

סדר ומבנה בתורה

מבנה כולל לפרשיות יתרו-משפטים, עם עשרת הדברות במוקד, ועצת השופטים מול המשפטים (יוסבר בהמשך).

ביקור יתרו וברכתו לה'
עולה וזבחים - סעודת ברית
(שמות י"ח, א-יב)

עצת יתרו -
מינוי שופטים ראויים
(שמות י"ח, יג-כז)

מעמד הר סיני
עשרת הדברות
המצוות
(שמות י"ט-כ')

"ואלה המשפטים
אשר תשים לפניהם":
משפטים ומצוות
(שמות כ"א-כ"ג)

עם ישראל וספר הברית
"... נעשה ונשמע"
עולות וזבחים - סעודת ברית
(שמות כ"ד)

בינה בתורה

יואל בן-נון

ביקורו של יתרו אצל משה - מתי? מדוע? מבנה וסדר פרשיות

מבראשית עד סוף פרשת בשלח שולט סדר הזמנים כמעט בכל הפרשיות. התקופות הנסקרות הולכות ומתקצרות. תחילה הן תופסות אלפי שנים של ימי בראשית, אחר-כך מאות שנים של ימי האבות, אחר-כך עשרות שנים של שעבוד מצרים (מאז שקם על מצרים "מלך חדש"), ולבסוף חודשי המכות ויציאת מצרים, קריעת הים, פרשיות מרה ואילים, עד מלחמת עמלק ברפידים - כל אלה כשנה אחת, לפי מסורת חז"ל¹. במבט כולל יש בכל אלה מוקדם ומאוחר, וסדר הזמנים הוא הציר העיקרי של הכתובים.

החריגות מסדר 'מוקדם ומאוחר' בספר 'בראשית' ובתחילת 'שמות' מוסברות בדרך כלל על פי העיקרון של 'השלמת עניין במקומו'², לפי הדוגמא של "וימת תרח בחרן" (בראשית י"א לב), מאורע שהתרחש כ-60 שנה אחרי יציאת אברהם מחרן, שהתרחשה כשהיה בן 75 שנה. מותו של תרח הוזכר בסיום סיפורו, כדי שלא לשוב אליו עוד³.

לעתים באה חריגה מסדר הזמנים, כעין הערה בסוגריים⁴, כדי לפרש או להבהיר במקומו עניין סתום, או לצורך הסבר העתיד הקשור בעבר, כדוגמת "...וחברון, שבע שנים נכנתה לפני צען מצרים" (במדבר י"ג כב). בספר בראשית יש כמה פסוקים כאלה:

"... וחס הוא אבי כנען" (ט' יח)⁵;

"... והכנעני אז בארץ" (י"ב ו)⁶;

"... והכנעני והפרזי אז ישב בארץ" (י"ג ז);

"... אל עמק השדים, הוא ים המלח" (י"ד ג);

"... אל עין משפט הוא קדש ... שדה העמלקי" (י"ד ז)⁷;

"... אשר יאמר היום - בהר ה' יראָה" (כ"ב יד); ועוד⁸.

ראב"ע גם ראה (למשל) את פרשת מכירת הבכורה של עשו ליעקב, כחורגת מן הסדר, כי עשו בז לבכורה,

1. סדר עולם רבא, פרק ג'.

2. ראה ברמב"ן סוף בראשית ל"ה, וכן בסוף פירושו של שד"ל (תל-אביב תשכ"ו) לפרשת ביקורו של יתרו, שמות י"ח א. אמנם יש בפרשיות בראשית קשיים שניתן ליישבם על ידי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה', כמו בדוגמה מפרשת תולדות להלן.

3. אבל ראה רש"י ורמב"ן שדרשו מפסוק זה הדגשת ההבדלה בין תרח לאברהם.

4. ראה דברי אבי מורי ז"ל בספרו, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 66-81.

5. ראה רש"י לפסוק זה, ורשב"ם לבראשית א', פסוק א.

6. ראה רש"י וראב"ע לפסוק זה, ובראב"ע לדברים א', פסוק ב, ול"ד פסוק א.

7. ראה רש"י ורמב"ן לפסוק זה, וברש"י על ים המלח (י"ד ג); ורמב"ן מתאמץ לפתור הכל על הסדר, ראה גם בפירושו לפסוק "והכנעני והפרזי אז ישב בארץ" (י"ג ז).

8. ראה רש"י, רשב"ם ורד"ק לפסוק זה, לעומת ספורנו, וראב"ע לדברים א' פסוק ב.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

לדעתו, מפני שלא היה עושר בבית יצחק בזקנתו, וקרא אותה יחד עם פרשת המאבק על הברכות, בעוד מעשי יצחק בגרר, וחפירת הבארות, קדמו, לדעתו: "... והפסוק שאמר, 'ויגדל האיש' - קודם זקנתו".⁹

רמב"ן חלוק גם בזה על ראב"ע, וכדרכו קורא הוא את התורה כולה על הסדר¹⁰, פרט למקומות בודדים שבהם מפורש אחרת.

לעומת כל זאת, מסיפור ביקורו של יתרו אצל משה, ואילך, כמעט שלא נמצא פרשה, שאין בה בעיה של סדר זמנים. כשנה וחצי של מתן תורה ומצוות במדבר פרושות על פני כחצי ספר 'שמות', כל 'ויקרא', וחצי ספר 'במדבר'¹¹.

יום חשוב אחד¹² - האחד בחודש הראשון בשנה השנית ליציאת מצרים, מתואר בהרחבה גם בסוף 'שמות' (מ' ב,יז), גם בספר 'במדבר' (פרקים ז' ו-ט', לא פרק א'), ולרוב הדעות בדברי חז"ל והמפרשים¹³, גם בספר 'ויקרא', בפרשת 'שמיני'.

העיקרון הראשי של סדר פרשיות, ממתן תורה ואילך, איננו סדר 'מוקדם ומאוחר', אלא סדר מהותי, רעיוני-צורני. סיפור ביקורו של יתרו אצל משה נמצא בדיוק בקו הגבול - במעבר מ'סדר זמנים' אל 'סדר תורה', והוויכוח הגדול מאז ימי חז"ל¹⁴, הוא בעצם ויכוח על השאלה, אם יש לקרוא את סיפור יתרו כחלק מן הפרשיות הקודמות (יציאת מצרים), או שיש לראותו כחלק מ'סדר מתן תורה'¹⁵.

הקשיים בפרק עולים באופן ברור מן הכתוב עצמו - מחד, יתרו שמע על יציאת מצרים כמעשה אלוהים (פסוק א); משה סיפר ליתרו על כל התלאות, על מעשה ה' נגד פרעה ומצרים, ועל ההצלה ביד ה' (פסוק ח); יתרו התפעל מאד, התרגש, ויצא מגדרו, להודות לה', להכיר בגדלותו, ולברכו על הצלת יציאת מצרים (ט-יא). לפיכך יש לומר שהביקור משלים את סיפור יציאת מצרים, והוא קדם למעמד הר סיני ולמתן תורה, כסדר הפרשיות.

מאידך, הביקור התקיים "במדבר אשר הוא חנה שם הר האלהים" (פסוק ה), שם הקריבו עולה וזבחים ואכלו "לפני האלהים" (פסוק יב); משה הודיע לעם "את חֻקֵי האלהים ואת תורתיו" (טו-טז), ושפט את העם על פיהם. לפיכך יש לומר, שמעמד הר סיני ומתן תורה קדמו לביקורו של יתרו אצל משה, שלא כסדר הפרשיות, אלא

9. ראב"ע לבראשית כ"ה לד, וראה דברי רש"י ורשב"ם ורמב"ן לפסוק זה, שכולם פירשו על הסדר, בניגוד לראב"ע.
10. ראה רמב"ן לשמות י"ח א; ובפרט לשמות כ"ד א לעומת רש"י שם, וגם רש"י לשמות ל"א יח; וראה רמב"ן לשמות מ' ב, ובניגוד לרש"י בפירושו לויקרא ח' ב, וכ"ה א; וכן בניגוד לראב"ע לבמדבר ט"ז א; רק בפירושו לבמדבר ט' א, הסביר לפי 'אין מוקדם ומאוחר בתורה' (פסחים ו ע"ב), כי שם התאריך מפורש, וקודם חודש ימים לראש הספר.
11. כסיני ישבו שנה אחת פחות עשרה ימים, ראה שמות י"ט א מול במדבר י' יא. עד סוף פרשת קורח מספרת התורה בשנה השנייה ליציאת מצרים. בפרשת חוקת (במדבר כ- כ"א) עוברת התורה בבת אחת לשנת הארבעים.
12. "אותו היום נטל עשר עטרות", שבת פז ע"ב; "שמונה פרשיות נאמרו ביום שהוקם בו המשכן", גיטין ס ע"א.
13. ראה ספרי נשא-מד, אך בספרי בהעלתך-סח יש מחלוקת ודעת רבי עקיבא, שמישאל ואלצפן נטמאו בנדב ואביהוא בשמיני בניסן, והיו טמאים לנפש אדם ביד, וראה גם בסוכה כה ע"ב; וראה רש"י ורמב"ן לשמות מ' ב, ולויקרא ח' א (ט' א), אך השווה פירושו לבמדבר ז' א; וראב"ע בפירושו הארוך לשמות מ' א, נוטה לדעת ר' עקיבא.
14. ראה מכילתא יתרו פרשה א', ובבלי זבחים קטז ע"א; וראה ירושלמי מגילה פ"א הלכה י (עב ע"ב); ושיר השירים רבא על הפסוק "עורי צפון ובואי תימן" (ד' טז).
15. אמנם, ר' עמוס חכם הראה הקבלות מובהקות בין ביקור יתרו לבין מלחמת עמלק (ראה דעת מקרא לשמות, עמ' שנ"ד-שנ"ה). הקבלות אלה מחזקות את דעת רבי יהושע בגמרא (זבחים קט"ז ע"א) ואת פירוש הרמב"ן.

אם הדברים מכוונים לחוקים, משפטים ותורות, שכבר היו בידם לפני מעמד הר סיני, אם ממורשת אבות, ואם ממרה ומאילים - "שם שם לו חק ומשפט ושם נְסֵהוּ" (שמות ט"ו כה-כו, ט"ז כח-כט).

משני מקומות אחרים בתורה מתחזק הקושי לראות את סיפור ביקורו של יתרו אצל משה, כמעוגן ברצף כרונולוגי.

השיחה בין משה לחובב (במדבר י"ט-כ) מצביעה על הימצאות משפחת יתרו עם בני ישראל בסיני, ולקראת הנסיעה מסיני, אפילו אם "חובב בן רעואל המדיני חתן משה" (במדבר י"ט) איננו יתרו, אלא בנו¹⁶. לעומת זה, בסוף הסיפור על ביקורו של יתרו אצל משה (שמות י"ח כז) כתוב - "וישלח משה את חתנו, וילך לו אל ארצו". אם אנו קוראים פסוק זה על הרצף, אז לא היו יתרו ומשפחתו עם בני ישראל, לא במעמד הר סיני, ולא לקראת הנסיעה מסיני. אפשר, כמובן, שיתרו הלך אל ארצו, וחזר והביא את משפחתו, אלא ששלב זה לא סופר בתורה, משום מה.

כמו כן מעיד סיכומו של משה בספר 'דברים' (א' יג-יח), שמינוי השופטים על פי הצעת יתרו (אף שיתרו לא נזכר שם בשמו) התבצע לקראת המסע מחורב (שם ט), כלומר, אחרי מעמד הר סיני ומתן תורה, ולפי זה מסתבר שעצת יתרו נאמרה גם היא אחרי מתן תורה, והסיפור בפרשת ביקורו של יתרו איננו כתוב על סדר הזמנים.

בפרשת יתרו זמן בואו נחלקו כבר גדולי התנאים¹⁷ - רבי אליעזר, רבי יהושע ורבי אלעזר המודעי, ובין האמוראים - ר' חייא ור' יהושע בן לוי (ובירושלמי מגילה פ"א-ג, ר' ינאי ור' יהודה בירבי). בין המפרשים חלקו בדבר - רש"י ורשב"ם, ראב"ע (ר' אברהם אבן עזרא), ורמב"ן.

הרמב"ן (י"ח א), כדרכו, פירש את פרשת יתרו לגמרי על הסדר, וכדי ליישב את הקשיים הוא הניח הנחות אחדות - הנחה אחת היא קרבת המקומות 'סין, סיני, רפידיים, חורב והר חורב, ארץ מדין'. הנחה שנייה - יתרו חזר לארצו כדי לשכנע את משפחתו להתגייר¹⁸, ושוב חזר לסיני יחד אתם. אם נתפוס בעקביות גמורה את שיטת רמב"ן, נצטרך להוסיף גם הנחה שלישית, שכבר היו להם לישראל חוקים ותורות¹⁹, ולפיהם שפט משה את ישראל, עוד לפני מתן תורה²⁰. אבל הרמב"ן גם פתח אפשרות של הפרש זמן בתוך סיפור ביקורו של יתרו, בדומה לרש"י.

ראב"ע (י"ח א, וכן רשב"ם י"ח ג) סברו, שכל סיפור יתרו, מקומו וזמנו בסוף זמן חנייתם בסיני, כלומר, היה צריך להביאו בפרשת 'בהעלתך', בספר 'במדבר'. זו גם דעתו של רבי אלעזר המודעי²¹, שיתרו בא אחרי מתן תורה. מדוע, אם-כן, נכתב הסיפור בספר 'שמות'? - מפני השכנות הידועה, שנמשכה לדורות, בין מדין ומשפחת

16. כפירושו של המדקדק ר' יונה בן ג'נאח (ספר השרשים, שורש 'חתן'), וחלקו עליו בתוקף, הרד"ק ושל"ל; גם ראב"ע החזיק בדעה שחובב היה אח לצפורה, וכך כתב בפירושו לבמדבר י' כט, ובפירושו (הקצר) לשמות ג' א (הפירוש הקצר לשמות הוא חלק מפירושו על כל התורה); אך בניגוד למה שפירש הוא עצמו בחיבורו האחר, הארוך, לשמות (ב' יח, י"ח א), שחובב הוא יתרו - וכך פירשו רש"י ורשב"ם ורמב"ן על פי הפסוק בשופטים ד' יא.

17. במכילתא ובגמרא זבחים, ראה הערה 14 לעיל.

18. כדעת המכילתא המובאת ברש"י על הפסוק בסוף הפרק: "וישלח משה את חתנו, וילך לו אל ארצו" - 'לגייר בני משפחתו'; וראה כל הקושיות שהקשה שד"ל לפירוש זה, וטען שמשפחת יתרו היו גרים תושבים, ולא גרי צדק.

19. על פי פירוש רמב"ן את "חק ומשפט", שה' נתן להם במרה, שמות ט"ו כה, וכן כתב רשב"ם (י"ח ג) לדעה שיתרו בא קודם מתן תורה.

20. דומה לזה גם דעתו של רש"י לפי המכילתא והגמרא (בשלח, מסכת 'ויסע' פרשה א', סנהדרין נו ע"ב) על "חק ומשפט" שניתנו במרה (שמות ט"ו כה); אולם רש"י לא הסכים לפרש כך את "חקי האלהים ואת תורתיו", שבפרשת יתרו (י"ח ג).

21. במכילתא ובגמרא זבחים, לעיל הערה 14.

הקיני, לבין עמלק, וכדי להדגיש את הניגוד העמוק ביניהם ביחס לישראל, ואת חובתם של ישראל לזכור את איבת עמלק מחד, ואת החסד של בני משפחת יתרו, מאידך.

לעומת פירושי ראב"ע ורמב"ן, רש"י (י"ח ג) מחלק את הסיפור לשני חלקים, ומשאיר הפרש זמן ניכר בין שני החלקים. החלק הראשון צמוד לפרשיות יציאת מצרים, ולמלחמת עמלק, וכך כתב רש"י בתחילת הפרק (י"ח א)²² - ואילו חלקו השני, לאחר מתן תורה. זהו פיתרון גאוני, מעין "שני כתובים המכחישים זה את זה, עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם"²³: כאשר בודקים את הטענות וההוכחות של ראב"ע ורמב"ן, אנו מוצאים שראיות הרמב"ן באות מן החלק הראשון של הפרק, והן קושרות את ביקור יתרו ליציאת מצרים - על סדר הפרשיות. ואילו, הראיות של ראב"ע, הקושרות את עצת יתרו עם הוראת דבר האלוהים ותורתו על ידי משה, באות מן החלק השני של הפרק. זהו באמת הנימוק העיקרי שכתב רש"י, שאין לפרש את הוראת התורה והחוקים בחלק השני של סיפור יתרו, אלא לאחר מתן תורה. לפיכך, הפיתרון של רש"י (על פי המכילתא) מכיל באמת את שתי השיטות המנוגדות, ומכריע ביניהן.

