברוך הוא למשה: אף אתה צוה לראשי הדורות שיהיו נוהגין בו (= במלכי עשו העתידים) בכבוד, הוי: 'ואת העם צו לאמר'.

אמר רבי שמואל בר נחמן: כשעמד עשו עם יעקב, אמר לו עשו: יעקב אחי, נהלך שנינו בעולם הזה כאחת. אמר לו יעקב: 'יעבר נא אדני לפני עבדו' (בראשית ל"ג, יד); מהו 'יעבר נא' – טול עולמך תחלה; מהו 'אתנהלה לאטי לרגל

המלאכה אשר לפני ולרגל הילדים' (שם), אמר לו: עד עכשיו [עוד משימה] יש לי להעמיד חנניה מישאל ועזריה, שכתוב בהן 'ילדים אשר אין בהם כל מאום (=מום)' (דניאל א', ד);

דבר אחר, אמר לו: עד עכשיו [עוד משימה] יש לי להעמיד מלך המשיח, שכתוב בו 'כי ילד ילד לנו' (ישעיה ט', ה).

עד אשר אבא אל אדני שעירה – אמר ר' שמואל בר נחמן: חזרנו על כל המקרא ולא מצינו שעמד יעקב עם עשו בשעיר; ומהו 'שעירה'? אמר לו: עד עכשיו [עוד משימה] יש לי להעמיד שופטים ומושיעים להיפרע מאותו האיש (= שליטי נצרות, רודפי יהדות) מנין? שנאמר: 'ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו' (עובדיה א', כא).

אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם, עד מתי משועבדים אנו בידו?

אמר להם: עד שיבוא אותו היום שכתוב בו: 'דָּרָךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב וְקֶם שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל... [וְהִיָּה אָדוֹם יִרְשָׁה, וְהִיָּה יִרְשָׁה שְׁעִיר אִיבִיו, וִישְׂרָאֵל עֲשֵׂה חֵיל]' (במדבר כ"ד, יז-יח), כשיצא כוכב מיעקב וישרף קשו של עשו, מנין שנאמר: 'וְהִיָּה בֵּית יַעֲקֹב אֵשׁ וּבֵית יוֹסֵף לֵהֲבֵה, וּבֵית עֵשָׂו לִקְשׁ וּדְלָקוֹ בָּהֶם וְאָכְלוּם, וְלֹא יִהְיֶה שְׂרִיד לְבֵית עֵשָׂו, כִּי ה' דָּבָר' (עובדיה א', יח); אמר הקדוש ברוך הוא: אותה שעה אני מופיע מלכותי ואמלוך עליכם, שנאמר: 'ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה' (שם, כא).

לפיכך, הציווי "אל תתגרו בם" הוא הנחיה לדורות לעם ישראל. אך כפי שמסיים המדרש, לעתיד לבוא היחס בין יעקב לעשו ישתנה. כאשר המדרש מביא את הפסוק מנבואת בלעם "דָּרָךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב", הוא רומז לאמור בציווי בדברים: "לא אתן לכם מארצם עד מִדְּרָךְ כֶּף רֶגֶל" (ב', ה), וכך מפורש במדרשים אחרים:

מדרש תנחומא (בבוי) פרשת דברים, הוספה, סימן ו

אֶל תִּתְּגֵרוּ בָּם כִּי לֹא אֶתֶן לָכֶם מֵאֶרֶץ עַד מִדְּרָךְ כֶּף רֶגֶל (דברים ב', ה); ר' מאיר אומר: עד שיעמדו רגליו (= גילוי כבוד ה') ביום ההוא [על הר הזיתים] (על פי זכריה י"ד, ד).

ר' שמואל אומר: עד שיבוא אותו שכתוב בו '[אֶרְאֶנּוּ וְלֹא עֵתָה אֶשְׁוֹרְנוּ וְלֹא קְרוֹב,] דָּרָךְ כּוֹכַב מִיַּעֲקֹב [וְקֶם שִׁבְט מִיִּשְׂרָאֵל...]' (במדבר כ"ד, יז), זה מלך המשיח.

אמר להם הקדוש ברוך הוא: בעולם הזה אין לך רשות בהר הזה (=אדום), אבל

6. הדבקים בגלויות פירשו מדרשים אלו כאיסור 'לעלות בחומה'; אבל לדעתנו הם מתפרשים היטב בכיוון של תהליך היסטורי ממושך, כדבר התורה: "מעט מעט אגרשנו מפניך".

לעולם הבא אתם נגאלין ודורשין ויורשין אותו, שנאמר: 'וירשו הנגב את הר עשו' (עובדיה א', יט); וכתוב: 'ועלו מושעים בהר ציון לשפט את הר עשו, והיתה לה' המלוכה' (שם, כא).

כיבוש "הארץ הנשארת"

יהושע י"ג, א-ו

ויהושע זָקַן בָּא בַּיָּמִים וַיֹּאמֶר ה' אֱלֹהֵי אֶתָּה זָקַנְתָּ בָּאתָ בַּיָּמִים וְהָאָרֶץ נִשְׁאַרָה הַרְבֵּה-מְאֹד לְרִשְׁתָּהּ. זֹאת הָאָרֶץ הַנִּשְׁאַרֶת ... רַק הַפִּלָּה לְיִשְׂרָאֵל בְּנַחֲלָה כְּאֲשֶׁר צִוִּיתִיךָ.

"הארץ הנשארת" בספר יהושע כוללת את אזורי השפלה והחוף, העמקים והלבנון כולו. אפילו בני ישראל בהנהגה המופלאה של יהושע, יד ימינו של משה רבנו, לא הצליחו להיאחזו אלא במחוזות ההר ואפילו בלי רצף (פחות בהרבה ממה שאנו זוכים במדינת ישראל בדורנו). זו הייתה תוצאה טבעית מזקנת יהושע, כדבר ה'. ולא נזכר שם חטא, בשונה מתחילת ספר שופטים,⁷ שם נזכר במפורש חטא הרפיון לאחר ימי יהושע בתור הגורם העיקרי לדבר.

מדבר ה' ליהושע עולה גם חובתו בתור מנהיג מזדקן, שלא יוכל להשלים בחייו את כל המשימה, לחלק את הנחלות לשבטים בתור תכנית חזון לפעולה מתמשכת. כאשר יתיישבו השבטים בפועל, תיחשב ההתנחלות כאילו חלה כבר בזמן הפלת הנחלה על פי ה' בימי יהושע.

רש"י יהושע י"ג, א

אנכי אורישם – אחרי מותך. לישראל בנחלה – ויכבוש לאחר זמן כל שבט ושבט מה שנפל בגורלו.

רמב"ם הל' תרומות פרק א', הלכה ב

ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכיבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל, וזהו הנקרא כיבוש רבים.

אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמם מקום, אפילו מן הארץ שניתנה לאברהם, אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצוות, ומפני זה חלק יהושע ובית דינו כל ארץ ישראל לשבטים, אף על פי ש[עדיין] לא נכבשה, כדי שלא יהיה כיבוש יחיד כשיעלה כל שבט ושבט ויכבוש חלקו.

7. כבר בשופטים פרק א', וביתר שאת בפרקים ב' ו-ג'.

רלב"ג יהושע י"ג, א

והנה זכר כי יהושע היה זקן בא בימים, והארץ נשארה הרבה מאד לרשתה, ולא יתכן לו מצד זקנותו להשלים המלחמה עם מלכים הנשארים, וציוה מאת ה' שיפילה לישראל בנחלה כאילו כבשוה כולה.

"מי השלח ההלכים לאט" בנבואת ישעיהו⁸

וַיִּסָּף ה' דְּבַר אֵלַי עוֹד לֵאמֹר: יַעַן כִּי מָאֵס הָעָם הַזֶּה אֶת מִי הַשֹּׁלֵחַ הַהֲלָכִים לְאֵט, וּמִשּׁוֹשׁ אֶת רִצִּין וּבֶן רְמִלְיָהוּ (ח', ה-ו).

נבואה זו נועדה להפיג את הלחץ הציבורי שהופעל על אחז כדי שיצטרף לקואליציה של ארם וישראל נגד אשור (המעצמה בעת ההיא). הנביא התחנן לאנשי 'מפלגת המרד' להאט את מהלכם ולהידמות למי השילוח, ההולכים לאט. הנביא טען נגד מפלגת המרד שהם בוטחים על רצין ובן רמליהו במקום להתרכז בחוסן הפנימי. ביטוי לחוסן זה הוא המים השקטים של השילוח, שהולכים לאט.⁹

חז"ל שמו לב למילה לאט, ומצאו את מקבילתה בדברי יעקב, המתחמק מהליכה עם עשו להר שעיר:

יַעֲבֹר נָא אֲדֹנִי לִפְנֵי עֲבָדָי וְאֲנִי אֶתְנַהֵּלָה לְאֵטִי
לְרֹגֶל הַמֵּלָאכָה אֲשֶׁר לִפְנֵי וּלְרֹגֶל הַיְלָדִים,
עַד אֲשֶׁר אָבֹא אֶל אֲדֹנִי שְׁעִירָה (בראשית ל"ג, יד).

רש"י (שם) מעיר על המילה "לאטי" (על פי בראשית רבה ע"ח, יז): "לאט שלי, כמו מי השלוח ההולכים לאט". כך מבקש המדרש להסביר לנו שיש לכל אחד מקור מים המתאים לקצבו. החיפוש אחר בורות ומעיינות אחרים ואחרי קצב חיים אחר יותר את האדם נטול מים ונטול כוח. הצורך להתרכז בכוחות הפנימיים ובעזרתם להתחזק ולהתחסן, הוא תמצית הנבואה של ישעיהו לאחז. תשובתו של הנביא למואסים במי השילוח קשה וחריפה:

□ 2013, עמ' 129-131 ועמ' 237-

8

235. הנביא הציב עמדה דומה גם בימי אחז וגם בימי חזקיהו – אחז נחשב רשע, וחזקיהו נחשב צדיק, אך עמדת הנביא נגד המרד באשור זהה בשני המקומות.

9. נראה כי הכוונה למפעל ההשקיה של עמק קדרון באמצעות התעלה החיצונית, שהיו בה פתחי השקיה, ומי השילוח הם מי הגיחון, שהשקו את חלקות השלחין בעמק קדרון. כל זה השתנה לגמרי כאשר נחצבה נקבת ההטיה ממעיין הגיחון אל בריכת השילוח, וכל החלק העליון של מפעל ההשקיה התייבש עם התעלה. הנקבה נחצבה להגנת ירושלים מפני מצור אשורי וכהכנה למרד באשור בימי חזקיהו. לא נתפלא כי ישעיהו התנגד גם להטיית הגיחון בשל התנגדותו להכנות למרד (כ"ב, יא); ראו מאמרי "ולא יורה שם חץ – הברכה והתעלה", על אתר יא (תשס"ג), עמ' 29-43.

וְלִכְּנֵה ה' מַעֲלָה עֲלֵיהֶם אֶת מִי הִנָּהָר הָעֲצוּמִים וְהָרָבִים
 אֶת מֶלֶךְ אֲשׁוּר וְאֶת כָּל כְּבוֹדוֹ,
 וְעָלָה עַל כָּל אֲפִיקָיו וְהִלָּךְ עַל כָּל גְּדוֹתָיו;
 וְחָלַף בִּיהוּדָה שְׁטָף וְעָבַר עַד צֹאֵר יִגִּיעַ,
 וְהָיָה מְטוֹת כְּנָפָיו מְלֵא רֹחַב אֶרֶץ עֲמֻנָּה אֶל (ח', ז-ח).

על המורדים יבוא שטף אדיר של מים מנהר החדקל, הנהר שעליו יושבה אשור. מי הנהר העצומים והרבים הם דימוי למלך אשור ולחילותיו, ששיטפו את כל אפיקי הארץ ויציפו את גדות הנחלים; השיטפון יגיע עד צוואר גם ביהודה.

ישעיהו מצרף לחזונו דימוי של עוף דורס עם מוטת כנפיים גדולה – הארץ צרה וארוכה, ומוטת הכנפיים של הנשר האשורי תכסה את "מלא רחב ארץ עמנו אל". גם כאן דרש ישעיהו פסוק מן התורה; בפרשת התוכחה בספר דברים מתואר בוא האויב על הארץ:

יֵשָׁא ה' עָלֶיךָ גּוֹי מִרְחֹק מִקְצֵה הָאָרֶץ כְּאֲשֶׁר יֵדְאֶה הַנֶּשֶׁר.
 גּוֹי אֲשֶׁר לֹא תִשְׁמַע לְשׁוֹנוֹ.
 גּוֹי עַז פָּנִים אֲשֶׁר לֹא יֵשָׁא פָנִים לְזָקֵן וְנָעַר לֹא יִחַן (דברים כ"ח, מט-נ).

נבואת ישעיהו נגד הברית עם מצרים (ל'–ל"א)

ישעיהו ראה בחרדה את כל ההכנות למרד נגד אשור (המעצמה). הפער בינו לבין המלך חזקיהו, בן טיפוחיו משכבר הימים, הלך והעמיק, והנביא יצא בקריאה מפורשת נגד השותפות עם מצרים.

הוּא בָּנִים סוֹרְרִים נָאִם ה' לַעֲשׂוֹת עֲצָה וְלֹא מִנִּי (=ממני) וְלִנְסֹף מִסֵּכָה וְלֹא רוּחִי
 לְמַעַן סְפוֹת חֲטָאתַי עַל חֲטָאתִי, הַהֲלָכִים לְרֹדֶת מִצְרַיִם וּפִי לֹא שָׁאֲלוּ.
 לַעֲזוֹז בְּמַעֲזוֹז פָּרְעָה וְלַחֲסוֹת בְּצַל מִצְרַיִם.
 וְהָיָה לָכֶם מַעֲזוֹז פָּרְעָה לְבָשֶׁת וְהַחֲסוֹת בְּצַל מִצְרַיִם לְכָל־מָה (ישעיהו ל', א-ב).

בממלכה שררה אווירה של גיוס כללי – שיירות ירדו מיהודה לרחבי הדרום, לפלשת ולגבול מצרים, ומשלחות ירדו למצרים כדי להבטיח את סיוע צבא מצרים בבלימת האשורים.

בפסוקים שנביא כעת מתאר ישעיהו במרירות גדולה את התנועה דרומה בתור מסע הפוך ליציאת מצרים:

מִשָּׂא בְּהֵמוֹת נֶגֶב, בְּאֶרֶץ צָרָה וְצוּקָה לְבִיא וְלִישׁ מִהֶם אֲפַעָה וְשָׂרָף מֵעוֹפֵף.
 יֵשָׂאוּ עַל כְּתָף עֵיזִים חִילָהֶם וְעַל דְּבִשָּׁת גְּמִלִים אוֹצְרֵתָם עַל עֵם לֹא יוֹעִילוּ;
 וּמִצְרַיִם הֶבֶל וְרִיק יַעֲזֹרוּ, לִכֵּן קָרָאתִי לָזֹאת רֵהֵב הֵם שָׁבֹת. (שם, ו-ח)

מי הקשיב לנביא בעת ההכנות האינטנסיביות למלחמה? מי היה מוכן לעצור ולשמוע דברי מתנגד מושבע למדיניות החוץ והביטחון של הממלכה? התשובה גם היא נמצאת בדברי הנביא:

אֲשֶׁר אָמְרוּ לְרָאִים לֹא תֵרָאוּ וְלַחֲזִים לֹא תַחֲזוּ לָנוּ נִכְחוֹת.
דְּבָרוֹ לָנוּ חִלְקוֹת חֲזוּ מִהֲתַלּוֹת;
סוּרוּ מִנִּי דֶרֶךְ הַטּוֹ מִנִּי אֶרֶץ, הַשְׁבִּיתוּ מִפְּנֵינוּ אֶת קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל (שם, י-יא).

ישעיהו מתאר הנהגה השקועה בעשייה נמרצת ומסיטה את עיניה מפני החוזה שחורות. אנשי המעשה אינם עוצרים לביקורת; קולו של הנביא מושתק. ישעיהו חזר על אותה נבואה 'ישנה ושחוקה' שניבא לאחז וליריביו המורדים, תומכי רצין-פקח, שלושים שנה לפני כן – בשני המצבים דרש מהמלכים להימנע מהתערבות צבאית; לא להתרפס ולא להיכנע לאשור, אך גם לא להתקומם ולא להפגין כל כוחות נגד מעצמת-על, שה' השליטה על העולם לזמן קצוב. ממלכת יהודה תיוושע רק בהיותה סמוכה על 'מי השילוח' שלה, ההולכים לאט. אולם איש לא שמע את קולו של החוזה, והוא הפטיר את דבריו בתיאור האסון הצפוי:

כִּי כֹה אָמַר אֱ-ד-נִי ה' קְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל:
בְּשׁוֹבָה וְנַחַת תִּנְשָׁעוּן, בְּהִשָּׁקֵט וּבְבִטְחָה תִהְיֶה גְבוּרַתְכֶם – וְלֹא אֲבִיתֶם;
וְתֹאמְרוּ: לֹא כִי עַל סוֹס נָנוּס [=נדהר] – עַל כֵּן תִּנּוּסוֹן, וְעַל קֶל נֶרְכָּב,
עַל כֵּן יִקְלּוּ רַדְּפֵיכֶם (שם, טו-טז).

אולם גם בתוך תמונת התבוסה והמנוסה שישעיהו ראה בימי סנחריב, עלתה מול עיניו תמונת השארית שתינצל והישועה שתבוא לבסוף:

וְלִכֵּן יִחְפָּה ה' לַחֲנֻכֶּם וְלִכֵּן יָרוּם לְרַחֲמֵכֶם,
כִּי אֱלֹהֵי מִשְׁפַּט ה', אֲשֶׁרֵי כָל חֹכֵי לוֹ (שם, יח).

הנביא עבר שוב אל חזון העתיד שיתממש לא רק בימי השלום העולמי אלא בבריאת עולם מחודשת ללא אלילים, בשפע ברכה ובחיים חדשים שבהם כל היקום יאיר מחדש:

וְהָיָה אֹר הַלְבָּנָה כְּאֹר הַחֲמָה, וְאֹר הַחֲמָה יִהְיֶה שְׁבַעֲתִים כְּאֹר שְׁבַעַת הַיָּמִים,
בְּיוֹם חֲבַשׁ ה' אֶת שֶׁבֶר עַמּוֹ, וּמַחֲץ מִכְתּוֹ יִרְפָּא (שם, כו).

"מעט מעט" – בגאולה העתידה¹⁰

גם הגאולה העתידה מתוארת כהליך מתמשך. המדרש במכילתא מתאר את הניגוד בין גאולת מצרים, שהייתה בחיפזון ובדילוג, לבין הגאולה לעתיד לבוא:

10. המשיך למדרשים שהובאו לעיל על דרכו של יעקב מול עשו, בעולם ובהיסטוריה.

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דפסחא פרשה ז (עמ' 22-23) [לשמות י"ב, יא]

'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות' (שיר השירים ב', ח);

ואומר **'הנה זה עומד אחר כתלנו'** (שם, ט);

יכול אף לעתיד לבא יהא בחפזון?

תלמוד לומר: **'כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון,**

כי הולך לפניכם ה' ומאספכם אלהי ישראל' (ישעיהו נ"ב, יב).

לפי המדרש, על יציאת מצרים נאמר "מדלג על ההרים, מקפץ על הגבעות", וכבר הוא ניצב "אחר כתלנו". אבל הגאולה העתידה על פי נבואת ישעיהו תתנהל "לא בחפזון" בכלל – מגאות מצרים עד השראת השכינה במשכן עברה שנה תמימה, אבל עד לבית שבנה שלמה עברו 480 שנה. לפיכך יש מקום למחשבה מעמיקה על התהליך העתידי שיתנהל, על פי המדרש, בכלל "לא בחפזון".

ירושלמי ברכות פרק א הלכה א (ב ע"ג)

רבי חייא רבא ורבי שמעון בן חלפתא הוו מהלכין בהדא (= היו מהלכים באותה) בקעת ארבל בקריצתה (=בקריצת השחר), וראו איילת השחר שבקע אורה; אמר רבי חייא רבה לר' שמעון בן חלפתא: בירבי, כך היא גאולתן של ישראל, בתחילה קימאה קימאה כל מה שהיא הולכת, היא רבה והולכת;

מאי טעמא: **'כי אשב בחשך, ה' אור לי'** (מיכה ז', ח);

כך [גם בנס פורים], בתחילה 'ומרדכי יושב בשער המלך' (אסתר ב', יט); אחר כך: "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס" (שם ו', יא); אחר כך: "וישב מרדכי אל שער המלך" (שם, יב); אחר כך: "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות" (שם ח', טו). ואחר כך "ליהודים היתה אורה ושמחה" (שם, טז).

גאולת מצרים היתה בדרך של נס גלוי, ולכן אפיין אותה החיפזון; הגאולה בימי מרדכי הייתה בדרך הטבע, ומהלך טבעי הוא מהלך מדורג.

גם הגאולה העתידית, לדברי ר' חייא, היא טבעית ומדורגת, כמו זריחת השמש – יש בכך נחמה למי שנמצא במהלך הגאולה ומאוכזב שהוא רואה רק מעט אור. גם מרדכי ראה את תחילת הישועה וחזר ממנה אל שער המלך, אל שקו ותעניתו. אך יש בכך גם נחמה לימי הגלות, ליושבים בחושך, כי הגלות היא כמו לילה, ואור השחר עתיד להפציע: **"כי אשב בחשך, ה' אור לי"**.

המדרש בתנחומא מוסיף שנפש האדם איננה יכולה להכיל שינוי קיצוני – הגאולה חייבת לבוא בתהליך ארוך ומדורג, ודווקא תהליך כזה יביא את כבוד ה', שיתגלה לכל עין, וכולם יראו וישמחו בישועת ה':

תנחומא פרשת דברים סימן א

'ששום מדבר וציה' (ישעיהו ל"ה, א), מפני מה כתיב כך?

ללמדך שבשעה שהקב"ה מגלה שכינתו על ישראל אינו נגלה עליהם כאחת, מפני שאינן יכולין לעמוד באותה טובה בפעם אחת, שאם יגלה להם טובתו כאחת, ימותו כולם;¹¹ ראה מה כתיב:

'ומעולם לא שמעו לא האזינו, עין לא ראתה אלהים זולתך, יעשה למחפה לו
(שם ס"ד, ג).

צא ולמד מיוסף, בשעה שנתודע לאחיו לאחר כמה שנים, אמר להם: 'אני יוסף' (בראשית מ"ה, ג), [כמעט] מתו כולם – 'ולא יכלו אחיו לענות אתו, כי נבהלו מפניו' – הקדוש ברוך הוא על אחת כמה וכמה.

אלא מה הקדוש ברוך הוא עושה? מתגלה להם קמעא קמעא – בתחילה מְשִׁישׁ את המדבר, שנאמר: 'יִשְׁשׁוּם מדבר וצִיָּה' (ישעיהו ל"ה, א); ואחר כך: 'תִּגְלַל ערבה ותִּפְרָח כחבצלת' (שם); ואחרי כן: 'פָּרַח תִּפְרָח' (שם, ב); ואחרי כן: 'כבוד הלבנון נתן לה' (שם); ואחר כך: 'המה יראו כבוד ה', הדר אלהינו' (שם); לפיכך אמר דוד: 'כי בנה ה' ציון, נִרְאָה בכבודו' (תהילים ק"ב, יז); ואומר: 'כי עין בעין יראו בשוב ה' ציון' (ישעיהו נ"ב, ח); ואומר: 'ואמר ביום ההוא – הנה אלהינו זה, קוינו לו ויושיענו – זה ה' קוינו לו נגילה ונשמחה בישועתו' (שם כ"ה, ט).

11. התיאור של חרדת המוות במעמד הר סיני (שמות כ', טו-יח; דברים ה', יט-כה) מתאים יותר מכול לדברי הדרשן, ובוודאי כלול בכוונת דבריו (בתור דבר ידוע). ראו מקראות יתרו לעיל עמ' 135 ואילך, על מטרת החרדה במעמד.

לוחות ראשונים ולוחות שניים בין משפטים לכיתשא

"אל קנא" לעומת "אל רחום וחנון"

בעשרת הדברים לא נזכרו כלל מידות הרחמים, לא "אֶרֶךְ אַפַּיִם" ולא סליחת "עֵוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאָה" (ל"ד, ו-ז), אלא רק מידת הדין:

כִּי אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ אֵל קָנָא,
פֶּקֶד עֹוֹן אָבֹת עַל בְּנִים, עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים לְשֹׁנָאִי,
וְעִשָּׂה חֶסֶד לְאֱלֹפִים לְאַהֲבִי וּלְשֹׁמְרֵי מִצְוֹתַי (כ' ה-ו). (כ', ד-ה).

מידת הדין שולטת בלוחות הברית¹² שכן יש פקידת עוונות עד דור רביעי לחוטאים, וחלוקה בין שונאים ואוהבים בלי מצבי ביניים וסליחה. על פי זה, אין דרך להתמודד עם חטא העגל אלא בעונש טוטאלי או בשבירת הלוחות. משה בחר לשבור את הלוחות, ובכך השמיד את העדות הראשית במשפט על הפרת הברית, והציל את עם ישראל.

והנה, מכוח תפילת משה אחרי חטא העגל, ה' גילה למשה את סודות הרחמים:

ה' ה' אֵל רַחוּם וְחַנוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וְאֶמֶת;
נָצַר חֶסֶד לְאֱלֹפִים, נָשָׂא עֹוֹן וּפְשָׁע וְחַטָּאָה,
וְנָקָה לֹא יִנָּקֶה עֹוֹן אָבוֹת עַל בְּנִים וְעַל בְּנֵי בָנִים, עַל שְׁלֹשִׁים וְעַל רִבְעִים
(ל"ד, ו-ז).

הזיקה לדיברות מפורשת בסוף המידות, בפקידת עוונות עד דור רביעי בדיוק, כמו בלוחות. אבל אין במידות הרחמים חלוקה חותכת לשונאים ואוהבים משום שיש מצבי ביניים עד אין סוף, שהרי יש אריכות אף ודחיית עונש, כמו גם סליחה וחנינה ונשיאת עוונות ואפילו פשעים. במקום עשיית חסד לאלפים נזכרת נצירת חסד לאלפים, שהרי לא תמיד יכול החסד להיעשות, ולפעמים הוא רק נצור ושמור לדורות הבאים.

אבל אם אלו הן דרכי ה' בהנהגת הסליחה והרחמים, מדוע זה לא נכתב בלוחות?

12. מאידך, אין קללות 'אם לא תשמעו' בכל בספר שמות, ורק ברכות נזכרות ("אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי..."; י"ט, ה). האם זו סתירה? מידת הדין שולטת ואין קללות? אם נחשוב שוב, ייתכן שזה מובן, כי אולי אין צורך בתיאורי קללות כאשר חוקיות הדין שלטת. כפי שאין צורך לתאר אסונות הנובעים מחוקי הטבע, כי ידוע לכולם שהאש שורפת והארץ מכה את הנופל עליה בלי רחמים, ובדיוק כך כשמידת הדין שולטת אין צורך לתאר קללות, הנובעות ממנה.

לכאורה אם ה' נעתר למשה וגילה לו את סודות הרחמים בדרכי הנהגתו בעולם, צריך היה לכתוב אותם בלוחות השניים. כך כולם היו יודעים שלוחות ראשונים ניתנו במידת הדין – ונשברו בידי משה כי אין עם ישראל יכול לעמוד במידת הדין לבדה¹³ – ולוחות שניים ניתנו במידות הרחמים. מדוע הורה ה' למשה: "פסל לך שני לוחות אבנים כראשונים, וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברתי" (ל"ד, א)?

אילו שינה ה' את הכתוב בלוחות, היה ברור שתורה עלולה להשתנות ביסודותיה, להישבר ולהיכתב מחדש ובשינוי, ואפילו בניגודים עמוקים, וממילא לא הייתה מתקיימת לדורות. אולם מאחר שעשרת הדברים נכתבו "כמכתב הראשון" (דברים י"ד), ברור שזאת התורה לא תבטל ולא תוחלף.¹⁴ פירושה על פי התורה שבעל פה ועל פי סודות התפילה שנתגלו למשה יכולים להיות שונים עד מאוד מן הכתוב, ועם זה ישמר על התורה שבכתב כמות שניתנה – אמת מן השמים.

כאן מפורשת בתורה בפעם הראשונה הכפילות ההכרחית של תורה שבכתב (=הלוחות) ותורה שבעל פה (=מידות הרחמים). בלוחות תיכתב לעולם רק מידת הדין, החותכת בין שונאים לאוהבים בלי רחמים ובלי סליחה. גם בהמשך, בפסקת הברית, תחזור האזהרה "כי ה' קנא שמו, אל קנא הוא" (ל"ד, יד) בתור אזהרה חמורה נגד עבודת אלילים. לעומת זה, בתפילה תישמר הנהגת הסוד של מידות הרחמים, הסליחה והארכת האף, עם "נקה" ועם "לא יִנְקֶה".¹⁵ שם אין שונאים ואוהבים, אלא אנשים לאלפים שהטוב והרע מעורבים בהם, עד שאי אפשר לדעת מי הם שונאי ה' ומי הם אוהביו.