הדוחק העיקרי בשיטת רש"י הוא "ויהי ממחרת..." - מוצאי יום הכיפורים היה ... למחרת רדתו מן ההר" - שאינו רצוף לחלק הראשון, כמשתמע מן הקריאה הפשוטה, אלא בא אחרי פער הזמן, ו"ממחרת" מאורע שלא נזכר בכתוב.

הרמב"ן (י"ח יב) פתח אפשרות דומה לפירוש רש"י, שפותרת קושי זה, כי פער הזמן - שבו הלך יתרו ושב אל ארצו, וחזר עם משפחתו כולה כדי להצטרף לעם ישראל, נכנס בין פסוק יא לבין פסוק יב, וקרנן העולה עם הזבחים, והסעודה החגיגית, באו רק אחרי שמשפחת יתרו כולה נכנסו לברית עם ה', וקרבות אלה הם קרבנות הברית. "ויהי ממחרת" פירושו באמת 'אחרי סעודת הברית', אך פער הזמן הגדול היה לפני כן, לפני הקרבנות והסעודה²⁴. יתרו שמע על יציאת מצרים, ורק על זה הודה וברך את ה'. אולם, עצת יתרו, ותפקידו של משה בהוראת התורה, באמת היו אחרי מתן תורה, כשפער הזמן חלף. רק הפסוק האחרון בפרק איננו במקומו, אבל דוגמאות כאלה כבר ראינו בספר בראשית, 'להשלים עניין במקומו'²⁵.

אם זה נכון, נשאלת השאלה, מדוע הביאה התורה את שני חלקי הסיפור ביחד, ודילגה על 'פער הזמן' בלי להזכירו, ובלי להסבירו?

הרשב"ם (שנטה לדעה המאחרת את בואו של יתרו למתן תורה) כתב הסבר פשוט, כדרכו, שהתורה הקדימה פרשת יתרו "כדי שלא להפסיק פרשיות של מצוות" (י"ח ג), אולם הסבר זה אינו עונה על השאלה מדוע לא נכתב הסיפור, ובפרט חלקו השני, אחרי פרשיות המצוות של סיני, בספר 'במדבר', יחד עם השיחה בין משה לחובב - הלוא כך בדיוק הזכיר משה את עצת מינוי השופטים בספר 'דברים', לפני המסע מחורב.

לכן נראה, שפרשת יתרו, ובעיקר עצת מינוי השופטים, היא כבר חלק מפרשיות מתן תורה, ועל כן היא חורגת מ'סדר זמנים' של מוקדם ומאוחר. היא נכתבה לפני מעמד הר סיני בכוונת מכוון - להקדים שופטים למשפטים. פרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (כ"א א) היא אמנם המשך לעשרת הדיברות

22. אמנם בפירושו לפסוק ט, הוסיף (מעבר למקור במכילתא, יתרו פרשה א'), שיתרו שמח גם על התורה, וזה כדעה שיתרו בא אחרי מתן תורה, וצריך עיון!

23. מידה יג ממידות שהתורה נדרשת בהן, לפי רבי ישמעאל, פתיחה לספרא (תורת כהנים).

24. אולם, הרמב"ן בעצמו דבק בסדר המקראות, ולא דגל בשיטה זו, אף שהיא פותרת את רוב רובן של הבעיות.

25. כדברי שד"ל, לעיל הערה 2.

מבחינת מתן תורה, אבל המילה "לפניהם" איננה מוסבת דווקא על עם ישראל²⁶ הנזכר לפני כן (בסוף פרק כ'), אלא על השופטים שהתמנו לפי עצת יתרו, שהם "אנשי חיל, יראי אלהים, אנשי אמת, שנאי בצע" (י"ח כא).

הרעיון הזה נמצא במדרש (שמות-רבא פרשה ל"ג): "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - מה כתיב למעלה [בעצת יתרו] - ושפטו את העם בכל עת - ואמר כאן - ואלה המשפטים - והדיברות באמצע. משל למטרונה שהיתה מהלכת, [כלי הנשק] מכאן, [וכלי הנשק] מכאן, והיא באמצע. כך התורה - דינין מלפניה, ודינין מאחריה, והיא באמצע, וכן הכתוב (משלי ח' כ) אומר: בארץ צדקה אהלך - בתוך נתיבות משפט". כל מלך ומלכה מהלכים בדרך, ופרשים, או אופנועים, או רכבי משטרה נוסעים לפניהם ואחריהם, וזהו משל מרתק למבנה אפשרי של פרשיות מתן תורה. יתרו, המתחבר למשה ולישראל עמו, סעודתו סעודת ברית של גר הבא לעמוד לפני האלוהים, עולה וזבחים שלו מקבילים לעולות וזבחים של בני ישראל, שנזכרו בסוף 'משפטים' (כ"ד ה), ועצת מינוי השופטים מקבילה לפרשת "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם", לפי המבנה הבא (המבנה המלא מורכב יותר, כמובן):

ביקור יתרו וברכתו לה'
עולה וזבחים - סעודת ברית

עצת יתרו -
מינוי שופטים ראויים

מעמד הר סיני
עשרת הדיברות
המצוות

"ואלה המשפטים
אשר תשים לפניהם"
משפטים ומצוות

עם ישראל וספר הברית
"נעשה ונשמע"

עולות וזבחים - סעודת ברית²⁷

26. שני מדרשים הם בגמרא (גיטין פח ע"ב) - "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם - לפניהם, ולא לפני נכרים - דבר אחר - לפניהם, ולא לפני הדיוטות", וראה שם רש"י ותוספות, והמבנה המוצע בזה לפי המדרש בשמות-רבא, מסביר לימוד זה בלי שום קושי, ואין צורך לפרש "לפניהם" על פי פסוקים שכתובים אחר כך.

27. יש מקום להצעת מבנה מקיף יותר, מפרשות עמלק ויתרו ועד ספר במדבר, במסע מהר סיני:
עמלק

יתרו

הגעה להר סיני
מצוות ומשכן
עזיבת הר סיני
דיאלוג משה וחובב

שיר הארון

המצוות והמשכן הם עיקרו של המבנה ומופיעים במרכז; לפניהם ואחריהם ההגעה להר סיני ועזיבתו; במעגל החיצוני יותר יתרו מזה והדיאלוג בין משה וחובב מזה. המבנה כולו פותח במלחמת עמלק, האויב הראשון שנלחם בישראל, ונחתם בשיר הארון, שעוסק במיוחד במלחמתו של ה' באויביו: "קומה ה' ויפצו איביך וינסו משנאיך מפניך" (במדבר י' לה).

שילוחים

נחלקו המפרשים ב"שלוחיה" של צפורה - רש"י ורמב"ן פירשו, שמשה שילח אותה עם בניה בחזרה לבית אביה, מפני שלא נכון היה לקחת אותם למצרים מלכתחילה, ומשה הבין זאת רק אחרי "ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו" (שמות ד' כד), או אחרי שאהרן אחיו אמר לו כך (כדברי רש"י על פי המכילתא, יתרו פרשה א'). ואילו ר' יוסף בכור-שור (מבעלי התוספות) בעקבות רשב"ם וראב"ע, פירש על פי הפסוק בספר מלכים-א (ט' טז - העיר גזר בתור "שְׁלֹחִים" לבת פרעה, אשת שלמה), שיתרו הביא את מתנות הנדוניה של צפורה²⁸.

ראוי לשים לב לכך, שפרטים רבים בסיפור המשפחתי של יתרו, משה וצפורה, נשארים חתומים ועמומים בתורה, וצריך לצרפם מרמזים שונים במקומות שונים (וראה ר"י אברבנאל לפרשתנו), ואנו הרחבנו בפירוש הסיפור, בפרשת שמות, ולהלן.

"אחר שלוחיה"

הפרשה מתארת בהבלטה את הפגישה בין יתרו ומשה, אך לא נזכרת שום פגישה בין משה לבין צפורה "אחר שלוחיה" - אף מילה אחת להבהרת השאלה, האם נעתר משה לחותנו, שהביא אליו את "צפורה אשת משה ... ואת שני בניה". שלושה פסוקים מלאים מוקדשים ליוזמה זו של יתרו, ובכלל זה שמות שני הבנים, שניתנו על ידי משה בעת לידתם (כמפורש בלשון ההסבר לשמות, בלשונו האישית של משה), בתור ביטוי אישי למצבו אז, ולהצלתו מיד פרעה - "כי אלהי אבי בעזרי, ויצלני מִיַּחַרְב פֶּרְעֵה" - "גר הייתי בארץ נכריה". מעניין לגלות, שסדר האירועים היה הפוך לכאורה, לשמות הבנים, שכן הצלתו של משה מחרב פרעה קדמה לקליטתו כגר בארץ נכריה, אלא אם נשער, שאליעזר נולד בדיוק בזמן שה' אמר למשה במדן לשוב למצרים, ובישר לו "כי מתו כל האנשים המבקשים את נפשך" (שמות ד' ט), ומשה הודה על כך בקריאת שם בנו. אכן שם (כ) נאמר לראשונה שהיו לו שני בנים - "ויקח משה את אשתו ואת בניו ... וישב ארצה מצרים", ומכאן למדו חז"ל (נדרים לא ע"ב/ב ע"א) ורש"י (על התורה שם), שאליעזר נולד ערב החזרה למצרים, והוא הבן שנימול בדרך על ידי אמו. אולם כל זה לא נתפרש אלא עם בואו של יתרו אל משה, שהרי שמו של אליעזר ופירושו נזכרים רק כאן.

העדר כל תגובה של משה, לא כלפי צפורה, לא כלפי הבנים, וגם לא כלפי יתרו, על שהתאמץ כל כך להביאם, מעורר תהיות - אין הכתובים חוסכים במילים לתיאור הכבוד, הנשיקות והשלום, הסיפור המרגש של יציאת מצרים, ההודיה והסעודה - רק האשה והבנים כאילו נעלמו, כאילו בלעה אותם האדמה.

שתיקה זו ניתן לפרשה בשתי דרכים הפוכות -

א. התרגשות עצומה של משה מרוב אהבה לאשתו ולבניו אותם לא ראה מאז חזרתו למצרים, כאשר חזרה צפורה לבית אביה עם שני בניה הקטנים, ובהם הנימול הצעיר, בהכירם את גודל הסכנה להם אם ימשיכו עמו למצרים. התרגשות זו גרמה למשה מבוכה רבה, והוא נמנע מכל ביטוי פומבי כלפי אשתו ובניו, והותיר

28. על פי חז"ל (מכילתא יתרו עמלק א) ורש"י (שמות י"ח ב), ציפורה חזרה עם בניה למדן כדי שלא להוסיף את משפחת משה לנטל השעבוד של בני ישראל (על פי עצתו של אהרן). אך לפי הסבר זה היה משה צריך ליזום את חזרת אשתו ובניו ברגע שיצאו ממצרים. כמו כן, לא מוסברת בזה שתיקת ההתעלמות של משה מאשתו ומבניו. וראו להלן בפרק "אחר שלוחיה".

יתרו

את פרץ הרגשות לפגישה אינטימית, שנותרה מוצנעת מעיני הרבים, ומשום כך גם לא תוארה כלל. לפי דרך זו, עדיפה השתיקה לתיאור פגישה כזאת, שאין די במילים כדי להכילה. מכאן אפשר לבוא גם אל דעת חז"ל (תנחומא צו יג), שמשוה פירש כליל מאשה כחלק מעמידתו לפני ה' תמיד.

ב. מתח עצום שרר בין משה לבין צפורה, מפני חזרתה למדין אחרי המפגש הקשה עם ה' "בדרך במלון", או מפני ויכוח נוקב ביניהם על מילת הבן בדרך. משה קיבל אותה רק בגלל אי רצונו לסרב לחותנו. השתיקה היא רועמת. לא היו פגישות אינטימיות, ומשה התעלם מנוכחות אשתו ובניו בביקור יתרו.

בפירוש זה, שילוחי צפורה הם גרושיה, וכנראה שמילת הבן שברה הקשר ביניהם. המשבר יכול היה להתחולל עקב בהלה ופחד של צפורה. אחרי ההתגלות וההצלה בזכות מילת הבן, חזרה צפורה לבית יתרו, והקשר עם משה ניתק. לחילופין ניתן לומר שמשוה הוא שהתנגד למילת הבן, ומילה זו שברה אותו. הסבר זה מקומו העיקרי בפרשת שמות, על יסוד ההסמכה בין "כה אמר ה', בני בכרי ישראל ... הנה אנכי הִרְג את בנך בכרך", לבין "ויהי בדרך במלון, ויפגשו ה' ויבקש המיתו" (שמות ד' כב-כד) - הבן שנימול מפני הסכנה היה הבן הבכור של משה, שלא נימול במדין כי משה לא רצה למול אותו בתור 'מדיני', באומרו בקריאת שמו - "גר הייתי בארץ נכריה" - אינני מוכן להיות מדיני! - דווקא יתרו וצפורה רצו למול, כי הם מבני קטורה (בראשית כ"ה ב), וחייבים במילה (רמב"ם הלכות מלכים, פרק י' הלכה ח), אלא שמילה כזאת יוצרת זהות משפחתית-מדינית, ומשה התנגד לזה בכל כוחו, ושם בכורו מוכיח. כך יתפרשו נדודיו עם צאן יתרו "אחר המדבר" (שמות ג' ג), כריחוק מכוון מן הניסיונות לבולל אותו בקרב משפחת חותנו, וכאשר מלה צפורה את גֵרְשָׁם, ואמרה על הבן - "כי חתן דמים אתה לי" (שמות ד' כה-כו), כשהיא מבליעה ביקורת על משה בגלל ערלת בנה (ראה רש"י שם), שילח אותה משה לבית אביה, כי חשב שהיא מלה לשם זהות נכריה. לכן, יתרו התאמץ כל כך להשיב את השלום למשפחה, ואף קירב את כל משפחתו אל עם ישראל ואל דרכו, ובמקום הניסיון להכניס את משה למשפחת יתרו, באה משפחת יתרו אל משה ואל עם ישראל. אולם, יתרו לא הצליח לקרב שוב את צפורה למשה, המתח בין משה לבין צפורה נותר בעינו, והתורה לא רצתה להבליטו, ולפיכך עברה בשתיקה על המשבר הכואב הזה.

כך יובן גם מדוע בני משה לא נזכרו עוד בתורה, ורק בספר שופטים (י"ח ל) נרמזת התרחקות נכד משה מדרך תורתו. ייתכן, שאפשר גם להבין את תגובתה הקשה של מרים אחות משה על הקשר שלו עם אשתו (במדבר י"ב א), בין שהאשה הכושית זו צפורה, ופירש ממנה (כמדרש חז"ל ורש"י שם), ובין שזו אשה אחרת שנשא על פני צפורה, או במקומה. בנוסף, יתכן שחרון אף ה' במרים לא יצא על עצם הביקורת שלה, אלא על שאמרה עם אהרן - "הֲרַק אֶךְ בַּמִּשְׁחָה דָּבַר ה', הֲלֹא גַם בָּנוּ דָּבַר" (שם ב), וקשרה בין האשה ובין הנבואה, כדבר ה' בהמשך.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

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

עצת יתרו או דברי משה? (בין שמות לדברים)

דברי משה (דברים א', יג-יז)
 "הבו לכם אנשים חכמים ונבנים
 וידעים לשבטיכם, ואשימם בראשיכם;
 ... ואקח את ראשי שבטיכם,
 אנשים חכמים וידעים,
 ואתן אותם ראשים עליכם, שרי אלפים
 שרי מאות
 שרי חמשים
 ושרי עשרת,
 ושטרים לשבטיכם;
 ואתן את שפטיכם בעת ההוא לאמר:
 שמע בין אחיכם ושפטתם צדק,
 בין איש ובין אחיו, ובין גרו;
 לא תכירו פנים במשפט
 פקטן פגדל תשמעון,
 לא תגורו מפני איש
 כי המשפט לא-להים הוא;
 והדבר אשר יקשה מכם
 תקרבו אליו ושמעתיו..."

עצת יתרו (שמות י"ח, יט-כב)
 "עתה שמע בקלי איעצך, ויהי א-להים עמך:
 הנה אתה לעם מול הא-להים,
 והבאת אתה את הדברים אל הא-להים;
 והזהרתה אתה את הַקִּים ואת התורת,
 והודעת להם את הדרך ילכו בה,
 ואת המעשה אשר יעשון;
 ואתה תחזה מכל העם אנשי חיל
 יראי א-להים
 אנשי אמת
 שנאי בצע,
 ושמת עליהם שרי אלפים
 שרי מאות
 שרי חמשים
 ושרי עשרת;
 ושפטו את העם בכל עת,
 והיה כל הדבר הגדל יביאו אליך,

וצריך לשאול: מדוע יתרו לא נזכר כלל בדברי משה,²⁹ והרעיון כולו נראה כעצה של משה?

ועוד: בעצת יתרו אין שום ציווי לשופטים, ועיקר הדגש הוא על תכונות השופטים הראויים, בעוד שבדברי משה יש קיצור בתכונות השופטים,³⁰ והעיקר הוא בציווי לשופטים.

אכן, נרמזות בהבדלים אלה שתי השקפות עולם ביחס לשופטים ולמעמדם.

לפי תפיסת יתרו, יש לבחור את השופטים הראויים ביותר - "אנשי חיל, יראי א-להים, אנשי אמת, שנאי בצע", וממילא הם ידעו בעצמם לשפוט בצדק, לא להכיר פנים במשפט, להשוות קטן וגדול, אח וגר, ולשמוע את כולם בהקשבה יתירה בלי כל אפליה ובלי כל תחושה של אפליה, ולא להירתע משום לחץ של אנשי שררה.

29. ראה רמב"ן לדברים (א' יח), שניסה לתת תשובות אחדות על שאלה זו.

30. ראה במדור דרישה בתורה, בדברי המפרשים על השוואת הפסוקים של מינוי הדיינים בין שמות לדברים.

אנשים "יראי אלהים" יודעים בעצמם, מתוך נפשם ושכלם, "כי המשפט לא-להים הוא", ואינם זקוקים לשום ציווי. במקביל, אין אצל יתרו מקור סמכות לציווי על השופטים.

אולם יתרו כבר הבין את החידוש הגדול שבנבואת ה' למשה -

"הֲיָה אַתָּה לַעַם מוֹל הָאֱלֹהִים... וְהִזְהַרְתָּ אֶתְהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה..."; ולפיכך יש לומר, שמשה קיבל את עצת יתרו חותנו ומימש אותה על פי מה שה' ציווה אותו לעם ולשופטים בפרשת משפטים: "לא תשא שִׁמְעָ שׁוֹא... וְדַל לֹא תִהְדַּר בְּרִיבּוֹ... מַדְבֵּר שִׁקֵּר תִּרְחַק... וְשׁוֹחֵד לֹא תִקַּח..." (שמות כ"ג, א-ט).

ממשפטי ה' ומן הציוויים לשופטים למד משה את תפיסתו, שאיננה זהה לתפיסת יתרו - גם אנשי החיל המופלאים ביותר והראויים ביותר (שלא תמיד קל למצוא), זקוקים לציווי ברור, שנובע מיראת ה' ומנבואת ה' למשה:

"שִׁמְעֵ בֵּין אַחֵיכֶם וּשְׁפִטְתֶם צֶדֶק בֵּין אִישׁ וּבֵין אַחֵיו וּבֵין גֵּרוֹ; לֹא תִכִּירוּ פָנִים בַּמִּשְׁפָּט, כַּקֶּטֶן כַּגָּדֹל תִּשְׁמַעוּן, לֹא תִגּוּרוּ מִפְּנֵי אִישׁ, כִּי הַמִּשְׁפָּט לֹא-לֵהִים הוּא..." (דברים א', טז-יח).

לציווי זה של משה לשופטים הוסיף רש"י (בעקבות המדרש והגמרא³¹) שורה ארוכה של הנחיות לדרך המשפט הראויה אשר ילכו בה השופטים המצווים ועושים:

"ואצוה את שפטיכם - אמרתי להם הוּו מתונים בדין, אם בא דין לפניך פעם אחת שתים ושלוש אל תאמר כבר בא דין זה לפני פעמים הרבה אלא היו נושאים ונותנים בו.

בעת ההוא - משמיניתים אמרתי להם, אין עכשיו כלשעבר, לשעבר הייתם ברשות עצמכם, עכשיו הרי אתם משועבדים לציבור...

לא תכירו פנים במשפט - זה הממונה להושיב הדיינים, שלא יאמר איש פלוני נאה או גיבור - אושיבנו דיין, איש פלוני קרובי - אושיבנו דיין בעיר, והוא אינו בקי בדינים, נמצא מחייב את הזכאי ומזכה את החייב; מעלה אני על מי שמינהו כאילו הכיר פנים בדין.

כקטן כגדל תשמעון - שיהא חביב עליך דין של פרוטה כדין של מאה מנה, שאם קדם [דין פרוטה] ובא לפניך לא תסלקנו לאחרון [לאחריו].

דבר אחר: כקטן כגדל תשמעון - כתרגומו, שלא תאמר, זה עני הוא וחברו עשיר ומצוה לפרנסו, אזכה את העני ונמצא מתפרנס בנקיות.

דבר אחר: שלא תאמר היאך אני פוגם כבודו של עשיר זה בשביל דינר, אזכנו עכשיו, וכשיצא לחוץ אומר אני לו 'תן לו, שאתה חייב לו'.

לא תגורו מפני איש - לא תיראו.

דבר אחר: לא תגורו - לא (תאגור=) תכניס דבריך מפני איש (=לא תשתוק מפחד איש); לשון (משלי י', ה) 'אוגר בקיץ'.

כי המשפט לא-להים הוא - מה שאתה נוטל מזה שלא כדין, אתה מזיקני [את ה'] להחזיר לו, נמצא שהטית עלי המשפט...

31. ראה: ספרי פרשת דברים, טז-יח; גמרא סנהדרין ו ע"ב-ח ע"א. בסיום אומר המדרש בספרי: "אמר להם משה: לא מעצמי אני אומר לכם אלא מפי הקב"ה אני אומר לכם" - כלומר: את המצוות לשופטים.

ואצוה אתכם... את כל הדברים אשר תעשון - אלו עשרת הדברים שבין דיני ממונות לדיני נפשות".
ולא נחה דעתו של רש"י, עד שהוסיף ופירש מוסר מרומז גם למשה, שאמר לשופטים - "והדבר אשר יקשה
מכם, תקרבון אלי ושמעתיו", והוא עצמו לא ידע לשפוט בבקשת בנות צלפחד:

תקרבון אלי [ושמעתי] - על דבר זה נסתלק ממנו (=ממשה) משפט בנות צלפחד.
וכן שמואל אמר לשאול (שמואל-א ט', יט) "אנכי הראָה", אמר לו הקדוש ברוך הוא, חייך שאני מודיעך
שאינ אתה רואה. ואימתי הודיעו? כשבא למשוח את דוד "וירא את אליאב, ויאמר אך נגד ה' משיחו" (שם
ט"ז, ו), אמר לו הקדוש ברוך הוא, ולא אמרת "אנכי הראָה"? - "אל תבט אל מראהו" (שם ט"ז, ז).

מכאן נובעת מסקנה כוללת על ההבדל העמוק בין עצת יתרו, לבין דברי משה:

משה לא הזכיר את עצת יתרו, שמבוססת על תפיסה אוניברסאלית, כי אין בה ציווי לשופטים אלא רק
הקפדה מרחיקת לכת על התאמתם ועל יראת א-להים שבהם, שהיא במקום ציווי. לתפיסת יתרו מתאימה
גם מערכת המשפטים המותנית (הקזואיסטית),³² שנותנת בידי השופטים סמכויות ודרכים לשפוט, אבל אין
בה ציוויים משפטיים מוחלטים מאת ה'. לעומת זאת, בתורה כפופים המשפטים המותנים לציווי המוחלט,
והעיקר בה הוא הציווי לכל אדם באשר הוא, בין אדם פשוט ובין שופט במעמדו, שכולם שווים לפני שופט
כל הארץ - לפירוש רש"י חוזרים דברים אלו אף כלפי משה עצמו.

32. על המשפט המותנה מול המשפט המוחלט, נדון בהרחבה בפרשת משפטים.

משה - יתרו - והשופטים

מדוע היה זקוק משה לעצת יתרו? מדוע לא יכול היה להאציל סמכויות מעצמו?

בדורות האחרונים, יש נטייה³³ לפרש את כוונת התורה, שיש תחומים בהלכות משפט, ובניהול עם וממלכה, שאין היהודים/עם ישראל מסוגלים להם מצד עצמם, והם זקוקים לעצת הטובים, המתוקנים, הישרים והקרובים בעמים, כדי ללמוד מהם להקים מערכת ממלכתית יעילה, ישרה, טובה וראויה. כך רגילים גם להסביר את הצורך העמוק הנרמז בתנ"ך לגלות את דוד המלך - לא רק מזרע אברהם, יצחק, ישראל ויהודה, דרך פרץ ונחשון ובעז, אלא גם מזרע לוט ומואב, ורות הדומה לאברהם.

אולם, לכל אלה לכאורה, היה צריך להספיק משה רבנו, שלא גדל בחצרות בני ישראל, אלא בבית פרעה, ואחר כך בבית חותנו, בין אנשים מיוחדים שידעו לנהל עם וממלכה. מדוע לא הספיקו למשה כל שנותיו בבית יתרו, כדי להבין מעצמו את עצת יתרו?

קשה שלא לראות קו ישר בין כל התיאורים הידועים לנו בתורה על "משה האיש":

הליכתו של משה עם צאן יתרו, לבדו אל המדבר (שמות ג' א).

עמידתו "פנים אל פנים" לפני ה', לבדו, "כאשר ידבר איש אל רעהו" (שמות ל"ג ח-יא).

"ונגש משה לבדו אל ה' - והם לא יגשו, והעם לא יעלו עמו" (שמות כ"ד ב).

"... ואעשה אותך לגוי גדול" - "מִחֲנִי נָא ... - " ... אני ועמך ... " (שמות ל"ב י, לב, ל"ג טז).

"... לא כן עבדי משה - בכל ביתי נאמן הוא ... " (במדבר י"ב ז-ח).

"והאיש משה עָנָו מאד מכל האדם אשר על פני האדמה" (במדבר י"ב ג).

"ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, אשר ידעו ה' פנים אל פנים ... " (דברים ל"ד י-יב).

אבל בשעת משבר הודה משה:

"... לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני ... " (במדבר י"א טו).

ובספר דברים, לפני מינוי השופטים, אמר: "לא אוכל לבדי שָׁאֵת אתכם" - והוסיף בלשון שיר:

"איכה אֶשָׂא לבדי, טַרְחַתְכֶם וּמִשְׁאָכְכֶם וְרִיבְכֶם" (דברים א' ט, יב).

ובפרשתנו, בדברי יתרו (שמות י"ח יד, יז-יח):

"מדוע אתה יושב לבדך, וכל העם נֶצֶב עליך מן בקר עד ערב" - "לא טוב הדבר אשר אתה עֹשֶׂה - נָבַל תָּבַל, גם אתה, גם העם הזה אשר עמך, כי כבד ממך הדבר, לא תוכל עֲשֹׂהוּ לבדך".

משה היה לבדו ונשאר לבדו - מלידתו הייחודית וגידולו, מן המדבר, מן הסנה עד סיני, ועד "ראש הפסגה אשר על פני יְרֵחוֹ". בפרשה מקבילה בספר 'במדבר', אומר ה' למשה מעין עצת יתרו, בתשובה לזעקתו -

33. ר' יצחק אברבנאל שאל על כך בפרשה זו (שאלה ה') ודחה את האפשרות שמשה לא הבין דברים כה פשוטים בהנהגה מדינית, ולכן פירש, שמשה התכוון לעצת יתרו מעצמו (ולכן בספר דברים (א' ט-יח), מייחס משה עצה זו לעצמו), אלא שמשה חיכה עד שיקבלו את התורה ואת המשפטים, כדי שידונו השופטים על פי משפטי ה', ולא על פי אומד הדעת, כמנהג הישמעאלים והמדְיָיִנים, שלזה התכוון יתרו. משה הבין שאם ישפטו לפי הסברה של השופטים בלבד, יגיעו כל המשפטים שוב אליו, כי שום אדם לא יקבל עליו את הדין, ויערער למשה.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

"לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבד ממני ... אֶסְפֶּה לי שבעים איש מזקני ישראל, אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו - ולקחת אתם אל אהל מועד, והתיצבו שם עִמָּךְ - וירדתי, ודברתי עִמָּךְ שם, וְאֶצְלַתִּי מִן הָרוּחַ אֲשֶׁר עֲלִיךָ וּשְׁמַתִּי עֲלֵיהֶם - וּנְשָׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵה הָעָם, וְלֹא תִשָּׂא אֹתָהּ, לְבַדְךָ" (במדבר י"א ז).

משה לא היה איש פשרות, ולא ידע פחות מן השלם-המוחלט. לכן, גם לא יכול היה לקבל את השליחות עד שהעמיד ה' אתו את אהרן אחיו, שהיה מחובר אל העם³⁴. החיבור של אהרן בין משה לבין העם הספיק ביציאת מצרים, אולם לא יכול היה להספיק לניהול מערכות המשפט של מחנה ישראל כולו במדבר סיני.

משה רצה שכל אדם מישראל יוכל להגיע אליו³⁵, אל הקשר הישיר ביותר לכל שואפי דבר ה' וגילוייו בעולם. כולם הבינו זאת, וכולם רצו לדבר רק עם "האיש משה", וגם להביא אליו כל סכסוך, וכל משבר. זה היה אידיאל של קשר בין הנביא לבין עמו. קשה היה למשה לוותר על רעיון כביר זה, ולהאציל³⁶, ולו רק סמכויות שיפוט. רק יתרו, שהכיר היטב את נטיית נפשו של חתנו, הכריח אותו להבין ולקבל את המציאות - אי אפשר לנהל עם וממלכה באופן כזה - פשוט אי אפשר!

המפגש היחיד בין האידיאל והמציאות³⁷ הוא האצלת סמכויות - למרות כל הסיכונים וההתפשרות עם מגבלות המציאות - על פי עצת יתרו.

אבל גם יתרו ראה והבין³⁸, שאי אפשר למשה להתחלק עם שום אדם בקשר הנבואי, ובהוראת התורה הנובעת ממנו: "הֲיֵהָ אֵתָהּ לְעַם מֹוֹל הָאֱלֹהִים, וְהִבַּאת אֹתָהּ אֶת הַדְּבָרִים אֶל הָאֱלֹהִים - וְהִזְהַרְתָּה אֶתְּהֶם אֶת הַחֻקִּים וְאֶת הַתּוֹרָה, וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָהּ, וְאֵת הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן" (שמות י"ח יט-כ).

34. ראה דברי אבי מורי ז"ל, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבות התשס"ו), עמ' 98-99.

35. ראה פירוש רמב"ן לפסוקים טו-טז בשמות י"ח.

36. וכך אנו רואים בפרשת המתאווים בספר במדבר (י"א טז-יז), שה' מוביל אותו אל אהל מועד עם 70 הזקנים כדי להאציל עליהם מן הרוח אשר עליו, כדי שישאו יחד במשא העם.

37. ראה דברי הרב קוק בשמונה קבצים קובץ א' שעג, ו-תסו, ובקובץ ג' רכו, המובא באורות הקודש א', עמ' רכ"ו.

38. ראה דברי ר"י אברבנאל, שאם יוריד משה מעליו עול המשפטים יהיה פנוי לגמרי לנבואה, וראה דברי הנצי"ב מוואלוז'ין בפירושו 'העמק דבר', לפסוקים יט-כ בשמות י"ח, שיתרו עוד הוסיף למשה מטלות בנבואה.

ד"ר חגי משגב

זקנים או שופטים? נציגי שבטים מול אנשי חיל

בסיפור מינוי השופטים בפרשת יתרו ננקטים מונחים צבאיים ברורים: "אנשי חיל", "שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמשים ושרי עשרות". מונחים אלה מופיעים בדרך כלל במקרא בהקשר צבאי וממלכתי, ולא דווקא בהקשר של דין ומשפט. השופטים נראים כאן כמפקדים ומנהיגים, בדומה לשם 'שופטים' שבספר שופטים¹.