כך היה הדבר כאשר התורה שבכתב הייתה רק הלוחות הכתובים. אבל גם כשנכתבו לבסוף מידות הרחמים בתורה השלמה,¹⁶ נשאר בעל פה הסוד העיקרי בהנהגת הרחמים, והוא באילו מידות ינהיג ה' את עמו בכל מצב וזמן. דבר זה רמוז בתפילות הנביאים; תמיד מופיע בהן צירוף של המידות, בכל פעם בסגנון ובסדר אחר.¹⁷

13. במדרש (בראשית רבה פרשה י"ב, טו) וברש"י (לבראשית א', א) נאמר על 'העולם' שאינו יכול לעמוד במידת הדין לבדה, ואולם בתורה עצמה הרעיון הזה מפורש דווקא על עם ישראל – בחטא העגל, אל מול הלוחות הכתובים במידת הדין.

14. כהקדמת הרמב"ם לפרק 'חלק' ביסוד התשיעי, ובהלכות יסודי התורה פרק ט'.

15. הביטוי "לא יִנְקֶה" הוא דין, כמפורש בדיבור השלישי: "כי לא יִנְקֶה ה' את אשר יִשָּׂא את שמו לשון א". אבל עם "יִנְקֶה" יכולה להיות לו גם משמעות הפוכה, כי יש 'ניקיון' שלא משאיר אחריו כלום. כך נאמר בנחמות ירמיהו: "כי אעשה כָּלָה בכל הגוֹיִם אשר הִפְצִיתִיךָ שם, אך אתָּךְ לא אעשה כָּלָה, וְיִסְרִיתִיךָ לְמִשְׁפָּט, וְיִנְקֶה לֹא אֶנְקֶה" (ל', יא; מ"ו, כח). ואולם בנבואות פורענות בירמיהו מופיע הביטוי "הִנְקֶה תִּנְקֶה? לֹא תִנְקֶה!" (כ"ה, כט; מ"ט, יב) על שתיית כוס התרעלה של מידת הדין.

16. כדעת ר' בנאה, ש"תורה, מגילות מגילות ניתנה" (גיטין ס ע"א).

17. בכל מקום בתנ"ך שהמידות נזכרות הן מופיעות בהרכב המיוחד לאותו מקום, ויש הבדלים גם בין

בתיאור כתיבת הלוחות השניים נאמר בפירוש: "ויאמר ה' אל משה: כְּתֹב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרָתִי אֶתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל" (ל"ד, כז). מן הפסוק הזה למדו חז"ל ש"לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה".¹⁸ הסיבה לפירוש זה אינה מבוארת בגמרא, אך ההקשר הרחב של הפסוק מבארה, כי הוא כולל את התורה הכתובה על הלוחות עם מידות הרחמים שבתורה שבעל פה.

וזה פירוש הפסוק: 'כתוב לך [בספר הברית] את מידת הדין על הלוחות השניים בדיוק כפי שהיה כתוב על הלוחות הראשונים' "אשר שִׁבַּרְתָּ" (ל"ד, א); 'אבל עליך ללמד לבני ישראל את סודות הרחמים והסליחה בתפילה בתור תורה שבעל פה', "כי על פי הדברים האלה כָּרָתִי אֶתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל" (ל"ד, כז).

פסקת הברית – סוף משפטים (כ"ג, כ-לג) לעומת כִּי־תֵשָׂא (ל"ד, י-יז)

משפטים	כִּי־תֵשָׂא
הִנֵּה אֲנִי שֹׁלַח מַלְאָךְ לִפְנֶיךָ לְשַׁמֵּרְךָ בַּדֶּרֶךְ, וְלִהְיֶינְךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנַתִּי; הַשְּׁמֹר מִפְּנֵיו וּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ, אֶל תִּמְרֹב, כִּי לֹא יֵשֶׁא לְפָשַׁעְכֶם, כִּי שְׁמִי בְּקִרְבּוֹ; כִּי אִם שְׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹלוֹ, וְעָשִׂיתָ כֹּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר, וְאִיבִיתִי אֶת אִיבֶיךָ, וְצָרְתִּי אֶת צָרְרֶיךָ; כִּי יֵלֶךְ מַלְאָכִי לִפְנֶיךָ וְהִבִּינֶיךָ אֶל הָאֱמֹרִי וְהַחֲתִי וְהַפְרִזִּי וְהִכְנַעְנִי הַחֲוִי וְהִיבּוֹסִי, וְהִכְחַדְתִּיו; לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָאֱלֹהִימָם וְלֹא תַעֲבֹדֵם,	וַיֹּאמֶר: הִנֵּה אֲנִי כֹרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמָּךְ אֲעֲשֶׂה נִפְלְאוֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ בְּכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם, וְרָאָה כָּל הָעָם אֲשֶׁר אֵתָּה בְּקִרְבּוֹ אֶת מַעֲשֵׂה ה' כִּי נִוְרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ; שְׁמֹר לָךְ אֶת אֲשֶׁר אֲנִי מִצְוֶה הַיּוֹם, הַנִּנִּי גֵרֶשׁ מִפְּנֶיךָ אֶת הָאֱמֹרִי וְהַכְנַעְנִי וְהַחֲתִי וְהַפְרִזִּי וְהַחֲוִי וְהִיבּוֹסִי; הַשְּׁמֹר לָךְ פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֵתָּה בָּא עָלֶיךָ, פֶּן יִהְיֶה לְמוֹקֵשׁ בְּקִרְבְּךָ;

מקומות שהביטויים בהם דומים מאוד זה לזה. כך בתפילת משה בחטא התיירים־המרגלים (במדבר י"ד, יז-יח), אחרי "כאשר דְּבַרְתָּ לְאָמֹר", שנראה כציטוט מדויק, נזכר שם ה' רק פעם אחת, לא נזכר "אל רחום וחנון", לא נזכרת מידת 'אמת', וגם לא "נִצֵּר חֶסֶד לְאֵלִפִּים". יונה אמר: "... כִּי יִדְעִיתִי כִּי אַתָּה אֵל רַחוּם וְחַנוּן, אֲרַךְ אֲפִים וְרַב חֶסֶד, וְנָחֵם עַל הָרָעָה" (ד, ב); ובתפילת הצום בנבואת יואל נאמר: "וְשׁוּבוּ אֵל ה' אֱלֹהֵיכֶם, כִּי חַנוּן וְרַחוּם הוּא, אֲרַךְ אֲפִים וְרַב חֶסֶד וְנָחֵם עַל הָרָעָה" (ב, יג-יד); ועוד שם: "מִי יוֹדַע [אולי] יָשׁוּב וְנָחֵם" (בדומה ליונה ג', ט). אין שני מקומות זהים לגמרי במידות הרחמים שבתפילות הנבואה.

18. מאמרו של ר' יוחנן, גיטין ס ע"ב.

כִּי אֶת מִזְבְּחֹתָם תִּתְּצוּן וְאֶת מִצְבְּתָם
תִּשְׁבְּרוּן וְאֶת אֲשֵׁרֵי תִכְרֹתוֹן;
כִּי לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לְאֵל אֲחֵר,
כִּי ה' קִנָּא שְׁמוֹ, אֵל קִנָּא הוּא;
פֶּן תִּכְרֹת בְּרִית לְיוֹשֵׁב הָאָרֶץ,
וְזָנוּ אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶם, וְזָבְחוּ לְאֱלֹהֵיהֶם,
וְקָרָא לָהֶם וְאָכְלָתָם מִזְבָּחוֹ;
וְלָקַחְתָּ מִבְּנֵי לְבָנֶיהָ,
וְזָנוּ בְּנֵי אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן,
וְהִזְנוּ אֶת בְּנֵיהֶם אַחֲרֵי אֱלֹהֵיהֶן;
אֱלֹהֵי מִסְכָּה לֹא תַעֲשֶׂה לָּהֶם.

וְלֹא תַעֲשֶׂה כַּמַּעֲשִׂיהֶם,
כִּי הָרַס תִּהְרָסם,
וְשִׁבְרָתָם תִּשְׁבַּר מִצְבֹּתֵיהֶם;
וְעַבַּדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם,
וּבִרְךָ אֶת לַחֲמֶךָ וְאֶת מִימֶיךָ,
וְהִסְרָתִי מִחֲלָה מִקֶּרְבְּךָ;
לֹא תִהְיֶה מִשְׁכָּלָה וְעִקְרָה בְּאֶרֶץךָ,
אֶת מִסְפַּר יְמֶיךָ אֲמַלֵּא;
אֶת אִימָתִי אֲשַׁלַּח לִפְנֶיךָ,
וְהִמַּתִּי אֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר תִּבְּא בָהֶם,
וְנָתַתִּי אֶת כָּל אִיבֶיךָ אֵלַיִךְ עֵרֶף;
וְשַׁלַּחְתִּי אֶת הַצָּרָעָה לִפְנֶיךָ,
וְגִרְשָׁה אֶת הַחִי אֶת הַכְּנַעֲנִי וְאֶת הַחִתִּי
מִלִּפְנֶיךָ;
לֹא אֶגְרְשֶׁנּוּ מִפְּנֶיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת,
פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׁמָמָה,
וּרְבָה עָלֶיךָ חַיִּית הַשָּׂדֶה;
מַעֲט מַעֲט אֶגְרְשֶׁנּוּ מִפְּנֶיךָ,
עַד אֲשֶׁר תִּפְרֹה וְנַחֲלָתָ אֶת הָאָרֶץ;
וְשִׁתִּי אֶת גְּבֻלְךָ מִיָּם סוּף וְעַד יָם
פְּלִשְׁתִּים, וּמִמִּדְבָּר עַד הַנֶּהָר,
כִּי אֲתֹן בִּידְכֶם אֶת יִשְׂרָאֵל הָאָרֶץ,
וְגִרְשָׁתֶמוּ מִפְּנֶיךָ;
לֹא תִכְרֹת לָהֶם וְלֹאֱלֹהֵיהֶם בְּרִית;
לֹא יֵשְׁבוּ בְּאֶרֶץךָ פֶּן יַחְטִיאוּ אוֹתְךָ לִי,
כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם,
כִּי יִהְיֶה לָּךְ לְמוֹקֵשׁ.

ההקבלה בין שתי הפסקאות ברורה וגלויה לעין: פתיחת "הִנֵּה אֲנִכִּי", הבטחת כיבוש הארץ בנפלאות גדולות, ששת עמי כנען כמעט באותו הסדר (עם חילוף אחד של הכנעני והחתי), האזהרות מפני ברית זרה, והגדרת הפולחן הכנעני בתור מוקש.

ההבדלים הבולטים הם בפרופורציות: תיאורי הברכה בנחלת הארץ מלאים ומקיפים יותר בסוף פרשת משפטים, והאזהרות קצרות יותר. היפוכם של דברים בפרשת כי-תשא – הברכה קצרה, והאזהרות מקיפות ומפורטות מאוד, כמתבקש אחרי חטא

העגל. כמו כן, נוספה להן אזהרה מפני נישואי תערובת ומפני ההשפעה האלילית הצפויה בעקבותיהם, וגם אזהרה חותמת נגד "אלהי מַסְכָּה",¹⁹ שבאה כמובן בעקבות החטא של "עגל מַסְכָּה" (ל"ב, ח).

יש הבדל בולט בין הפסקאות בפתיחות של שתיהן. הפסקה במשפטים פותחת בשליחת מלאך, ואילו הפסקה בכיתשא משמיטה את המלאך,²⁰ כפי שביקש משה בתפילת הסליחה: "ילך נא א-ד-נ-י בקרבנו" (ל"ד, ט). לכן במקום "הנה אנכי שלח מלאך לפניך ..." (כ"ג, כ), פותחת פסקת הברית השנייה ב"הנה אנכי כרת ברית ... (ל"ד, י). ההקבלה בין הפתיחות חוזרת ומוכיחה ששתיהן פסקאות ברית מ"ספר הברית", שתפס מקום (כנראה) יחד עם לוחות השניים, כפי שכתב רמב"ן בפירושו לתורה.²¹

מצוות השבת והרגלים (כ"ג, י-יט; ל"ד, יח-כו)

אחרי פסקת הברית – ובלי הפסק פרשייה – מופיעות בפרשת כיתשא מצוות הרגלים והשבת בסדר הפוך לסדר 'משפטים', שמצוות אלה מופיעות בה לפני פסקת הברית. אף שיש הבדלים והוספות בין הפרשיות, יש הקבלה חזקה, וברור שמדובר בחזרה על אותה פסקה.

הפסקה ב'משפטים' מתחילה בשמיטה ובשבת, ממשיכה ב"שלש רגלים תחג לי בשנה", ובמצוות העלייה להיראות "את פני הָאֲדֹנָי, ה'", וחותרת במצוות הקשורות לחגים. הפסקה ב'כיתשא' מתחילה דווקא בחג המצות – בתוספת קדושת בכורות ופדיונם, על פי סדר יציאת מצרים,²² אולי בתור ביטוי לתיקון הנדרש אחרי 'חגיגת' העגל ("חג לה' מחר", ל"ב, ה), על ידי חזרה ליציאת מצרים. רק אחר כך נזכרת השבת ואולי גם השמיטה.²³ השם "רגלים"²⁴ אינו נזכר כאן; "חג הקציר" נקרא כאן "חג

19. 'מַסְכָּה' היא יציקה, ובאה מהשורש נס"ך, כמו "הַפְסֵל נֶסֶךְ חָרָשׁ, וצָרַף בְּזָהָב יִרְקְעֵנוּ ..." (ישעיהו מ', יט), כלומר יצק יציקת זהב אסורה.

20. רמב"ן (בפירושו לכ"ג, כ) מקשה על פרשנות זו, ושואל איך ייתכן לפרש שדווקא אחרי החטא התעלו להשגחה ישירה בלי מלאך; לכן פירש רמב"ן את ה"מלאך" ששם ה' בקרבנו שונה מה"מלאך" שבא במקום השכינה, וראו מה שכתבנו על 'מלאך' עמ' 469 ואילך.

21. ל"ד, כז – "כָּתַב לָךְ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה – צִוִּיה שִׁכְתוּב סֵפֶר בְּרִית וִיקְרָא אוֹתוֹ בְּאַזְנֵי הָעָם, וַיִּקְבְּלוּהוּ עֲלֵיהֶם בְּנִעְשָׂה וּנְשָׁמַע' כְּאִשֶּׁר עָשׂוּ בְּרִאשׁוֹנָה, כִּי כָל הַמַּעֲשֶׂה אֲשֶׁר הָיָה בְּלוֹחוֹת הָרִאשׁוֹנוֹת, יִרְצֶה לְשִׁנוֹתוֹ עֵמָהם בְּלוֹחוֹת הַשְּׁנִיּוֹת, וְאִין סִפֵּק שֶׁנַּעֲשֶׂה כֵן ...".

22. פרק י"ג בספר שמות, חוץ מארבעת הפסוקים הראשונים ("והיה כי יביאך ה' /.../ כי יביאך ה'..."), נראה ציווי מסיני, ודומה לפרשיות בספר דברים (ו') הסמוכות לפרשת שמע. לכן החיבור של קדושת בכורות לשמירת חג המצות ב'כיתשא' נראה טבעי לגמרי, וכך הדבר גם בפרשיות החגים בספר דברים – פרשיות "כל הבכור" (דברים ט"ו, יט) ומיד אחריה פסח וחג המצות, שבועות וסוכות (דברים ט"ז).

23. לדעת רבי עקיבא, "בחריש ובקציר תשבת" (ל"ד, כא) מכון לשמיטה ולא לשבת; ראו לעיל על שיטת רבי עקיבא במדרש ההלכה מתוך ההקבלה בין שתי הפרשיות (משפטים / כיתשא), עמ' 268 ואילך.

24. על משמעות השם 'רגלים' ראו לעיל עמ' 395 ואילך.

שָׁבַעַת" והוא כולל ברמז את ספירת השבועות,²⁵ שתתפרש בויקרא כ"ג ובדברים ט"ז.

הכתוב מרחיב במצוות העלייה "לְרִאֲוֹת אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ שֶׁלשׁ פְּעָמִים בִּשְׁנָה". הפסקה חותמת במצוות הקשורות לחגים, ושתי הפסקאות מסיימות באותו פסוק: "רִאשִׁית בְּפֹרֵי אֲדַמְתָּךְ תָּבִיא בֵּית ה' אֱלֹהֶיךָ, לֹא תִבְשֵׁל גְּדִי בַחֲלָב אִמּוֹ" (כ"ג, יט; ל"ד, כו).

כיוון שהפסקה בכיתשא מופיעה בסדר הפוך לסדר 'משפטים', היינו יכולים לצפות להמשך בפרשיות המשפט המוחלט, ואף במשפט המותנה ובחוקי גוי קדוש,²⁶ בהקבלה מלאה (ואולי בהבדלים מאירי עיניים) לפרשיות מעמד הר סיני בסדר הפוך, ובחתימה בעשרת הדברים; אולם התורה מקצרת.

אי אפשר לומר שמיותר להאריך בחזרה על פרשיות 'משפטים', שהרי התורה חוזרת על כל מעשה המשכן לפרטי פרטיו ואיננה מקצרת. מסתבר לומר שהקיצור הוא חלק בלתי נפרד ממעמד חידוש הברית, כשצריך לקרוא את דברי הברית באוזני המון העם. כך מתחזקת המסקנה ש"ספר הברית" עצמו היה תקציר גם בפעם הראשונה, כפי שיוסבר בהמשך. בחידוש הברית נכתב תקציר מעודכן, הוא נקרא באוזני העם בירידת משה מן ההר (ל"ד, לב), והוא דומה ל"ספר הברית" הראשון. שאר פרשיות 'משפטים' נחשבו הרחבה לעשרת הדברים, ולמדו אותם הזקנים והשופטים בתור התוכן המלא של ברית סיני; בדיוק כפי שפרשיות ספר דברים (מפרק ו') הן הרחבה ופירוט של עשרת הדברים,²⁷ ופרשיות קריאת שמע הן התקציר.²⁸

25. ראו הסבר מפורט בספרי: זכור ושמור – טבע והיסטוריה נפגשים בשבת ובלוח החגים, אלון שבות התשע"ה, עמ' 114-125.

26. על מבנה הפרשיות ב'משפטים', ראו לעיל עמ' 416 ואילך.

27. ראו מאמרי: 'קריאת שמע המורחבת', ו'התאמת גושי המצוות לעשרת הדיברות', בתוך: סמוכים לעד, פתח-תקוה תשע"ב, ובאתר שלי.

28. ולכן קריאתן חובה בכל יום, ובראשונה, בזמן בית המקדש, נקראו עם עשרת הדיברות (משנה תמיד ה', א).

ספר הברית

מהו "ספר הברית" (כ"ד, ז), ומה היה כתוב בו?

"ספר הברית" שנקרא בהר סיני לא כלל את חמשת חומשי תורה, שרובם עוד לא היו קיימים אז – ברור שהיה ספר ובו רק ברית סיני. עשרת הדברים נכתבו על 'לוחות הברית' (ל"א, יח; ל"ב, טו-טז; ל"ד, א, כז-כח), אולם "ספר הברית" נזכר במעמד הברית לאחר עשרת הדיברות והמשפטים (על פי סדר התורה), לפני ארבעים היום והלילה, ולפני נתינת הלוחות הכתובים למשה.

על פי רצף הפרשיות, בספר הברית נכתבו המצוות והמשפטים מסוף פרשת יתרו ועד סוף משפטים, שהם פירוט והרחבה של עשרת הדברים, אולי נוסף על עשרת הדברים עצמם. על כן כתיבת ספר הברית וקריאתו חותמות את פרשיות מעמד הר סיני, וכך מתקשר "ספר הברית" לסיפור דברי ה' ולכל המשפטים (כ"ד, ג-ז, ח-י):

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דִּבְרֵי ה' וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים, וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ: כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה.
וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דִּבְרֵי ה', וַיִּשְׁכֶּם בִּבְקָר וַיָּבִין מִזִּבְחַת תַּחַת הָהָר, וּשְׁתֵּים עָשָׂר מִצֵּבָה לְשָׁנִים עָשׂוֹר שָׁבֻטִי יִשְׂרָאֵל.

...

וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם, וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע.
וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם, וַיֹּאמֶר: הִנֵּה דָם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה.

פרשני הפשט ברובם (רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן) ואף חוקרי המקרא ברובם²⁹ ראו ב"ספר הברית" שם כולל לדברים, למצוות ולמשפטים שבפרשיות יתרו-משפטים.

מתי התרחש מעמד הברית?

כאן עולה שאלת מוקדם ומאוחר בתורה,³⁰ מתי התרחש מעמד הברית הכולל את קריאת "ספר הברית"? האם כסדר הכתוב לאחר עשרת הדברים והמצוות והמשפטים,

29. ראו: מ' הרן, אנציקלופדיה מקראית, ה', ירושלים תשכ"ח/תשל"ח, עמ' 1087.

30. הכלל ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה' נזכר בבבלי פסחים (ו' ע"ב) בנוגע לתחילת ספר במדבר (פרק א' לעומת פרקים ז' וט'), אך שם התאריכים מפורשים. השאלה היא אם זה כלל פתוח למקומות רבים בתורה (רש"י ועוד), או שיש לצמצמו רק למקומות בודדים שהוא מפורש בכתוב (רמב"ן, וראו להלן הערה 32).

או אולי לפני המעמד הגדול שתואר בפרשת יתרו, כפי שפירש רש"י בתחילת פרק כ"ד?

אך מדוע להקדים את הכתוב המאוחר בסדר התורה?

פתיחת פרק הברית מזמינה פירוש זה מפני השימוש בצורת עבר מוגמר:³¹ "ואל משה אָמַר (= כבר אָמַר) עֲלֶה אֵל ה'..." (כ"ד, א), במקום 'ויאמר ה' אל משה', הרגיל בסיפור שוטף בעבר.

סיבה אחרת נמצאת בסוף תיאור מעמד הר סיני – אחרי שמיעת עשרת הדברים, משה ניגש "אל הערפל אשר שם האלהים" (כ', יח), ובפשטות מדובר בעלייתו להר סיני לארבעים יום ולילה (כ"ד, יב-יח). על כן נתפרשו ההקבלות בין פרק י"ט לפרק כ"ד בתור רמז ברור להקדמת מעמד הברית מן הסוף אל ההתחלה, שלא על פי סדר הפרשיות, אל הימים הראשונים שהגיעו ישראל לסיני, ולפני סערת ההתגלות עם עשרת הדברים:

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיִּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ ה'. וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ: כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה... (י"ט, טז-יח);
וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים, וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ: כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה. וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי ה'... (כ"ד, ג-ד).

רמב"ן כדרכו שמר על סדר התורה.³² בנוגע לגישה אל הערפל הסביר רמב"ן (וכך גם רשב"ם וראב"ע) שגישת משה אל הערפל הייתה בתחתית ההר במקום הדיברות, ואיננה מזוהה עם עליית משה לארבעים יום ולילה. לדעתו, הוספת המילה "משפטים" (בכ"ד, ג לעומת י"ט, ז) היא ראיה מכרעת שהכתיבה והברית נעשו לאחר "כל המשפטים" שבפרשת 'משפטים'.

אולם רש"י (בעקבות המכילות³³) הקדים את מעמד הברית, ופירש את "כל המשפטים" על מה שקדם למעמד הר סיני: "שבע מצוות שנצטוו בני נח, ושבת וכיבוד אב ואם ופרה אדומה, ודינים שניתנו להם במרה" ("שם שם לו חק ומשפט"; ט"ו, כה). מכאן נדרשו חכמי המדרש ורש"י למסקנה מפתיעה לכאורה – "ספר הברית" כלל את כל מה שקדם לסיני, מבראשית ועד סוף יציאת מצרים.

31. ראו הרחבה במדור לשון לעיל עמ' 484 ואילך, ושם הובאו דברי המדרשים והפרשנים על סדר הזמנים והאירועים בפרשיות אלו.

32. ראו למשל רמב"ן בפירושו לשמות ד', כא; י"ב, כא, מ, מג; י"ח, א; כ"ד, א; כ"ה, ב; מ', ב; בשונה מרש"י ל"א, יח.

33. ראו דברי מכילתא דרשב"י בדיון בלשון "ואל משה אָמַר", במדור לשון עמ' 486 ואילך, ושם התבאר שמדרשי המכילות שווים בהקדמת הברית לפני הדיברות.

כיצד ניתן להבין שספר הברית כולל את סיפור התורה מתחילתה?

המבוא לברית – חלק בלתי נפרד

החוזהים המוכרים לנו כיום יכולים לסייע לנו בהבנת דברי רש"י. אחרי סיפור הפתיחה לחוזה, שמפורטים בו שמות הצדדים, כתובותיהם ומטרתם בנכס מוגדר (לקנות או למכור, לחכור או לשכור וכדומה), מקובל לפתוח את ההסכמות בין הצדדים בסעיף כללי ראשון, האומר: 'המבוא לחוזה הוא חלק בלתי נפרד ממנו'. כלומר סיפור הפתיחה הוא חלק בלתי נפרד מההסכמות בין הצדדים לחוזה.

כך גם בתורה: סיפור התורה מבראשית בא לתאר את הצדדים לברית – נותן התורה הוא בורא העולם, הבוחר באבות ובזרעם, והמוציא את בני ישראל מארץ מצרים; ובני ישראל, היוצאים ממצרים וחונים בסיני, הם הרוצים לקבל את כל דברי ה' ולעשות אותם. לפיכך "ספר הברית" כולל את סיפור הפתיחה הגדול, והוא נחשב לחלק בלתי נפרד מברית מתן תורה בסיני.

אולם נוסף על הדוחק בפירוש "כל המשפטים" לא על פרשת 'משפטים' (בשונה מהפשט), יש קושי גדול בהסבר זה מבחינה מעשית – קריאת כל סיפור התורה – מבראשית עד סוף יציאת מצרים – במעמד ציבורי של עם שלם, צריכה להימשך ימים רבים, וזה נראה בלתי אפשרי.

כמה אפשר לקרוא לפני עם רב?

ייתכן ללכת בדרכו של רש"י, אבל לומר שמשה לא קרא לפני העם את כל הספר אלא רק פרשיות אחדות, ואולי אף פסוקים אחדים, בתור ראשי פרקים. ואכן תקצירים של הסיפור הגדול אנו מוצאים במקומות רבים במקרא,³⁴ ואף בפי משה, כמו (למשל) בסוף פרשת 'עקב' (דברים י', יב – י"א, ט) – לה' השמים והארץ, הבחירה באבות, הירידה למצרים והיציאה ממנה, המדבר והכניסה לארץ – כל זה בעשרים פסוקים. מהו התקציר מתוך הסיפור השלם שיכול היה משה לקרוא במעמד הברית בסיני?

אפשר גם ללכת בדרך רש"י ולהקדים את מעמד הברית, ולראות את פתיחת "ספר הברית" בדברים הראשונים שנאמרו למשה מהר סיני, ש'הברית' נזכרת בהם בפירוש:

34. ראו למשל את הסיפור מימי תרח לקראת הברית של יהושע (כ"ד, ב-יג) בשכם, ואחר כך הברית עצמה (כ"ד, יד-ז).

כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל.
 אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לַמִּצְרִים,
 וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבֹא אֶתְכֶם אֵלַי.
 וְעַתָּה אִם שְׁמוּעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקֻלִּי וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי,
 וְהָיִיתֶם לִי סֻגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָל הָאָרֶץ.
 וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מַמְלֶכֶת כְּהֻנִּים וְגוֹי קִדּוּשׁ,
 אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבַּר אֵל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (י"ט, ג-ו).

אחרי פתיחה זו, הכוללת את משפט המפתח של ברית ("אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי"), ואחרי הכותרת "אלה הדברים", ראויים להיכתב עשרת הדברים (אם כבר היו ידועים במעמד הברית), ונוסף להם קיצור מתומצת של עיקרי הברית, שניתן לקריאה באוזני העם במעמד חגיגי.³⁵

פסקת הברית בסוף 'משפטים'

פסקה שראויה להיכתב בספר הברית בתור תקציר המתאים לקריאה כזאת, היא הפרשייה הסמוכה, החותמת את 'משפטים' והכתובה לפני מעמד 'הברית' (כ"ג, כ-לג), ובה השלמה וסיכום לדיברות הראשונים, ועיסוק בזמן שהעם יבוא וינחל את הארץ:

הִנֵּה אֲנִכִּי שֹׁלַח מִלֶּאֶךָ לִפְנֵיךָ לְשַׁמֵּר בְּדֶרֶךְ,
 וְלִהְבִּיאֲךָ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר הִכְנֵתִי.
 הַשָּׁמַר מִפְּנֵיו וּשְׁמַע בְּקוֹלִי אֶל תִּמְרוּ בוֹ,
 כִּי לֹא יֵשֶׁא לְפִשְׁעֵכֶם כִּי שָׁמִי בְּקִרְבּוֹ.
 כִּי אִם שְׁמוּעַ תִּשְׁמַע בְּקוֹלִי וְעָשִׂיתָ כָּל אֲשֶׁר אֲדַבֵּר –
 וְאֵיבִיתִי אֶת אֵיבֶיךָ וְצָרְתִּי אֶת צָרְרֶיךָ.
 כִּי יֵלֶךְ מִלֶּאֶכִּי לִפְנֵיךָ,
 וְהִבִּיאֲךָ אֶל הָאָמְרִי וְהַחֲתִי וְהַפְּרֹזִי וְהַכְּנַעֲנִי הַחַיִּי וְהַיְבוּסִי וְהַכְּחַדְתִּיו.
 לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לֵאלֹהֵיהֶם וְלֹא תַעֲבֹדֵם וְלֹא תַעֲשֶׂה כְּמַעֲשֵׂיהֶם,
 כִּי הָרַס תִּהְרַסם וְשָׁבַר תִּשָּׁבַר מִצְבֹּתֵיהֶם.
 וְעַבַּדְתֶּם אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם,
 וּבִרְךָ אֶת לַחֲמֶךָ וְאֶת מִימֶיךָ וְהִסְרֵתִי מִחֲלָה מִקִּרְבְּךָ;
 לֹא תִהְיֶה מְשַׁכְּלָה וְעִקְרָה בָּאֶרֶץ אֶת מִסְפַּר יְמֶיךָ אֲמַלֵּא.
 אֶת אֵימָתִי אֲשַׁלַּח לִפְנֵיךָ וְהַמְתִּי אֶת כָּל הָעָם אֲשֶׁר תִּבְּא בָהֶם,
 וְנָתַתִּי אֶת כָּל אֵיבֶיךָ אֵלֶיךָ עֶרְף.

35. על התקציר המוכר של פרשיות 'קריאת שמע' מספר דברים, ראו את מאמרי: 'קריאת שמע המורחבת', בחוברת: סמוכים לעד, פתח תקוה תשע"ב (וגם באתר שלי).

וְשַׁלַּחְתִּי אֶת הַצֶּרְעָה לִפְנֶיךָ, וְגִרְשָׁה אֶת הַחַיִּי אֶת הַכִּנְעָנִי וְאֶת הַחִתִּי מִלִּפְנֶיךָ.
 לֹא אֶגְרְשֶׁנּוּ מִפְּנֶיךָ בְּשָׁנָה אֶחָת,
 פֶּן תִּהְיֶה הָאָרֶץ שְׂמֵמָה וְרֵבָה עֲלֶיךָ חֵית הַשָּׂדֶה.
 מֵעַט מֵעַט אֶגְרְשֶׁנּוּ מִפְּנֶיךָ עַד אֲשֶׁר תִּפְרָה וְנַחֲלֶת אֶת הָאָרֶץ.
 וְשִׁתִּי אֶת גְּבֻלְךָ מֵיָם סוּף וְעַד יָם פְּלִשְׁתִּים וּמִמִּדְבָּר עַד הַנֶּהָר,
 כִּי אַתָּן בְּיַדְכֶם אֶת יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ וְגִרְשָׁתֶמוּ מִפְּנֶיךָ.
 לֹא תִכְרֹת לָהֶם וְלֵאלֹהֵיהֶם בְּרִית.
 לֹא יֵשְׁבוּ בְּאַרְצְךָ פֶּן יַחֲטִיאוּ אֶתְּךָ לִי,
 כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם
 כִּי יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ.

זו פסקת ברית מובהקת – יש בה התנאי המאפיין ברית – "אם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע", ההבטחות הכרוכות בעקבותיו, איסור על כל ברית לאלהים אחרים ואזהרה חמורה על כך. כל זה מתייחס למטרה העיקרית של הברית – הפיכת הארץ שישבו בה עמי כנען לארץ הברית בין ה' לישראל.

על פי הפשט, זהו עיקרו ותמציתו של "ספר הברית" כפי ששמעו בני ישראל ביום המעמד.

הוכחה חותכת שפסקה זו היא "ספר הברית" נמצאת בפסקה המקבילה בכלליה ובפרטיה בפרשת 'כי-תשא' (ל"ד, י-יז), בלוחות השניים: "הִנֵּה אֲנִי כֹרֵת בְּרִית ...".³⁶ שם אין חזרה על כל המצוות והמשפטים מפרשת 'משפטים' אלא רק על פסקת הברית ועל פסקת השבת והחגים, שהיא מוקד עיקרי בחטא העגל ("חג לה' מחר", ל"ב, ו) ובחידוש הברית.

מדוע רק ברכות?

אולם בפסקת הברית הזאת אין תיאורי צרות וקללות 'אם לא תשמע'. בעיון מקיף יותר נמצא שגם במרה (ט"ו, כו) נזכר רק הטוב שיבוא "אם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַע", וכך גם בפתיחת המעמד בהר סיני (שהבאנו לעיל), פתיחת 'הברית': "אם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמַעוּ בְּקִלִּי, וּשְׁמַרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי ... סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים ... מִמַּלְכַת כְּהָנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ" (י"ט, ה-ו).

סיומה החד של הפרשייה החותמת " ... כִּי תַעֲבֹד אֶת אֱלֹהֵיהֶם, כִּי יִהְיֶה לְךָ לְמוֹקֵשׁ" (כ"ג, ג), מזמין המשך ופירוט מה יקרה 'אם לא תשמע' – אם תיכרת ברית זרה במקום הברית עם ה', ומה יקרה אם 'המוקש' הזה יפעל כמלכודת (מוקש = מלכודת)? אלא

36. ראו הרחבה בדיון על ההשוואות בין 'משפטים' ל'כי-תשא', עמ' 543 ואילך.

שפירוט כזה איננו מופיע בכל ספר שמות ואפילו לא בחידוש הברית בלוחות השניים (ל"ד, י-יז). האפשרות השלילית של 'אם לא תשמע' נשארת רק ברמז, ואיננה נזכרת בפירוש – לכן כתובות כאן ברכות בלי קללות, בלי אסונות ובלי כישלונות.

לעומת זה, בסוף ספר ויקרא חוזרת התורה להר סיני (ויקרא כ"ה, א; כ"ו, מו; כ"ז, לד), ושם נמצא מצב הפוך – ברכות קצרות וקללות ארוכות ומפורטות. פתיחת הקללות היא זו שרק נרמזה בספר שמות: "ואם לא תשמעו לי... ואם בְּחֻקְתִּי תִמְאָסוּ, ואם את מִשְׁפָּטִי תִגְעַל נִפְשְׁכֶם, לְבַלְתִּי עֲשׂוֹת אֶת כָּל מִצְוֹתִי, לְהַפְרֹכֶם אֶת בְּרִיתִי" (ויקרא כ"ו, יד-טו).

זאת התמונה גם בספר דברים, בברית ערבות מואב (כ"ח) – ברכות קצרות וקללות ארוכות, לעומת פרשיות קריאת שמע ופרשת "והיה עקב תשמעון" (דברים ז"ח-ה), בהן הברכות הן העיקר והקללות בקיצור.

מסתבר שבספר הברית, על פי המפורש בספר שמות בכללו, נאמרה בפירוש רק הברכה הגדולה "אם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע", והמוקד נותר כאזהרה מצלצלת בלי פירוש.

לעומת זה, בסוף ספר ויקרא מופיע הצד האפל של הברית בכל עוצמתו – הקללות "אם לא תשמעו". מכאן אפשר להגיע לשתי מסקנות שונות:

1. לפני חטא העגל נזכרה בפירוש רק הברכה "אם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע", ורק לאחר החטא, כשהתורה חוזרת להר סיני בסוף ויקרא, נזכרות הקללות "אם לא תשמעו" בכל עוצמתן; בדרך זו פירש רמב"ן (ויקרא כ"ה, א).
2. הברכות והקללות בסוף ויקרא הן השלמה וחלק בלתי נפרד מ"ספר הברית" שנזכר בפרשת משפטים. זו דעתו של רבי ישמעאל, הסבור ש"ספר הברית" בהר סיני כולל את הברכות והקללות שבסוף ויקרא (מכילתא יתרו, מסכת 'בחדש', פרשה ג').

סיכום

מצאנו שלוש אפשרויות פרשניות לתוכנו ולמיקומו של "ספר הברית":

1. על פי סדר התורה – "ספר הברית" כלל את עשרת הדברים עם המצוות והמשפטים שאחרי הדיברות ובפרשת 'משפטים'. עשרת הדברים הם התקציר הידוע והמפורסם אשר נכתב בהר סיני ב'לוחות הברית', אבל "ספר הברית" כלל את כל הפירוט.
2. המבוא לברית הוא חלק בלתי נפרד ממנה – על פי הפשט, אלו יכלו להיות הפסוקים המקדימים את מעמד הר סיני, שנזכרת בהם לראשונה הברית וההתניה: "אם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַעוּ... את בְּרִיתִי..." (י"ט, ה-ו). אולם רש"י הרחיב עד מאוד וכלל במבוא את כל סיפור התורה מבריאת העולם עד יציאת מצרים. על

פי רש"י, נשאלת השאלה הזאת: מה משה קרא בפועל באוזני העם בתור תקציר מייצג של כל הסיפור?

3. הברכות "אם שמוע תשמע" עם הקללות "אם לא תשמעו" – פסקת הברית הקצרה בשמות (כ"ג, כ-לג) מזכירה את הקללות רק ברמז, אולם בסוף ויקרא הן מתפרשות בכל עוצמתן, והן כלולות בדיבור למשה בהר סיני ונכתבו ב"ספר הברית". השאלה שוב היא זאת: האם משה קרא רק את פסקת הברית הקצרה, הכתובה בצמוד לברית? או שמא קרא גם את הברכות והקללות הארוכות, שכתובות בסוף ויקרא?

בכל שלושת הכיוונים אפשר לזהות גם נוסח קצר שיכול לייצג את 'הברית' השלמה, בדומה לעשרת הדברים ופרשיות 'קריאת שמע' שבספר דברים, והוא מתאים לקריאה קצרה.³⁷

"ספר הברית" במדרש ובפרשנות

שלושת הכיוונים האלה מופיעים במחלוקת תנאים במדרש ובדברי הפרשנים: רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן הלכו בכיוון הראשון, המתאים לסדר התורה; המכילתות ורש"י בכיוון השני, וחזקוני בכיוון השלישי, בדרכו של רבי ישמעאל.

מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש פרשה ג (עמ' 211) [לשמות י"ט, י]
ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם – אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם?
רבי יוסי בר' יהודה אומר: מתחילת בראשית ועד כאן;
רבי אומר: מצוות שנצטווה אדם הראשון ומצוות שנצטוו בני נח, ומצוות שנצטוו במצרים ובמרה, ושאר כל המצוות כולן;
רבי ישמעאל אומר: בתחילת הענין [של החזרה להר סיני בסוף ויקרא] מה הוא אומר, 'ושבתה הארץ שבת לה', שש שנים תזרע שדך'... (ויקרא כ"ה, ב-ג), [במקביל לציווי על שמיטה בסוף משפטים ובהרחבה], שמטים ויובלות, ברכות וקללות (= פרשת "אם בָּחַקְתִּי תִלְכוּ"). בסוף הענין מה הוא אומר, 'אלה החקים והמשפטים והתורות [אשר נתן ה' בְּיָדוֹ וּבִין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַר סִינִי בְיַד מֹשֶׁה]' (ויקרא כ"ו, מו).

37. את משמעותו של תקציר כתוב ל'ספר ברית' ראיתי בשידור טקס חתימה על חוזה לפירוק נשק גרעיני בין רוסיה (הסובייטית, אז) לבין אמריקה – שני הנשיאים חתמו על שני כרכים עבים מאוד, והיה ברור שהם לא קראו אותם, וכמעט שום אדם לא קרא אותם מכריכה עד כריכה, כי כל פרק בוודאי חובר ונבדק בידי צוות אחר. מסיבה זו היו מונחים על השולחן גם שני תקצירים דקים, שהנשיאים וכל אדם יכולים לקרוא ולהבין. הנשיאים חתמו גם על התקצירים! צפיתי במחזה, ונזכרתי בחז"ל וברעיון של 'קריאת שמע' בתור תקציר של 'דברי הברית' בספר דברים.

המדרש מביא שלוש דעות בנוגע לתוכנו של ספר הברית, אך פירוש הדברים איננו ברור די הצורך – רבי יוסי בר' יהודה אומר "מתחילת בראשית ועד כאן", אך מה פירוש "ועד כאן"? הפסוק הנדרש הוא משמות כ"ד, אך הדרשה נמצאת במכילתא בשמות י"ט.³⁸ מחד, אולי הכוונה במילים "עד כאן" היא עד שמות כ"ד, כולל פרשת משפטים. על פי פירוש זה, רבי יוסי הוסיף את הקריאה מ'בראשית' על פרשיות יתרו-משפטים, קרא על סדר התורה, וכלל ב"ספר הברית" את עשרת הדיברות "ואת כל המשפטים" שבפרשת 'משפטים'.

מאידך, "עד כאן" יכול להתפרש – עד נקודת הזמן הזאת,³⁹ ה' בסיוון, או עד פרק י"ט (הפרק שהדרשה ממוקמת בו). על פי פירוש זה, צריך לברר במה חלוקים רבי יוסי ורבי. רבי אומר שבספר הברית נכתבו דווקא מצוות שלפני מעמד הר סיני, וברורה דעתו (כעיקר המדרש לפני כן) שמעמד הברית קדם לעשרת הדיברות ולפרשת משפטים.⁴⁰ לדעת רמב"ן, זו המחלוקת בין רבי לרבי יוסי – רבי סבר שמעמד הברית קדם לעשרת הדיברות, והספר כלל מצוות שקדמו למתן תורה, ורבי יוסי סבר שהמעמד היה לאחר הדיברות והמשפטים, והספר כלל את כל המצוות "עד כאן", כלומר עד פרק כ"ד (וכך סבור רמב"ן עצמו, לפי סדר התורה).

אולם נראה פשוט יותר לבאר את מחלוקת התנאים בלי תלות בשאלה מתי היה המעמד – לדעת רבי יוסי, ספר הברית כלל את כל הכתוב בתורה "עד כאן", סיפורים ומצוות, ואילו לדעת רבי הוא כלל מצוות בלבד.⁴¹

דעתו של רבי ישמעאל ברורה יותר מקודמותיה. ספר הברית כלל איננו קשור למה שנכתב בראשית התורה, אלא עיקרו ההשלמה לפרשת משפטים, והיא כוללת את פרקים כ"ה-כ"ו בספר ויקרא. אלה פותחים בהיגד "וידבר ה' אל משה בהר סיני לאמר" (כ"ה, א), ומסיימים בהיגד "אלה החקים והמשפטים... בהר סיני ביד משה" (כ"ו, מו). לדעת רבי ישמעאל, עיקר ספר הברית הוא המפגש הייחודי בין קדושת הארץ לבין הצדקה והמשפט בפרשיות השביעית והיובל – על כל המתחייב מהן – ובברית הברכות והקללות החותמת.

38. במכילתא דר' ישמעאל אין כלל דרשות לפרק כ"ד במקומן בסוף פרשת משפטים, והדרשות משולבות בתוך המדרש לפרק י"ט, וזאת על פי דרכו העקרונית של המדרש שפרשיות אלו שלובות זו בזו.

39. ראו במדור לשון עמ' 485 ואילך, בדיון על סדר הזמנים והאירועים.

40. על סיום דברי רבי: "ושאר כל המצוות כולן", כתב ר"ש הורוביץ בביאורו למכילתא שאין לו מובן, אך אפשר שהכוונה לפסוק כללי על המצוות שיבואו בעתיד או למצוות הקשורות למן ולשבת, שקדמו גם הן לסיני.

41. כך פירש ר' מאיר איש שלום במהדורתו למכילתא.

כאמור, המחלוקת על זמן הברית ועל תוכנה קיימת גם אצל הפרשנים השונים. רש"י פירש כדעת המכילתות, שמעמד הברית התקיים בה' בסיוון, לפני עשרת הדיברות.

רש"י, שמות י"ט, יא

[והיו נכנים] ליום השלישי, שהוא ששה בחדש; ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתים עשרה מצבה, כל הענין האמור ב[סוף] פרשת ואלה המשפטים, ואין מוקדם ומאוחר בתורה.

רש"י, שמות כ"ד, א-יב

(א) 'ואל משה אָמַר עֲלֶה [אל ה']' – פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, ובארבעה בסיון נאמר לו עֲלֶה...

(ג) 'ויבא משה ויספר לעם' – בו ביום; 'את כל דברי ה'', מצות פרישה והגבלה, ואת כל המשפטים; שבע מצות שנצטוו בני נח, ושבת וכבוד אב ואם, ופרה אדומה ודינין (= 'חק ומשפט') שניתנו להם במרה;

(ד) 'וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה' – מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצות שנצטוו במרה; 'וישכם בבקר', בחמשה בסיון;

(ו) ... ומכאן למדו רבותינו שנכנסו אבותינו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים, שאין הזאה (של דם קרבן) בלא טבילה;

(ז) 'ספר הברית' – מבראשית ועד מתן תורה ומצות שנצטוו במרה...

(יב) 'ויאמר ה' אל משה' – לאחר מתן תורה (= לאחר עשרת הדיברות):

לדעת רש"י, הברית דומה לתהליך שעובר כל מתגייר לדורות, "במילה וטבילה והרצאת דמים".⁴² כריתת הברית עם ה' הייתה הכנה למעמד הר סיני. משה קרא לפנייהם את "ספר הברית", והם קיבלו עליהם "נעשה ונשמע" (כ"ד, ז). ספר הברית כלל את הכתוב מבראשית ועד מעמד הר סיני, ובתוכו מצוות בני נח והמצוות שנצטוו במצרים ובמרה. רש"י הזכיר בפירושו (כ"ד, ג, ז) את המצוות שניתנו במרה, ורמז למה שנאמר שם:

שמות ט"ו, כה-כו

שֵׁם שֵׁם לֹא חָק וּמִשְׁפָּט וְשֵׁם נִסָּהוּ. וַיֹּאמֶר אִם שְׁמוֹעַ תִּשְׁמַע לְקוֹל ה' אֱלֹהֶיךָ, וְהִיָּשֵׁר בְּעֵינֶיךָ תַעֲשֶׂה, וְהֶאֱזַנְתָּ לְמִצְוֹתָיו, וְשִׁמְרַתָּ כָּל חֻקָּיו...

לאמור, יש בתורה מצוות שקדמו לסיני, ובהן גם "משפט", והם "המשפטים" שמסר משה לעם בד' בסיון. רש"י (וחזקוני) נוקטים בפירושם לפרקים אלה בשיטה של "אין מוקדם ומאוחר בתורה".

42. כך בדיוק כתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה, פרק י"ג, א-ו.

בשונה מהם, רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן פירשו שהפרשיות נאמרו על הסדר שהן כתובות בתורה. רשב"ם לא ביאר מה כתוב ב"ספר הברית", אבל הדבר משתמע ממה שכתב על סדר האירועים:

רשב"ם, שמות כ"ד, א

מ"ומשה נגש אל הערפל... ויאמר ה' אל משה: כה תאמר אל בני ישראל" (כ'), יז-יט), כל הפרשיות הללו עד כאן (סוף כ"ג) [נאמרו למשה] ביום ששמעו עשרת הדברים – "ואל משה אמר" לבדו, בשעת ירידתו בו ביום: "עלה אל ה'" למחר... ואחר כן מיד ירד משה "ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים", ולמחר בנה מזבח והקריב קרבנות, ובו ביום עלה "ויכסהו הענן ששת ימים..." (כ"ד, טז).

ראב"ע ורמב"ן כתבו שספר הברית הוא כל מה שכתוב לאחר עשרת הדיברות, מ"אתם ראייתם כי מן השמים דברתי עמכם" (כ', יט) עד סוף פרק כ"ג. נעקוב אחרי פירושו של ראב"ע לפרקים אלו:

אבן עזרא, הפירוש הארוך לשמות כ"א, א

'ואלה המשפטים' אחר שאמרו ישראל למשה 'דבר אתה עמנו' (כ', טז), אמר השם למשה בגשתו אל הערפל – 'כה תאמר אל בני ישראל' (כ', יט), והחל להזהיר על אלהי הזהב, ו[ציוה] שיכרות ברית עמהם ברדתו, שהשם לבדו יהיה להם לאלהים; והורה המשפטים והמצוות שיאמר להם, אם יקבלום, אז יכרות להם ברית; ואמר לו בסוף אלה התנאים – פרשת 'הנה אנכי שלח מלאך לפניך' (כ"ג, כ).

ועיקר הפרשה להשמיד עבודת גילולים מארצם בהיכנסם שם; וככה פירש להם משה לפני כרות הברית, כי בסוף [נאמר שם ש]לא 'תעבד את אלהיהם'.⁴³ והנה תחילת הפרשה שלא יעשו את (= עם) השם אלהים אחרים, וסוף הפרשה להכרית זכר האלילים והפסילים שהם עשויים בארץ [עמי] כנען.

לדעת ראב"ע, שלושה חלקים לספר הברית, שאחרי הדיברות פתיחה, מצוות ומשפטים, וחתימה. החלק הראשון (כ', יח-כב) פותח ב"כה תאמר אל בני ישראל", ובו אזהרה כללית על עבודת ה' ואיסור לשתף עמו עבודת אלילים; החלק השני (כ"א, א – כ"ג, יט) הוא עיקר "ספר הברית", ובו פירוט של החוקים והמשפטים.

לקשר בין החלק השני לראשון רמז ראב"ע בסגנון מליצי גם בכותרת לפרשת משפטים:

43. זו לשון הפסוק המקביל בדברים ז', ט"ז; אך נראה שראב"ע התכוון לפסוק "כי תעבד את אלהיהם" (שמות כ"ג, לג).

אבן עזרא, שם

אשר נותן לב לפשטים, גם בכללים גם בפרטים, אז יתבונן למה נכתב וי"ו עם 'אלה המשפטים'.

כלומר הכותרת "ואלה המשפטים" מתחברת לפסוקים שלפניה, והם ההקדמה לעיקרו של ספר הברית.

החלק השלישי (כ"ג, כ-לג) מכונה בפי הראב"ע "התנאים". התנאים לקיום הברית הם ביעור עבודת אלילים בארץ. בכך מתחברת פתיחת ספר הברית עם סיומו: איסור שיתוף של עבודת אלילים עם עבודת ה' בפתיחה, והכרתת עבודת אלילים מארץ הכנעני ושכניו בסיום. ראב"ע חזר על כך בפירושו לחלק השלישי:

אבן עזרא, הפירוש הארוך לשמות כ"ג, כ-לג

(כ) 'הנה אנכי' – אמר השם למשה שיאמר גם זה לישראל, כי אם יקבלו כל הדברים והמשפטים מתחילת 'אתם ראיתם', אז יביאם אל הארץ...
(כד) 'לא [תשתחוה לאלהיהם ולא תעבדם]' – זהו שהזכרתי שתחילת ספר הברית 'אתם ראיתם' (כ', יח), שהזהיר על עבודה זרה, וסוף הספר להזהיר על עבודה זרה, שהוא הסוף 'כי יהיה לך למוקש' (כ"ג, לג).
רק יש הפרש (= הבדל), שבתחילת הספר (= "ספר הברית") ציוה שלא יעשו עם השם אלהי כסף [וזהב]; ובסוף "ספר הברית" ציוה להכרית עבודה זרה הנמצאה בארץ כנען שעשאוה יושביה; כי העובד עבודה זרה, כאילו הוא עובר על כל מצות לא תעשה, ולא יועילוהו כל מצות עשה בעולם הזה ובעולם הבא.

ובמילים אלו סיים ראב"ע את פירושו לפרק כ"ג:

... עד כה (= כאן) 'ספר הברית'.

בדרך זו הוא ממשיך גם בפירושו לתיאור מעמד הברית בפרק כ"ד:

אבן עזרא, הפירוש הארוך לשמות כ"ד, א-ד

(א) 'ואל משה אָמַר' – כל מה שהזכיר למעלה עד עתה הם התנאים שיספרם לישראל...

(ג) ...וטעם 'וַיָּבֹא מֹשֶׁה' בתוך מחנה ישראל, 'ויספר לעם את כל דברי ה'', [אלה] מצות עשה ולא תעשה, שהם כתובים מן 'אתם ראיתם כי מן השמים' (כ', יט) עד סוף 'כי יהיה לך למוקש' (כ"ג, לג). 'ואת כל המשפטים אשר שָׁם לפניכם, הם הנזכרים בפרשה הזאת (=משפטים)'...

(ד) 'וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה' – אחר שסיפר להם כל דברי ה', המצות והמשפטים – כתבם, וזהו 'ספר הברית'. 'וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר' – במקום שעמדו ישראל בעת מתן תורה (=עשרת הדיברות).

על פי ראב"ע, "ספר הברית" כולל כל מה שנאמר ונכתב מעשרת הדיברות ועד סוף פרק כ"ג. "כל המשפטים" (פס' ג) הם "המשפטים אשר תשים לפניהם" (כ"א, א). הברית נכרתה אחרי הדיברות,⁴⁴ ותכליתה מכוונת לעתיד – קבלת עבודת ה' בלי כל שיתוף, קבלת המצוות והמשפטים שבספר הברית, וטיהור הארץ מכל סממני עבודת אלילים של עמי כנען.

רמב"ן, נאמן לשיטתו שהתורה כתובה כסדר האירועים, מפרש באותה הדרך:

רמב"ן שמות כ"ד, א⁴⁵

'ואל משה אָמַר עֲלֵה אֵלַי' – 'פרשה זו קודם עשרת הדיברות, בארבעה בסיון נאמרה לו', לשון רש"י. [ואילו] 'ויאמר ה' אל משה עלה אלי ההרה והיה שם', לאחר מתן תורה (= עשרת הדיברות) נאמר לו כן, גם אלו דבריו ז"ל.

ואין הפרשיות באות כסדרן ולא כמשמען כלל [לפי רש"י].

ועוד כתיב 'וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי ה' וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים' (פס' ג), שהם המשפטים האלה הכתובים למעלה, שאמר בהם 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם' (כ"א, א), כי איננו נכון שיהיה על המשפטים שנצטוו בני נח ושנאמרו להם במרה, שכבר שמעו וידעו אותם; ולא יאמר ויספר אלא בחדשות אשר יגיד.

וכבר היטיב לראות ר' אברהם [אבן עזרא], שפירש הענין כסדרו, ואמר כי עד הנה 'ספר הברית', והנה הפרשיות כולן באות כהוגן [על פי פירושו].

כאן חזר רמב"ן ופירט את התוכן של "ספר הברית" על הסדר הכתוב בתורה, כדי להראות שהפרשיות הכתובות בתורה על הסדר הולמות את הסיכום "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים" (כ"ד, ג), והוסיף:

והנה משה כתב ביום ההוא בספר כל מה שנצטווה, חֲקִים ומשפטים ותורת, והשכים בבקר ממחרת היום ההוא לכרות להם ברית על הכל, ובנה המזבח וזבח הזבחים, ונתן חצי הדם על מזבח ה' וחצי הדם שם באגנות, ולקח הספר שכתב מאמש וקראו באזניהם, וקיבלו עליהם עוד לבוא בברית עמו, ואמרו 'כל

44. בפירושו הקצר לפס' ד כתב ראב"ע: 'ויכתב משה את כל דברי ה' – על דעת המעתיקים שהיה יום מתן תורה (= עשרת הדיברות)'. בכך הוא רמז שעל פי הפשט, אין הכרח לקבוע את כתיבת הספר באותו יום של עשרת הדיברות, ואפשר שהכתיבה מאוחרת יותר. על כל פנים, כריתת הברית הייתה למחרת הכתיבה, כמפורש בכתוב.

45. נוסח דברי רמב"ן כאן הוא על פי מהדורות הדפוס המקובלות. אמנם רמב"ן שינה אחר כך את פירושו והוסיף עליו, אך עיקר השינוי אינו נוגע לעניינינו אלא לשאלה כיצד לשלב בתוך התיאור בפרק כ"ד את הנאמר בספר דברים "שובו לכם לאהליכם" (ה', כז); ראו י' עופר וי' יעקבס, תוספות רמב"ן לפירושו לתורה שנכתבו בארץ ישראל, ירושלים תשע"ג, עמ' 325-333.

אשר דבר ה' נעשה – ונשמע' אליך, מכל אשר תצוה [בהמשך] **מאתו יתברך, ואז זרק עליהם חצי הדם, כי זאת אות הברית לבוא השנים בחלקים שוים...**

זריקת הדם, חציו על המזבח, המייצג את ה', וחציו על העם מסמלת את הברית – כפי שהדם הוא אחד ונחלק בשווה, כך גם שני הצדדים בברית הם אחד.