לעומת זה, מינוי 70 הזקנים בהאצלת רוח ממשה עליהם (במדבר י"א) מתאר מוסד שבטי ודאי, אשר צמח מתוך העם וייצג את השבטים. לא במקרה הזכירו חז"ל 'קלפי' ובחירות² דווקא במינוי הזקנים: 6 זקנים מכל שבט, ל-12 שבטים, הם 72 זקנים; הקלפי נדרשה כדי להשאיר שניים במחנה בעת המינוי הרשמי של 70 הזקנים, וכך הסבירו חז"ל את "אלדד ומידד" שנשארו והתנבאו במחנה (במדבר י"א, כה-כט).

בשתי הפרשיות, הרקע למינוי המנהיגים שיסייעו למשה, הוא הקושי של משה לשאת את כל העם לבדו. בראשונה, אמר יתרו למשה:

"מדוע אתה יושב לבדך, וכל העם נצב עליך... נבל תבל גם אתה גם העם הזה אשר עמך, כי כבוד ממך הדבר, לא תוכל עשהו לבדך" (שמות י"ח, יד, יח)

בשנייה אמר משה בעצמו לפני ה':

"לא אוכל אנכי לבדי לשאת את כל העם הזה, כי כבוד ממני" (במדבר י"א, יא-טו)

בראשונה, בספר שמות, עצת יתרו למשה כתובה אחרי תלונות העם על מים ועל אוכל (בסיסי, הוא המן); בשנייה, בספר במדבר, תשובת ה' למשה על מינוי הזקנים כתובה בשילוב עם תלונות העם על תאוות אוכל (מעבר למן הבסיסי, שמאסו בו). ביחס העם אל המן ישנם שני שלבים ברורים, שהרי פרשת המן ביציאת מצרים בוודאי קדמה למאיסת המן ביציאה מסיני, אלא שאין אנו יודעים בוודאות מתי בא יתרו, ויש דעות³ (מרמזי הכתובים ב'ספרי' במדבר ודברים, דרך הגמרא עד המפרשים) שקושרות את ביקור יתרו עם סיפור חובב בן רעואל ומשה (במדבר י'), בפרק הקודם למינוי הזקנים.

עם זאת, דווקא מוסד הזקנים נראה כמוסד קדום יותר, מפני שהוא שבטי. "זקני ישראל" נזכרו כבר במצרים, בפעם הראשונה שמשה ואהרן באו אל פרעה (שמות ג', יח; ד', כט; י"ב, כא), וגם ברפידים ובסיני, בעליית משה להר (שמות י"ז, ה-ו; כ"ד א, ט, יד). גם בפרשת מינוי הזקנים בספר במדבר, נאמר למשה מפי ה' לאסוף "שבעים איש מזקני ישראל אשר ידעת כי הם זקני העם ושטריו" (במדבר י"א טז), כלומר: מתוך המעמד הידוע של הזקנים.

לכן יש לומר כי החידוש במינוי הזקנים במדבר הוא האצלת רוח הנבואה ממשה על 70 הזקנים, והפיכתם למוסד נבואי הקשור למשה.

1. "ויקם ה' שפטים, ויושיעום מיד שסיהם... והיה ה' עם השפט, והושיעם מיד איביהם" (שופטים ג', טז-יח); וראה מורה נבוכים חלק ב', פרק מ"ה - המעלה הראשונה.
 2. ספרי בהעלותך צה-צו; סנהדרין יז ע"א; במדבר-רבה פרשה ט"ו, טו; רש"י לבמדבר י"א, כו.
 3. במדבר י', כט-לב, ושם רש"י ורשב"ם, ראב"ע ורמב"ן; רמב"ן לדברים א', יח.

כאמור, גם פרשת שילוחו של חובב בן רעואל בספר במדבר (י', כט-לב) יש לה עניין לשילוחו של יתרו אצלנו, ולשאלת זמן בואו של יתרו.⁴ אך מעבר לשאלה האם חובב הוא יתרו או שמא בנו⁵ (ואז רעואל הוא יתרו), חשוב לשים לב לעצם הזיקה בין שתי הפרשיות האלה - חובב והזקנים מול יתרו והשופטים - אשר יוצרות יחד מעין מסגרת, מעגלים הנפתחים ב'יתרו' עם ההגעה לסיני ונסגרים ב'העלותך' עם תחילת המסע מסיני. בכך הם יוצרים מבנה מעגלי שהמשכן והקודש - סוף שמות וספר ויקרא - במרכזו; גם בספר ויקרא יש הקבלה ברורה לפרשת 'יתרו' בפרשיות איסורי עריות וקדושים תהיו, שיש בהן קשר הדוק של הקבלה והרחבה, לעשרת הדברות.

חשוב במיוחד הוא תיאורו של משה בספר דברים (א', ט-יח). משה מינה את פורום אנשי החיל, שרי האלפים, המאות והחמישים, לפי התאמתם לתפקיד, כמו במינוי השופטים בפרשת 'יתרו'; אך גם על פי מפתח שבטי, בדיוק כמו במינוי הזקנים בפרשת 'בהעלותך': "הבו לכם אנשים חכמים ויִדְעִים לשבטיכם... ואקח את ראשי שבטיכם אנשים חכמים ויִדְעִים, ואתן אותם ראשים עליכם, שרי אלפים ושרי מאות ושרי חמשים ושרי עשרת, ושטרים לשבטיכם" (דברים א', יג-טו), וזה נראה כשילוב של שתי הפרשיות.

האם זהו שילוב של שני מוסדות ההנהגה? מדוע?

ומדוע לא נזכר בספר דברים שמו של יתרו? האם פעל משה באמת לפי עצת יתרו?

אם נדייק, נמצא בהמשך דברי משה גם ציוויים מובהקים לשופטים-דיינים שלא נזכרו כלל בפרשת 'יתרו'⁶ (דברים א', טז-יז). יש מקום למחשבה שמשה אמנם נעזר בעצת יתרו, אבל הוציא אותה אל הפועל באופן שונה, המשולב עם מוסדות המשפט השבטיים הקיימים. מתוך הבנת הסמכות הטבעית של זקני השבטים מאז ימי קדם ועד היום, מסתבר, שאי אפשר היה לפעול אחרת.

התיאור הקצר בפרשת 'יתרו': "וישמע משה לקול חתנו, ויעש כל אשר אמר" (שמות י"ח, כד), איננו חושף עדיין את גודל המשימה של בניית מוסדות ההנהגה, והוא מואר באור מורכב הרבה יותר בדברי משה עצמו בספר דברים (ועל רקע מינוי הזקנים בספר במדבר). לא במקרה נשמט שמו של יתרו מן התיאור בספר דברים.

לסיכום, פרשה זו היא חשובה מאין כמוה לעניין ארגון חיי העם במדבר, והיא מעמידה לפנינו - בכל מקבילותיה - שני מוסדות הנהגה, שמשה יצר על ידו כמנהיג:

המוסד האחד היה ממונה 'מלמעלה' על פי כישורים ותכונות מנהיגות צבאית וממלכתית; השני, הוותיק והמוכר יותר, הוא ה'זקנים', שצמחו 'מלמטה' על פי מפתח שבטי ומעמד שבטי, אלא שהאצלת רוח משה עליהם הצמידה אותם אליו לסייעו, במקום שיעמדו מן הצד ואולי אף יצדדו במתלוננים. המאמץ החשוב ביותר של משה הושקע כנראה בניסיון לשלב את שני מוסדות ההנהגה השונים האלה למערכת אחת.

נשאלת השאלה: האם השילוב הזה הצליח להתקיים לאורך ימים, ובפרט לאחר הסתלקות משה יחד עם האצלת נבואתו?

נראה ששני המוסדות האלה עתידים להיות פעילים לאורך כל ימי המלוכה, כשמוסד הזקנים היה פעיל

4. זבחים קטז ע"א; ראב"ע ורמב"ן לשמות י"ח, א, ורש"י לשמות י"ח, א, יג, כז.

5. ראב"ע לבמדבר י', כט, בניגוד לרש"י, רשב"ם ורמב"ן, שם.

6. רש"י ורמב"ן לדברים א', טז-יח.

כממלא חלל מנהיגותי אחרי מות משה (יהושע כ"ד, לא; שופטים ב', ז; ואף שופטים י"א, ה-יא; וכ"א, טז-כב). ככל הנראה, בתקופת המלוכה הוקם מחדש גם המוסד המקצועי של אנשי החיל, שבלעדיו אי אפשר להקים צבא ולהנהיג ממלכה.

אולי המשבר הידוע ביותר שבו נחשף המתח בין שני המוסדות האלה הוא פרשת פילוג הממלכה (מלכים-א י"ב, ו-יד). 'הילדים' ו'הזקנים' שבהם התייעץ רחבעם מייצגים את שני המוסדות הללו: 'הזקנים' הם זקני השבטים, נציגי העם; ואילו 'הילדים' (בני גילו של רחבעם, שהיה כבר הוא בעצמו בן 41) היו נציגי המינהל המקצועי והמודרני של שלמה. כמובן, 'הילדים' נציגי הממשל לא העלו על דעתם להקל בעול המיסים, ובכך תרמו תרומה מכרעת לפילוג הממלכות. הפיצול בין מוסדות ההנהגה הוביל לפילוג המלוכה, במקום שילוב השבטים ומוסדות ההנהגה בדרכו של משה, שבנה והוביל עם אחד.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר ומבנה בתורה

בפתיחת פרק י"ט - לפני מעמד הר סיני - מופיעה בחירת ישראל כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", עם הפתיח, "אתם ראיתם ...". והסיום, "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל"; במקביל במבנה, בסוף פרק כ', מופיעים ראשוני החוקים של 'גוי קדוש', עם אותו פתיח "אתם ראיתם", שמכיל גם את הדיבור - "כי מן השמים דברתי עמכם" (הרחבת הסבר בהמשך).

"אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ...
ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש,
אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל"
 (שמות י"ט, א-ח)

מעמד הר סיני -
"קלת וברקים וענן כבד על ההר
וקל שפר חזק מאד"
החרדה והקול
 (שמות י"ט, ט-כה)

עשרת הדברים

"וכל העם ראים את הקולות ...
ואת קול השפר ..."
החרדה והדיבור למשה
המשך מעמד הר סיני
 (שמות כ', יד-יז)

"ויאמר ה' אל משה:
כה תאמר אל בני ישראל -
אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם"
פירוט חוקי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"
 (שמות כ', יח-כג)

בינה בתורה

יואל בן־נון

מהנהגת הנס להנהגת הדיבור

בדיבור הראשון של ה' למשה עם בוא בני ישראל אל הר סיני, מתואר ומוסבר שינוי כולל ומהפכני בהנהגת ה' את ישראל, מהנהגת הנס - להנהגת הדיבור.

הנהגת הנס עיקרה התגלות ה' ביציאת מצרים - ביד חזקה ובזרוע נטויה, באותות ובמופתים. המטה ביד משה, כמו הופעת עמוד הענן והאש לפני העם, הם הביטויים המובהקים של הנהגה זו.

הנהגת הנס התגלתה במכות מצרים, ובשיאן, במכת בכורות, והופיעה בעמוד אש וענן בקריעת ים סוף. המים, המן והשֶׁלֶן, היו פירותיה של הנהגת הנס, והגילוי האחרון היה הניצחון על עמלק בהנהגת ה' היד' האוחזת במטה האלוהים - "כי יד על כס יה, מלחמה לה' בעמלק, מִדֵּר דֵּר" (שמות י"ז טז). השם שקרא משה על המזבח היה "ה' נְסִי", תמצית הנהגת הנס בסיום הופעתה¹.

זו גם ההופעה האחרונה של המטה ביד משה (ובכלל), בספר שמות²!

הנהגת הנס כרוכה מיסודה במושג הניסיון³ - ה' מנסה את ישראל, והם מנסים אותו. כך נאמר בפרשת המן - "...למען אֲנַסְנוּ הילך בתורת, אם לא?!!" - וברפידיים, בהוצאת המים מן הסלע, נאמר - "ויקרא שם המקום מִסָּה ומריבה, על ריב בני ישראל ועל נִסְתָּם את ה' לאמר: הֲיֵשׁ ה' בקרבנו, אם אין?!". יש חוסר ביטחון בהנהגת הנס - כאשר רואים את הנס, מתפעלים ומתלהבים, וכאשר אין מים ואין אוכל והנס נעלם, בוכים ומתלוננים, וכך במלחמת עמלק - "והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל, וכאשר יניח ידו וגבר עמלק"⁴.

כך מתנהג תינוק - כאשר רואה את אביו ואת אמו, שוחק וצוהל, וכאשר רואה אותם הולכים, פורץ בבכי מר. כמו תינוק, כך עם-תינוק שחי מרגע לרגע, בהנהגת הנס והניסיון. וכך מפורש עקרון הגמול בהנהגת הנס והניסיון, עם ריפוי המים במרה - "שֶׁם שֶׁם לו חק ומשפט⁵ ושם נִסְהוּ - ויאמר: אם שמוע תשמע לקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאזנת למצותיו, ושמרת כל חֻקָיו - כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רפֵאֶךָ". ה' כרופא, הוא המורה למשה איך לרפא את המים המרים בעץ המושלך אל תוכם, הוא המספק לבני ישראל את בשר השליו לאכול בערב, וּמֵן משמים כלחם לְשׁוּבֹעַ בבוקר (לפי שמות ט"ז ח), והוא המורה למשה להוציא מים מן הסלע בהכאת הסלע במטה. הציווי שלא להותיר מן הַמֵּן עד בוקר שקול כמו הציווי להותיר לשבת, ולא לצאת ללקוט מֵן בשבת. מי שהשאיר מֵן לבוקר, הַמֵּן התמלא רימה ותולעה,

1. ראה מאמרו של א"מ ז"ל לבאור השם והפרשה כולה, בספר 'ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון' (אלון שבות התשס"ו), עמ' 89-105.

2. מכאן פתח להבנת ההבדל העקרוני בין הכאת הסלע לבין דיבור אליו, לפי פירוש חז"ל ורש"י בפרשת מי מריבה (במדבר כ"ז-ג), וגם מדוע היתה הכאת הסלע במטה רצויה ברפידיים, לפני סיני, ודחוויה בקֶדֶשׁ - משה נדרש להחזיר את עם ישראל להנהגת הדיבור של סיני, והוא החזירם להנהגת הנס של יציאת מצרים, וההוכחה התגלתה בנחש הנחושת "על הנס" (במדבר כ"א ח-ט).

3. ראה רמב"ם במורה נבוכים, חלק ג' פרק כ"ד.

4. וכך ניסחו זאת חז"ל (במשנה, ראש השנה פרק ג') בהשוותם פרשה זו לפרשת נחש הנחושת "על הנס" - "וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה? ... וכי נחש ממית או נחש מחיה? - אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה, ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים, היו מתגברים / מתרפאים, ואם לאו היו נופלים / נימוקים"; והשוה ללשון המכילתא (סוף בשלח).

5. ראה רמב"ן בפירושו לפסוק זה.

ואילו בשבת, לא היה מן מחוץ למחנה, והמן הנותר "לא הבאיש ורָמָה לא היתה בו". זו הנהגה רפואית של נס וניסיון - החטא גורר תוצאה רפואית מיידית בתחום החומרי, וכך גם השמיעה בקול הרופא-ה'.

שונה לגמרי הוא עקרון הגמול בהנהגת הדיבור, שאיננה תלויה בנס, ולא בניסיון - השמיעה בקול ה' תביא להתקדשות העם כ"ממלכת כהנים וגוי קדוש", תוצאה שמבטאת מצב קבוע ובלתי תלוי - החיוב לשמוע ולקיים את תורת ה' ברמת 'הדברים', איננו מבוסס על אספקת מים מתוקים ואוכל שאינו מתקלקל כל זמן ששומעים בקול הרופא-ה', אלא הוא חובה מוסרית קבועה ונצחית, בין אם יש מה לאכול או אין, וגם אם האוכל מקולקל, ואנשים רעבים.⁶ זהו שלב ההתבגרות הרוחנית של העם היוצא ממצרים, והיא היסוד למצוות התורה מסיני. הנהגת הנס והניסיון היא זמנית - שלב בהתבגרות - בעוד הנהגת הדברים היא קבועה ונצחית.

והרי לשון השינוי אל הנהגת הדיבור = הדברים (שמות י"ט ג-ו):

"... ויסעו מִרְפִידִים, ויבאו מדבר סיני ... ויקרא אליו ה' מן ההר לאמר ...

אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, וְאָשָׂא אתכם על כנפי נשרים, וְאָבֵא אתכם אלי.