כאן הוסיף רמב"ן חידוש, ופירש את המקופל בהתחייבות לשמוע, כי **קבלת הברית איננה כוללת רק את המצוות שהיו כתובות ב"ספר הברית", אלא 'נעשה' [את דבר ה'], ונשמע' אליך מכל אשר תצוה** [בהמשך] **מאתו יתברך.**

לעומת ראב"ע ורמב"ן, חזקוני הלך בדרכו של רבי ישמעאל. הוא קיבל את פירוש רש"י, שפרק כ"ד מקביל בזמן לפרק י"ט, אבל **"ספר הברית"** על פי פירושו מכוון לברכות ולקלות שבסוף ויקרא (כ"ה-כ"ו):

חזקוני שמות כ"ד, ז

'ויקח ספר הברית' – אין מוקדם ומאוחר בתורה, [וספר הברית] **הם התוכחות, כדאיתא במכילתא: 'ר' ישמעאל אומר, בתחילת הענין [בחזרה להר סיני] מהו אומר: 'ושבתה הארץ [שבת לה']', שמיטין ויובלות, ברכות וקלות, ובסוף הענין מהו אומר: 'אלה החקים והמשפטים והתורות [אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה]', אמרו מקבלין אנו עלינו. כיון שראה שקבלו עליהם, נטל את הדם וזרק על העם, שנאמר: 'ויקח משה את הדם ויזרק על העם', אמר להם: הרי אתם תפושם, קשורים וענובים. מחר בואו וקבלו עליכם כל המצות.**

אולם גם ראב"ע, שהגדיר את הכתוב ב"ספר הברית" לפרקים כ'–כ"ג בספר שמות בדיוק, חיבר בין פרקים כ"ה–כ"ו בסוף ויקרא לבין מעמד הברית של ספר שמות, ולשיטתו גם אם לא נכתבו ב"ספר הברית", נאמרו באותה עת. בכך אימץ ראב"ע את גישת 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' (שמצאנו ברש"י), אמנם לא בפרשיות משפטים אבל בהחלט כן בנוגע לסוף פרשיות ויקרא, שחוזרות להר סיני:

אבן עזרא ויקרא כ"ה, א

'בהר סיני, אין מוקדם ומאוחר בתורה. וזו הפרשה קודם [פרשיות] ויקרא וכל הפרשיות שהם אחריו, כי הדיבור [כאן] **בהר סיני. ועתה כרת הברית הכתובה בפרשת ואלה המשפטים.**

והזכירה [פרשיות אלה] במקום הזה [בסוף ויקרא] לחבר תנאי הארץ. וכאשר (= כשם ש) אמר על העריות, כי בעבורם תקיא הארץ אותם, כן אמר בפרשת אם בִּחְקֵי עַל שַׁבְּתוֹת הָאָרֶץ [שתפקוד על אי־שמירת השמיטות], והזכיר בתחילה [בפרשת בהר] פירוש [מצוות] השבתות [והיובלות].

במקום שראב"ע נטה לכיוון של רש"י, ש'אין מוקדם ומאוחר בתורה', שם חלק עליו רמב"ן, על פי שיטתו שהתורה כתובה כסדר – הברית של פרשת משפטים היא כפי מה שנכתב בספר שמות, אך הברית הראשונה הופרה בחטא העגל והתחדשה בפרשת כי תשא במתן הלוחות השניים, ובפרשיית מצוות דומה לזו שב"ספר הברית" (שמות ל"ד, יא-כז); אבל בגלל החטא אין די בברית שלפני החטא, והיה צורך להוסיף עליה פירוט והרחבה למצוות שמייטה ויובלות, ובעיקר ברכות וקללות המובאות בסוף ספר ויקרא. לדעת רמב"ן אפוא הברכות והקללות הן ברית מחודשת, כי בברית שנכרתה בסיני לא נתפרשו קללות:

רמב"ן, ויקרא כ"ה, א

ולפי דעתי, נכתבה כאן [פרשת שמייטין ויובלות, ברכות וקללות] בסדר נכון, כי פירוש 'בהר סיני' [כאן] בעלותו שם לקבל לוחות שניות, וביאור הענין כי... רצה הקב"ה להחמיר עליהם בברית הזאת השנית, שתהיה עליהם באלות וקללות... כי מחל להם על פי התנאים האלו...

מעמד הברית

חרדה וחגיגה או חגיגה וחרדה?

מתי היה מעמד הברית?

רוב פרשני הפשט (רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן) ורוב חוקרי המקרא קראו את פרשות 'יתרו' משפטים' על פי הסדר.⁴⁶ כלומר, ראשיתו של מעמד הר סיני היא בחרדה הגדולה המתוארת בפרק י"ט (ט-כד), לאחר מכן הדיברות – ואחר כך נאמרו למשה חוקי עבודת ה', וגם "ואלה המשפטים", ולבסוף המצוות והחוקים לביעור עבודת אלילים בארץ. כל אלה יחד נכתבו ב"ספר הברית" (כ"ד, ד, ז) ונקראו באזני העם; והעם קיבל עליו את דברי הברית בהכרזה "כל אשר דבר ה', נעשה ונשמע".

בתיאור מעמד הברית (כ"ד, א-יא) אין שום חרדה, אין זעזוע או בריחה למרחוק, ואין הטלת שליחות על משה כמו שנאמר במעמד הדיברות: "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים, פן נמות" (כ', טז). אדרבה: במעמד הברית יש מזבח ושתים עשרה מצבות, יש קרבנות (עולות ושלמים), יש התגלות ל"משה ואהרן, נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל" (כ"ד, ט), והחגיגה הסתיימה בסעודה גדולה.

על פי סדר הדברים הזה, במעמד הברית כבר נעלמה החרדה הגדולה, אין עוד פחד מוות וגם לא זעזוע ומתח; "נעשה ונשמע" מבטא קבלה מרצון מתוך שכנוע, אחרי כתיבה וקריאה של "ספר הברית"; אין 'הר כגיגית' ואין כפייה, רק התגלות מופלאה: "ואל אֶצִּילִי בני ישראל לא שלח ידו, ויִחַזֵּזוּ את האלהים, וַיֹּאכְלוּ וַיִּשְׂתּוּ" (כ"ד, יא).

זה סדר דברים מובן והגיוני – טקסים חשובים מתחילים בעמידת דום מתוחה (לרוב של קצינים וחיילים, אבל לפעמים גם של ציבור) ומסתיימים בסעודה חגיגית. גם השאלות הגדולות של קבלת תורה מתוך פחד וכפייה (חלילה) נפתרות בקלות – בסיום החגיגי.⁴⁷ קשה לכאורה להבין סדר הפוך.

אך רש"י ומדרשי חז"ל מתעקשים לפרש להפך, ולומר שמעמד הברית קדם לחרדה הגדולה,⁴⁸ כי פתיחת פרק כ"ד מרמזת על חזרה לאחור: "ואל משה [כבר] אָמַר" (כ"ד, א), בעבר מוגמר. על פי המדרשים ורש"י, מעמד הברית משלים את תחילת פרק י"ט, והוא היה הכנה לקראת עשרת הדברים. האם אפשר להבין חגיגה גדולה ואחר

46. ראו בהרחבה בדיון על "ספר הברית" עמ' 552 ואילך, ובדיון במדור לשון עמ' 484 ואילך על צורת הפועל – "ואל משה אָמַר".

47. ראו בדיון על 'כפיית הר כגיגית' ועל השחרור ממנה, במקראות יתרו עמ' 102 ואילך.

48. ראו במקראות יתרו עמ' 135 ואילך על מטרת החרדה הגדולה דווקא בתור שחרור מפחד המוות.

כך חרדת מוות? האם אפשר להעלות על הדעת ועל הלב חגיגה וחרדה באותם ימים מממש?

באירועים היסטוריים גדולים זה אכן קרה!

ביציאת מצרים קדמה חגיגת הפסח, ואחר כך באה החרדה הגדולה מול צבא מצרים, שרדף אחריהם אל הים, ואחר כך נמשכו התלאות הגדולות במדבר.

בתקומת מדינת ישראל, עם אישור החלטת החלוקה באו"ם (אור ל"ז בכסלו התש"ח, הוא כ"ט בנובמבר) יצאו המונים לחגיגה של עצמאות יהודית בארץ ישראל אחרי אלפי שנים, עם ריקודי שמחה ברחובות, ולמחרת פרצה מלחמת העצמאות (אחרי מלחמת השחרור מהשלטון הבריטי), שנפלו בה כששת אלפים לוחמים ואזרחים.

על פי רש"י ומדרשי המכילתא, מעמד הברית התנהל עם קריאת הספר, עם המזבח והקרבנות, קבלת הברית מרצון ב"נעשה ונשמע", חזיון התגלות מופלא וסעודה חגיגית. רק למחרת, מתוך החגיגה הגדולה, באה החרדה העצומה והמורא הגדול של שמיעת עשרת הדברים מפי ה'. כך מעמד הברית היה הכנה לחרדת המורא הגדול.

חרדת ה' לחיי עמו

על פי סדר דברים זה, קל יותר להבין את החשש העצום: "פֶּן יִהְיֶה אֵל ה' לראות ונפל ממנו רב" (י"ט, כא). החשש חזר בדברי ה' למשה שלוש פעמים, בתוספת אזהרה לכוהנים ולמרות תמיהתו של משה (שחלק מהקוראים שותפים לה). אם קוראים כרש"י את הפסוק החותם של מעמד הברית – לפני הדיברות, הכול ברור:

וְאֶל אֶצִּילִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֹא שָׁלַח יָדוֹ וַיַּחֲזוּ אֶת הָאֱלֹהִים וַיֵּאכְלוּ וַיִּשְׁתּוּ (כ"ד, יא);
הַשְׁמִירוּ לָכֶם עֲלֹת בְּהָר וּנְגַע בְּקִצְהוּ - כָּל הַנֶּגַע בְּהָר מוֹת יוֹמָת (י"ט, יב).
פֶּן יִהְיֶה אֵל ה' לראות ונפל ממנו רב. וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְשִׁים אֶל ה' יִתְקַדְּשׁוּ פֶן יִפְרֹץ בָּהֶם ה'. (י"ט, כא-כב).
וְהַכֹּהֲנִים וְהָעָם אֶל יִהְיֶה לְעֹלֶת אֵל ה' פֶּן יִפְרֹץ בָּם (י"ט, כד).

דווקא קריאת הפרשיות על פי הסדר של המדרשים ורש"י ('אין מוקדם ומאוחר בתורה') שופכת אור על מרכיב מרכזי בחרדה הגדולה שבמעמד הר סיני – זוהי החרדה מצד ה' לחייהם של בני ישראל ושל הכוהנים במיוחד, שלא ימותו בסערת ההתגלות במעמד הר סיני, לאחר שכבר נכנסו לסכנה בסעודת הברית.

סדר זמנים או סדר מבנה?

כאן מוכרחה לעלות שאלה מכרעת – על פי שיטת רש"י, מדוע הפרשיות כתובות בתורה בסדר הפוך לאירועים? מדוע מעמד הברית אינו כתוב בתורה בתחילת התיאור של פרק י"ט, המקום המתאים לו בסדר האירועים לפי קריאה זו?

התשובה היא שבמקום סדר זמנים של 'מוקדם ומאוחר' יש בתורה סדר של מבנה, והמבנה השכיח ביותר בתורה הוא המבנה (הכיאסטי) החוזר לראש – בסוף ספר ויקרא חוזרת התורה להר סיני, אחרי הדיברות חוזרת התורה אל סערת החרדה, אחרי ארבעת האיסורים החמורים של עבודת אלילים חזר ה' למילים הפותחות: "אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ... כִּי אֲנֹכִי ה' אֱלֹהֶיךָ..."; וכך הדבר גם בדיבור שבת: "לְקַדְּשׁוּ" ... "וַיִּקְדְּשֵׁהוּ".

פרשיות מעמד הר סיני פותחות בעם סגולה, "ממלכת כהנים וגוי קדוש" אם ישמרו "את בריתי"; ובאותה ברית מופלאה התורה גם חותמת. זה לא סדר של 'מוקדם ומאוחר' (כמו בקריאתם של רוב פרשני הפשט), אלא **סדר של מבנה** – סדר פרשיות ולא סדר זמנים:

פתיחת הברית

מעמד הר סיני – החרדה הגדולה

עשרת הדברים

המעמד והחרדה

חוקי גוי קדוש

"ואלה המשפטים"

חוקים ומצוות

חזרה לדיברות – בארץ ("הנה אנכי")

חזרה לברית והשלמתה –

התגלות בלי חרדה –

סעודה חגיגית

עליית משה להר סיני –

ארבעים יום וארבעים לילה.

עליית משה להר סיני ארבעים יום וארבעים לילה - לשם מה?

מעמד הר סיני כבר התרחש, עשרת הדיברות כבר נאמרו, גם "ספר הברית" נכתב ונקרא באוזני העם, וכבר כרת משה את הברית והעם קיבל אותה ב-"נעשה ונשמע"; על פי סדר התורה (לדעת פרשני הפשט), גם כל פרשת 'משפטים' וחוקי גוי קדוש ניתנו למשה, והכל כלול ב-"ספר הברית".⁴⁹

לשם מה עלה משה להר סיני לארבעים יום וארבעים לילה?

על פי סדר התורה, התשובה היא – כדי ללמוד 'אדריכלות מהר סיני';⁵⁰ איך מקימים את המשכן "כמשפטו אשר הִרְאִיתָ בְּהַר" (כ"ו, ל), ואיך יוצרים את הכלים "בְּתַבְנִיתָם אשר אתה מִרְאֶה בְּהַר" (כ"ה, מ), ואת המזבח "כאשר הִרְאָה אֶתְךָ בְּהַר כֵּן יַעֲשׂוּ" (כ"ז, ח); כל זה יחד כדי להשיג את המטרה העליונה: "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם; כָּל אשר אני מִרְאֶה אוֹתְךָ, את תבנית המשכן ואת תבנית כל כליו, וכן תַעֲשׂוּ" (כ"ה, ח-ט).

תשובה זו מוכחת בהקבלה בין פסוקי העלייה להר (בסוף 'משפטים') לבין פסוקי השכנת כבוד ה' במשכן (בסוף 'פקודי'), ובהבנת משמעותה:

(מ', לד-לה < ויקרא א', א)	(כ"ד, טו-יח)
וַיִּכַּסּ הָעֶנָן אֶת אֹהֶל מוֹעֵד,	וַיַּעַל מֹשֶׁה אֶל הָהָר,
וַיִּכְבֹּד ה' מֵלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן;	וַיִּכַּסּ הָעֶנָן אֶת הָהָר;
וְלֹא יָכֹל מֹשֶׁה לָּבוֹא אֶל אֹהֶל מוֹעֵד	וַיִּשְׁכֵּן כְּבוֹד ה' עַל הַר סִינִי,
כִּי שָׁכַן עָלָיו הָעֶנָן,	וַיִּכְסֹּהוּ הָעֶנָן שֶׁשֶׁת יָמִים, ⁵¹
וַיִּכְבֹּד ה' מֵלֵא אֶת הַמִּשְׁכָּן;	וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה
⁸	בַּיּוֹם הַשְּׂבִיעִי מֵתוֹךְ הָעֶנָן;
וַיִּקְרָא אֶל מֹשֶׁה	וַיִּמְרָא כְבוֹד ה' כָּאֵשׁ אֹכֶלֶת בְּרֹאשׁ הָהָר,
וַיְדַבֵּר ה' אֵלָיו	לְעֵינֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל;

49. ראו לעיל עמ' 549 ואילך, בדיון 'מהו "ספר הברית" (כ"ד, ז), ומה היה כתוב בו?.

50. ראו פרקי פרשנות אדריכלית של מאיר בן אורי ז"ל, באתר שלי בפרקי 'מקראות'.

51. רש"י מביא כאן מחלוקת חכמים בגמרא (יומא ד ע"א וע"ב) אם אלו "ששת ימים" שמראש חודש ועד מעמד הר סיני. על פי הדעה שאכן אלו אותם הימים, יש כאן פסוקים מאוחרים שזמנם מוקדם, בתוך פסקה שגם רש"י (לפס' יב) קבע את זמנה לאחר עשרת הדיברות. אולם יש בגמרא גם דעה התואמת את הקשר הפסוקים לשיטת רש"י, ואומרת ש"ששת ימים" אלה היו בתחילת העלייה להר לארבעים יום וארבעים לילה, כי לכל התגלות דרושה פרישה של הכנה.

מֵאֵהָל מוֹעֵד;
לֵאמֹר:

וַיָּבֹא מֹשֶׁה בְּתוֹךְ הָעָנָן וַיַּעַל אֶל הָהָר,
וַיְהִי מֹשֶׁה בְּהָרַר
אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה.

ההקבלה בין הר סיני לבין אהל מועד מפורטת ומדויקת מאוד: כיסוי הענן מעליהם, שכינת כבוד ה', אי-יכולת לבוא אל מקום הענן פנימה לפני הקריאה, ביאת משה פנימה אחרי הקריאה, והביטוי המשותף "ויקרא אל משה".⁵²

ברור שאוהל מועד והמשכן הם המשך ההתגלות בהר סיני, וקל להבין שמטרת העלייה להר הייתה המשכן, כדי שההתגלות בהר סיני לא תהיה חד-פעמית;⁵³ המשכן יהפוך את ההתגלות לשכינת קבע או להתגלות מתמשכת בתוך מחנה ישראל.

פסוקים מרכזיים על משמעותו של הארון במקומו – "מִבֵּית לְפָרֶכֶת" (כ"ו, לג) – ועל הדיבור עם משה משם, משלימים את המבט הכולל הזה:

וְנוֹעַדְתִּי לָךְ שֵׁם, וְדִבַּרְתִּי אֵתְךָ מֵעַל הַכִּפֹּת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרִבִּים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן
הָעֵדֻת, אֵת כָּל אֲשֶׁר אֶצְוֶה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (כ"ה, כב).
וּבָא מֹשֶׁה אֶל אֹהֶל מוֹעֵד לְדַבֵּר אִתּוֹ, וַיִּשְׁמַע אֶת הַקּוֹל מִדְּבַר אֱלֹהֵי מֵעַל הַכִּפֹּת
אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרִבִּים, וַיְדַבֵּר אֵלָיו (במדבר ז', פט).
וְנוֹעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי. וְקִדְשְׁתִּי אֵת אֹהֶל מוֹעֵד ... וְשָׁכַנְתִּי
בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְהָיִיתִי לָהֶם לֵאלֹהִים. וַיִּדְעוּ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם אֲשֶׁר הוֹצֵאתִי
אֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם לְשִׁכְנִי בְּתוֹכָם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיהֶם (כ"ט, מג-מו).

המשכן, שכבוד ה' שוכן בו והענן מכסה אותו, לא היה רק המטרה של עליית משה להר ולא רק הדרך להמשיך את ההתגלות ואת הדיבור למשה מהר סיני אל אהל מועד – הוא גם המטרה העליונה של יציאת מצרים בכלל.

עד לפרשיות המשכן – וברוב המקומות בתורה⁵⁴ – מטרת יציאת מצרים המפורשת היא להושיע את ישראל ולהעניק לו נחלה המעוטרת בשפע חומרי ובמצוות: "להצילו

52. ההקבלה מוכיחה גם שפתיחת ספר ויקרא משלימה את חתימת ספר שמות: "ולא יכל משה לבוא אל אהל מועד... וכבוד ה' מלא את המשכן > ויקרא אל משה", בדיוק כמו בהר סיני. כך פירשו רשב"ם ורלב"ג ורמב"ן (לויקרא א', א) את חסרון הנושא בהיגד: "ויקרא אל משה" (מי קרא?). רש"י פירש שהקריאה בראש ויקרא היא קריאה עצמאית שבאה ללמד על כל הדיבורים, ועל פי זה, הנושא נמצא בהמשך הפסוק, שלא כרגיל בתחביר המקרא, שהרי היה צריך לומר: 'ויקרא ה' אל משה וידבר אליו...'.
53. להבדיל בין קודש לחול, בפגישות מכריעות של מנהיגים לסיום מלחמות או למניעתן, הפגישה הראשונה מוקדשת כולה לקביעת סדר מוסכם של פגישות המשך, כדי שהסיכוי לא יאבד בפגישה חד-פעמית.
54. יותר ממאה מקומות בתורה מעידים על מטרת היציאה ממצרים כהצלת העם והנחלת הארץ –

מיד מצרים, ולהעלותו מן הארץ ההוא אל ארץ טובה ורחבה, אל ארץ זבת חלב ודבש" (ג', ח, יז); רק לפרעה נצטוו לומר שהמטרה היא לעבוד את ה' במדבר.

אולם כאשר חטאו בעגל, התברר שהמטרה להביא את עם ישראל "אל הארץ אשר נשבעתי לאברהם, ליצחק וליעקב לאמר: לזרעך אתננה" (ל"ג, א) היא רק מטרת ביניים, ואילו המטרה העליונה היא שה' יעלה "עמנו" וישכון בקרבנו (ל"ג, טז). את השאיפה הזו היו ישראל עלולים להפסיד עקב החטא, אך תפילת משה הצליחה להושיעם.

המטרה של השראת השכינה בתוך מחנה ישראל על ידי הקמת המשכן, "כמשפטו אשר הראיתי בהר", מסבירה היטב את עליית משה להר לארבעים יום וארבעים לילה, ומשתלבת במטרה העליונה של יציאת מצרים בכללה.

כל זה תואם את סדר התורה, ומופיע בפירושו של רמב"ן במקומות אחדים כי לפירוש רמב"ן, סדר הפרשות הוא גם סדר הזמנים – משה נצטווה על המשכן בארבעים הימים הראשונים, מיד לאחר מתן תורה וקודם לחטא, וציווה את ישראל על המשכן אחרי ירידתו השלישית מההר:

רמב"ן שמות ל"ה, א⁵⁵

'ויקהל משה את כל עדת בני ישראל...' – יתכן שהיה זה ביום מחרת רדתו. ואמר לכולם ענין המשכן אשר נצטוו בו מתחלה קודם שבור הלוחות, כי כיון שנתרצה להם הקדוש ברוך הוא, ונתן לו הלוחות שניות, וכת עמו ברית חדשה שילך השם בקרבם, הנה חזרו לקדמותם ולאהבת כלולותם, ובידוע שתהיה שכינתו בתוכם כענין שציווהו תחלה, כמו שאמר 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות כ"ה, ח), ולכן ציווה אותם משה עתה בכל מה שנצטווה מתחלה.

סדר הזמנים מבטא גם ענין מהותי: הקמת המשכן איננה תוצאה של החטא אלא המשך של מעמד הר סיני. בכיוון זה פתח רמב"ן את פירושו לספר שמות, "ספר הגאולה". ה"גאולה" איננה יציאת מצרים בלבד, אלא היא גם השכנת כבוד ה' במשכן:

בראשית: ט"ו, ז-יח; מ"ו, ג-ד; מ"ח, כא; נ', כד-כה; שמות: ג', ח, יז; ו', ח; י"ג, ה, יא; ט"ז, לה; כ"ג, כ, כג, כח-לא; ל"ד, יא; ויקרא: י"ד, לד; י"ח, ג; י"ט, כג; כ', כב-כד; כ"ג, י, כב, לט-מ; כ"ה, ב-כד, לח; כ"ו, לד-לה, מב; במדבר: י"ג, ב, ל; י"ד, ח, ל; ט"ו, ב, יח; כ', יב; כ"ו, נב-נו; כ"ז, יב; ל"ב, ז-יב, כ-כב; ל"ג, נ-נד; ל"ד, ב, יג, יז, כט; ל"ה, לג-לד; ל"ו, ב; דברים: א', ז-ח, כ-כא, לה-לו, לח; ב', כד, לא-לו; ג', ב-ח, יב-כח; ד', א, כא-כב, לח, מ; ה', כח-ל; ו', א-ג, יב, כא-כג; ז', א, יג; ח', א, ז-י; ט', א-ו, כג, כח; י"א, ח-יב, כא, כג-כה, כט-לא; י"ב, א, ט-י; י"ז, יד; י"ט, א, ח; כ', טז; כ"א, א, כג; כ"ג, כא; כ"ה, יט; כ"ו, א-יא, טו; כ"ז, ב; כ"ח, ח, כא, סג-סד; כ"ט, א-ח; ל', ג-ה, כ; ל"א, יג, כ-כא, כג; ל"ב, יג-יד, מז, מט, נב; ל"ג, כז-כט; ל"ד, ד.

55. השוו גם פירושו לוויקרא ח', א.

רמב"ן שמות, הקדמה

ונתַיִחַד ספר 'ואלה שמות' בענין הגלות הראשון הנגזר בפירוש, ובגאולה ממנו... והנה הגלות איננו נשלם עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו; וכשיצאו ממצרים, אף על פי שיצאו מבית עבדים עדיין יִחְשְׁבו גולים, כי היו בארץ לא להם נבוכים במדבר; וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן, ושב הקדוש ברוך הוא והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלות אבותם, שהיה סוד אלוה עלי אהליהם, והם-הם המרכבה, ואז נחשבו גאולים; ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו ענין המשכן ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד.

בהקדמתו לפרשיות המשכן, עמד הרמב"ן על ההקבלות בין פסוקי השראת השכינה בהר סיני לבין פסוקי השראת השכינה במשכן, וביאר את שיטתו שתכלית המשכן היא הפיכת האירוע החד-פעמי של מעמד הר סיני לנוכחות קבועה של כבוד ה' במשכן:

רמב"ן שמות כ"ה, ב

וסוד המשכן הוא שיהיה הכבוד אשר שכן על הר סיני שוכן עליו בנסתר; וכמו שנאמר שם 'וַיִּשְׁכֵּן כְּבוֹד ה' עַל הָרְסִינִי' (שמות כ"ד, טז), וכתב 'הן הָרָאנוּ ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו' (דברים ה', כא) – כן כתוב במשכן 'וכבוד ה' מלא את המשכן' (שמות מ', לד); והזכיר במשכן שני פעמים 'וכבוד ה' מלא את המשכן' (שם, לה) כנגד את 'כבודו ואת גדלו';

והיה במשכן תמיד עם ישראל הכבוד שנראה להם בהר סיני, ובבוא משה היה אליו הדבור אשר נדבר לו בהר סיני, וכמו שאמר במתן תורה 'מן השמים הַשְּׁמִיעָה אֶת קוֹל לִי־סִרָה, ועל הארץ הָרָאָה אֶת אִשׁוֹ הַגְּדוּלָה [ודבריו שמעת מתוך האש]' (דברים ד', לו), כך במשכן כתיב 'וישמע את הקול מִדְּבַר אֱלֹהֵי מַעַל הַכְּפֹתָת... מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִּים, וידבר אליו' (במדבר ז', פט);

ונכפל 'וידבר אליו' להגיד מה שאמרו [חז"ל] בקבלה (=במסורת שקיבלו) שהיה הקול בא מן השמים אל משה מעל הכפורת, ומשם מִדְּבַר עמו, כי כל דבור עם משה היה מן השמים ביום, ונשמע מבין שני הכרובים, כדרך 'ודבריו שמעת מתוך האש' (דברים ד', לו), ועל כן היו שניהם [מקשה] זהב; וכן אמר הכתוב 'אשר אֲנִיעַד לָכֶם שְׁמָה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שֵׁם [וְנִעַדְתִּי שְׁמָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל] וְנִקְדַּשׁ בְּכַבְדִּי' (שמות כ"ט, מב-מג), כי שם יהיה בית מועד לדבור...

רמב"ן שב והראה את הקשר בין הפסוקים האחרונים בספר שמות, המתארים את השראת השכינה בהקמת המשכן, והמשכם בקריאה אל משה בראש ספר ויקרא, לבין הנאמר בהר סיני:⁵⁶

56. אמנם רמב"ן (בעקבות המדרש בספרא על ימי המילואים) לא ראה בפרשיות ויקרא הראשונות המשך רצוף לסוף שמות, כי השראת השכינה שבסוף ספר שמות הייתה באחד בחודש הראשון, ואילו הפרשיות

רמב"ן שמות מ', לד

'ויכס הענן את אהל מועד'... אמר כי הענן יכסה את האהל מכל צד והוא מכוסה וטמון בו. 'וכבוד ה' מלא את המשכן', כי תוכו מלא הכבוד, כי הכבוד שוכן בתוך הענן תוך המשכן, כענין שנאמר בהר סיני '[ומשה נגש] אל הערפל אשר שם האלהים' (שמות כ', יח);

ואמר כי לא יכול משה לבוא אל אהל מועד אפילו אל הפתח, מפני שהיה הענן מכסה אותו ולא היה רשאי לבוא בתוך הענן; ועוד, כי המשכן מלא כבוד ה' ואיך יִכָּס בו; והטעם, שלא יבוא שם בלא רשות, אבל יקרא אותו, ו[נאז] יבוא בתוך הענן כאשר עשה בהר סיני – 'ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן' (שם כ"ד, טז), ואמר 'ויבא משה בתוך הענן' (שם, יח).

שיטת רש"י

לעומת רמב"ן, רש"י לא פירש את הפרשיות על הסדר, ודבק בכלל של 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.⁵⁷ עליית משה להר נתפרשה אצלו לשם קבלה מלאה ושלמה של התורה, והדברים מפורשים בצו ה' לעלות:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: עֲלֵה אֵלַי הַהָרָה וְהִיָּה שְׁמִי, וְאָתַנָּה לְךָ אֶת לַחַת הָאֵבֶן וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַבְתִּי לְהוֹרָתָם (כ"ד, יב).

מיד לאחר סוף הפסוק שחותם את פרשת 'משפטים', "ויהי משה בהר ארבעים יום וארבעים לילה" (כ"ד, יח), רש"י קרא את הפסוק הבודד, החריג, הכתוב בסוף פרשיות המשכן:

וַיִּתֵּן אֶל מֹשֶׁה כָּכֶלְתּוֹ לְדַבֵּר אֹתוֹ בְּהַר סִינִי, שְׁנֵי לַחַת הָעֵדֻת, לַחַת אֵבֶן כְּתָבִים בְּאֶצְבָּע אֱלֹהִים (ל"א, יח).

בקריאתו של רש"י, פסוק זה לא התפרש בתור התוכן העיקרי של 'ארון העדות', שהוא עיקרו של המשכן, אלא בתור סיכום של קבלת התורה בסיני. כך גם בקבלת הלוחות השניים:

וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה: כָּתֹב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אֶתְּךָ בְּרִית וְאֶת יִשְׂרָאֵל. וְהָיָה שָׁם עִם ה' אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לֵילָה, לָחֹם לֹא

האלה נאמרו, על פי המדרשים, ביום הראשון למילואים שבוע לפני כן (וכך כתב רמב"ן בפירושו לשמות מ', ב ולוויקרא ח', ב). אבל עצם הקריאה אל משה היא חלק מהשראת השכינה לפי רמב"ן, והיא משלימה משפט אחד עם חתימת חומש שמות.

57. ראו במדור לשון, עמ' 484 ואילך ("ואל משה אמר"), ובדיון על 'ספר הברית', עמ' 549 ואילך.

אָכַל וּמִיָּמִים לֹא שָׁתָה, וַיִּכְתֹּב עַל הַלְּחָת אֶת דְּבָרֵי הַבְּרִית, עֲשֶׂת הַדְּבָרִים (ל"ד, כז-כח);

על פי רש"י, פרשיות המשכן כולן נאמרו למשה רק "ימים רבים" אחרי חטא העגל. בכך רש"י התקרב לפרשנות הרמב"ם (מסיבות שונות) – המשכן כולו הוא צורך של עם שלם שזקוק למקדש ואינו יכול 'להסתפק' בעבודת ה' מופשטת, אבל המשכן איננו מטרה עליונה ואידיאלית.

אם כל פסוקי האדריכלות מהר סיני לא ניתנו למשה בהר בארבעים הימים הראשונים (שלא כסדר התורה), הרי המטרה העליונה שבאה לידי ביטוי בארבעים יום וארבעים לילה של עליית משה להר סיני, היא רק הגילוי השלם והמלא של 'מתן תורה' על כל ממדיה ומרחביה – תורה שבכתב ותורה שבעל פה. הגילוי הזה הוא המטרה העליונה של יציאת מצרים בכללה, ואפילו של הבריאה, שכל תכליתה מתמקדת ב"יום הששי", "הוא ו' בסיון, המוכן למתן תורה" (כפי שכתב רש"י בפירושו לבראשית א', לא). תפיסה כזאת עולה בבירור מדברי רש"י במקומות אחדים, וגם מדברי הרמב"ם.

רש"י שמות ל"א, יח⁵⁸

'וַיֵּתֶן אֶל מֹשֶׁה... אֵין מוֹקֵדִם וּמֵאוּחָר בַּתּוֹרָה. מעשה העגל קודם לציווי מלאכת המשכן ימים רבים היה, שהרי בשבעה עשר בתמוז נשתברו הלוחות, וביום הכפורים נתרצה הקדוש ברוך הוא לישראל, ולמחרת התחילו בנדבת המשכן והוקם באחד בניסן.

אם כן, מה ניתן למשה באותם ארבעים יום, מלבד הלוחות, שעליהם עשרת הדיברות?

רש"י שם

'...כְּכֻלָּתוֹ' – 'כְּכֻלָּתוֹ', כתיב חסר, שנמסרה לו תורה במתנה ככלה לחתן, שלא היה יכול ללמוד כולה בזמן מועט כזה. דבר אחר: מה כלה מתקשטת בעשרים וארבעה קישוטין, הן האמורים בספר ישעיה (ג', יח-כד), אף תלמיד חכם צריך להיות בקי בעשרים וארבעה ספרים. ...לדבר אֵתוֹ, הַחֻקִּים וְהַמִּשְׁפָּטִים שֶׁבְּוָאלָה הַמִּשְׁפָּטִים'.

תכליתה של העלייה להר היא לימוד התורה.

החוקים והמשפטים שבפרשת משפטים ניתנו למשה בהר סיני בארבעים יום וארבעים לילה; אין הם (לדעת רש"י, בשונה מהרמב"ן) חלק מספר הברית (שקדם לעשרת הדיברות), ולא נאמרו לפני העלייה להר.

58. ראו גם פירושו לשמות ל"ג, יא.

גם האווירה שתיאר רש"י באותם ארבעים יום היא אווירה של תלמוד תורה בבית המדרש, ולא של ראיית מראות אדריכלות "אשר אתה מִרְאָה בהר" (כ"ה, מ):

רש"י שם

'...לדבר אֶתוֹ, מלמד שהיה משה שומע מפי הגבורה, וחוזרין ושניין את ההלכה שניהם יחד.

כפי שלמד משה מפי הגבורה בהר, כך גם נמשך הלימוד מפי משה לעם:

רש"י שמות ל"ד, לב

'[... אהרן וכל הנשאים בעדה, וידבר משה אלהם;] ואחרי כן נגשו [כל בני ישראל];' אחר שלמד לזקנים, חוזר ומלמד הפרשה או ההלכה לישראל; תנו רבנן כיצד סדר המשנה?

משה היה לומד מפי הגבורה, נכנס אהרן, שנה לו משה פרקו, נסתלק אהרן וישב לו לשמאל משה; נכנסו בניו, שנה להם משה פרקם, נסתלקו הם, ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן; נכנסו זקנים, שנה להם משה פרקם, נסתלקו זקנים ישבו לצדדין; נכנסו כל העם, שנה להם משה פרקם; נמצא ביד כל העם [לימוד] אחד, ביד הזקנים שנים, ביד בני אהרן שלשה, ביד אהרן ארבעה... [עד שהיו ארבעה לימודים לכולם, כפי שנאמר] ב[מסכת] עירובין [נד, ב].

רש"י עסק בעיקר בשאלה הכרונולוגית, ולא נגע בשאלת תכליתו של המשכן, האם הוא מייצג אידיאל או שהוא מבטא התחשבות בצורך העם. פירושו של ר' עובדיה ספורנו משלים את התמונה; הוא פירש כרש"י, שהציווי על המשכן מאוחר לחטא העגל, ועל פי זה הסביר את עניינו של המשכן:

ספורנו שמות כ"ד, יח

'ויהי משה בהר'... בכל פעם שעלה שם מכאן ואילך שהם ארבעים יום וארבעים לילה כימי יצירת הולד, לקנות תחתיו שם הויה נכבדת, ראויה לשמוע מפי הרב מה שלא ישיגהו זולתו, כמו שהעיד באמרו 'כי קָרַן עור פניו בְּדָבָרוֹ אֶתוֹ' (שמות ל"ד, כט);

וקלקל זה חטאם בסוף ארבעים יום ראשונים, בעת שהיה ראוי להשיגו, כאמרו 'לֹךְ יָד כִּי שִׁחַת עֲמָךְ' (שם ל"ב, ז); ובאמצעיים כפי הקבלה (= המסורת) שהיו בכעס ולא זכו ליהנות מקרני הוד;

והושג זה בארבעים יום אחרונים, ובהם נצטוו על מלאכת המשכן, כמו שבאר באמרו 'ואל הארון תִּתֵּן אֶת הָעֶדֶת אֲשֶׁר אֶתֵּן אֵלֶיךָ' (שם כ"ה, כא), וזה לא נתקיים בלוחות ראשונות, שלא באו לשום ארון אלא שבריהם בלבד בלתי עדות, כאמרם ז"ל 'לוחות נשברו ואותיות פורחות' (פסחים פז ע"ב);

וזה בעצמו באר באמרו 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (שמות כ"ה, ח), לא כמו

שיעיד קודם לכן, כאמרו 'מזבח אדמה תעשה לי... בכל המקום אשר אזכיר את שמי אֶבֶא אליך וּבְרַכְתִּיךָ' (שם כ', כא), אבל עתה יצטרך לכהנים. וזה בעצמו התבאר באמרו 'ואתה הקרב אליך את אהרן אחיך' (שם כ"ח, א); והנה לא נבחר שבט לוי לשרת עד אחר מעשה העגל, כמו שהעיד באמרו 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי לשרתו ולברך בשמו' (דברים י', ח)...

מיד לאחר עשרת הדברים נאמר הציווי: "מזבח אדמה תעשה לי" (שמות כ', כא), והוא לכאורה מנוגד למצווה "ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם" (שם כ"ה, ח). נראה שהמזבח עומד בפני עצמו, בלי בית, חצר וכלים נוספים; המשכן עשוי זהב וכסף ונחושת, והמזבח מאדמה; המזבח הוא "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" (שם כ', כ"א), והמשכן בתוך מחנה ישראל; במשכן נבחרו הכהנים לעבודה, ובמזבח לא נזכרו הכהנים.

ספורנו ביאר שהניגוד הוא שינוי שנבע מהחטא. האידיאל הראשון היה של עבודה "בכל המקום" שיתגלה ה' באותו הזמן, העבודה בבכורות מכל עם ישראל ולא בכהנים, ובמזבח בלבד ולא במשכן; לאחר החטא, העבודה היא במשכן בלבד ובכהנים.

הרמב"ם לא עסק כלל בשאלה הכרונולוגית, אך הסביר שהקמת המשכן והמקדש ועבודת הקרבנות אינם האידיאל העליון, כי הם נובעים מצורך של ההמון, שאיננו בשל לעבודת ה' מופשטת:

מורה נבוכים חלק ג' פרק לב⁵⁹

...אי אפשר לפי טבע האדם שיניח כל מה שהרגיל בו פתאום. וכאשר שלח השם [את] משה רבנו ע"ה לתתנו ממלכת כהנים וגוי קדוש בידיעתו יתברך, כמו שכתב ובאר 'אתה הָרָאָתָ לְדַעַת...' (דברים ד', לה), 'וידעת היום וְהִשְׁבַּתְּ אֶל לְבָבְךָ...' (שם, לט), וְלִהְיוֹתָ לְעִבְדוֹתוֹ, כמו שכתוב 'ולעבדו בכל לבבכם' (שם י"א, יג), ואמר 'ועבדתם את ה' אלהיכם' (שמות כ"ג, כה), ואמר 'ואתו תעבדו' (דברים י"ג, ה); והיה המנהג המפורסם בעולם כולו שהיו אז רגילין בו, והעבודה הכוללת אשר גדלו עליה, להקריב מיני בעלי חיים בהיכלות ההם אשר היו מעמידים בהם הצלמים ולהשתחוות להם ולקטר לפניהם, והעובדים הפרושים היו אז האנשים הנתונים לעבודת ההיכלות ההם העשויים לשמש ולירח ולכוכבים כמו שבארנו – לא גזרה חכמתו ותחבולתו המבוארת בכל בריאותיו [שברא], שִׁצְוֹנוּ להניח מיני העבודות ההם כולם ולבטלם, כי אז היה מה שלא יעלה בלב לקבלו, כפי טבע האדם שהוא נוטה תמיד למורגל;

והיה דומה אז כאילו יבוא נביא בזמננו זה, שיקרא לעבודת השם ויאמר השם ציוה אתכם, שלא תתפללו אליו ולא תצומו ולא תבקשו תשועתו בעת צרה,

59. בתרגומו של ר"ש אבן תיבון, ירושלים תש"ך, חלק שלישי עמ' 45.

אבל תהיה עבודתכם [רק ב]מחשבה מבלתי מעשה; ומפני זה השאיר השם מיני העבודות ההם והעתיקם מהיותם לנבראים ולעניינים דמיוניים שאין אמתות להם, לשמו יתברך, וציונו לעשותן לו יתברך; וציונו לבנות היכל לו – 'ועשו לי מקדש' (שמות כ"ה, ח), ושיהיה המזבח לשמו – 'מזבח אדמה תעשה לי' (שם כ', כא), ושיהיה הקרבן לו – 'אדם כי יקריב מכם קרבן לה' (ויקרא א', ב), ושישתחו לו ושיקטירו לפניו... והגיע (= הצליחה) התחבולה בזאת הערמה האלהית, שנמקה זכר עבודה זרה והתקיימה הפינה הגדולה האמתית באומתנו, והוא מציאות השם ואחדותו, ולא יברחו הנפשות וישתוממו (=יעשו שממה) בבטול העבודות אשר הורגלו, ולא נודעו [להם] עבודות זולתם...

מסתבר גם לדעת הרמב"ם שתכלית העלייה להר לארבעים יום ולילה לא הייתה בניית המשכן, אלא לימוד התורה, שהוא המעלה העליונה של עבודת ה' (כפירוש רש"י); ושוב ספורנו (על פי שיטתו) כתב זאת בפירוש – קבלת התורה כולה חתומה מיד הבורא:

ספורנו שמות כ"ד, יב

'...והתורה', החלק העיוני ממנה: 'והמצוה', הוא חלק המעשי ממנה: 'אשר כתבתי...', כי לולא חטאו בעגל היתה כל התורה נתונה חתומה מיד הבורא יתברך כמו הלוחות, כמו שהעיד באמרו 'וְאַתָּה מִרְבַּבֵּת קֹדֶשׁ מִימִינוּ אֵשׁ דָּת לְמוֹ' (דברים ל"ג, ב).

*

אפשר לומר שתפיסת העולם האידיאלית של 'עולם התורה' בדורות האחרונים מעוגנת בפירושי רש"י, רמב"ם וספורנו לסדר הפרשיות בספר שמות ולמטרת עלייתו של משה להר סיני לארבעים יום וארבעים לילה: 'גילוי התורה בשלמותה בעולם הזה'.

'עולם החסידות' לגווניו והשילוב ה'דתי-לאומי' קרובים יותר לפרשנות רמב"ן, שהמטרה העליונה היא 'השראת השכינה' בישראל. כלומר הדבקות של כלל ישראל בשכינת כבודו המתגלה בעולם, ובמיוחד ב'ארץ ישראל'.

האם השראת השכינה מסייעת ומאפשרת את התגלות 'התורה' בעולם? או שמא להפך: דבר ה' בתורה הוא המאפשר ומסייע ל'גילוי השכינה' להופיע בעולם?

אפשר לסכם שורש משותף לשתי הדעות – "ארבעים יום וארבעים לילה" הראשונים בהר סיני משקפים תמצית אידיאלית, גילוי המטרה העליונה של יציאת מצרים, ואף של הבריאה כולה, לשם הופעתה בישראל ובעולם. ואולם נותרה מחלוקת עמוקה בשאלה מהי אותה מטרה עליונה – גילוי התורה בישראל או השראת השכינה בישראל.

למה קדמה פרשת משפטים לפרשיות המשכן?

"מִי יִשְׁכֵּן בְּהַר קֹדֶשׁ?"

פרשיות המשכן, הקרבנות והטהרה, תופסות מקום מרכזי בתורה – במחצית השנייה של ספר שמות ובמחצית הראשונה של ספר ויקרא (ובתחילת ספר במדבר). הרושם הוא שעבודת הקרבנות והטהרה היא מרכז עולמה של תורה, ובלעדיה אין לנו תורה שלמה כלל.

אולם בדברי הנביאים – משמואל עד ירמיהו – ובמזמורי תהילים, מתקבל רושם אחר לגמרי: רק מי שראוי מבחינה מוסרית לעלות בהר ה' ולשכון בהר קדשו, ה' רוצה בו; אין ה' חפץ בעולות וזבחים ואין לו צורך בקרבנות, ובוודאי שקרבנות של אנשים בלתי ראויים מבחינה מוסרית הם חילול הקודש, והם גורמים לסילוק השכינה.

במבט שטחי יש פער תהומי בעניין העיסוק בקודש ובמקדש בין מצוות התורה לבין מוסר הנביאים והמזמורים. בשל פער זה נדמה כאילו התורה חוגרת שק על החלל הנורא של העדר המקדש מאז החורבן, ואילו מוסר הנביאים והמזמורים קובע שעדיף מקדש חרב על מקדש המוחלל בהשחתה מוסרית.

אך עיון מעמיק בפרשת משפטים – ובעיקר במשפט המוחלט, שהוא הקדמה מהותית לפרשיות המשכן – חושף משמעות אחרת – איסורי שמועת שווא ונתינת יד לרשע, איסורי שוחד והטיית משפט הם תנאים מוקדמים. רק ציבור שעומד במבחנים המוסריים של פרשת משפטים ראוי לעלות אל הקודש, וראוי שיתקיים בו: "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם" (כ"ה, ח).

ברית יציאת מצרים ומעמד הר סיני הם התנאי המקדים לכניסה לארץ, אבל מצוות הצדק והמשפט הם התנאי המקדים לעלייה אל הקודש והמקדש.

בקריאה כזאת אין שום פער בין התורה לבין מוסר הנביאים והמזמורים. ממילא צריך להיות ברור לכל מאמין⁶⁰ שכך קראו הנביאים את התורה וכך פירשו את מוסר התורה ואת עיקריה. העמידה לפני ה' בהיכל הקודש היא זכות מופלאה למי שראוי לה, אך הצדק והמשפט והמוסר הם העמודים שעליהם ההיכל עומד, ובלעדיהם אין לו קיום.

להלן נציג את פסוקי 'המשפט המוחלט' מפרשת משפטים בהבנה שהם מייצגים את עמודי היסוד, ורק עליהם יכול לעמוד היכל הקודש. לאחר מכן נציג את פסוקי

60. חוקרי המקרא בדרך הביקורת ראו בסתירה הזאת בין חוקי 'הכהונה' לבין מוסר הנביאים אבן פינה בשיטתם. אולם הקריאה המוצעת כאן של פרשיות יתרו-משפטים בתור תנאי מוקדם למשכן, מראה שאין סתירה כלל, ואחד הנימוקים המרכזיים בשיטת הביקורת נעלם.

הנביאים והמזמורים בתור המשך מובן ומתבקש, למען ייווכח כל מעיין שכך יש לקרוא את סדר התורה – במעבר מפרשת משפטים לפרשיות המשכן.

לכאורה לפרשנות זו יש מקום בעיקר בשיטת רש"י,⁶¹ מפני שלדעתו מצוות הקמת המשכן ניתנו למשה רק לאחר חטא העגל ("מים רבים"), ולפיכך סדר התורה, משפטים לפני פרשיות המשכן, דורש הסבר. קריאת פרשת משפטים בתור תנאי יסוד למשכן ולקודש נותנת הסבר לסדר הפרשיות.

אולם על פי רשב"ם, ראב"ע ורמב"ן,⁶² סדר התורה משקף את סדר ההתרחשות במציאות הריאלית, ולכאורה אין צורך בהסבר נוסף; אולם בעיון מעמיק נמצא שגם לסדר ההתרחשות במציאות הריאלית יכולה להיות משמעות. ההסבר המוצג כאן מעניק לסדר הפרשיות והאירועים משמעות התואמת את דברי הנביאים והמזמורים.

1. 'המשפט המוחלט' בתורה כתנאי מוקדם למשכן

וְגַר לֹא תֹנֶה וְלֹא תִלְחָצְנֻ, כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.
כָּל אֱלֻמָּה וְיָתוֹם לֹא תַעֲנוּן. אִם עֵנָה תַעֲנֶה אֹתוֹ כִּי אִם צָעַק יִצְעַק אֵלַי שְׁמַע
אֲשָׁמַע צַעֲקָתוֹ. וְחָרָה אַפִּי ...

אִם כָּסֹף תִּלְוֶה אֶת עַמִּי, אֶת הָעֲנִי עֲמֹךְ, לֹא תִהְיֶה לוֹ כְּנֶשֶׁה לֹא תְשִׁימוּן עָלָיו נֶשֶׁךְ.
אִם חָבֵל תִּחְבֹּל שְׁלֵמֶת רֶעֶךָ, עַד בֹּא הַשֹּׁמֵשׁ תְּשִׁיבֶנּוּ לוֹ. כִּי הוּא כְּסוּתָה כְּסוּתוֹ
לְבַדָּהּ, הוּא שְׁמֵלְתוֹ לְעוּרוֹ, בְּמָה יִשְׁכַּב, וְהָיָה כִּי יִצְעַק אֵלַי, וְשָׁמַעְתִּי כִּי חֲנוּן אֲנִי.

...

לֹא תִשָּׂא (= לא תקבל) שְׁמַע שְׁוֹא, אֶל תִּשָּׂא יָדְךָ עִם רָשָׁע לְהִיטֵ עַד חֲמָס.
לֹא תִהְיֶה אַחֲרֵי רַבִּים לָרַעַת, וְלֹא תַעֲנֶה עַל רֵב לְנִטָּת אַחֲרֵי רַבִּים לְהִטָּת [משפט].
וְדָל לֹא תִהְדָּר בְּרִיבוֹ. ...

לֹא תִטֶּה מִשְׁפָּט אֲבִינֶךָ בְּרִיבוֹ.

מִדְּבַר שֶׁקֶר תִּרְחֹק, וְנָקִי וְצַדִּיק אֶל תִּהְרַג כִּי לֹא אֲצַדִּיק רָשָׁע.

וְשֹׁחַד לֹא תִקַּח, כִּי הַשֹּׁחַד יַעֲוֶר פְּקָחִים וְיִסְלַף דְּבָרֵי צַדִּיקִים.

וְגַר לֹא תִלְחָץ, וְאַתֶּם יִדְעֶתֶם אֶת נַפְשׁ הַגֵּר כִּי גֵרִים הָיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם.

2. פסוקי נביאים על היחס בין "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט) לבין המקדש ועבודת הקודש:

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל: הַחֲפֹץ לַה' בְּעֵלּוֹת וּזְבָחִים, כְּשֹׁמֵעַ בְּקוֹל ה'?

הִנֵּה שְׁמַע מְזַבַּח טוֹב, לְהַקְשִׁיב מִחֶלֶב אֵילִים (שמואל א ט"ו, כב);

61. ראו בדיון על סדר הפרשיות (לעיל עמ' 484 ואילך במדור לשון), ובדיון על "ספר הברית", עמ' 549 ואילך.

62. ראו בדיון על "ספר הברית" במדרש ובפרשנות, עמ' 555 ואילך.

למה לי רב זבחיכם יאמר ה', שבעתי עלות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי. כי תבאו לראות פני, מי בקש זאת מידכם רמס חצרי. לא תוסיפו הביא מנחת שוא קטרת תועבה היא לי, חדש ושבת קרא מקרא לא אוכל און ועצרה. ... גם כי תרבו תפלה אינני שמע, ידיכם דמים מלאו. רחצו הזכו, הסירו רע מעלליכם מנגד עיני, חדלו הרע. למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ, שפטו יתום, ריבו אלמנה (ישעיהו א', יא-יז).

ישעיהו לא התנגד רק לקרבנות ולקטורת, אלא גם לתפילות, לנשיאת כפים, ואף לשבתות וחגים. עבודת ה' רצויה וראויה רק לאחר סילוק הרשע ודרישת המשפט, במיוחד לחסרי אונים כמו (גר) יתום ואלמנה. תפיסה זו תואמת את לשון התורה בפרשת 'משפטים': "כל אלמנה ויתום לא תענון", ולאזהרה על התערבות ה' אם יענו אותם, הנזכרת בצמוד להוראה: "זבח... בלתי לה' לבדו" (כ"ב, יט). דברי ישעיהו נקראים כמו דרשה נבואית לפסוקי התורה, וביתר שאת בפסוקי ההמשך:

... קריה נאמנה, מלאתי משפט צדק יליו בה [אז] ועתה מרצחים. כספך היה לסיגים, סבאך מהול במים. שריף סוררים וחברי גנבים, כלו אהב שחד ורדף שלמנים, יתום לא ישפטו וריב אלמנה לא יבוא אליהם. ... ואשיבה שפטיך כבראשנה ויעצרך בבתחלה, אחרי כן יקרא לך עיר הצדק, קריה נאמנה. ציון במשפט תפדה, ושביה בצדקה (ישעיהו א', כא-כז).

ישעיהו חזה על יהודה וירושלים, ואילו הושע ועמוס, באותה תקופה עצמה,⁶³ אמרו דברים דומים על ממלכת ישראל (=שומרון), במיוחד על דרך הדמים בין העיר שכם לבין הגלעד:

כי חסד חפצתי ולא זבח, ודעת אלהים מעלות; והמה כאדם עברו ברית, שם בגדו בי; גלעד קרית פעלי און, עקבה מדם; ... דרך ירצחו שכמה, כי זמה עשו (הושע ו', ו-ט);

שנאתי מאסתי חגיכם, ולא אריח בעצרתיהם; כי אם תעלו לי עלות, ומנחתיהם לא ארצה, ושלם מריאיהם לא אביט; הסר מעלי המון שריף, וזמרת נבליך לא אשמע; ויגל כמים משפט, וצדקה כנחל איתן; הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה, בית ישראל? (עמוס ה', כא-כה).

חוקרי המקרא חשבו שעמוס לא הכיר את פרשיות התורה העוסקות בקרבנות במדבר.⁶⁴ אולם בעיון מעמיק מגלים שזבחים ומנחה הם קרבנות התלויים בכניסה "אל

63. ראו בספרי עם הרב בנימין לאו, ישעיהו: כציפורים עפות, תל אביב 2013, עמ' 74-83; 279-284.

64. כפי שסיכם מ' הרן, אנציקלופדיה מקראית, ו', ירושלים תשל"ב, עמ' 284-285.

אָרְץ מוֹשְׁבֵיתֵיכֶם" (במדבר ט"ו, א-טז), במנחות ובנסכים הצמודים להם. רק על עולת התמיד (בתור קרבן קבוע) נאמר "הַעֲשֵׂיהָ בַהֲרַיִּי" (במדבר כ"ח, ו; שמות כ"ט, לח-מב).⁶⁵

עמוס גם דייק בלשון התורה ובסדר הפרשיות, וטען שעצרות החג ההמוניות בישראל נוגדות את דבר ה', כי המשפט והצדקה הם תנאים מקדימים. ארבעים שנות המדבר הוקדשו בעיקר לבסיס של צדקה ומשפט, שעליו יוצב משכן מקדש. כך בדיוק אמרו ישעיהו ומיכה אחריו על ירושלים:

שָׁמְעוּ נָא זֹאת רְאֵשֵׁי בֵּית יַעֲקֹב וְקִצְיֵי בֵּית יִשְׂרָאֵל, הַמִּתְעַבִּים מִשְׁפָּט, וְאֵת כָּל הַיִּשְׁרָה יַעֲקֹשׁוּ; בָּנֵה צִיּוֹן בְּדָמִים וִירוּשָׁלַם בְּעוֹלָה; רְאֵשֵׁיהָ בְּשֹׁחַד יִשְׁפֹּטוּ, וְכֹהֲנֶיהָ בְּמַחִיר יוֹרוּ, וְנְבִיאֶיהָ בְּכֶסֶף יִקְסְמוּ, וְעַל ה' יִשְׁעֲנוּ לֵאמֹר: הֲלוֹא ה' בְּקִרְבָּנוּ, לֹא תָבוֹא עָלֵינוּ רָעָה; לָכֵן, בְּגִלְלָכֶם, צִיּוֹן שָׁדָה תִּחְרַשׁ וִירוּשָׁלַם עֵינֵי תִהְיֶה, וְהָרֵב הַבֵּית לְבָמוֹת יָעַר (מיכה ג', ט-יב).

מיכה המשיך את ישעיהו,⁶⁶ וחידד את המסר עוד יותר. הוא תלה את זכות קיומו של המקדש בהר הבית במשפט ובצדקה (=הַיִּשְׁרָה), והבהיר כי "הַשְׁחָד" במשפט (הנזכר בפירוש באזהרות 'משפטים') יביא אסון עד כדי חורבן צפוי. ירמיהו (כ"ו, יז-יט) סיפר על הזעזוע שחוללה נבואה זו, ועל התשובה של חזקיהו המלך ואנשי יהודה אשר הצילו את המקדש ומנעו את החורבן בימיהם.