ועתה - אם שָׁמוּעַ תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי -

והייתם (=אז תהיו) לי סִגְלָה מכל העמים, כי לי כל הארץ; [כלומר]

ואתם (=אז אתם) תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש -

אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל."

"אשר עשיתי למצרים" מסכם בקיצור ממצה את הנהגת הנס ביד החזקה, במכות מצרים, ובדרך אל סיני = חורב, הר האלוהים - "וְאָבֵא אתכם אלי".

המעבר בביטוי "ועתה" יוצר מצב חדש - השמיעה בקול ה' כרוכה בשמירת הברית, ברית התורה מסיני, שהיא הנהגת הקבע של עם ישראל, לעולם.

האות ו"ו במילים 'והייתם' / "וְאָתֶם" משמעה תוצאה (אם - אז), כו"ו הניגוד⁷, והתוצאה מתפרשת על ידי ההקבלה: "סִגְלָה מכל העמים" היא היא "ממלכת כהנים וגוי קדוש".

הביטוי 'עם סגולה', פירושו 'עם נבחר', כמו תכשיט יקר,⁸ ופירש רש"י - "כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם"; וראב"ע כתב - "דבר נכבד ונחמד ולא יימצא אחר כמוהו"; הרמב"ן כתב - "ולא ימסרנו המלך ביד אחר", אך הוסיף גם פירוש שני, מלשון 'דבקות', כמו מלך שדבק בתכשיט סגולתו, וכך פירש ריה"ל בספר 'הכוזרי'.⁹

הסיכום - "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל", מוביל במישורין אל עשרת הדברים, שהכותרת להם בתורה היא - "וידבר אלהים את כל הדברים האלה, לאמר:

ואכן, ספר 'דברים', אשר פותח ב"אלה הדברים אשר דִּבֶּר משה אל כל ישראל ...", מציב ביסודו את מעמד

6. מכאן מתחייב דיון מחודש בשאלת 'שכר ועונש' בתורה - האם 'הברכות והקלות' חוזרות במידה מסוימת להנהגה הנמוכה של 'נס וניסיון'? - האם זו תוצאה של חולשות האדם, שהתבטאו בבריחת בני ישראל מפני האש, או תוצאת החטא, שתחילתו בעגל? (הנשא יתפרש במקום המתאים בעזרת ה').

7. ראה הסברו של א"מ ז"ל בספר 'ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון', עמ' 208-213.

8. כמו בקהלת (ב' ח) - "... וְסִגְלַת מלכים והמדינות".

9. הכוזרי, מאמר א' פסקה כז ואילך.

הר סיני (פרק ד') ואת "עשרת הדברים" (פרק ה'), מושתת כולו על הנהגת הדיבור, ואכן נביא האמת לדורות נבחן בדברים שיאמר (דברים י"ח יח-כב), ולא באותות ובמופתים שיעשה, כי "אות או מופת" יכולים להתקיים במציאות אלילית, וכאשר יקום נביא אלילי ויעשה "אות או מופת" לעבודת אלילים (דברים י"ג ב-ג) - "לא תשמע אל דברי הנביא ההוא, או אל חולם החלום ההוא, כי מִנְסָה ה' אלהיכם אתכם, לדעת - הַיִּשְׁכֶּם אֹהֲבִים אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶם בְּכָל לִבְבְּכֶם וּבְכָל נַפְשְׁכֶם" (שם ד). הרצון לחזור אל הנהגת הנס והניסיון, אל האותות ואל המופתים, עלול להביא לעבודת אלילים, והניסיון שה' ינסה אותנו יתבטא בכך שהנביא האלילי יצליח להראות "אות או מופת", ואסור יהיה לשמוע לו.

וכך ניסח הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה, פרק ח' הלכה א) עיקרון זה באמונת התורה -

"משה רבינו לא האמינו בו ישראל מפני האותות שעשה. שהמאמין על פי האותות יש בלבו דופי שאפשר שיעשה האות בלט וכשוף. אלא כל האותות שעשה משה במדבר לפי הצורך עשאו. לא להביא ראיה על הנבואה. היה צריך להשקיע את המצריים קרע את הים והצלילן בתוכו. צרכנו למזון הוריד לנו את המן. צמאנו בקע להן את האבן. כפרו בו עדת קרח בלעה אותן הארץ. וכן שאר כל האותות. ובמה האמינו בו במעמד הר סיני שעינינו ראו ולא זר ואזנינו שמעו ולא אחר האש והקולות והלפידים והוא נגש אל הערפל והקול מדבר אליו ואנו שומעים משה משה לך אמור להן כך וכך. וכן הוא אומר פנים בפנים דבר ה' עמכם. ונאמר לא את אבותינו כרת ה' את הברית הזאת. ומנין שמעמד הר סיני לבדו היא הראיה לנבואתו שהיא אמת שאין בו דופי שנאמר הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם. מכלל שקודם דבר זה לא האמינו בו נאמנות שהיא עומדת לעולם אלא נאמנות שיש אחריה הרהור ומחשבה".

שלושה ימים של התקדשות - ריחוק מטומאה

ה' ציווה את משה (י"ט, י-יא) לקדש את העם "היום ומחר", כלומר: להיטהר ולכבס בגדיהם, ולהיות מוכנים להתגלות ה' בהר סיני, "ביום השלישי".

בביצוע של משה (י"ט, יד-טו) נזכרו כל הפרטים בדיוק כמו בציווי¹, ואך נוספו המילים: "אל תגשו אל אשה", כעין הרחבה של אזהרת הטהרה.

האם היו חוקי טהרה לפני מתן תורה?²

האם היו אלה חוקים מיוחדים למעמד ההתגלות?

בחוקי הטהרה הקבועים בתורה אין שלושה ימים של טהרה כלל. מטומאות קלות נטהרים בערב של אותו היום, אחרי רחיצה וכיבוס בגדים,³ ואילו טומאות חמורות מחייבות שבעה ימים לטהרה.⁴ ובכן, מניין ידעו משה וישראל על שלושה ימים לטהרה לפני מתן תורה, ובשונה מדין התורה הקבוע?

1. לפי הדעות שמשא לא הוסיף יום מדעתו, לחומרה יתירה; ראה המחלוקת במסכת שבת (פו ע"א), וראה רש"י, ראב"ע וחזקוני לשמות י"ט, טו.

2. ראה התלכטותם של בעלי התוספות למסכת שבת פו ע"א, ד"ה מניין.

3. ויקרא י"א, כד-כח, לא-לב, לט-מ; ט"ו, ה-יא, טז-יח, כא-כג, כז; י"ז, טו; וכן במדבר י"ט, ז-י, כא-כב. הפסוקים החשובים ביותר לנושא הם: "ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע, ורחץ במים את כל בשרו, וטמא עד הערב... ואשה אשר ישכב איש אתה שכבת זרע, ורחצו במים וטמאו עד הערב" (ויקרא ט"ו, טז-יח); ברור בחוק התורה, שאין הרחקה של שלושה ימים באיש שניגש אל אשה, אלא רק טומאת ערב.

4. ויקרא י"ב, ב; י"ד, ח-ט; ט"ו, יג, יט, כד, כח; במדבר י"ט, יא-יב, יד, טז, יט.

לכאורה אפשר לפרש, ששלושה ימי פרישה מאשה היו חלק מהיטהרות מיוחדת להתגלות כבוד ה' בהר סיני, כמו הגבלת ההר וקידושו, ולפי זה לראות את שלושת הימים כהוראת שעה בלבד.⁵ אולם בתשובת דוד לאחימלך הכהן (שמואל-א כ"א, ה-ו) אנו שומעים מנהג רגיל וידוע של פרישה מאשה עד יום שלישי, בדיוק כמו במעמד הר סיני, שכן אחימלך שאל "אם נשמרו הנערים אך מאשה?" (בטרם יתן לחם קודש), ודוד ענה: "כי אם אשה עָצָרָה לנו כתמול שלשם..."⁶.

ואכן, המשנה (מקואות ח', ג; שבת ט', ד) למדה ממעמד הר סיני הלכה קבועה של טומאה בפולטת שכבת זרע⁶ עד היום השלישי לביאת איש, ובמעמד הר סיני חשש משה גם מפני פליטת זרע מאוחרת שמטמאת.

ייתכן שלפי הלכה זו ענה דוד לאחימלך ברצותו לקבל לחם קודש, בעת בריחתו מפני שאול.

אולם קשה להבין, מדוע לא נזכרה הלכה זו בחוקי הטומאה בספר ויקרא?

אם נקבל את פירוש הרמב"ן לסיפור רחל והתרפים בחיפוש לבן, יתבאר הכל בפשטות -

"... והנכון בעיני, כי היו הנידות בימי הקדמונים מרוחקות מאד... כי לא יתקרבו אל אדם ולא ידברו בו... והיו יושבות בדד באהל, לא יכנס בו אדם... ולכך אמרה רחל [לאביה], ראויה הייתי לקום מפני אדוני לנשק ידיו, אבל דרך נשים לי ולא אוכל להתקרב אליך, וגם לא ללכת באהל כלל, שלא תדרוך אתה עפר רגלי, והוא החריש ממנה ולא ענה אותה, כי לא היו מספרים עמהן כלל, מפני שדיבורה טמא [בעיניהם]" (רמב"ן לבראשית ל"א, לה).⁷

חומרות גדולות ומופלגות היו נהוגות בין הקדמונים ביחס לאשה בניתה, מפני שראו בדם הנידה ובכל הנפלט ממנה (כולל דיבור) - סכנה.⁸ מכאן נבעו המנהגים של הרחקת הנידה מן החברה לגמרי, מנהגים שאותם התורה לא קיבלה במלוא חומרתם.

גם זרע האיש נחשב טמא ומסוכן, ולכן נהגו בהתקדשות לפרוש שלושה ימים גם מאשה טהורה, שמא תפלוט זרע. מנהג זה היה ידוע לפני מתן תורה, אך לא נקבע בחוקי הטהרה הקבועים בתורה. ואולם רבים נהגו בחומרות אלו, גם בישראל, וההלכה שימרה מנהג זה מפני שהתורה תיארה אותו בהתקדשות העם על פי משה.

צמצום דומה במנהגי חומרות עתיקים מצאנו בפרישה מנשים בכלל לאנשי קודש ונזירים, פרישה הנובעת מפני הסתירה בין חיי אישות שיש בהם תאוות לבין הקדושה. התורה לא קיבלה מנהגים אלה, והנזיר שבתורה אסור ביין ובכל הקרוב אליו, אך לא באשה. חז"ל אף קראו לאירוסי אשה לאיש - 'קידושין'. אולם על משה רבנו (ורק עליו) אמרו חז"ל שפירש מן האשה, בהיותו מדבר עם ה' בכל עת.⁹

5. וכך משתמע מסוגיית הגמרא במסכת שבת (פ), אלא שהמשנה והרמב"ם פסקו טומאה בפולטת זרע כהלכה קבועה.
6. ראה רמב"ם הלכות אבות הטומאות, פרק ה' הלכות יא-טו.
7. הרמב"ן עצמו לא הביא את כל החומרות האלו בתור הלכה הנוהגת בישראל, וראה שו"ת חת"ם סופר אורח חיים כ"ג.
8. הרמב"ן תלה את סברתו בסיפור רחל מול לבן גם בדברי הפילוסופים (אריסטו), כפי שהוזכר בפירוש בדרשת 'תורת ה' תמימה' (כתבי רמב"ן א' עמ' קטז). ואכן חכמי ימי הביניים גם הם חשבו כך על דם הנידה; וראה פירוש רמב"ן לויקרא י"ח, יט.
9. ראה רש"י לבמדבר י"ב, ח בעקבות חז"ל בספרי בהעלותך ק"ג, ובמסכת שבת פז ע"א.

החרדה הגדולה - מטרת המעמד

למעמד הר סיני עם הקולות והברקים וקול השופר החזק, עם האש והעשן והחרדה הגדולה מאד, נזכרו בכתוב שתי מטרות, הראשונה מפורשת בתחילה, והשנייה חבויה בסיום, ושתיהן עומדות ביסוד התורה.

תחילת המעמד, לא בדיבור הראשון מהר סיני ("אתם ראיתם..."), שעיקרו בחירת ישראל לעם סגולה, "ממלכת כהנים וגוי קדוש" - אלא בדיבור השני, המגדיר את מטרת המעמד במפורש -

"הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם כך יאמינו לעולם" -

שמיעה מפורשת זו באה למנוע מראש את הטענות נגד משה, כאילו המצוות והחוקים הם יצירה שלו, כאילו הוא המחוקק ומקור הסמכות, וכל מי שיהיה לו דבר בליבו נגד משה (כפי שאנו שומעים בפרשיות במדבר), לא יראה את עצמו מחויב בברית התורה. גם כל מי שיחשוב שקמו נביאים גדולים ממשה אחריו (כמו הנוצרים והמוסלמים), יחשוב שפקע התוקף של ברית סיני - לכן העמיד הרמב"ם (בהלכות יסודי התורה פרק ח' ופרק י') את אמונת התורה על היסוד של 'בעינינו ראינו ובאוזנינו שמענו' (כפי שהתבאר בדברינו על המעבר מהנהגת הנס להנהגת הדברים, לעיל), שהוא קובע לדורות יותר מכל אותות ומופתים, ואף יותר מכל נבואה. בזכות אמונה זו נשארו יהודים נאמנים לדתם, גם בתקופות הקשות ביותר.

המטרה השנייה קשורה ביראה ובחרדה הגדולה, שנראית כמטרת המעמד עד כדי מה שנראה כמסקנת חכמי התלמוד, "שכפה (=הפך) עליהם הקב"ה את ההר כגיגית, ואמר להם - אם אתם מקבלים התורה, מוטב (=זה טוב), ואם לאו, שם תהא קבורתכם" (שבת, פח ע"א). אולם מסקנה זו איננה יכולה להיות נכונה, לא בתורה ולא בסוגיית התלמוד הנזכרת, מסיבות אחדות:

1. אם בני ישראל נכנסו לברית וקיבלו את התורה מתוך הסכמה ורצון של "כל אשר דבר ה' - נעשה" (שמות י"ט ח) / "נעשה ונשמע" (שמות כ"ד ג,ז), יש לזה משמעות של ברית, ואילו אם בני ישראל הגיבו והסכימו מתוך פחד למות, אין זו ברית כלל.

2. כך בדיוק אומרת סוגיית התלמוד הנזכרת - "מכאן מודעא רבא לאורייתא" ! - ופירש רש"י שם - "שאם יזימים [הקב"ה] לדין, למה לא קיימתם מה שקיבלתם עליכם, יש להם תשובה, שקיבלוה באונס!", ותשובת הסוגיה בתלמוד - אף על פי כן, הדור קיבלוה...", כלומר מרצונם, וברור מכאן, שכפיית הר כגיגית בסוגיה, היא קושיה ולא מסקנה.

3. כל אדם פוחד למות, ואין שום צורך במעמד הר סיני המיוחד לדורות, כדי למלא את הלבבות חרדת מוות - די ברעידת אדמה חריפה ושאר אסונות ופורענויות, דבר וחרב וצמא ורעב, כדי להשליט פחד מוות. בורא העולם ונותן התורה לא חפץ שיעבדו אותו במדרגה נמוכה מזו, אלא כמקור החיים.

ואכן, עיון פשוט בפסוקים הכתובים אחרי הדיברות (גם בשמות, וגם בדברים) יגלה לנו בבהירות את המטרה העליונה של החרדה הגדולה. כאשר ראו כל העם את הקולות והברקים, ואת האש הגדולה ואת ההר עשן, הם נרתעו וברחו לאחוריהם - "וירא העם וינעו ויעמדו מרחק. ויאמרו אל משה: דבר אתה עמנו ונשמעה, ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (שמות כ' יד-טו, ובלשון חכמי התלמוד "יצתה נשמתם... ", שבת פח ע"ב).

תשובתו של משה מכילה סתירה פנימית לכאורה, פרדוקס -

"ויאמר משה אל העם אל תיראו - כי לבעבור נסות אתכם בא האלהים, ובעבור תהיה יראתו על פניכם,

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

לבלתי תחטאו" (שמות כ' טז) - האם ה' רוצה ביראתם או לא? - מדוע "אל תיראו", אם מטרת החרדה הגדולה "ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו"? - ברור שמדובר כאן בשני מובנים שונים של יראת אלוהים - פחד מוות, מול יראה שיש בה בחירה חופשית - משה אמר לעם "אל תיראו" פן תמותו, כי לא כך ראוי לעמוד לפני ה', אלא ה' בא לרומם אתכם כמו 'נס להתנוסס' (כפי שפירש רש"י), "ובעבור תהיה יראתו [הבחירית-החופשית] על פניכם לבלתי תחטאו" - ובעזרת היראה הבחירית, יראת הרוממות, תוכלו להתגבר על תאוות ומכשולים - "לבלתי תחטאו".