בנבואה אחרת הציג מיכה "מה טוב" בעיני ה', וכאן נחשף גם פער חשוב בין קרבנות בתורה, שהם תמיד מעטים, לבין שיטת הקרבנות אצל מלכי בית דוד ובעיקר אצל שלמה, שהביא אלפי קרבנות – ל"אלפי אילים" אין זכר בקרבנות התורה, ועל כך אמרו חז"ל: "כי טוב יום בחצריך מאלף" – טוב לי יום אחד שאתה (=דוד) יושב ועוסק בתורה, מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח" (שבת ל ע"א, בפירוש לתהילים פ"ד, יא); הנה דברי מיכה:

בְּמָה אֶקְדֹּם ה' אֶפְףֵּי לֵאלֹהֵי מְרוֹם? הֲאֶקְדָּמֶנּוּ בְּעוֹלוֹת? בְּעִגְלִים בְּנֵי שָׁנָה? הֲיִרְצָה ה' בְּאַלְפֵי אֵילִים? בְּרִבְבוֹת נַחְלֵי שָׁמֶן? ... הֲגִיד לָךְ אָדָם מֶה טוֹב, וּמָה ה' דּוֹרֵשׁ

65. בדומה לכך כתב ראב"ע (על יסוד הפסוק בעמוס) בפירושו הארוך לשמות כ"ט, מב: "ועל דרך הסברא לא הקריבו ישראל עולות וזבחים רק בסיני לבדו, ויום הכפורים בשנה השנית (שכתוב בו "ויעש", ויקרא ט"ז, לד)... כי ישראל עמדו במדבר בתהו יליל ישימון כמו שמונה ושלשים שנה, ומאין היה להם בכל יום חצי הין שמן זית, גם כן יין, ואיך יוליכו עמהם כמו ארבעה עשר אלף הין, ומאין היה להם שני כבשים בני שנה בכל יום, ותוספת בשבת ובמועדים". המלבי"ם בפירושו לעמוס (ה', כה) הוסיף כדברי הנביא: "מעת היותם במדבר ארבעים שנה לא היה להם אז בהמות הרבה לקרבנות וינות לנסכים, ועיקר עבודתם היה מה שעשו משפט וצדקה..."

66. על היחס בין נבואות ישעיהו ומיכה ראו בספרי (עם הרב ב' לאו), ישעיהו – כציפורים עפות, תל אביב תשע"ג, עמ' 291-312.

ממך, כי אם עשות משפט, ואהבת חסד, והצנע לכת עם אלהיך! (מיכה ו', ו-ח).

ירמיהו, לפני חורבן ירושלים, הביא נבואות אלה לשיא:

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: הִיטִיבוּ דְרָכֵיכֶם וּמַעַלְלֵיכֶם, וְאַשְׁכְּנָה אֶתְכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה; אֵל תִּבְטְחוּ לָכֶם אֶל דְּבָרֵי הַשָּׁקֶר לֵאמֹר: הִיכַל ה', הִיכַל ה', הִיכַל ה' הִמָּה; כִּי אִם הִיטִיב תִּיטִיבוּ אֶת דְּרָכֵיכֶם וְאֶת מַעַלְלֵיכֶם, אִם עָשׂוּ תַעֲשׂוּ מִשְׁפָּט בֵּין אִישׁ וּבֵין רֵעֵהוּ; גֵּר יָתוֹם וְאַלְמָנָה לֹא תַעֲשֻׁקוּ, וְדָם נָקִי אֵל תִּשְׁפְּכוּ בְּמָקוֹם הַזֶּה, וְאַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים לֹא תִלְכוּ לָרַע לָכֶם; וְשִׁפְנֹתִי אֶתְכֶם בְּמָקוֹם הַזֶּה, בְּאַרְץ אֲשֶׁר נָתַתִּי לְאַבֹּתֵיכֶם לָמֶן עוֹלָם וְעַד עוֹלָם (ירמיהו ז', ג-ז).

ירמיהו השתמש בלשון 'שכן' (שממנו 'משכן') "במקום הזה", עם הקריאה החוזרת "היכל ה'" בפי אלה שבטחו במקדש שאיננו קשור לצדק ולמשפט. כך רואים שוב איך הנביא דרש, בתור תנאי מוקדם, את הקשר והרצף של חוקי המשפט בתורה "בין איש ובין רעהו", לפרשיות המשכן והמקדש, "היכל ה'". עוד המשיך ירמיהו בלשון ברורה של עשרת הדיברות, שכאשר עברו על איסוריהם, הפך המקדש ל"מערת פְּרָצִים":

הֲגֵנֵב, רָצַח וְנָאֵף? וְהִשָּׁבַע לְשָׁקֶר וְקִטֵּר לְבַעַל? וְהָלַךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אֲחֵרִים אֲשֶׁר לֹא יִדְעֹתָם? וּבָאתֶם וַעֲמַדְתֶּם לִפְנֵי בַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו, וְאָמַרְתֶּם נִצְלָנוּ? ... הַמְעַרְתָּ פְּרָצִים הִיא הַבַּיִת הַזֶּה אֲשֶׁר נִקְרָא שְׁמִי עָלָיו, בְּעֵינֵיכֶם? (שם, ט-יא).

בהמשך הפרק, לאחר ההצעה למקריבי קרבנות עולה שאינם ראויים לעמוד לפני ה', שיאכלו גם את בשר העולה עם הזבחים (כי אין ה' חפץ בה), הגיע ירמיהו לדבר העיקרי – בתחילת הדרך לאחר יציאת מצרים לא נאמרו מצוות על קרבנות, אלא הרחקת אלילות ושמיעה בקול ה', כפי שמודגש בעשרת הדיברות, במשפטים ובחוקי גוי קדוש:

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל: עֲלוֹתֵיכֶם סָפוּ עַל זְבָחֵיכֶם וְאָכְלוּ בִשָּׂר; כִּי לֹא דִבַּרְתִּי אֶת אֲבֹתֵיכֶם וְלֹא צִוִּיתִים בַּיּוֹם הַהוּא יֹצֵאִי אוֹתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם עַל דְּבָרֵי עוֹלָה וְזֶבֶח; כִּי אִם ... שָׁמְעוּ בְּקוֹלִי, וְהִיִּיתִי לָכֶם לֵאלֹהִים וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי לְעָם, וְהִלַּכְתֶּם בְּכָל הַדֶּרֶךְ אֲשֶׁר אֶצְוֶה אֶתְכֶם לַמַּעַן יִיטֵב לָכֶם (שם, כא-כג).

הביטוי 'יום הוציא אותם מצרים', מופיע פעמיים נוספות בירמיהו⁶⁷ – בדברי

67. תודה לרב שאול ברוכי על ההקבלה בין שלוש הנבואות בירמיהו שהביטוי 'יום הוציא...' מופיע בהן.

הברית (י"א, ד) שנאמרו כנראה בזמן הברית שכרת יאשיהו בשנה ה-18 למלכותו,⁶⁸ ובנוגע לשחרור העבדים בימי צדקיהו (ל"ד, ג).⁶⁹ זו הלשון של ברית סיני, ברית שבני ישראל קיבלו עליהם לשמוע בקול ה' ולהיות לו לעם, עם פרשת שילוח עבדים הפותחת את המשפטים – ברית יציאת מצרים היא היסוד, ובמרכז עשרת הדיברות עם המשפטים וחוקי גוי קדוש, וכל פרשיות המשכן והמקדש עם קרבנות וטהרה, בנויות על גבי יסודות אלו.

גם זכריה (בתחילת בית שני) חזר על כך ואמר שאין לה' צורך בצומות (זכריה ז', ה-ו; בדיוק כמו בקרבנות) כי אין צמים על החורבן, אלא על הסיבות שגרמו לו.⁷⁰ לכן גם אין די בבנין בית שני, אלא צריך להתמודד עם הסיבות לחורבן:

כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת לֵאמֹר: מִשְׁפָּט אָמַת שְׁפָטוּ, וְחֶסֶד וְרַחֲמִים עֲשׂוּ אִישׁ אֶת אָחִיו; וְאַלמִנָּה וַיָּתוֹם, גֵּר וְעֵנִי אַל תַּעֲשֻׁקוּ, וְרַעַת אִישׁ אָחִיו אַל תַּחֲשֹׁבוּ בְלִבְבְּכֶם (זכריה ז', ט-י).

זכריה הפליג מעבר לדברי קודמיו ודרש לא רק לא לעשות רעה לאיש, ובייחוד לחסרי האונים, אלא גם לא לחשוב רעה בלב, כי מחשבה רעה עלולה להפוך בקלות לפשע. זאת בוודאי דרישה נבואית-מוסרית שמעבר למשפט, כי אי אפשר לשפוט על מחשבות של רוע בשום בית משפט של בני אדם. זכריה מסכם את המוסר הנבואי העומד בייסוד בניין המקדש מחדש בלשון "אלה הדברים", של ברית סיני:

אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תַּעֲשׂוּ: דִּבְרוּ אֶמֶת אִישׁ אֶת רֵעֵהוּ, אֶמֶת וּמִשְׁפָּט שְׁלוֹם שְׁפָטוּ בְּשַׁעְרֵיכֶם; וְאִישׁ אֶת רֵעֵהוּ אַל תַּחֲשֹׁבוּ בְלִבְבְּכֶם, וּשְׂבַעַת שֶׁקֶר אַל תֵּאָהָבוּ, כִּי אֵת כָּל אֵלֶּה אֲשֶׁר שְׁנֵאתִי, נָאֵם ה'; ... וְהָאֶמֶת וְהַשְׁלוֹם אֶהָבוּ (ח', טז-יט).

דברי הנביאים עולים בקנה אחד עם דברי התורה אם קוראים את התורה כפי שקראו אותה הנביאים – ברית סיני עם עשרת "הדברים", עם החוקים והמשפטים, היא היסוד והתנאי המוקדם להשראת השכינה במשכן ובמקדש.

68. מלכים-ב כ"ג; הלשון בתחילת פרק י"א בירמיהו, בשונה מסגנונו הרגיל, היא ממש לשון "דברי הברית" בספר דברים (ד', כ; ז', ו-ח; י"א, ט; כ"ו, טו-יט; כ"ז, ט-י, טו-כו; כ"ט, ח), ובכלל זה הברית והשבועה "ארץ זבת חלב ודבש", "ארור האיש אשר...", והמענה "אמן, ה'".

69. ראו לעיל עמ' 98 ואילך, על שילוח העבדים בימי צדקיהו וכישלונו ההיסטורי.

70. ראו מאמרי על נבואת זכריה (פרקים ז'-ח), 'דברי הצומות', באתר שלי.

3. מזמורי תהילים על מי ראוי לעלות בקודש, ובראשם תהילים ט"ו:

מִזְמוֹר לְדָוִד	
ה' מִי יִגּוֹר בְּאַהֲלָיָהּ?	מִי יִשְׁכֵּן בְּהַר קְדֻשָּׁהּ?
הוֹלֵךְ תַּמִּים	וּפָעַל צֶדֶק
לֹא רָגַל עַל לִשְׁנוֹ	לֹא עָשָׂה לְרַעְהוּ רָעָה
נִבְזָה בְּעֵינָיו נִמְאָס	וְחָרְפָּה לֹא נָשָׂא עַל קִרְבּוֹ;
	וְאֵת יִרְאֵי ה' יִכְבֵּד,
	נִשְׁבַּע לְהִרְעֹ וְלֹא יִמָּר;
כִּסְפוֹ לֹא נָתַן בְּנִשְׁךָ	וְשֹׁחַד עַל נְקִי לֹא לָקַח,
	עָשָׂה אֱלֹה לֹא יָמוּט לְעוֹלָם.

דברי המזמור תואמים את דברי הנביאים, אלא שהנביאים דיברו תוכחה והמזמור שר על עובד ה' הראוי לשכון בהר קדשו. החידוש הגדול הוא במעבר מהיחד בנבואה אל היחיד במזמור. היחיד הזה תמיד "הולך תמים" באורח חייו, "פועל צדק" במעשיו, "ודבר אמת" לא רק בפיו אלא גם "בלבבו"; ובהימנעות מן הרע – הוא נזהר מלרגל בלשונו ושומר על התמימות, נשמר ממעשה רע ושומר על הצדק, אינו מקבל דבר חרפה על קרוב ושומר בזה על האמת שבלב.

השימוש בביטויים כמו "נִשְׁךָ", "שֹׁחַד", "נְקִי" מוכיח את הקשר לאזהרות פרשת 'משפטים'. כמו כן, לשון "יִשְׁכֵּן בְּהַר קְדֻשָּׁהּ" קשורה ללא ספק ללשון התורה: "ועשו לי מקדש, ושכנתי בתוכם" (שמות כ"ה, ח).

ניסוח דומה, מקוצר וידוע, מופיע בפתיחת מזמור (תהילים כ"ד) לקבלת "מלך הכבוד":

מִי יַעֲלֶה בְּהַר ה'?	וּמִי יָקוּם בְּמָקוֹם קְדֻשּׁוֹ?
נְקִי כַפַּיִם	וְיָבֵר לֵבָב,
	אֲשֶׁר
לֹא נָשָׂא לְשׂוֹא נַפְשִׁי	וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה.

גם כאן המידות הטובות מכוונות כנגד ההימנעות מן הרע, ומעשה הכפיים מול טוהר הלב. וגם כאן ביטויים שמקורם בפרשיות יתרו־משפטים כמו "לֹא תִשָּׂא אֶת שֵׁם ה' אֱלֹהֶיךָ לְשׂוֹא" עם "לֹא תִשָּׂא שִׁמְעֶשׂוֹא"; והנה עובד ה' הראוי לעלות אל הקודש הוא "אשר לא נִשָּׂא לְשׂוֹא נַפְשִׁי", ובמיוחד בשבועה. כדי לעלות בהר ה' צריך להיות ראוי לכך; והדרך להיות ראוי היא דרך היושר, הצדק והמשפט שבפרשיות 'יתרו־משפטים'.

לשון חריפה יותר ודומה ללשון הנבואה אנו מוצאים ב"מזמור לאסף" (תהילים נ'):

שִׁמְעָה עַמִּי וְאַדְבָּרָהּ, יִשְׂרָאֵל וְאַעֲדָהּ בָּהּ...
לֹא עַל זִבְחֶיךָ אוֹכִיחַךָ, וְעוֹלָתְךָ לִנְגְדִי תָמִיד; לֹא אֶקַּח מִבֵּיתְךָ פָּר, מִמִּכְלֵאתֶיךָ

עתודים; כי לי כל חיתו יער, בהמות בהררי אלקי; ... אם ארעב לא אמר לך, כי לי תבל ומלאה; ...

זבח לאלהים תודה, ושלם לעליון נדרי; וקראני ביום צרה, אחלצה ותכבדני; ולרשע אמר אלהים: מה לך לספר חקי, ותשא בריתי עלי פיך; ואתה שנאת מוסר, ותשלך דברי אחרי; אם ראית גנב ותרוץ עמו, ועם מנאפים חלקך; פיך שלחת ברעה, ולשונך תצמיד מרמה; תשב באחיק תדבר, בבן אמה תתן דפי; אלה עשית והחרשת? ... זבח תודה יכבדני, ושם דרך [טובה], אראנו בישע אלהים (נ', ז-כג).

ה' אינו זקוק לקרבנות (ולא לצומות ותפילות). עבודת ה' נועדה לרומם אותנו, והיא זכות גדולה למי שראוי לה. ירמיהו (ז', כא) אמר (בלעג) על אלה שאינם ראויים להקריב עולות, שהם יכולים לאכול בעצמם את בשר העולה יחד עם הזבחים.

אסף המשורר אמר שראוי לעובד ה' באמת להביא קרבן תודה (שנאכל לבעליו) מתוך הכרת הטוב, ואל יביא עולות מתוך מחשבה שגויה כאילו ריבון העולמים זקוק להן, חלילה. חריף מזה: מי ששונא מוסר אין לו מה לחפש בברית ה' ואף לא בחוקיו. מי שיודע לכבד ולומר 'תודה', יזכה ויראה "בישע אלהים".

4. סוגיית הגמרא (מכות כג ע"ב - כד ע"א) על תרי"ג מצוות ועל עמודי היסודות -

דרש ר' שמלאי: שש מאות ושלש עשרה מצוות נאמרו לו למשה...

בא דוד והעמידן על אחת עשרה - (תהילים ט"ו)⁷¹ ...

בא ישעיהו והעמידן על שש: "הלך צדקות, ודבר מישרים, מאס בבצע מעשקות, נער כפיו מתמך בשחד, אטם אזנו משמע דמים, ועצם עיניו מראות ברע - הוא מרומים ישכן, מצדות סלעים משגבו, לחמו נתן, מימיו נאמנים" (ישעיהו ל"ג, טו-טז).

בא מיכה והעמידן על שלש: "הגיד לך אדם מה טוב, ומה ה' דורש ממך, כי אם עשות משפט, ואהבת חסד, והצנע לכת עם אלהיך" (מיכה ו', ח).

חזר ישעיהו והעמידן על שתיים: "ציון במשפט תפדה, ושביה בצדקה" (ישעיהו א', כז).

בא עמוס והעמידן על אחת: "כה אמר ה' לבית ישראל: דרשוני⁷² וחינו" (עמוס ה', ד).

71. המזמור כולו, כפי שהובא לעיל, מופיע בסוגיית הגמרא, ועליו כמה דרשות.

72. פירוש הדרישה בדברי עמוס מסתבר כדבריו (שהובאו לעיל) על קדימת המשפט והמוסר לעבודת ה', אבל סוגיית הגמרא נשאת בספק אם אולי הכוונה לכלל מצוות התורה.

בא חבקוק והעמידן על אחת: "וצדיק באמונתו"⁷³ יחיה" (חבקוק ב', ד).

על פי הפירוש הפשוט,⁷⁴ הביטוי: "והעמידן על" כוונתו שהיכל תרי"ג המצוות עומד על עמודי יסודות יצוקים בסלע: "מצדות סלעים משגבו" (ישעיהו ל"ג, טז). אלה עמודי צדקה ומשפט, חסד ויושר, בלי קשר למניינם, ועליהם עומד היכל המצוות כולו. המשל שבו מבנה מפואר ניצב על יסודות יצוקים בסלע מסביר גם את השינויים במספרי העמודים – מתכנן השלד יודע לחשב ולהעמיד את המבנה על אחד עשר עמודים, או בחישוב שונה על שישה ואפילו על אחד, שמכיל בתוכו את הברזל והבטון היצוקים והשקולים כנגד אחד עשר העמודים.

פירוש זה מעמיד את סוגיית הגמרא בדיוק על פי דברי הנביאים ומזמורי תהילים, יחד עם ההבנה בתורה שעשרת הדיברות ופרשת 'משפטים' הם היסודות, ורק עליהם יקום המשכן והמקדש.

לעומת זה, התפיסה של ספרי המצוות מהרמב"ם ואילך תופסת את כל תרי"ג המצוות שוות ערך (מסיבות עקרוניות וגם מסיבות חינוכיות), בלי שום יכולת להבחין בין יסודות ועמודים לבין ההיכל. תפיסה זו, שכל המצוות שוות ערך, מרחיקה כל אפשרות לקרוא את סדר התורה על פי דברי הנביאים והמזמורים, וגם על פי סוגיית הגמרא עצמה, שממנה נלמד המספר והמושג 'תרי"ג מצוות'.

סדר הפרשיות בתורה בקדימת יתרו ומשפטים למשכן, תואם את מוסר הנביאים והמזמורים, וסוגיית הגמרא על תרי"ג מצוות שעומדות על עמודי המשפט והצדקה, וכולם תואמים את דבר ה' "אחד ושמו אחד".

73. בעברית של הראשונים (מאז רס"ג) 'אמונה' היא הדבקות בה' ובתורתו במחשבה ובמעשה, אולם בלשון המקרא וגם בלשון חז"ל, פירושה 'יושר' – "אל אמונה ואין עָוֹל" (דברים ל"ב, ד); ראו מאמרי 'אמונה אל מול הפכיה', על האמונה, ירושלים תשס"ה, עמ' 190-242; ובאתר שלי.

74. שלא כפירוש רש"י לסוגיא, שכתב על ירידת הדורות, אשר חייבה את צמצום מספר המצוות כי לא יכלו לעמוד בתרי"ג; וזה תמוה מאוד כי כמה מצוות יכולים לקיים כיום, אחרי אלפי שנים של ירידת דורות? ר' יוסף אלבו בספר העיקרים (מאמר ג', פרק ל'), פירש שדוד והנביאים יצרו כללים מקיפים ופשוטים שקל יותר להבינם ולקבלם, והם כוללים את כל התרי"ג, אלא שכל נביא עיצב וניסח אחרת את הכללים, ולכן מספרם השתנה. אבל גם פירוש זה קשה, שהרי מצוות 'מקדש וקודשיו' אינן נכללות בכללי מוסר אלה, שעיקרם משפט וצדקה.

מפתח

פסוקים

עמודים שבהם יש דיון מרכזי על הפסוק מצויינים בהדגשה.

בראשית	י"ד, יג-טו	כ', יא-יב	336
א', א	י"ד, יג	כ', יז	62
א', ד	י"ד, יד-טו	כ', יב	57
א', כו	י"ד, יט	כ', יד	62
א', כז	י"ד, כג	כ', ג-ז	257
א', לא	ט"ו, ב-ג	כ', ד	69
ב', ז	ט"ו, ז	כ', יד	87
ב', כג-כד	ט"ו, יג-יח	כ', טז	257
ב', כד	ט"ו, יג	כ"א, א	84
ג', יג	ט"ו, יח	כ"א, י	62
ג', טו	ט"ז, א-ג	כ"א, יב-יג	62
ד', יא-יב	ט"ז, ב-ג	כ"א, יב	254
ד', יא	ט"ז, ב	כ"א, יז	471
ד', כה	ט"ז, ז-יג	כ"א, כז	87, 62
ה', א-ב	ט"ז, ח-טו	כ"ב, ג	89
ו', ה-ח	ט"ז, ט	כ"ב, ה	89
ז', כב	ט"ז, יא	כ"ב, ג-ד	158
ח', כב	ט"ז, יב	כ"ב, ט	158
ט', ה-ו	י"ז, ט-יג	כ"ב, יא-יח	472
ט', ו	י"ז, יב-יג	כ"ב, יג	309
ט', טו	י"ז, יד	כ"ב, יד	381
ט', יח	י"ז, יח	כ"ב, כ-כג	484
ט', כה-כז	י"ז, כג	כ"ד, א-ט	88
י', יט	י"ז, כז	כ"ג, ד-ו	377
י', כא	י"ח, ח	כ"ג, ד	365
י"ב, א-ב	י"ח, יח	כ"ג, ח-ט	376
י"ב, ב	י"ח, יט	כ"ד, ב	112
י"ב, ה	י"ט, כז-כח	כ"ד, יב-יד	88
י"ב, ז	י"ט, כז	כ"ד, כו-כז	88
י"ב, יא-יג	י"ט, כז	כ"ד, לד	112
י"ב, טז	י"ט, כט	כ"ד, לה	87
י"ג, יז	כ', ב	כ"ד, נב	88
י"ד, ג-ד	כ', ז	כ"ד, נג	87

112, 81	מ', טו	73, 46	ל"א, נ	258	כ"ד, סה
353	מ"א, ט	474, 472, 470, 375	ל"ב, ב	88	כ"ד, מח
79	מ"א, יב	474, 472, 470	ל"ב, ג	115	כ"ה, א
367	מ"א, נא	474, 79	ל"ב, ד	110	כ"ה, ב
379, 217	מ"א, לג	475, 87, 62	ל"ב, ו	68	כ"ה, ח
221	מ"ב, ד	475, 79	ל"ב, ז	254	כ"ה, ט
87	מ"ב, כא-כד	257, 87	ל"ב, יד-טז	68	כ"ה, יז
484	מ"ב, כב-כד	63	ל"ב, כג	84	כ"ה, כא
255, 202	מ"ב, כב	473	ל"ב, כה-לב	531	כ"ו, ג-ד
221	מ"ב, לח	533	ל"ב, כז-כט	44	כ"ו, ה
87	מ"ג, יא-יב	367, 258	ל"ב, לג	336	כ"ו, ז-ט
309	מ"ג, יט	475	ל"ג, א	484, 483	כ"ז, לו
81, 79, 76	מ"ג, לב	63	ל"ג, א-ו	483	כ"ז, לז
309, 258	מ"ד, ט	534	ל"ג, יב-יז	483	כ"ז, לח
309	מ"ד, י	469	ל"ג, יג-יד	375	כ"ח, יא
115	מ"ד, כז	538	ל"ג, יד	399	כ"ח, יב-יז
221	מ"ד, כט	73, 45	ל"ד, ב	472	כ"ח, יב-יג
223	מ"ה, יז-יח	258	ל"ד, יד	288	כ"ח, כא
68	מ"ו, ג	68	ל"ד, טז	472, 158	כ"ח, טז-יז
217	מ"ו, ד	87, 68	ל"ד, כב	110	כ"ט, טו
254	מ"ו, ה-כז	158	ל"ה, ז	255	כ"ט, יח
63	מ"ו, יח	531	ל"ה, יא-יב	84	כ"ט, לא-לה
63	מ"ו, כה	158	ל"ה, יג-טו	255	כ"ט, לא
76	מ"ו, לד	63	ל"ה, כב	252, 62	ל', ג
60	מ"ז, יח	254	ל"ה, כג-כו	62	ל', ד
68	מ"ז, ל	63	ל"ה, כה-כו	84	ל', יז
220	מ"ח, יא	68	ל"ה, כט	62	ל', יח
472	מ"ח, טו-טז	444	ל"ו, לא	84	ל', כב
69	מ"ח, יט	254, 63	ל"ז, ב	374	ל', לג
44	מ"ט, ג-ד	475	ל"ז, טו-יז	87	ל', מג
255	מ"ט, ג	87	ל"ז, יח-לה	472	ל"א, יא-יג
255	מ"ט, ד	255	ל"ז, כב	113	ל"א, יד-טו
87	מ"ט, ה-ז	255	ל"ז, ל	256	ל"א, יט
480	מ"ט, כג	221	ל"ז, לג	114	ל"א, כז
68	מ"ט, כט	50	ל"ח, יד-כב	258	ל"א, לב
68	מ"ט, לג	258	ל"ח, יד-טו	484, 62	ל"א, לג
87	נ', טו-יח	248	ל"ח, כד	484	ל"א, לד
		76	ל"ט, יד	111	ל"א, לו-מא
	שמות	76	ל"ט, יז	113	ל"א, מב
480	א', יד	353, 76	מ', יד-טו	256, 113	ל"א, מג

573, 389, 160	כ', כא	250	י"ב, מח-מט	76	א', טו-יט
110, 33	כ"א, א	307, 305	י"ג, ב	62	ב', ה
121	כ"א, ב-יא	456	י"ג, ד	76	ב', ו-ח
, 112, 77, 76, 39	כ"א, ב	305	י"ג, יב-יג	76	ב', יא-יד
500, 119, 113		363	י"ד, כא	79	ב', יא
95	כ"א, ב-ד	481	י"ד, כב	79	ב', יג
60	כ"א, ג-ד	469	ט"ו, יא	76	ב', יט
60	כ"א, ג	553	ט"ו, כ	298	ב', כג
113	כ"א, ד-ו	557	ט"ו, כה-כו	472	ג', ב
257, 95, 78	כ"א, ד	110, 35, 34	ט"ו, כה	472	ג', ד
, 218, 143, 78, 34	כ"א, ו	400	ט"ז, ד	398	ג', ה
382, 298		425	ט"ז, כט	297	ג', ט
63, 55, 52	כ"א, ז-יא	289	י"ח, א	76	ג', יח-כ
125, 78, 77, 63	כ"א, ז	422, 240	י"ח, כא	147	ד', כב-כג
70, 67	כ"א, ח	35	י"ח, כו	83, 76	ה', א-ג
70, 54	כ"א, ט	552	י"ט, ג-ו	85, 78	ה', א
73, 72, 54, 45, 43	כ"א, י	36	י"ט, ד	85	ה', ב
115, 52	כ"א, יא	553	י"ט, ה-ו	376, 86, 78	ה', ג
169, 158	כ"א, יב-יד	69, 68	י"ט, ו	375	ה', כ
, 232, 162, 153, 119	כ"א, יב	550	י"ט, ז-ח	69	ו', ז
270, 269, 237		564	י"ט, יב	76	ז', טז-יז
426, 154	כ"א, יג	465	י"ט, כא-כד	77	ח', כב
501, 162, 160, 159	כ"א, יד	564	י"ד, כא-כב	77	ט', א-ג
270, 153, 150, 119	כ"א, טו	564	י"ט, כד	77	ט', יג-יד
, 237, 153, 119	כ"א, טז	, 87, 84, 38, 37, 33	כ', ב	77	ט', יח
270, 269, 249		289, 118, 113, 90		436, 434	ט', לא
270, 153, 119	כ"א, יז	289, 119	כ', ג	217	י', א
247	כ"א, יח-יט	289, 284	כ', ד	77	י', ג-ד
270, 162, 150, 119	כ"א, יח	543	כ', ה-ו	482	י', ז
270, 176, 146	כ"א, יט	119	כ', ו	373	י"א, ז
97, 95, 91	כ"א, כ-כא	373	כ', ז	373	י"א, ח
78, 63	כ"א, כ	119, 39	כ', ח-ט	456	י"ב, ב
128, 106	כ"א, כא	91	כ', ט	449	י"ב, ג
246	כ"א, כב-כג	348	כ', י	433	י"ב, יג-טו
, 218, 217, 150, 146	כ"א, כב	119	כ', יא	434	י"ב, יד-טו
249, 244		237, 119, 38	כ', יב	434	י"ב, טז
145	כ"א, כג-כד	374, 33	כ', יג	446	י"ב, לז-לט
221	כ"א, כג	33	כ', יח	366	י"ב, מג-מט
173, 171, 169	כ"א, כד	420, 119, 33	כ', יט	92, 88	י"ב, מג-מח
173, 147	כ"א, כה	389, 353, 158, 119, 76	כ', כ	95	י"ב, מד