זהו חידוש מופלא בדרגת האדם, שראוי בעבורו לחולל מעמד הר סיני, אחד ויחיד לכל הדורות - להפוך את היראה הנמוכה, הטבעית לאדם מעצם היותו בן תמותה, את פחד המוות, ליראה בחירית-חופשית - ובלשון חז"ל: "הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים" (בבלי ברכות לג ע"ב). אכן יש לשאול, היכן 'הוציא' ה' מידו את יראת השמים? האם מטבע בריאת האדם הוא בן חורין (כפי שכתב הרמב"ם בפרק ה' בהלכות תשובה)? האם אין כל אדם פוחד למות מטבע בריאתו? - גם אם יש לכל אדם בחירה מעצם טבעו, ראוי הוא מעמד הר סיני לגלות אצל בני ישראל דרגה גבוהה יותר של בחירה חופשית, שממנה תתקיים התורה בעולם במעלתה העליונה, כדי שבני ישראל יעבדו את ה' לא מתוך יראה נמוכה של פחד מוות, אלא מתוך יראת הרוממות שהיא חופשית. מכאן עולה שה' הביא את בני ישראל אל החרדה העצומה של מעמד הר סיני, דווקא כדי לצרוף את היראה ולשחרר אותה מפחד המוות!

הבנה זאת של מטרת המעמד, אשר רק נרמזה בדברי משה (הנזכרים בשמות, אחרי הדיברות), מפורשת וברורה בדברי העם אל משה, המובאים בפי משה בספר דברים (ה' יט-כג, אחרי הדיברות) -

"ויהי כשמעכם את הקול מתוך החשך וההר בער באש, ותקרבוני אלי כל ראשי שבטיכם וזקניכם. ותאמרו: הן הראנו ה' אלהינו את כבודו ואת גדלו, ואת קלו שמענו מתוך האש - היום הזה ראינו כי ידבר אלהים את האדם - וְחַיִּי!"

כלומר, עד הנה היינו במדרגת בני אדם בני תמותה, וידענו שכל פגישה עם אלוהים פירושה מוות, ואי אפשר לשמוע את קולו בחיי העולם הזה. והנה עכשיו גילינו מתוך חרדת המוות, שה' בא ודיבר עמנו מתוך האש כדי שנחיה בדברו! ואולם עדיין נשארו בני אדם בני תמותה, ואין אנו יכולים להשתחרר לגמרי מפחד המוות, ולהיות כמו משה, או כמו מלאכים -

"ועתה למה נמות כי תאכלנו האש הגדלה הזאת - אם יספים אנחנו לשמוע את קול ה' אלהינו עוד - וְנָמָתוּ - כי מי כל בשר אשר שמע קול אלהים חיים מדבר מתוך האש כמנו - וְנָחִי!"

התהפכות זו של דברי הזקנים מחיים למוות וממוות לחיים מורה היטב על היותם ניצבים על הגבול בין חיים ומוות (ובלשון חכמי התלמוד, שבת פח ע"ב - "כל דיבור ודיבור שיצא מפי הקב"ה, יצתה נשמתם של ישראל ... הוריד טל שעתיד להחיות בו מתים, והחיה אותם"), וה' הביאם עד לידי כך למען ידעו שה' בא להחיותם בדבריו, וישתחררו מפחד המוות, אלא שאינם מסוגלים להשתחרר לגמרי, והם מבקשים שמשה, המשוחרר לגמרי מפחד המוות, יממש עד תום את המעלה העליונה הזאת, והוא ימשיך לשמוע את דבר ה' בעבורם. כן התחברו יחד שתי המטרות של מעמד הר סיני - קיום שליחותו של משה להמשך מתן תורה על ידו, יחד עם השחרור החלקי והמוגבל מפחד המוות, עם ההכרה שאדם יכול לשמוע קול ה' ולחיות, וזו התכלית העליונה של גילוי דבר ה' בעולם הזה - "לטוב לנו כל הימים, לחייתנו כהיום הזה" (דברים ו' כד).

מה היתה התוצאה של דברים אלה? מפורש לפנינו בתגובת ה' -

"וישמע ה' את קול דבריכם בדברכם אלי, ויאמר ה' אלי: שמעתי את קול דברי העם הזה אשר דברו אליך - היטיבו כל אשר דברו - מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אתי, ולשמר את כל מצותי כל הימים, למען ייטב להם ולבניהם לעלם" (דברים ה' כד-כה).

הבה נאזין בתשומת לב - ה' אומר "מי יתן..."? כמו אב שבניו בגרו והוא אומר 'מי יתן שילכו תמיד בדרך טובה'?! - אכן כתב כאן הרמב"ן בפירושו, "בעבור היות רשות האדם בידו להצדיק ולהרשיע, ו'הכל בידי שמים חוץ מיראת שמים', יאמר הכתוב כן, והוא כלשון בני אדם". אלא שעלינו להוסיף לדברי הרמב"ן, שזאת התוצאה הברורה של השחרור (החלקי והמוגבל) מפחד המוות, כי כל עוד אדם עובד את אלוהים מתוך פחד מוות, אין יראה בחירית-חופשית, ואין טעם במעמד הר סיני לשם מתן תורה (כי הוא יקיים מתוך אונס וזו "מודעא רבא לאורייתא", שאי אפשר להענישו כלל עליה, כדברי רש"י בסוגיה, אלא אם כפיית ההר כגיגית נועדה לבקע את ההר כגיגית, ולראות את פתח החירות על הלוחות). ברגע שה' צרף את עמו בגבול החיים והמוות, וכבר יודעים הם שאלוהים לא בא להמיתם אלא להחיותם בדברו, די בכך כדי שהם יוכלו לשחרר את יראת אלוהים שעל פניהם, ליראה בחירית-חופשית, ובזה הוציא ה' מידו את השליטה המוחלטת בפחד המוות הטבוע בהם כבני אדם בני תמותה, ולפיכך חייב הוא לומר - "מי יתן והיה לבכם זה להם ליראה אתי", ויראה חופשית זו צריכה להביא את עם ישראל גם להכרה, שכל מצוות ה' ניתנו לנו, לא להנאתו שלו ולא 'לצורך גבוה', אלא למעננו, לטובתנו ולחיותינו בארץ הטובה שה' נותן לנו.

והנה מתברר, שמעמד הר סיני הוא מעמד של שחרור, כהמשך וכשיא של יציאת מצרים, כי יציאת מצרים היא חירות מפרעה (משעבוד מלכויות), ואילו מעמד הר סיני פתח את פתח החירות ממלאך המוות, לעבודת ה' מתוך יראת הרוממות - '... אל תקרי "חירות על הלחות" (שמות ל"ב טז), אלא חירות על הלחות' (עירובין נד ע"א).

מעמד הר סיני - מדוע לא התפרש זמנו?

מדוע לא נכתב בתורה בפירוש 'זמן מתן תורתנו'?

מדוע לא נזכר בתורה קשר מפורש בין מעמד הר סיני לבין חג הקציר, חג השבועות?

מדוע הותירה התורה עמימות בחישוב המדויק של הימים, אחרי הפתיחה: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני" (י"ט, א)? כמה ימים נמשכו עליות משה להר? מתי בדיוק החלו 'שלושת ימי ההגבלה'?

מתי בדיוק חלו ששת הימים, שנזכרו רק בסוף משפטים, כיסוי הענן על הר סיני, וקריאת ה' אל משה "ביום השביעי מתוך הענן" (שמות כ"ד טז)?

נראה שלכל השאלות האלה מתאימה תשובה אחת:

1. ראה דברי חז"ל בפירוש מניין הימים (בקובץ זה). גם הרב מרדכי ברויאר ז"ל הסביר את העמימות הזאת שבתורה כהעלמה מכוונת; ראה בספרו פרקי מועדות (ירושלים תשמ"ז), כרך ב', עמ' 376-378, ואותם הדברים בספרו החדש פרקי מקראות (אלון שבות תשס"ט), עמ' 219. אבל בעוד שהרב ברויאר הסביר זאת כהעלמתו של מועד חג השבועות, הרי שבפרשיות מתן תורה לא נזכר כלל חג השבועות. לכן פשוטו של מקרא מחייב הסבר להעלמה זו מתוך משמעותו של מעמד הר סיני בתורה.

בניגוד ליציאת מצרים עצמה, שאת התאריך המדויק שלה התורה חוזרת ומציינת, לא רצתה התורה להגביל את מעמד הר סיני בתאריך ידוע, והותירה אותו ממעל לזמן קונקרטי, כמאורע חד-פעמי לכל הדורות.

מאורע מכונן שיש לו תאריך ידוע - ולכן הוא חוזר ונזכר בכל שנה - יכול לעצב תודעת זיכרון, שייכות ומשמעות, למשפחה ולעם שלם. אולם ברית התורה היא מעבר למישור הזה. אפשר לשחזר בכל שנה את הזיכרון של יציאת מצרים כמאורע מכונן, וגם כדגם לגאולה עתידה: "כימי צאתך ממצרים אראנו נפלאות" (מיכה ז', טו);

אולם מעמד הר סיני היה מעמד של ברית מחייבת לדורות, חוזה שעליו חותמים פעם אחת לעולמים, 'ספר הברית'. כל חוזה בין בני אדם חייב להיות צמוד לתאריך מוגדר - אבל ברית עם ה' תקפה לכל הדורות; על כן היא מעבר לכל תאריך מגביל.

הגבלת הר סיני וקידושו בכדי ששום אדם לא יעלה בו, נועדו לאפשר התגלות כבוד ה' בארץ, מן השמים, וכך יהיו שני צדדים לברית; הגבלת תאריך, לעומת זאת, עלולה הייתה לפגום בנצחיות התורה כברית עולם. לכן אין בתורה תאריך מוגדר למעמד הר סיני, ושאלת הזמן עמומה בכתוב. חז"ל הם שנחלצו להתמודד עם העמימות הזאת, ולהיכנס "אל הערפל אשר שם הא-להים" (שמות כ', יז).

משמעות זו של מעמד הר סיני (יום הקהל בחורב) מפורשת למדי בספר דברים (ד', ט ואילך): "רק השמר לך ושמר נפשך מאד, פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך, ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך, והודעתם לבניך ולבני בניך - יום אשר עמדת לפני ה' א-להיך בחרב, באמר ה' אלי הקהל לי את העם ואשמעם את דברי, אשר ילמדון ליראה אתי כל הימים אשר הם חיים על האדמה, ואת בניהם ילמדון...".

הדגש בספר דברים הוא על זכירת הדברים האלה ושמירתם בכל יום ויום, כל הימים, עד אחרית הימים (ועד' בכלל). זו גם המשמעות של האמור בקריאת שמע: "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך, ושננתם לבניך, ודברת בם, בשבתך בביתך ובלכתך בדרך, ובשכבך ובקומך" (דברים ו', ו-ז).

אמת שלימה זו היא כה חזקה, עד שקשה לבני אדם לחיות לפיה; כי מה שנכון תמיד, בכל יום, בכל עת ובכל שעה, עלול להיחלש, להישחק בתודעה ולהיתפס כמובן וידוע, ודווקא משום כך לאבד ממשקלו והשפעתו.

בעיה זו חייבה את מעמד 'הקהל', כמצווה אחרונה בתורה עם כתיבתו האחרונה של ספר התורה כספר ברית. "מקץ שבע שנים, במעד שנת השמיטה בחג הסכות" (דברים ל"א, י"ג) עלינו לחדש את 'יום הקהל בחורב', עם כל ישראל העולים לרגל. מצד אחד - קריאת שמע בכל יום, תמיד; ומצד שני - חידוש המעמד אחת לשבע שנים.

התחשבות זו בטבע האנושי הובילה את חז"ל - מכוח תורה שבעל פה - להיכנס אל הערפל של התאריך, ולקבוע לדורות את "חג השבועות, זמן מתן תורתנו", כדי להציב בצד קריאת שמע של כל יום גם את זכר המעמד בחג קבוע, מכונן ומעצב תודעה, ממש כמו ביציאת מצרים. מצד נותן התורה לא ייתכן תאריך וזמן למתן תורה, אבל מצד מקבלי התורה יש צורך גדול מאד לתת גם לתורה עצמה עוגן בחיינו על ידי תאריך ורגל.

התורה שבכתב מבטאת את מעמד הברית כמעמד על-זמני, שחייב להיזכר ולהישמר בשווה בכל יום, ואילו התורה שבעל פה מבטאת את הצורך האנושי בחג קבוע וידוע של "זמן מתן תורתנו".

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

יתרו

מעמד הר סיני • בינה בתורה | 97

אין כלל סתירה בין שני הכיוונים האלה; שהרי כבר התורה שבכתב רמזה על סמיכות המעמד אל חג השבועות בפתיחה "בחדש השלישי", ובששת הימים והיום השביעי של שכנת כבוד ה' על הר סיני (כ"ד, טז).

יתר על כן, חז"ל הלכו בעקבות הכתוב המפורש בחג השבועות שבספר דברים, על חובת זכירת יציאת מצרים עם שמירת החוקים המתחייבים ממנה ועשייתם, בפסוק המתקשר ישירות לדיבור הראשון בעשרת הדברים:

"ושמחת לפני ה' א-להיך, אתה, ובנך ובתך, ועבדך ואמתך, והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך - במקום אשר יבחר ה' א-להיך לשכן שמו שם.

וזכרת כי עבד היית במצרים - ושמרת ועשית את החקים האלה" (דברים ט"ז, ט-יב)

מול:

"אנכי ה' א-להיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים..." (שמות כ', ב)

מהקבלה זו עולה גם האפשרות לפרש "את החקים האלה", על כל הדיברות שנאמרו מסיני², ואם כן הרי התוכן העיקרי של מתן תורה כתוב בתורה באופן ברור ומפורש בפרשיית חג השבועות שבספר 'דברים'³.

הפסוק "וזכרת כי עבד היית במצרים, ושמרת ועשית..."⁴, דומה ל'זכור ושמור' שבפתיחת דיבור השבת בעשרת הדיברות.⁴ הוא מתייחס במפורש לזכירת עבדות מצרים כבסיס המחייב לשמירת החוקים, ובייחוד החוקים המחייבים לזכור ולשתף דלים ואביונים, גר, יתום ואלמנה בשמחת החג.⁵

זכירה זו מופיעה רק בחג השבועות - אין פסוק כזה בשום חג אחר!

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

מעמד הר סיני

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

עשרת הדברות

2. ראה הקדמת הדיברות בדברים ה', א, ואחריהן ה', כח, ו', א-ג, ו', כד, ועוד.

3. אכן, לפי דין המשנה (מגילה פרק ד"ה) קוראים בשבועות את הפרשה שבספר דברים: "שבעה שבעת תספר לך" (ט"ז, ט-יב). קריאת מעמד הר סיני שבספר 'שמות' איננה נזכרת כלל במשנה.

בגמרא (מגילה לא ע"א) נזכר גם מנהגנו, בתור 'דעת אחרים', וכך נאמר שם: בעצרת [קורין] "שבעה שבעת..." ומפטירין בחבקוק. אחרים אומרים: [קורין] "בחדש השלישי...", ומפטירין במרכבה (ביחזקאל). והאידינא (בזמנו, כלומר בבבל), דאיכא תרי יומי, עבדינן כתרוייהו, ואיפכא (כיוון שיש יומיים חג, עושים אנו כשתי הדעות, ובסדר הפוך, כנראה כדי להקדים את הכתוב בספר שמות לזה שבדברים).

מנהג ארץ ישראל שלנו, מתוך שיש רק יום אחד, השאיר לבני הגולה את הקריאה המקורית (החקלאית) של שבועות, שבה נתפרש גם הקשר לעשרת הדברים, והתמקד בקריאת מעמד הר סיני, שאין בו תאריך.

4. ראה 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמר' (בקובץ זה).