כ"א, כו-כז	95, 91, 63	כ"ב, יב	250, 231, 153, 72	כ"ג, ה	509, 377, 321
כ"א, כו	249, 97	כ"ב, יג	210, 162	כ"ג, ו	423, 422, 162
כ"א, כח-לב	78	כ"ב, טו-יח	278	כ"ג, א-ט	507, 239
כ"א, כח	179, 175	כ"ב, טו-טז	119, 115	כ"ג, ז	517, 422, 335, 301
כ"א, כט-ל	190, 162	כ"ב, טו	237	כ"ג, ח	522, 423, 422
כ"א, כט	146	כ"ב, יז	153	כ"ג, ט	,298, 295, 294
כ"א, ל	261, 245, 206, 190	כ"ב, יח-כא	288	כ"ג, י-יט	424, 422
כ"א, לב	261, 219	כ"ב, יח	237, 153	כ"ג, י-יד	427
כ"א, לג-לד	249, 95, 91, 78, 63	כ"ב, יט-ל	421, 419	כ"ג, י-יא	119
כ"א, לג	206, 179, 175	כ"ב, יט-כא	239	כ"ג, יא	456, 427, 346, 39
כ"א, לה-לו	187, 183, 150	כ"ב, יט	,288, 287, 153	כ"ג, יב	456, 446
כ"א, לה	245, 179, 175	כ"ב, כ-כב	,291, 290, 289	כ"ג, יג	448, 428, 427, 63
כ"א, לו	188, 175, 162	כ"ב, כ	382, 364, 363, 292	כ"ג, יד	351, 199
כ"א, לז	244, 217, 191, 189	כ"ב, כא-כו	162	כ"ג, טו	399
כ"א, לז	231, 190, 175, 171	כ"ב, כא	,364, 295, 294	כ"ג, טז	446, 436, 434
כ"ב, א-ד	418, 84	כ"ב, כב	424, 418	כ"ג, טז	,443, 434, 353
כ"ב, א-ג	418, 294	כ"ב, כד-כו	418, 84	כ"ג, יז	455, 449, 446
כ"ב, א-ב	424, 294, 34	כ"ב, כה	418, 294	כ"ג, יח	446, 445, 399, 379
כ"ב, א	,162, 145, 137	כ"ב, כז	409, 294	כ"ג, יח	431, 356
כ"ב, ב	368, 367, 294, 163	כ"ב, כז	391	כ"ג, יט	420, 356
כ"ב, ג	204, 202	כ"ב, כז	368	כ"ג, כ-כג	552, 454
כ"ב, ד	,123, 112, 90, 78	כ"ב, כז	,299, 75, 72, 50	כ"ג, כ	547, 469
כ"ב, ה	512, 202	כ"ב, כז	424, 368	כ"ג, כא	480, 477
כ"ב, ו	202, 196	כ"ב, כז	,299, 298, 218	כ"ג, כב	475
כ"ב, ז	,206, 179, 175	כ"ב, כז	382, 302	כ"ג, כג	545, 427
כ"ב, ח	,226, 225, 223, 222	כ"ב, כז	370, 309, 305, 304	כ"ג, כד-לג	527
כ"ב, ט	230, 229, 228, 227	כ"ב, כז	309, 305	כ"ג, כז	481
כ"ב, י	,179, 175, 128	כ"ב, כז	372, 313, 310	כ"ג, כח	489
כ"ב, יא	228, 225, 222, 206	כ"ב, כז	421	כ"ג, לא	217
כ"ב, יב	274	כ"ב, כז	424	כ"ג, לג	481, 251
כ"ב, יג	210, 162	כ"ב, כז	422, 373, 244, 217	כ"ד, א	550, 484, 35
כ"ב, יד	382, 298, 247	כ"ב, כז	,374, 315, 314	כ"ד, ג-ד	550, 549
כ"ב, ט	,212, 211, 145	כ"ב, כז	422, 375	כ"ד, ו	482, 481
כ"ב, י	382, 301, 298, 247	כ"ב, כז	,423, 422, 162	כ"ד, ז	549
כ"ב, יא	145, 111	כ"ב, כז	513, 505	כ"ד, ח	549
כ"ב, יב	230, 210, 162	כ"ב, כז	377, 327, 162	כ"ד, ט-יא	463
כ"ב, יג	,218, 111, 34	כ"ב, כז	375	כ"ד, י	496, 493, 398, 397
כ"ב, יד	247, 230	כ"ב, כז		כ"ד, יא	564, 493, 483, 139
		כ"ב, כז		כ"ד, יב	570
		כ"ב, כז		כ"ד, טו-יח	567, 566

119	י"ח, כ	545	ל"ד, י-יז	575, 573	כ"ה, ח
453	י"ט, ט-י	547	ל"ד, י	399	כ"ה, יב
237	י"ט, יא	427	ל"ד, יא-כו	496	כ"ה, טז
152	י"ט, יג	446, 436, 434	ל"ד, יח	567	כ"ה, כב
186	י"ט, יד	305	ל"ד, יט-כ	71	כ"ה, כא-כב
244	י"ט, טו-טז	381	ל"ד, כ-כד	566	כ"ה, מ
509, 374	י"ט, טז	308	ל"ד, כ	566	כ"ו, ל
78	י"ט, יז	448, 427	ל"ד, כא	567, 496	כ"ו, לג
91, 63	י"ט, כ	446, 434, 353	ל"ד, כב	496	כ"ו, לד
295	י"ט, לג-לד	456, 449		389	כ"ז, א
262	כ', א-ה	399	ל"ד, כג-כד	111	כ"ז, ז
68	כ', ג-ו	446, 445	ל"ד, כג	566	כ"ז, ח
237	כ', י	432, 431, 356	ל"ד, כה	353	כ"ח, ט
261	כ', יז-כא	356	ל"ד, כו	353	כ"ח, יב
68	כ', יז-יח	570	ל"ד, כז-כח	353	כ"ח, כט-ל
75, 50	כ"א, ב	547	ל"ד, כז	71	כ"ט, מב
363	כ"א, יח	496	מ', כ-כא	567	כ"ט, מג-מו
67	כ"ב, ג	567, 566	מ', לד-לה	71	כ"ט, מג-מד
92	כ"ב, י-יא			71	כ"ט, מה-מו
95, 90	כ"ב, יא		ויקרא	373	ל', יב
360	כ"ב, כח	71	א', א	262	ל', כא
429	כ"ג, ב	381	א', ג	68	ל', לג
449	כ"ג, ג	434	ב', יד	68	ל', לח
430	כ"ד, ד-ה	367	ה', א	570, 496	ל"א, יח
429	כ"ג, ד	340	ה', כא-כב	290	ל"ב, ח
435	כ"ג, ט-יד	196	ה', כג-כד	220	ל"ב, יג
445, 435	כ"ג, יא	262	י', ו	496	ל"ב, טו
435	כ"ג, יד	262	י', ט	374	ל"ב, לב
445	כ"ג, טו-טז	311	י"א, מג-מד	475	ל"ב, לד
449	כ"ג, טז-יז	288	י"א, מה	475	ל"ג, א-ג
453	כ"ג, כא-כב	262	י"ב, ד	477	ל"ג, ג
456, 353	כ"ג, כד	68	י"ז, ד	476	ל"ג, ד
447	כ"ג, לד-מג	68	י"ד, ט-י	71	ל"ג, ז
429	כ"ג, לז	73	ט"ו, כה	476	ל"ג, ט-טז
445	כ"ג, לט-מא	467	ט"ז, א	496	ל"ג, יא
115	כ"ד, ד	262	ט"ז, ב	476	ל"ג, יב
169, 148	כ"ד, יז-כא	75, 50, 46, 45	י"ח, ו	69	ל"ג, יג
146	כ"ד, יז-יח	75, 45	י"ח, יב	496	ל"ג, כ
162, 147	כ"ד, יז	75, 45	י"ח, יג	543, 374	ל"ד, ו-ז
172	כ"ד, יט	57	י"ח, יח	547	ל"ד, ט

71	י"ד, לה	93	כ"ה, נד-נה	169, 171, 172	כ"ד, כ
250	ט"ו, יד-טז	136	כ"ה, נד	173	
526	ט"ז, טו	37, 38, 39, 129	כ"ה, נה	170	כ"ד, כא
220	ט"ז, כב	137, 500		171	כ"ד, כב
262	י"ח, ג	93	כ"ו, א	298	כ"ד, טז
262, 261	י"ח, ז	529	כ"ו, ו	129, 554	כ"ה, א
360	י"ח, יא-יג	69	כ"ו, יב	346, 427	כ"ה, ב-ז
371	י"ח, יב	554	כ"ו, יד-טו	456	כ"ה, ג-ה
308	י"ח, טו-טז	91	כ"ו, כה	39	כ"ה, ג-ד
370	י"ח, כז	353	כ"ו, מב	41	כ"ה, ג
370	י"ח, ל	554	כ"ו, מו	457	כ"ה, ח-יא
223	כ', ד	308	כ"ז, א-ח	353	כ"ה, ח-ט
223	כ', ח	363	כ"ז, ח	457	כ"ה, ט
223	כ', יא	309	כ"ז, כג	99, 457	כ"ה, י
470, 78	כ', יד	291	כ"ז, כח	294	כ"ה, יד-יז
470	כ"א, כא	292	כ"ז, כט	295, 365	כ"ה, יד
227	כ"ב, ד	554	כ"ז, לד	137	כ"ה, טו-טז
360	כ"ב, כט			195, 365	כ"ה, יז
88	כ"ד, יח		במדבר	137	כ"ה, כג
38	כ"ה, נה	262, 261	א', נא	137	כ"ה, כה
467	כ"ו, סא	467	ג', צד	112	כ"ה, לה-נה
112, 43	כ"ז, ח-יא	262, 261	ג', י	409	כ"ה, לה-לח
75	כ"ז, יא	305	ג', יג	137	כ"ה, לה
578	כ"ח, ו	262, 261	ג', לח	129	כ"ה, לח
449	כ"ח, כו	262	ד', טו	91	כ"ה, לט-מו
456	כ"ט, א	262	ד', כ	95	כ"ה, לט-מג
193	ל"א, כה-כז	248	ה', יג	90, 123, 137	כ"ה, לט
97, 91	ל"א, לה	353	ה', טו	133, 135	כ"ה, מ
426, 425	ל"ה, ה	44, 43	ה', יח	133	כ"ה, מא
426, 155	ל"ה, יא	567	ז', פט	129, 137, 500	כ"ה, מב
34	ל"ה, יב	307	ח', יד-יט	95, 144	כ"ה, מד-מו
81	ל"ה, יד	309	ח', טז-יט	63	כ"ה, מד
155	ל"ה, טו	432	ט', יא	366	כ"ה, מדה-מז
376, 115	ל"ה, יט	484, 483	י"א, יז	136	כ"ה, מה
115	ל"ה, כא	483	י"א, כד-כה	92, 136, 137	כ"ה, מז
426, 204	ל"ה, כו-כז	67	י"א, כט	92	כ"ה, מח-מט
374	ל"ה, ל	251	י"ב, ג	75	כ"ה, מט
170, 146, 145	ל"ה, לא	496	י"ב, ח	92	כ"ה, נ-נב
173		217	י"ב, יא	135	כ"ה, נא
154	ל"ה, לג-לד	81	י"ג, כט	93, 135	כ"ה, נג

415	י"ז, יד	263	י"ג, טו	דברים
415, 121	י"ז, טו	291	י"ג, טז-יח	א', ח
115	י"ט, א-ג	89	י"ד, יח	א', טז
187	י"ט, ג	68	י"ד, ב	א', יז
246, 155	י"ט, ד	373, 310, 68	י"ד, כא	א', כו
204	י"ט, ו	137	י"ד, כז	ב', ד
186	י"ט, י	137	י"ד, כט	ב', ה
159	י"ט, יא-יב	349	ט"ו, א-ג	ב', כו
517, 302	י"ט, טו	139, 40	ט"ו, א-ב	ג', יג
149	י"ט, טז-כא	367	ט"ו, ב	ד', ז
244	י"ט, טז	138	ט"ו, ד	ד', יב
301, 34	י"ט, יז	163, 138	ט"ו, ז	ד', טו-יט
244	י"ט, יח-כא	163, 138	ט"ו, יא	ד', טז
374, 244	י"ט, יח	, 95, 63, 59, 58	ט"ו, יב-יח	ד', כ
147, 250	י"ט, יט	121, 112		ד', לד
171, 169	י"ט, כא	77	ט"ו, יב-טו	ה', יג
90	כ', יד	, 112, 78, 40	ט"ו, יב	ה', יד
90	כ', טו	127, 125		ו', יג
363	כ', יז	55	ט"ו, יד	ו', יד
363	כ', יח	118, 38, 37	ט"ו, טו	ז', ב-ד
224	כ"א, ט	456, 90	ט"ו, טז	ז', ב
115, 57	כ"א, י-יד	91, 63, 55	ט"ו, יז	ז', ו
91, 72, 54	כ"א, יד	135, 121, 95	ט"ו, יח	ז', יג-כה
255, 57, 43	כ"א, טו-יז	309	ט"ו, יט-כ	ז', כ
115	כ"א, טו	448	ט"ז, א	ז', כה
245	כ"א, יט	430	ט"ז, א-ח	ז', כו
262, 166, 43	כ"א, כב-כג	451, 450	ט"ז, ט-יב	ח', ג
300	כ"א, כג	449, 443, 435	ט"ז, ט	י', יד-יח
513, 327, 166	כ"ב, א-ד	449	ט"ז, י	י', יז
509, 379, 321	כ"ב, ד	138	ט"ז, יא-יב	י', יח
360	כ"ב, ו-ז	448, 443	ט"ז, יג	י', יח-יט
187	כ"ב, ח	451, 138	ט"ז, יד	י', כ
372	כ"ב, ט	456, 381	ט"ז, טז	י"א, טז
370	כ"ז, ט	383, 158	ט"ז, יח-כב	י"א, כד
276	כ"ב, יג-כ	522	ט"ז, יט	י"א, כו
44	כ"ב, יג	57	ט"ז, כא-כב	י"ב, ט
169	כ"ב, יט	383, 158	י"ז, א	י"ב, כז
277	כ"ב, כא-כט	269, 263	י"ז, ד	י"ב, לא
237	כ"ב, כב	517, 269	י"ז, ו	י"ג, ו
73	כ"ב, כד	385	י"ז, ח	י"ג, יא

491	כ"ד, יב	455	ל"א, י	115	כ"ב, כח-כט
		456	ל"א, יא	73	כ"ב, כט
	שופטים	497	ל"א, כו	79	כ"ג, ח
70	א', טז	583, 525	ל"ב, ד	93, 86, 77, 63	כ"ג, טז-יז
450	ה', ד-ה	229	ל"ב, כד	501, 97	
67	ה', יא	219	ל"ב, לא	279, 50	כ"ג, יח
473	ו', יא-כג	378, 377	ל"ב, לו	279	כ"ג, יט
385	ו', כ-כד	450	ל"ג, ב-ד	409	כ"ג, כ-כא
470	ו', לה	380	ל"ג, ט	368	כ"ג, כ
470	ז', כד	397	ל"ג, כט	44	כ"ד, א-ד
482	ח', כז	380	ל"ד, כא	391, 368	כ"ד, ו
470	ט', לא	73	ל"ג, כז	121	כ"ד, ט
470	י"א, יב-יט	496	ל"ד, י	391	כ"ד, י-יג
474	י"ג, ג-כג			368, 367	כ"ד, י-יא
385	י"ג, טז-כ		יהושע	137	כ"ד, י-טו
480	ט"ו, ד	397	א', ג	248, 166	כ"ד, טז
224, 222	ט"ו, ה	480	א', יח	454	כ"ד, יז-כב
172	ט"ו, יא	369	ב', טו	391, 121	כ"ד, יז-יח
		376	ב', טז	121	כ"ד, י"ט-כב
	שמואל-א	398	ג', יג	163	כ"ד, יט
115	א', א	398	ד', ג	150	כ"ה, ג
221	א', י-יא	398	ד', ז	163	כ"ה, ד
309, 65	א', יא	436, 399	ה', י-יב	115	כ"ה, ה-י
65	א', טז	363	ז', א	149	כ"ה, יא-יב
65	א', יח	363	ז', יב	173	כ"ה, יב
144	א', כב	517	ז', טז-כו	121	כ"ה, יז-יח
217	ב', ח	470	ז', כב	121	כ"ו, ה-ט
152	ב', טז	79	ח', ל-לה	68	כ"ו, ה
152	ב', יז	90	ט', כז	297	כ"ו, ז
301	ב', יח	537	י"ג, א-ו	68	כ"ו, יט
221, 220	ב', כה	397	י"ד, ט	522	כ"ז, ה
77	ד', ה-י	70	ט"ו, כא	186	כ"ז, יח
83	ד', ו	376	ט"ז, ז	525, 68	כ"ח, ט
83, 79	ד', ט	369	י"ז, ה	539	כ"ח, מט-נ
385	ז', ה-י	369	י"ז, יד	69	כ"ח, מט
523	ז', טו	303	י"ח, א-י	90, 64	כ"ח, סח
523	ח', א-ג	369	י"ט, ט	497	כ"ח, סט
525	ח', ג	158	כ', ד	92	כ"ט, י
97	ח', יא-יז	351	כ"ג, ז-ח	167	כ"ט, יח
375, 369	י, ה	351	כ"ג, יב	380	ל', טו

480	י"ח, ח	470	ג', יב-יד	375	י', ו
281	י"ח, יד	470	ג', כו	115	י"א, א-ו
281	י"ט, א-ה	159	ג', כז	470	י"א, ג-ד
57	י"ט, ו	470	ה', יא	523	י"ב, ג-ה
98	י"ט, יח	57	ה', יג	526	י"ב, ג
302	י"ט, יט-כא	69	ו', ב	77	י"ג, ג-ז
302	י"ט, כב	98	ו', כ-כב	83	י"ג, ג
194	י"ט, כה-כט	494, 398	ז', ו-ז	77	י"ג, יט-כ
194	י"ט, ל-לא	380	ז', יט	83	י"ג, יט
57	כ', ג	69	ז', כג	83, 77	י"ד, יא
70, 49	כ', ה	195	ח', טו	77	י"ד, כ-כא
159	כ', ט-י	353	ח', טז	83, 79	י"ד, כא
65	כ', יז	98	ט', ב	576	ט"ו, כב
353	כ', כד	98	ט', י	379	ט"ז, א
57	כ"א, יא	281	י', ח	380	ט"ז, ו-ז
369	כ"ב, ו	470	י"א, יח-כה	380	ט"ז, ח-י
70	כ"ב, יא	280	י"ב, א-יד	380	ט"ז, יז-יח
217	כ"ב, יב	200	י"ב, ד-ו	257	י"ט, יג-טז
481	כ"ב, טו	283	י"ב, ט	470	י"ט, יד-כא
281	כ"ד, כא	283	י"ב, יג	284	כ"ב, ה
		281	י"ב, טז	70	כ"ג, ג
	מלכים-א	282	י"ב, כד-כה	284	כ"ד, יא
282	א', ו	280	י"ב, כה	373, 313	כ"ד, יד
282	א', ה	73	י"ג, יב-יד	485, 283	כ"ה, א
65	א', טז	57	י"ג, יד-יז	64	כ"ה, כד-לא
65	א', יז	282	י"ג, כא	64	כ"ה, מא
282	א', כא	281	י"ג, לא	485, 283	כ"ח, ג
65	א', לא	64	י"ד, ה-כ	77	כ"ט, ב-ג
159, 155	א', נ-נא	73, 65	י"ד, כב	83	כ"ד, ג
159	א', נב	282	י"ד, כח	482	כ"ח, ט
501	ב', ה	282	י"ד, לג	93	ל', טו
302	ב', ח-ט	282	ט"ו, א	193	ל', כב-כה
155	ב', כח-לב	282	ט"ו, יד	60	ל"א, יב
160	ב', כח-לג	57	ט"ו, טז		
156	ב', כח	194	ט"ז, ג		שמואל-ב
98	ב', לט-מו	194	ט"ז, ד	517	א', יג-טז
303	ב', מד-מו	302	ט"ז, ה-ח	470	ב', ה
195	ג', טז-כח	302	ט"ז, ט	281	ג', ב
353	ד', ג	302	ט"ז, י-יב	57	ג', ז
98	ה', כז-כח	361	י"ז, כט	373	ג', ח

65	כ"ב, טו-כה	470	י"ט, ט	496	ח', יב
482	כ"ב, כ-כד	397	כ"א, ח	367, 158	ח', לא
65	כ"ב, כב	392	כ"א, טז	367	ח', לב
100	כ"ד, יד	392	כ"ב, כג	443	ח', נא
368	כ"ו, יז	388	כ"ג, ח	98	ט', כ-כב
218	כ"ח, ז	392	כ"ג, כט-ל	57	י"א, ג
482	כ"ח, יג			98	י"א, כו-כח
481	כ"ח, כח		ישעיהו	98	י"ב, א-ד
196	כ"ט, טו	68	א', ד	98	י"ב, טז-יח
539	ל', א-ב	227	א', ח	378, 224	י"ד, י
539	ל', ו-ח	577	א', יא-יז	229	ט"ז, ג
540	ל', י-יא	161	א', יא	65	י"ז, יד-כ
540	ל', טו-טז	161	א', טו-טז	353	י"ז, יח
540	ל', יח	577	א', כא-כז	65	י"ח, ג-טז
540	ל', כו	525, 523	א', כג	69	י"ח, י
229, 175	ל"ב, כ	92	ב', א-ד	470	י"ט, ב
526	ל"ג, טו	374	ג', ט	470	כ', ב
583	ל"ג, טז	224	ג', יד	303	כ"א, ג
482	ל"ו, ג	224, 223, 175	ה', ה	303	כ"א, ט-י
367	ל"ו, יד	397	ו', א	313	כ"א, יט
84	מ', כח	496	ו', ה	378, 229	כ"א, כא
483	מ"א, ח-ט	496	ו', יא-יב	470	כ"ב, יג
380	מ"ב, א	489	ז', יח-יט	397	כ"ב, יט
471	מ"ב, יט	538	ח', ה-ו		
353	מ"ג, כו	539	ח', ז-ח		מלכים-ב
471	מ"ד, כו	482	ח', יד-טו	306	ג', כו-כז
443	מ"ח, י	368	י', כז	65	ד', א-ב
364	מ"ט, כו	195	י"א, ג	411, 367, 123, 106, 98	ד', א
60	נ', ו	195	י"א, ט	98	ד', יג
71	נ"ד, ה-ח	363	י"א, טו-טז	65	ד', טז
368	נ"ד, טז	368	י"ג, ח	435	ד', מב-מג
445	נ"ו, ז	218	ט"ז, ג	373	ח', יב-יג
380	נ"ח, ה	95	ט"ז, יד	378	ט', ח
71	ס"ב, ד-ה	470	י"ח, א-ב	470	י"ד, ח
227	ס"ד, א	68	י"ח, ב	378	י"ד, כו
68	ס"ה, א-ב	92	י"ט, כה	470	ט"ז, ז
494, 398	ס"ו, א-ב	302	כ"א, ג	470	י"ז, ד
		302	כ"א, ט-י	480	י"ז, ו
	ירמיהו	179, 178	כ"א, יב	69	י"ז, כט
70	א', ה	480	כ"ב, ד	367	י"ח, כט

484	מ"ב, ה-ו	63, 43	ל"ד, י-יא	69	א', י
495	מ"ג, א-ט	130	ל"ד, יא	71	ב', א-ב
365	מ"ה, ח	580	ל"ד, יג	68	ב', יא
430	מ"ה, כא	130, 63	ל"ד, טז	98	ב', יד
99	מ"ו, יז	130	ל"ד, יז-כב	253	ב', כד
365	מ"ו, יח	130	ל"ד, יח-כ	71	ג', א-ה
		376	ל"ו, כה	367	ד', י
	הושע	253	ל"ז, כה	299	ה', ג
296	ב', ה	484	ל"ח, יב	579	ז', ג-ז
73	ב', ז	364	מ"ו, טו	579	ז', ט-יא
72	ב', יז	376	מ"ו, יח	376	ז', טז
73	ב', כג-כד	364	נ', טז	579	ז', כא-כג
577	ו', ו-ט	363	נ' כ"א	159	ט', ז
473	י"ב, ד-ה			70	ט', כג
			יחזקאל	580, 443	י"א, ד
	יואל	397	א', כו-כז	363	י"ב, ג
372, 370	ב', כד	495, 494	א', כו	374	י"ד, ז
		480	ה', ה-ו	221	י"ד, יא
	עמוס	221	ג', כ-כז	392	ט"ו, ד
79	א', יא	196	ח', יב	309	י"ט, א-ו
391	ב', ח	196	ט', ט	307, 306	י"ט, ה
69	ג', א-ב	497	י"א, טז	73	כ"א, יג
165	ג', ב	495	י"א, כג	294	כ"ב, ג
481	ג', ה	484	י"ג, יח	394	כ"ב, טו-טז
376	ה', יט	255	ט"ז, ד-ו	99	כ"ג, ה-ו
577	ה', כא-כה	73, 72	ט"ז, ח	372	כ"ג, כח
368	ז', יז	470	י"ז, יב-טו	367	כ"ג, לט
		391	י"ח, יב-יג	364	כ"ה, לח
	עובדיה	480	כ', ח	470	כ"ז, ג
179	א', ו	309	כ', כה-כו	367	כ"ט, ח
		445	כ', לה	71	ל"א, ב-ג
	יונה	365, 364	כ"ב, כט	71	ל"א, כ-כא
84	א', ה	369	כ"ז, ח	69	ל"א, לד-לו
369	א', ו	369	כ"ז, כט	68	ל"ג, כד
78	א', ח-י	391	ל"ג, טו	100	ל"ד, ז
85, 83, 79	א', ח	357	ל"ד, יב	99, 98	ל"ד, ח-כב
85, 79	א', ט	368	ל"ד, טו	77	ל"ד, ח-יד
85	א', י	68	ל"ו, טו	42	ל"ד, ח-ט
85	א', יב	69	ל"ז, כב	130	ל"ד, ט-י
85	א', יד	458	מ', א	79, 63	ל"ד, ט

481	צ"א, ג	217	ח', ז	85	ד', ב
196	צ"ד, ז	482	ט', טו		
289	צ"ז, ז	482, 481	ט', יז		מיכה
234	צ"ח, ט	217	י"א, ג	74	ג', ב
338	ק"א, ז	581	ט"ו, א-ה	74, 46, 45	ג', ג
471	ק"ג, יט-כב	526	ט"ו, ה	578	ג', ט-יב
471	ק"ד, ד	369	ט"ו, ז	525	ג', יא
217	ק"ד, כ	352	ט"ז, ד-ה	579, 578	ו', ו-ח
68	ק"ה, יג	70	י"ח, יא	309	ו', ז
220	ק"ו, ל	369	י"ח, ו		
480	ק"ז, יא-יז	481	י"ח, טו		חבקוק
369	קי"ט, סא	581, 381	כ"ד, ג-ד	363	א', יד-טו
223	קי"ט, קלג	187, 154	כ"ה, ח	68	ב', ה
364	קכ"ג, ד	73	כ"ו, ח	68	ב', ח
482	קכ"ד, ו-ז	58	כ"ו, יב		
371	קכ"ו, ה	381	כ"ז, ד-ה		צפניה
60	קכ"ט, ג	381	כ"ז, ז-ט	68	ב', ט
217	קל"ט, ה	469	כ"ט, א	364	ג', א
89	קמ"ה, ט	381	ל', ח	94	ג', ט
471	קמ"ח, ב-ג	381	מ"ב, ג		
	משלי	371	מ"ב, ד		חגי
		582, 581	נ', ז-כג	471	א', יב-יג
232	א', ח	290	נ', יב		
94	ג', יז	381	ס"ה, ב-ה		זכריה
482	ו', א-ב	381	ס"ה, ה-יא	580	ז', ה-ו
201	ו', כט-לה	58	ס"ח, כז	580	ז', ט-י
200	ו', ל-לא	371	פ', ו	580	ח', טז-יט
35	ח', כ	469, 382, 301, 218	פ"ב, א	193	ח', טז
60	ט', ג	409, 382	פ"ב, ב-ד	495	י"ד, ג-ד
369	י"א, יד	422, 382	פ"ב, ו-ח	469	י"ד, ה
75	י"א, יז	469	פ"ב, ו		
470	י"ג, יז	469	פ"ב, ז		מלאכי
92	י"ז, ב	234	פ"ה, יב	471	א', א
89	כ"ב, ו	289	פ"ו, ח	471, 307	ב', ז
217	כ"ב, יז	469	פ"ט, ז	353	ג', טז
304	כ"ט, ד	364	ע"ד, ח	353	ג', כא
		223	ע"ה, מח		
	איוב	73, 49	ע"ח, כז		תהלים
295	ד', ו-ז	471	ע"ח, מדה-מט	70	א', ו
289	ד', טז	73	צ', א	220	ו', י

	נחמיה	435	ב', יד	469	ה', א
369	א', ז	74	ג', ג-ד	529	ה', יט-כד
379, 378, 377	ג', ח	65	ג', ט	217	י"ד, יג
378	ג', לד	245	ד', י	469	ט"ו, טו
102	ה', א-יג	455	ד', יא-יב	391	כ"ב, ו
60	ז', ג			391	כ"ד, ב-ג
64	ז', סז		איכה	94	כ"ד, ו-יא
263	ט', א-ב	371	ב', יא	391	כ"ד, ט-י
263	י', לא	72	ה', יא	289	כ"ו, ה
263	י"ג, א-ח			219	ל"א, יא
263	י"ג, כג-ל		קהלת	89	ל"א, יג-טו
		484, 483	ב', י	94	ל"א, טו
	דברי הימים-א	382	ה', א	218	ל"א, יח
60	י', יב	368	ה', ה	69	ל"ד, כט
58	ט"ז, ד-ז	300	ז', כא-כב	469	ל"ח, ז
380	י"ז, יז	482	ט', יב	143, 70	ל"ח, יב
494, 398	כ"ח, ב	300	י', כ	143	ל"ח, יד
70	כ"ח, יח			223	ל"ט, כו
283	כ"ט, כט		אסתר	220	מ"ב, י
		34	א', יג		
	דברי הימים-ב	353	ו', א		שיר השירים
284	ט', כט	64	ז', ד	368	ב', טו
481	ט"ו, ו			73	ד', ח
525	י"ט, ז		דניאל	57	ו', ח-ט
301	י"ט, טו	60	ז', ד	399	ז', ב
58	כ"ט, ל	480	ח', ה-ז	482	ז', ג
392	ל"ג, יא-טז	480	ח', כ-כא	268	ח', ה
392	ל"ד, ו-ז	288	י', כ		
480	ל"ו, יג	475	ט', יא		רות
471	ל"ו, טו-טז	481	י"א, יא	139	א', ט
299	ל"ו, טז			376, 68	א', טז
		64	עזרא	480	א', כ
		364	ב', סה	455	ב', י-יב
			י', ח	65	ב', יג

ספרות חיצונית - בית שני

441	נ'	370, 278	4Q251	תרגום השבעים
		228	4Q366	שמואל-א ב', כה
	מלחמות היהודים	220	4Qsama	
	ספר א	262	ברית דמשק ב6	נוסח שומרון
102	ד', ג	262	מגילת המקדש לה	שמוות כ"ב, ד
264	ספר יג	262	נא, 18-16	כ"ב, ה
		262	סד, 13-7	
	חיי יוסף			מגילות קומראן
264	ב'	ספר היובלים	219	4Q152
		262	ל', ז-יא	4Q158

מקורות חז"ל

306	זבחים י"ד, ד	206	ב', א	משנה
396	י"ד ה	229	ב', ב	פאה ד', ה
361	חולין ח', ד	191	ג', יא	דמאי ד', א
217	מדות ג', ג	163	ה', ז	שביעית א', ד
221	אהלות ז', ו	222	ו', ד	תרומות א', ח
371	ט"ז, ד	198	ז', א	ערלה ב', ד
		247	ח', א	בכורים ג', א
	תוספתא	192	בבא מציעא א', א	פסחים ב', א
317	ברכות ד', טו	192	א', ב	ט', ג
208	כלאים ג', ג	379, 325, 323	ב', י	ראש השנה א', א
347	שביעית ח', ב	210	ז', ח	א', ב
317	ביצה ב', יב	192	ח', ד	א', ג
92	קידושין ה', ב-ג	192	ח', ה	א', ד
229	בבא קמא א', א	317	סנהדרין א', ו	תענית ד', ג
332	ב', י	266	א', יא	מגילה ד', ה
197, 196	ז', ב	268	ו', ב	ד', ט
199	ז', י	203	ח', ו	מועד קטן א', א
174	ט', א	203	ח, ז	נדרים י"א, יב
323	בבא מציעא ב', כח	170	ט', ב	גיטין ה', ד
163	סנהדרין ג', א	267	ט', ה	קידושין א', ב
268	י"א, א-ד	291	י', ד	בבא קמא א', א
203	י"א, ט	269	י"א, ד	א', ג
271	י"ד, טז	268	מכות ג', טו	א', ד

תלמוד בבלי		ה ע"א		יח ע"ב	
ברכות ז ע"א	465	חגיגה ד ע"א	92	כ ע"א	135, 130, 121
כח ע"ב	197	יד ע"ב	338	כב ע"א	136, 135
כט ע"א	265, 263	יבמות כב ע"ב	75	כב ע"ב	123, 91
סג ע"א	440	כה ע"ב	517	כח ע"א	137
סג ע"ב	440	מח ע"ב	103, 92	סו ע"א	265, 263
לא ע"ב	221	מט ע"ב	392	בבא קמא ב ע"ב	229
שבת ל ע"א	578	סג ע"א	340	ג ע"א	229
מב ע"א	184	סה ע"ב	344, 336	ג ע"ב	177, 176
נו ע"א	194	ע ע"א	92	ד ע"א	176
עג ע"ב	457	ע ע"ב	92	ד ע"ב	208, 174
פו ע"ב	449	עט ע"א	166, 165, 92	ה ע"א	208
פז ע"א	449	כתובות ט ע"ב	280	ו ע"ב	230, 186
פסחים כא ע"ב	311	טז ע"ב	335	ז ע"א	230
כב ע"א	311	יז ע"א	335	י ע"ב	231
קיג ע"ב	167	לט ע"א	115	טו ע"א	191, 188
קיד ע"א	374	לט ע"ב	115	יז ע"א	206
ראש השנה ט ע"א	427	מז ע"ב		יז ע"ב	206, 191
כ ע"א	437	75, 74, 73, 72, 47, 46		כב ע"א	206
כא ע"ב	429	מח ע"א 75, 73, 50, 47, 46		כב ע"ב	207, 206
כד ע"ב	289	סא ע"א	50	כג ע"א	206
ל ע"א	445	קה ע"א	525	כו ע"א	206, 153
יומא ד ע"א	566	קה ע"ב	526, 525	כז ע"א	183
ד ע"ב	566	סוטה ב ע"א	248	כח ע"א	149
כא ע"ב	446, 436	ב ע"ב	248	כח ע"ב	183
כב ע"ב	200	ט ע"א	147	כט ע"א	184
נג ע"ב	481, 217	י ע"ב	147	ל ע"א	187, 186
נד ע"א	71	כג ע"ב	125	לא ע"א	185
נד ע"ב	481, 217	לו ע"א	492	לא ע"ב	185
סט ע"ב	470	מח ע"א	446	לב ע"ב	185
פה ע"א	203	מח ע"ב	446	לג ע"א	188
סוכה מו ע"ב	340	גיטין לו ע"א	350	מ ע"א	191
מ"ט ע"א	217	מג ע"ב	91	מז ע"ב	209
תענית כז ע"ב	446	מה ע"א	103, 93	נ ע"ב	187
מגילה יד ע"ב	414	מח ע"ב	226	נג ע"ב	183, 180
כה ע"א	263	פח ע"ב	34	נה ע"ב	209
כז ע"ב	402	קידושין יד ע"ב	135, 123	נו ע"א	208
לא ע"א	450	טו ע"א	135	נט ע"ב	207, 206
מועד קטן ג ע"ב	428, 427	טז ע"א	137, 136	ס ע"א	208, 207
ד ע"א	427	יח ע"א	67	סע"ב	293

פסיקתא דרב כהנא		מכילתא דרבי שמעון		204	ח', ח
36	יב	בר יוחאי		157	מכות ב', ו
		486	י"ט, י	413	הוריות ג', ג
מדרש רבה		47	כ"א, י		
544	בראשית רבה יב	53	כ"א, יא		מגילת תענית והסכוליון
532	מ	199 , 198	כ"א, לז		תמוז, ד
81	מב	292	כ"ב, יט	263	
475	עה	296	כ"ב, כ		
535 , 534	עח	305	כ"ב, כח		מכילתא דרבי ישמעאל
533	פ	346	כ"ג, יא		
475 , 254	פד	486	כ"ד, ד	555 , 554 , 486	בחדש ג
465	שמות רבה ג	306	כ"ד ה	270 , 239 , 237	בחדש ח
86	ה	463	כ"ד, י	440 , 439	פסחא ב
199 , 35 , 33	ל			541 , 433	פסחא ז
307 , 299	לא	(ספרא (תורת כהנים)		433	פסחא ח
477 , 88	לב	196	דבורא דחובה	111 , 92	פסחא טז
467 , 465 , 464	ויקרא רבה כ	466 , 463	שמיני	495	שירת הים ג
117	כד	509 , 339	קדושים	136 , 123 , 78 , 40	נזיקין א
535	דברים רבה א	447 , 170 , 75	אמור	143 , 123 , 38	נזיקין ב
		349 , 346 , 99 , 92 , 40	בהר	, 57 , 56 , 53 , 47 , 45	נזיקין ג
				125 , 75 , 74 , 73 , 72 , 67	
				164 , 156 , 155 , 153	נזיקין ד
326	משפטים א	ספרי במדבר		150	נזיקין ה
299	משפטים יב	261	קכה	502	נזיקין ו
542 , 541	דברים א	467	קלז	91 , 78	נזיקין ז
536	דברים ו	290	קמג	219 , 170 , 148	נזיקין ח
				78	נזיקין ט
				78	נזיקין יא
				198	נזיקין יב
				206	נזיקין יד
				213	נזיקין טו
				230	נזיקין טז
				287	נזיקין יז
				296	נזיקין יח
				, 298 , 218 , 163	כספא יט
				382 , 370	
				, 312 , 310 , 167	כספא כ
				, 336 , 324 , 323 , 316 , 315	
				509 , 431 , 375 , 352 , 347	

תרגומים

תרגום ניאופיטי			
שמות כ"ב, ד	222	כ"ג, ט	365
		כ"ד, י	466
		ויקרא כ"ד, ד	368
אונקלוס			
בראשית י"ד, יד	89	תרגום ירושלמי (יונתן)	
ל"ב, ג	475	שמות כ"א, ז	42
שמות כ"א, ג	60	כ"א, יד	156
כ"א, ח	65	כ"ב, א-ב	202
כ"א, ל	219	כ"ב, ב	42
כ"ב, ט	231	כ"ב, יט	291
כ"ב, כ	365	במדבר כ"ב, ד	227
כ"ג, ב	316, 314	ישעיהו א', ח	227
כ"ג, ה	378, 322	ס"ד, א	227
		ירמיהו ב', ג	371
		התפסיר (תרגום רס"ג למקרא)	
		שמות כ"א, ג	60
		כ"א, ח	67, 56
		כ"ב, י	231
		כ"ב, כח	370
		כ"ג, ב	320, 314
		ל"ד, כו	360
		דברים כ"ה, יב	149

פרשנות

סדר הפרשנים הוא אלפביתי.

אברבנאל			
שמות כ"א	358	כ"א, י	73
שמות כ"ב, ל	311	כ"א, יא	54
שמות כ"ג	359	כ"ב, ב	203
		כ"ב, ד	224
		כ"ג, ו	508
		כ"ד, ו	561
אדרת אליהו, הגר"א		ויקרא כ"ג, ה	430
שמות כ"א, ו	143	דברים ט"ו, ד	138
כ"א, כד	145		
הדר זקנים			
שמות כ"ב, כ	288	מלבי"ם	
		שמות כ"ג, יח-יט	360
		ל"ד, כה-כו	360
		משלי ו', לא	201
העמק דבר			
דברים י"ז, טו	415	משך חכמה	
		שמות כ"א, יד	165
		ויקרא י"ט, יד	186
		דברים י"ב, ח	384
		ט"ו, יד	134
חזקוני			
בראשית י"ד, יד	89	שמות כ"א, ח	67
ט"ז, יב	253	כ"א, י	72, 53
שמות כ"א, ב	41	כ"א, יא	55
כ"א, ג	121	כ"ב, ט	231
		ספורנו	
		שמות י"ג, ב	308
		כ"ב, כח	307
		כ"ד, יב	574
		כ"ד, יח	572
		ל"ד, יח	359
עקידת יצחק, ר' יצחק עראמה			
משפטים שער מו 179, 178			
		ראב"ע	
		בראשית י"ד, יד	89
		ט"ו, י	130
		ל"ב, ג	475
		שמות (קצר)	
		כ"א, ח	67
		כ"א, י	72, 53
		כ"א, יא	55
		כ"ב, ט	231

235, 110	ט"ו, כה	72	קהלת ט', יא	288	כ"ב, יט
288	כ', ב			312	כ"ב, ל
34, 33	כ"א, א		רא"ש	320	כ"ג, ב
272, 39, 37	כ"א, ב	54	שמות כ"א, יא	378	כ"ג, ה
131	כ"א, ג			339	כ"ג, ו
301, 143	כ"א, ו		רבנו בחיי	339	כ"ג, ז
125	כ"א, ז	308	שמות ל"ד, כ	352	כ"ג, יג
67	כ"א, ח			358	כ"ג, יט
49	כ"א, ט		רד"ק	560	כ"ד, ד
75, 74, 72	כ"א, י	532	בראשית י"ב, ז		שמות (ארוך)
146	כ"א, כד	89	י"ד, יד	559, 558	כ"א, א
261	כ"א, כט	253	ט"ז, ו	78, 41	כ"א, ב
219, 218, 146	כ"א, ל	475	ל"ב, ג	73, 72	כ"א, י
324	כ"ב, ד	220	מ"ח, יא	54	כ"א, יא
211, 144, 110	כ"ב, ו	223	שמות כ"ב, ד	155	כ"א, יד
301, 299, 275	כ"ב, ז			172	כ"א, כד
214, 212, 154	כ"ב, ח		ר"י בכור שור	199	כ"א, לז
215		253	בראשית ט"ז, יב	223	כ"ב, ד
290, 289, 288	כ"ב, יט	99, 41	שמות כ"א, ב	300	כ"ב, ז
292		41	כ"א, יא	287	כ"ב, יט
297	כ"ב, כ	188	כ"א, לה	163	כ"ב, כד
310	כ"ב, ל	198	כ"א, לז	320, 315	כ"ג, ב
547, 479, 478	כ"ג, כ	138	דברים ט"ו, ד	322	כ"ג, ה
477	כ"ג, כא			492	כ"ג, ח
560, 487	כ"ד, א		רלב"ג	352	כ"ג, יג
419	כ"ד, ד	186	ויקרא י"ט, יד	559, 479	כ"ג, כ
467	כ"ד, יא	538	יהושע י"ג, א	480	כ"ג, כא
569	כ"ה, ב			559	כ"ג, כד
361	ל"ד, כו		רמב"ן	559, 486	כ"ד, א
568	ל"ה, א	381	בראשית א', ד	559	כ"ד, ג
570	מ', לד	234	י"א, לא	559	כ"ד, ד
567	ויקרא א', א	253	ט"ז, ו	567	ויקרא א', א
290	א', ט	475, 472	י"ח, א	340	י"ט, יא
568	ח', א	235, 110	כ"ו, ה	75	כ"א, ב
68	י"ח, כט	533	ל"ב, ד	99	דברים ט"ו, א
554, 349	כ"ה, א	534	ל"ב, טו	272, 59, 55	ט"ו, יז
93	כ"ה, מז	234, 110, 97	ל"ד, יג	93	כ"ג, טז
307	במדבר ג', מה	115	ל"ח, ח	561	כ"ה, א
530	דברים ז', כב	569	שמות הקדמה	219	ל"ב, לא
292	י"ג, טו	354	י"ב, ב	201	משלי ו', לא

321	כ"ג, ה	340	י"ט, יא	358	י"ד, כא
517, 238	כ"ג, ז	42	דברים ט"ו, יב	349, 99	ט"ו, א
492	כ"ג, ח	219	ל"ב, לא	293	י"ז, ב
477	כ"ג, כא			363	כ', י
557, 487	כ"ד, א	רש"י, פירוש לתורה		114	כ"א, יב-יג
557, 488	כ"ד, ג	143	בראשית א', א	93	כ"ג טז
557, 488, 419	כ"ד, ד	485	ד', א	410	כ"ג, כ
557, 488	כ"ד, ו	89	י"ד, יד	163	כ"ד, יד
557, 487, 419	כ"ד, ז	252	ט"ז, ה	562	כ"ה, א
488, 467	כ"ד, י	485	כ"א, א	92	כ"ט, י
467	כ"ד, יא	492	כ"ג, ח		
566, 557, 488	כ"ד, יב	88	ל"א, א		רס"ג
571	ל"ג, יא	256	ל"א, יט	94	בראשית ט', כה
572, 571	ל"ד, יח	475	ל"ב, ג	111	ל"א, לט
572	ל"ד, לב	538	ל"ג, יד	117, 37	שמות כ"א, ב
466	ויקרא י', ג	110	שמות ט"ו, כה	60	כ"א, ג
68	י"ח, כט	487	י"ט, א	67	כ"א, ח
340	י"ט, יא	115	י"ט, ב	227	כ"ב, ד
506	י"ט, טו	557	י"ט, יא	138	דברים ט"ו, ד
75	כ"א, ב	465	י"ט, כד		
92	כ"ה, מז	130, 121, 60	כ"א, ג		רשב"ם
307	במדבר ג', יב	39	כ"א, ו	143	בראשית ל"ז, ב
75	כ"ז, יא	125	כ"א, ז	41	שמות כ"א, ב
529	דברים ז', כב	53	כ"א, ח	65	כ"א, ח
163	י"ד, ז	72, 45	כ"א, י	73	כ"א, י
138	ט"ו, ד	164	כ"א, יד	154	כ"א, יג
125, 124	ט"ו, יב	202	כ"ב, א	202	כ"ב, א
163	ט"ו, יט	202	כ"ב, ב	223	כ"ב, ד
115	כ"א, יא	223	כ"ב, ד	210	כ"ב, ו
115	כ"א, יד	298	כ"ב, ז	231	כ"ב, ט
212	כ"ב, ח	214	כ"ב, ח	287	כ"ב, יט
163	כ"ד, יא	231	כ"ב, ט	297	כ"ב, כ
150	כ"ה, ג	291, 287	כ"ב, יט	299	כ"ב, כז
163	כ"ה, ד	365, 296	כ"ב, כ	318	כ"ג, ב
92	כ"ט, י	163	כ"ב, כד	339	כ"ג, ז
219	ל"ב, לא	370	כ"ב, כח	358	כ"ג, יט
537	יהושע י"ג, א	310	כ"ב, ל	558, 487	כ"ד, א
281	שמואל ב-י"ג, יג	319, 316, 314	כ"ג, ב	567	ויקרא א', א

1. הפירוש לספר שמות לקוח מתוך: פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות (ליקט, תרגם והעיר י' רצהבי), ירושלים תשנ"ח.

51	שמות כ"א, י	רש"ר הירש	497	יחזקאל י"א, טז
190	כ"א, לה	בראשית ח', ט	201	משלי ו', לא
			143	איוב ל"ח, יב

הלכה, פרשנות חז"ל ומחשבה

סדר המקורות הוא אלפביתי.

ערוך השולחן		ספר החינוך		בית הבחירה למאירי	
	חושן משפט	295	סג	178	בבא קמא ב ע"א
329	רע"ב, ח	300	סט	209	מז ע"ב
		300	עא	189	לג ע"א
	רבנו יונה, מסכת אבות	343	עד	197	סח ע"א
152	א', א	506	עט		
341	א', יח	347	פד		חידושי הריטב"א
		513	רלט	404	בבא מציעא סג ע"א
	רבנו יונה, שערי תשובה	445	שו	48	כתובות מח ע"א
342	ג				חידושי הרמב"ן
		444	א', יב	215	שבועות מ ע"א
	רמב"ם, מורה הנבוכים				חידושי הר"ן
496	א', ג		ספר העיקרים		סנהדרין עב ע"א
463	א', ה	583	ג', ל	204	
475	א', מט				טור
476	ב', לד		ספר השרשים, ר' יונה		חושן משפט ב
475, 472	ב', מב		אבן ג'נאח	522	יז
574, 573	ג', לב	223	בע"ר	506	מו
502, 347	ג', לט	377, 322	עז"ב	208	רעב
200	ג', מא			333	שעח
357	ג', מח		ספר יראים	186, 151	שפט
		42	קס"ו	151	תכה
	רמב"ם, משנה תורה	296	קפ"א	522	
	לפי סדר א"ב	341	קפח		יד רמ"ה
269	איסורי ביאה א', ג	341	רלה		בבא בתרא קז
557, 488	י"ג, א-ה			151	
557	י"ג, ו		ספר מצוות גדול		מסילת ישרים
50	אישות א', ד		לאוין		ב'
43	י"ב, א-ג	296	קעב	333	י'
74, 72, 49	י"ב, ב	296	קעג	344	
74	י"ב, י-יא				

31	ג', יב	183	י"ב, ב	50	כ"א, ג
139	ד', ב	183	י"ב, ג	494, 399	בית הבחירה א', א
136	ד', ג	183	י"ב, טו	396	ו', יב
58	ד', ט	184, 183	י"ג, א	413	גזלה ואבידה ה', יא-יח
56	ד', י	184, 183	י"ג, ב-ג	167	י"א, א-ב
56	ד', יג-יד	184	י"ג, ה	168, 93	י"א, ג-ה
88	ח', א	184	י"ג, ו	513	י"א, כ
88	ח', ה	185, 184	י"ג, ח	343	דעות ה', א
88	ח', ו	185	י"ג, י	343	ה', ז
93, 88	ח', ט	185	י"ג, יא	152	ו', ג
93, 89	ח', י	186	י"ג, יג	208	זכייה ומתנה ו', כד
89	ח', יא	186	י"ג, יד	148,	חובל ומזיק א', ב-ו
363	עבודת אלילים י', א	186	י"ג, טו	173	
363	י', ו	186	י"ג, יט	146	א', ג
244	עדות י"ח, ב	206	י"ד, ד	149	א', י
186	שביתת יום טוב ז', י	208, 207	י"ד, ה	206, 153	א', יא
505	שכירות א', ב	208, 184	י"ד, ז	208	ב', ז
500	ט', ד	207	י"ד, יג	207	ו', יב
208	שכנים ט', ז	207	י"ד, טו	208	ז', א
139	שמיטה ויובל י', א	207, 186	י"ד, טז	208	ז', ב
144	י', יב	187	י"ד, כב	208	ז', ט
	רוצח ושמירת הנפש	115	נערה בתולה א', א-ג	208	ח', א
502	א', ד	239	סנהדרין י"ב, א	208	ח', ב
239	ב', א-ה	239	י"ב, ב	433, 431	חמץ ומצה א', ח
164	ב', יא	268	י"ד, ג	431	ב', א
208	ג', יב	150	ט"ז, יב	74	יום טוב ו', יז-יח
208	ג', יג	517	י"ח, ו	452	ו', יח
502	ד', ט	507, 506	כ', ד	269	יסודי תורה ה', ד
205	ה', י	193	כ"ב, ד	402	מלוה ולוה ד', ב
157	ה', יב-יד	523	כ"ג, ג	409	ד', ז
158	ה', יב	130, 123	עבדים א', א	517	מלכים ג', י
501	ה', יד	136, 134		44	ה', ט-יב
186	י"א, ד	125	א', ב	363	ו', א-ה
509, 326	י"ג, א-ב	134	א', ג-ד	529	ו', א
379	י"ג, ב	135, 131	א', ט	529	ו', ה
332	י"ג, ח	136	ב', ח	243	ט', א
445	תמידין ומוספין ז', כד	131	ג', א-ב	151	נזקי ממון א', א
	תרומות	136, 135	ג', א	208	ב', יט
537	א', ב	135	ג', ז	209	ד', ב
371	ג', ו	128	ג', יג	151	ה', א

שיטה מקובצת		שולחן ערוך		רמב"ם, ספר המצוות	
406	בבא בתרא קסח ע"א	186	אורח חיים תקמד	44	שורש שני
226	בבא קמא ב ע"א	354	יורה דעה קמז	328	עשה י"ג
178	ג ע"ב	407	קסז	494, 399	כ'
226	כב ע"א	408, 407	קעז	441, 440, 44	קנ"ג
		208	אבן העזר נ	186	קפ"ד
	תוספות	50	פ	343	לא תעשה רמט
	בבא מציעא	207	חושן משפט א	296	רנג
	כג ע"ב ד"ה באושפיזא	35	ג	326	רע
344		35	ח	342	רפא
	בבא קמא	523	ט	342	רפה
	ב ע"א ד"ה השור והבור	35	י	187	רצח
178, 177		506	יז	299	שטז
206	כז ע"ב ד"ה ושמואל	208	כט		
	קז ע"א ד"ה עירוב	208	קנה		רמב"ם, פירוש למשנה
214	פרשיות	514	רנט	188	בבא קמא א', ד
	גיטין	514	רסב	41	קידושין א', ב
34	פח ע"ב, ד"ה ולא לפני	329	רסה		
	קידושין	331, 330, 329	רעב		רש"י, פירוש לתלמוד
125	טו ע"א ד"ה ואידך	333, 332		174	בבא קמא ב ע"א
	שבת	186, 151	שעח	213	קז ע"א
	ב ע"א ד"ה יציאות השבת	207	שפג	34	גיטין פח ע"ב
178		208, 207	שפו	318	חולין יב ע"א
		208	שפח	165	סנהדרין נט ע"א
		208	שצה	293	ס ע"ב
		209	שצו	163	עח ע"א
		208, 207, 206	תיח		
		208	תכ		

רשימת תמונות ומפות

- 109 תמונת 'הדוד טום' ותמונת העבדים – מתוך ויקימדיה ברשיון לשימוש חופשי.
- 260 שבר החוק מחזור – התמונה והתעתיק לקוחים מתוך ספרו של פרופ' אמנון בן תור: חזור – מטרופולין כנענית ועיר ישראלית, ירושלים 2015, עמ' 64. את שבר החוק צילם גבי לרון מהמכון לארכיאולוגיה של האוניברסיטה העברית. החפץ נמצא בחפירות קרן זלץ בחזור לזכר יגאל ידן. תודה לפרופ' אמנון בן תור ולחברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה על הרשות להשתמש בתמונה ובתעתיק. מצבת ח'מורבי – מתוך ויקימדיה ברשיון לשימוש חופשי. רישום, תעתיק ותרגום מתוך דיני ח'מורבי – לקוח מתוך: י"ל לנדא, "חמורבי", אנציקלופדיית אוצר ישראל (עורך: י"ד אייזנשטיין), ד, ניו יורק 1910, עמ' 294.
- 386 מפת תלים בעמק האלה - המפה לקוחה מתוך OpenStreetMap.org בכפוף לרישיון CC-BY-SA. כל שימוש בתמונה יעשה אך ורק תחת רישיון זה. תמונות מצבות משערי קיאפה, תמונת חורבת קיאפה ותרשים האתר – באדיבות פרופ' יוסי גרפינקל.
- 390 תמונות מצב מחורבת קיאפה – באדיבות פרופ' יוסי גרפינקל. תרשים חרס כתוב מתוך חורבת קיאפה – באדיבות ד"ר חגי משגב.
- 394 תוכנית מצד חשביהו ורישום חרס הקוצר – באישור החברה לחקירת ארץ-ישראל ועתיקותיה.
- מפה עם ציון מצד חשביהו - המפה לקוחה מתוך OpenStreetMap.org בכפוף לרישיון CC-BY-SA. כל שימוש בתמונה יעשה אך ורק תחת רישיון זה.
- 395 תרשים אתר 65 (גלגל מדרום למושב ארגמן) ומפת מתחמי כף-הרגל והגלגלים – באדיבות פרופ' אדם זרטל ז"ל.
- 400 תרשים צורת הרגל בהר עיבל – באדיבות פרופ' אדם זרטל ז"ל.
- 490-489 כתובות ניצחון מצריות עם סמל הצרעה המכונפת – מתוך: J. Garstang, *Joshua*, *Judges: The Foundations of Bible History*, London 1931
- 497 תרשים גלגל כף הרגל ארגמן – באדיבות פרופ' אדם זרטל ז"ל.
- 498 מפת מתחמי כף-הרגל והגלגלים – באדיבות פרופ' אדם זרטל ז"ל.