5. הפסוק שלפניו, המחייב לשתף את כל העניים והאביונים בשמחת החג, חוזר ומופיע באותו הפירוט גם בסוכות (דברים ט"ז ד). אכן, החיוב הזה נכון הוא עקרונית בכל חג, ולפיכך באמת כתב אותו הרמב"ם בהל' יום-טוב (פרק ו' יח) כהלכה כללית:

... וכשהוא אוכל ושותה [ביום טוב], חייב להאכיל לגר, ליתום ולאלמנה, עם שאר העניים האמללים, 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 (הושע ט' ד): "לא יא יסכו לה' יין, ולא יערבו לו] זבחים, כלחם אונים להם, כל אכליו יטמאו, כי לחמם לנפשם [לא יבוא בית ה']", ושמחה זו קלון היא להם, שנאמר (מלאכי ב' א): "...וְזִרְתִּי פָרֶשׁ עַל פְּנִיכֶם, פָּרֶשׁ חֲגִיכֶם [ונשא אתכם אליו]".

אולם הזכירה המפורשת של עבדות מצרים נזכרת רק בחג השבועות, והיא מצביעה על מקור ההלכה הזאת, בחג השבועות דווקא.

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

חוקי גוי קדוש

מעמד הר סיני כהתגלות אחת נודדת ומתמשכת

מקריאת התורה בתיאור מעמד הר סיני (בשמות ובמיוחד בדברים ד' וה') אנו מתרשמים שמעמד זה היה אחד ויחיד לכל הדורות - "כי שאל נא לימים ראשנים אשר היו לפניך, למן היום אשר ברא אלהים אדם על הארץ, ולמקצה השמים ועד קצה השמים - הנהיך כדבר הגדול הזה או הנשמע כמוהו - השמע עם קול אלהים מדבר מתוך האש, כאשר שמעת אתה, וַיִּחִי" (דברים ד' לב-לג).

ואולם פתיחת הברכה של משה לפני מותו מצביעה על כיוון שונה - התגלות ה' לנביאים ולישראל עמו כהופעה נודדת ומתמשכת -

"ה' מסיני בא, וזרח משׁעיר לָמוֹ, הופיע מהר פארן, וְאֶתָּה מִרְבַּבֶּת קָדֵשׁ, מימינו אֶשְׁדֶּת לָמוֹ ... תורה צוה לנו משה, מורשה קהֶלֶת יַעֲקֹב" (דברים ל"ג ב-ד).

אך מה פירושם של דברים אלה - האמנם המשיך ה' להתגלות משׁעיר ומפארן, וברמז אף מְקַדֵּשׁ ומאשדות הפסגה, ממש כהתגלות מסיני? אפשר לראות בכל זה תיאור שירי-מליצי של המשך הליכת ה' עם ישראל "בכל מסעיהם", אבל התגלות ישירה היתה רק בהר סיני; וייתכן לומר שרק למשה הופיע ה' בכל תחנות המסע של בני ישראל, כי רק למשה נמשך מתן תורה גם באהל מועד (שמות כ"ה כב; ויקרא א' א; במדבר ז' פט). אולם, אפשר גם לראות תיאורים אלה לא כמליצה שירית ולא כהתגלות למשה בלבד, אלא כהמשך התגלות ה' לישועת ישראל.

יהושע ממשיך את דרך תיאורו של משה במלחמת הישועה מול מלכי כנען, מגבעון לעמק אילון דרך בית חורון - "הם במורד בית חורן, וה' השליך עליהם אבנים גדולות מן השמים ... רבים אשר מתו באבני הברד, מאשר הרגו בני ישראל בחרב. אז ידבר יהושע לה' ביום תת ה' את האמרי לפני בני ישראל, ויאמר לעיני ישראל - שמש בגבעון דום, וירח בעמק אֵילון. וַיֵּדֶם השמש וירח עָמַד עד יָקָם גוי אֵיבוי, הלא היא כתובה על ספר הישר, ויעמד השמש בחצי השמים ולא אָץ לבוא כיום תמים. ולא היה כיום ההוא לפניו ואחריו לשמע ה' בקול איש, כי ה' נלחם לישראל".

תיאור זה נשמע ברור כמלחמה מן השמים (אבנים גדולות = אבני ברד ?), אשר שברה את חוקי הטבע, כולל תנועות השמש והירח, שהם תשתית הפיזיקה (=כוח המשיכה), וזה הרבה יותר מכל מה שעשה משה "לעיני כל ישראל". ואולם הרמב"ם חשב שכל תיאור שמפליג יותר ממשה הוא משל ומליצה, כי התורה חותמת בכך שלא קם עוד נביא בישראל כמשה, ולכן פירש את פסוקי יהושע אלה באופן מצומצם יותר, וזו לשונו (מורה נבוכים, חלק ב'-לה, בתרגומו של מיכאל שורץ) - "ואל יטעה אותך מה שנאמר בדבר עמידת אור השמש ליהושע במשך אותן שעות: 'ויאמר לעיני ישראל', שכן לא אמר 'כל ישראל', כמו שנאמר לגבי משה, וכן אליהו בהר הכרמל, במתי מעט. ... באשר לדברו 'כיום תמים' ... כאילו אמר: אותו יום היה בעיניהם בגבעון, כיום הארוך ביותר מימי הקיץ שם".

לדברי הרמב"ם האלה (בשונה מדבריו בפירושו לאבות פרק ה'-ה), הנס ליהושע היה בניצחון המלחמה המקיף והכולל, שביום אחד ארוך של אור, הספיק יהושע להכריע את צבאות הכנעני והאמורי כאילו היה זה יום ארוך שהשמש עמדה בו מלכת.

אחרי יהושע קמה דבורה הנביאה, ובפתח שירת הישועה, חזרה על דברי משה -

"ה' בצאתך משׁעיר, בצעדך משדה אדום, ארץ רעשה גם שמים נטפו, גם עבים נטפו מים. הרים נזלו מפני ה' - זה סיני, מפני ה' אלהי ישראל" (שופטים ה' ד-ה).

גם שם חוזרת השאלה, וביתר שאת - האם בסערת התגלות ושיטפון כביר הכה ה' את סיסרא? אכן כך משוכנעים רבים ממפרשי המקרא ומחוקריו, וכלשון דבורה עצמה בהמשך השירה - "מן שמים נלחמו, הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא. נחל קישון גרפם, נחל קדומים נחל קישון" (שם כ-כא) - בעוד רבים אחרים אוחזים בשיטת הרמב"ם (מורה נבוכים חלק ב'-כט), שהתיאורים האלה במקרא הם משל ומליצה (לרבות ישעיהו י"א על מלך המשיח, וראה גם בהלכות מלכים פרק י"א וי"ב).

התיאור של דבורה הנביאה בעקבות משה, חוזר ומופיע במזמור תהילים (ס"ח ח-ט) -

"אלהים בצאתך לפני עמך, בצעדך בישימו, סלה.

ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים - זה סיני מפני אלהים, אלהי ישראל".

המזמור לפי פשוטו קשור במאורעות מימי דוד, אולם הוא מתאר את ישועת ה' בתיאורים הלקוחים גם מהתגלות ה' בסיני ובמדבר בכלל. גם פסוקי ההמשך ("גשם נדבות...") מתפרשים במדרשים על מעמד הר סיני, ואולם המזמור מקשר להר סיני גם הרים נוספים, ובפרט הר בשן, שאליו הגיע משה במלחמה נגד עוג (במדבר כ"א לג-לה; דברים ג') - "הר אלהים הר בשן, הר גבננים הר בשן - למה תרצדון הרים גבננים, ההר חמד אלהים לשבתו ... סיני בקדש" (ס"ח טז-יח).

האם תיאור זה רק מרמז על הרים גבוהים וידועים אשר רצו שתינתן תורה עליהם, אך ה' לא בחר בהם (כדברי המדרש), או שמא ממשיך גם מזמור שיר לדוד בתיאורי ההתגלות בסיני, כחוזרים ומופיעים על הרים שונים, ובדורות שונים, כגילוי ישועת ה' לעמו, שהיא כעין המשך למעמד הר סיני?

גם בשירת דוד (שמואל ב כ"ב; תהילים י"ח) וגם בתפילתו הנבואית של חבקוק (ג') הרעיון מפורש - בקשה והפצרה בה', שיושיע את עמו ואת משיחו כמו אז, ביציאת מצרים, במעמד הר סיני ההולך ונמשך, ואף בנס שנעשה ליהושע -

"בצר לי אקרא ה' ... וישמע מהיכלו קולי ... ויתגעש ותרעש הארץ ... ויט שמים וירד ... ירעם מן שמים ה' ... ברק ויָהֵם. ויָרְאוּ אַפְקֵי יָם ... ישלח ממרום יְקַחֵנִי, יִמְשֵׁנִי מִמִּים רַבִּים. יִצִּילֵנִי מֵאִיִּבֵי עֵז ... ויהי ה' משען לי ..." (שמואל ב כ"ב ז-כ).

"תפלה לחבקוק הנביא ... ה' שמעתי שמעך יראתי ... ברגז רחם תזכור - אלוה מתימן יבוא, וקדוש מהר פארן, סלה, פֶּסֶה שמים הודו, ותהלתו מלאה הארץ. ונגה פֶּאוֹר תהיה ... ושם חֲבִיּוֹן עֲזָה. לפניו יֵלֶךְ דָּבָר (=קול רעם), ויֵצֵא רֶשֶׁף לרגליו. עמד ויִמְדֹד ארץ, ראה ויִתַּר גוֹיִם, ויִתְפַּצְצוּ הררי עֵד, שחו גבעת עולם, הליכות עולם לו. תחת אָנֹן ראיתי אהלי כוֹשֵׁן, ירגזון יריעות ארץ מְדִיִן. הִבְנֵהָרִים חרה ה', אם בְּנֵהָרִים אֶפֶף, מְרַכְּבֵתֶיךָ ישועה... נהרות תבקע ארץ. רֵאוּף יחילו הרים, זרם מים עבר ... שמש ירח עמד זָבְלָה (=בהיכלה) ... בזעם תצעד ארץ, בְּאֵף תִּדְוֹשׁ גוֹיִם. יִצְאֵת לִישַׁע עִמְךָ, לִישַׁע אֶת מִשְׁיַחְךָ... " (חבקוק ג' א-ג).

בכל אופן שיתפרשו פסוקים אלה, ברור כי לא רק התוכן של מעמד הר סיני - עשרת הדיברות, ברית התורה - ממשיכים עם ישראל לעולם - גם התיאורים של מעמד הר סיני מופיעים בגילוי ישועת ה' לעמו, לעדי עד.

סדר ומבנה בתורה

מבנה שני הדיבורים הראשונים :

אנכי ה' אלהיך

אשר הוצאתיך מארץ מצרים
מבית עבדים ←

לא יהיה לך אלהים אחרים
על פני.

לא תעשה לך פסל וכל תמונה

אשר בשמים ממעל

ואשר בארץ מתחת

ואשר במים מתחת לארץ

לא תשתחוה להם

ולא תעבדם

כי אנכי ה' אלהיך אל קנא

פקד עון אבת על בנים

על שלשים

ועל רבעים לשנאי

ועשה חסד לאלפים לאהבי

ולשמרי מצותי

מבנה הדיבור הרביעי :

זכור את יום השבת לקדשו

ששת ימים תעבד

ועשית כל מלאכתך

ויום השביעי

שבת לה' אלהיך

לא תעשה כל מלאכה

אתה

ובנך ובתך

עבדך ואמתך

ובהמתך

וגרך אשר בשעריך

כי ששת ימים

עשה ה' את השמים

ואת הארץ

את הים

ואת כל אשר בם

וינח ביום השביעי

על כן ברך ה' את יום השבת

ויקדשהו

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

סדר
דרישה
טעמים
לשון
מדע
בינה

12 הלאווין		המסגרת האמונית
בין אדם לאדם ולחברו	בין אדם למקום	
		א. אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
ו. לא תרצח!	ב. 1. לא יהיה לך אלהים אחרים על פְּנֵי	
ז. לא תנאף!	2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ	
ח. לא תגנב!	3. לא תשתחוה להם 4. ולא תעבדם	כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי
ט. 10. לא תענה ברעך עד שקר!	ג. 5. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא	כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא

יתרו	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה
מעמד ה' וט	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה
עשרת הדברות	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה
חוקי גוי קדוש	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
	בינה

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

12 הלאווין	המסגרת האמונית
------------	----------------

בין אדם לאדם ולחברו

בין אדם למקום

י. 11. לא תחמוד בית רעך!
 12. לא תחמוד אשת רעך!
 ועבדו ואמתו
 שורו וחמרו
 וכל אשר לרעך!

6. לא תעשה כל מלאכה
 אתה
 ובנך ובתך
 עבדך ואמתך
 ובהמתך
 וגרך אשר בשעריך

המסגרת האמונית

ד. זכור את יום השבת
 לקדשו
 ששת ימים תעבד
 ועשית כל מלאכתך
 ויום השביעי
 שבת לה' אלהיך

כי ששת ימים
 עשה ה' את השמים
 ואת הארץ
 את הים
 ואת כל אשר בם
 וינח ביום השביעי
 על כן ברך ה' את יום השבת
 ויקדשהו
 ה. כבד את אביך ואת אמך
 למען יארכון ימיך
 על האדמה
 אשר ה' אלהיך נתן לך

יואל בן-נון

בינה בתורה

עשרת הדיברות – שנים עשר הלאווין

"עשרת הדברים"

התבנית המספרית של "עשרת הדברים" (=עשרת הדיברות) מפורשת בתורה, שלוש פעמים: "...ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרת הדברים" (שמות ל"ד, כח, בלוחות השניים), "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות עשרת הדברים ויכתבם על שני לחות אבנים" (דברים ד', יג, בלוחות הראשונים), "ויכתב על הלחת כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל..." (דברים י', ד, בלוחות השניים, כראשונים).

אולם, כמה לאווין יש בעשרת הדברים?

בטעות מקובל לחשוב על 7 לאווין, בגלל הצורה הפגומה של לוחות הברית מעל ארונות הקודש, אשר מקטעת את דברי ה', ומאלצת אותם להיכנס לתבניות של שתי מילים ("לא יהיה" - מה? "לא תשא" - מה? "זכור את" - מה? "כבד את" - מי?).

יש בלוח הראשון שישה לאווין, וכנגדם שישה לאווין בלוח השני, וכך הם מסודרים במבנה פשוט - המובא כאן, לעת עתה, בלי המסגרת האמונית של הלוח הראשון שתובהר בהמשך.

שנים עשר הלאווין

1. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני	7. לא תרצח
2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ	8. לא תנאף
3. לא תשתחוה להם	9. לא תגנב
4. ולא תעבדם	10. לא תענה ברעך עד שקר
5. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא	11. לא תחמד בית רעך
6. לא תעשה כל מלאכה [ביום השבת] אתה, ובנך ובתך, עבדך ואמתך, ובהמתך, וגרך אשר בשעריך.	12. לא תחמד אשת רעך שדהו ועבדו ואמתו ושורו וחמרו וכל אשר לרעך.

ארבע פעמים מופיע בתורה מבנה של שנים עשר, שמחולק לשניים - שישה כנגד שישה:

1. בלחם הפנים שבמשכן, שתיים עשרה חלות, בשתי מערכות (ויקרא כ"ד, ה-ו).
2. בבגדי הכוהן הגדול - בחושן המשפט (שתיים עשרה אבנים במעך אחד - שמות כ"ח, יז-כא), ובאבני השוהם שעל הכתפיים ועליהן חקוקים שמות בני ישראל - שישה כנגד שישה (שם, ט-י).

יתרו

3. בברית התורה בארץ, ברית גריזים ועיבל, יש שנים עשר פסוקי 'ארור', במערך אחד, ללא חלוקה, ועל כל אחד מהם ענו העם 'אמן' (דברים כ"ז, טו-כו). לעומת שנים עשר 'ארורים' התייצבו (נציגים של) שנים עשר שבטי ישראל, והם נחלקו שישה-שישה: שישה עמדו על הברכה בהר גריזים, ושישה עמדו על הקללה בהר עיבל (שם, יב-יג). חז"ל למדו מחלוקה זו שנאמרו גם שנים עשר פסוקי 'ברוך', לעומת פסוקי 'ארור' המפורשים בתורה (משנה סוטה פ"ז מ"ה).

4. במקביל ובשונה אנו מוצאים גם בברית סיני "שתים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל", במערך אחד, ללא חלוקה (שמות כ"ד, ד), ואילו הלאווין **שבעשרת הדיברות, הם שנחלקים שישה-שישה**, באופן שקל לראות את היחס ביניהם, את ההקבלות, ובעיקר את ההבדלים - שישה 'בינך' (= עם ישראל) לבין 'ה' אלהיך' - ושישה, 'בינך' לבין 'רעך', בני האדם. ההבדל הזה שבין שני הלוחות ניכר ביותר גם מתוך כך שבחמשת הדיבורים הראשונים (ובהם ששת הלאווין) יש הסבר נרחב ותורת גמול שלמה, ואילו בדיבורים האחרונים נשמע רק צו בעל תוקף מוחלט וכולל. אין בהם שום הסבר, שום תוספת, שום עונש - רק התוקף המוחלט של הלאו לבדו: "לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!..."

שלוש מהופעותיו של המבנה המדובר (לחם הפנים, בגדי כוהן גדול, גריזים ועיבל) ידועות למדי, ודווקא זו שבעשרת הדיברות כמעט שאינה ידועה. כפי הנראה, תבנית 'הדברים' (= 'הדיברות') - עשרה - כופה את עצמה על תודעתנו, עד כדי כך שאיננו מתבוננים עוד בתבניות היסוד.

עצם העובדה שיש בפרק אחד שתי תבניות מספריות אינה צריכה להפתיענו. 'עשרה מאמרות' בבריאה שבבראשית פרק א', בכל דרך שנמנה את העשירי, מתכנסים בתוך ששת ימים, שנתונים גם הם לחותמו של יום השביעי (= שבת). כך גם **שנים עשר הלאווין**, נתכנסו לתוך 'עשרת הדיברות'. לפני שנברר, מדוע התכנסו שנים עשר הלאווין לתוך 'עשרת הדיברות', כדאי שנבחן את 'סוד השנים עשר' - מה סגולותיה של תבנית מספרית זו?

סוד ה-12

6 כמו 12 הם מספרים משוכללים, שמתחלקים ביעילות רבה (ל-2 ו-3; 12 גם ל-4 ו-6). לפיכך עוצבו לפיהם שעות היממה (2x12), כלומר, השעון, חלוקת המעגל ל-360 מעלות, וגם לוח השנה, על פי השיטה שפיתחו המצרים ולעומתם השומרים והבבלים, עוד לפני תקופת האבות. חודש הוא בקירוב 30 יום, ושנים עשר חודשי ירח הם בקירוב שנה שמשית. ⁴ בלוח השנתי המוכר, אחרי כל ההבדלים, ישנם 12 חודשים, וגם הם נחלקים לשתי

1. המשנה (אבות פ"ה מ"א) מונה 'עשרה מאמרות' בבריאית העולם, והגמרא מקשה "והלוא תשעה הם?" ומשיבה - "בראשית נמי מאמר הוא" (ראש השנה לב ע"א, מגילה כא ע"ב). רש"י לבראשית א', א מפרש את הפסוק שאינו אלא פתיח להמשך, ואיננו מאמר. רמב"ן לעומתו מחשיב את בראשית כמאמר בפני עצמו, שיש לו חשיבות עליונה. לפי רש"י צריך לומר שהמאמר העשירי הוא אחד משלושה: א. "ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו..." (א', כח), ואז יש שני מאמרות בבריאית האדם; ב. השבת - "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו (ב', ג); ג. "ויאמר ה' אלהים לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו" (ב', יח), והשלמת הבריאיה בפרק ב' בהשלמת יצירת האדם - אישה מאיש.

2. כל הלוחות העתיקים והחדשים מבוססים על 6-12-30-360, **בנקודת מוצא**. המצרים "ויתרו" על הירח, קבעו 12 "חודשים" שרירותיים בני 30 יום, והוסיפו 5 ימי חגיגות לראשית השנה, וקבעו לוח שמש. הערבים דבקו בחודשי הירח המדויקים, ו"ויתרו" על השמש כליל, ואילו רוב העמים העתיקים - הבבלים והאשורים, העבריים והכנענים, היוונים והרומאים (עד ימי הקיסרות), נצמדו לחודש ירחי, שנה שמשית, עם שיטת העיבור. אצל כולם היו 12 חודשים בשנה רגילה, עם שתי התחלות, שהיו בהן חגים - בסתיו ובאביב.

3. פחות חצי יום לערך בחודש ירחי.

4. פחות 11 יום לערך.

מעמד הר סיני

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

עשרת הדברות

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

חוקי גוי קדוש

סדר דרישה טעמים לשון מדע בינה

מערכות של שישה חודשים (חורף וקיץ), וכל אחת מהן פותחת חודש בחגים, הלוא הם תשרי וניסן כשני ראשי שנה, בתורה⁵ ובמשנה (ראש השנה פ"א מ"א).

גם שנים עשר שבטי ישראל מסודרים לפיכך, באורח לא מקרי,⁶ במספר מותאם אל תבנית הריבוי המשוכלל והשלם, בטבע ובשכל האנושי.

ארבע פעמים אנו מוצאים בתורה את תבנית השנים עשר כשהיא מתחלקת שישה כנגד שישה:

* * *

הלוח הראשון מול הלוח השני

לעומת ששת הלאווין, חמש פעמים נזכר הביטוי "ה' אלהיך" (כביטוי מפתח) בחמשת הדיבורים הראשונים:⁷

1. אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
 2. כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים...
 3. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא...
 4. ...ויום השביעי שבת לה' אלהיך...
 5. כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך על הארמה אשר ה' אלהיך נתן לך.
- ואילו בחמשת הדיבורים האחרונים אין ביטוי זה מופיע, ולא ביטוי דומה לו.

מסתבר, אם כן, שחמשת הדיבורים הראשונים אכן מוגדרים על ידי חמש הפעמים שמופיע בהם הביטוי "ה' אלהיך". "אנכי ה' אלהיך" פותח וסוגר את היחידה הראשונה, ומגדיר אותה היטב כדיבור כפול המבטא את הופעת ה' כגואל וכמצווה, ומתוך זה באים איסורי המרידה בו, דהיינו, איסורי עבודת אלילים. הביטוי השלישי מגדיר את איסור נשיאת שם "ה' אלהיך לשוא", הרביעי את ייחודו וקדושתו של יום השבת "לה' אלהיך", והחמישי מגדיר את אדמת האבות "אשר ה' אלהיך נתן לך", שהיא מטרת יציאת מצרים ומטרת הברית כולה, כפי שמתבטאת בכל הלוח הראשון. ככל הנראה, המסגרת המקיפה והתומכת של הלוח הראשון, שהביטוי הזה הוא הביטוי העיקרי והמגדיר בה, היא אשר יצרה את המבנה המספרי של 'חמישה דיבורים' בלוח הראשון, ומבנה זה כנס אליו את 'ששת הלאווין', והפך למבנה העיקרי. ממילא נוצר הכרח לכנוס גם בלוח השני שישה לאווין בחמישה דיבורים, על ידי כפילותו של "לא תחמד". כך מתבלטים ההבדלים הגדולים בין הלוח הראשון והשני:

שלוש פעמים מופיע "כי" בחמשת הדיבורים הראשונים (= ששת הלאווין), ופעם אחת מופיע הביטוי "למען":

כי אנכי ה' אלהיך אל קנא...

5. שמות י"ב קובע מניין חודשים מהאביב, וכך בויקרא כ"ג ובדברים ט"ז, ועוד. אולם חשבון שנות השביעית בויקרא כ"ה מוכיח בכירור, שהשנה החקלאית מתחילה סמוך לעונת הזריעה, ושנת היובל מתחילה ביום הכיפורים.
6. ראה שנים עשר בני נחור (בראשית כ"ב, כ-כד), שנים עשר בני ישמעאל (כ"ה, יג-טז), שנים עשר בני בניו של עשו (ל"ו, יא-יד, בלי עמלק, כמובן), וראה מזבח אליהו (מל"א י"ח, לא): "ויקח אליהו שתיים עשרה אבנים כמספר שבטי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לאמר ישראל יהיה שמך".
7. ראה ראב"ע בפירושו הארוך בספר שמות ל"אנכי" וגם ל"כבד", וכן בפירושו רמב"ן שם, מדוע "כבד" שייך ללוח הראשון.

כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא.

כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בו, וינח ביום השביעי...

למען יארכון ימיך על האדמה...

בחמשת הדיבורים האחרונים אין מילות הסבר. כלומר: בין האדם ובין ה' יש צורך במסגרת תומכת - בהסבר לאזהרות, במתן משמעות ובתורת גמול. לעומת זאת, בין בני האדם - כל המוסיף גורע!

ויש לשאול: מדוע לא יספק אותנו ההסבר היסודי והעמוק, רב המשמעות, שבפסוק: "שפך דם האדם באדם דמו ישפך - כי בצלם אלהים עשה את האדם" (בראשית ט', ו)? - ככל הנראה, **הסבר זה מתאים לשבע מצוות בני נח** הדורשים הסבר ומשמעות במיוחד בשפיכות דמים ובניאוף. אולם במתן תורה לישראל מופיע התוקף המוחלט לבדו, ועל כן בעשרת הדיברות - רק "לא תרצח"!

גם לא די לנו במוסר הטוב שבמשלי באשר למצוות "לא תחמוד":

כי נר מצוה ותורה אור, ודרך חיים תוכחות מוסר. לשמרך מאשת רע, מחלקת לשון נכריה. אל תחמד יפיה בלבבך, ואל תקחך בעפעפיה. כי בעד אשה זונה עד ככר לחם, ואשת איש נפש יקרה תצוד (משלי ו', כג-כו).

המוסר הטוב, כמו שבע מצוות בני נח, יש בו רוך של הסבר ושכנוע, של הבנת הערך והמשמעות, או לפחות של הבנת הסכנות הנובעות מן החטא, כמו בהמשך פסוקי משלי:

היחתה איש אש בחיקו, ובגדיו לא תשרפנה. אם יהלך איש על הגחלים, ורגליו לא תכוונו. כן הבא אל אשת רעהו, לא ינקה כל הנגע בה (שם, כז-כט).

ועוד נאמר שם:

נאף אשה חסר לב, משחית נפשו הוא יעשנה (שם, לב).

אולם התורה יש בה יותר מן המוסר הטבעי, ומשבע מצוות בני נח גם יחד.

התורה ניתנה מן השמים, בהר סיני, לא כדי לחדש ערכים ומוסר, בפרט בין אדם לחברו, שהרי הם ידועים לכל אדם באשר הוא אדם, ומעוגנים במוסר הטבעי ובשבע מצוות בני נח. התורה מן השמים מחדשת בעולם דווקא את הניסוח התקיף, הפשוט והמוחלט: **"לא תרצח"!** "לא תנאף"!

ניסוח משפטי מותנה (קזואיסטי), אשר מדגיש את העונש ולא את האיסור מופיע בצורות שונות בכל מערכות המשפט שבעולם העתיק ובעולם החדש, אבל איננו הולם את הופעתה הייחודית של תורה מן השמים. אמנם גם בתורה מופיע ניסוח משפטי קלסי (קזואיסטי), במקומות רבים, למשל: "כי ימצא איש גנב נפש מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכרו, ומת הגנב הוא ובערת הרע מקרבך" (דברים כ"ד, ז), והוא מכיל "המשפטים" שאפשר למצוא כיוצא בהם בכל העולם. אולם דווקא במעמד הר סיני נאמר: **"לא תגנב" [נפש]!**

ניסוח כזה אין דומה לו בכל העולם - רק בתורת משה, ובאלה שלקחו ממנה.

מאבי מורי ד"ר יחיאל בן-נון ז"ל, איש מקרא ולשון, למדתי את ההבדל בין "אל" לבין "לא".⁸ "אל" מפציר,

8. ראה: יחיאל בן-נון, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון, אלון שבות תשס"ו, שער רביעי (כ' רבת הפנים), חלק א, פרק ג, עמ' 253-260.

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

מסביר, משכנע אף מתחנן; הוא פותח בתנועה הגרונית הארוכה (א), ורק בסופו נעצר בלשון. לעומת זאת, היסוד הלשוני, התקיף, החד, הברור והמצווה (ל) הוא השולט ב"לא", והוא הקובע איסור מוחלט (אפודיקטי), ממקור הסמכות האלוהי (הטרנסצנדנטי), במיוחד בתחומים שבין אדם לאדם:

לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב! לא תענה...! לא תחמד...!

אמנם, חמשת הדיבורים וששת הלאווין, שבין אדם לאדם (עם התוקף המוחלט האלוהי), נחלקים לשניים: "רעך" מבדיל ביניהם.

"לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!" הם ציוויים מוחלטים שבין אדם לאדם, באשר הוא אדם!⁹

לעומת זאת, "לא תענה ברעך עד שקר! לא תחמד בית רעך! לא תחמד אשת רעך! - ועבדו ואמתו, ושורו וחמרו וכל אשר לרעך" קובעים גדרי מוסר בין אדם לחברו ממש. מדוע אין גם כאן - 'לא תשקר, ולא תחמד' - כלליים ואוניברסליים?¹⁰

שני הסברים אפשריים:

1. דיבר הכתוב בהווה, בסכסוכים הרגילים בין קרובים וחברים,¹¹ המגיעים תכופות לבתי המשפט, או בניסיונות מגונים להשתלט על נשים ועל רכוש בדרכי תאוה וחמדת ממון. רוב הסכסוכים בעולם האנושי מתרחשים בתוך משפחות, ובין חברים, שותפים ושכנים. על כן באיסורי חמדת הממון והנשים ועדויות השקר, באה התורה להדגיש את הפגיעה ב"רעך", המוסיפה חומרה על עצם המעשה: אסור לשכוח ברית אחים ולא את הרעות גם - ודווקא - בשעת סכסוך.

2. אין התורה באה להטיל על האדם איסורים מוחלטים, שהם מעבר ליכולת האנושית. אנשים נאלצים לשקר לפעמים מול שליטים זרים ופקידים מתנכרים, כדי להינצל ולשרוד, כמו בהטעיית אברהם כלפי פרעה ואבימלך ("אחותי היא").¹² בני האדם אינם "מלאכים", יש בהם תאוה וחמדת ממון וקשה שלא יתאוו אף פעם. זו מידת חסידות מופלגת, והנורמה המחייבת אינה צריכה להעמיד דרישות מוסריות מופלגות מדרגת רוב בני האדם.¹³ אבל עדות שקר בדין, או חמדת ממון ואישה כלפי "רעך", שאתו אתה חי וקשור בקשרי שכנות, חברות, עבודה ומשפחה, הם מעשי נבלה חמורים במיוחד ואסורים באופן מוחלט.

9. וכך נאמר במכילתא דרבי ישמעאל: "לא תרצח, למה נאמר? לפני שנאמר, שפך דם האדם [באדם דמו ישפך] (בראשית ט', ו), עונש שמענו, אזהרה לא שמענו - תלמוד לומר: **לא תרצח**" (מסכתא דבחדש יתרו פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 232). לכאורה נראה להפך מלשון הרמב"ם, תחילת הלכות רוצח. אולם דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (כלים פ"ב מ"ז) מפורשים שכל מעשי עוול מוסרי נתעבים כשלעצמם לפני ה' - "נעשו עם מי שנעשו" (על פי הפסוק במידות ומשקלות, דברים כ"ה, טז), ומהרש"ל הסביר זאת בכך, שהתורה ניתנה לישראל, ולכן האיסור הפורמלי מכוון לבני ישראל, וכלפי גויים פועל עיקרון מוסרי כללי, להתרחק מן הכיעור ומן העוול באשר הוא (ים של שלמה, בבא קמא סב) - והדבר מוכח מספר המצוות לרמב"ם, לאו רפ"ט.

10. ראב"ע בפירושו הקצר (כ', יב) העיר על ההבדל, אבל לא הסביר.

11. קרוב לזה הסברו של ראב"ע (בפירוש הארוך על פסוק יד) על "לא תחמד", עם משל הכפרי ובת המלך, שלא יחמדנה כי יודע שהיא רחוקה ממנו ומנועה לעולם, ואין לו שום מחשבה עליה.

12. ראה ביקורתו החריפה של רמב"ן נגד אברהם אבינו (בפירושו לבראשית י"ב, יג), וראה תגובת המהר"ל (גבורות ה' פ"ט) שנחלץ להגן על אברהם בכל תוקף, וטוען שאברהם נהג כדן.

13. ראה מה שכתב הראי"ה קוק זצ"ל בהסברו על טעמי המצוות בהיתר אכילת בשר אחרי המבול, ב'טללי אורות', מאמרי הראי"ה א, ירושלים תשד"ם, עמ' 26-28, וב'אפיקים בנגב', הפלס, תרס"ג, נדפס בתוך: מ"י צוריאל (עורך), **אוצרות הראי"ה** ב, שעלבים תשמ"ח, עמ' 743-748.

לפי הפירוש הראשון "רעך" מוסיף חומרה, ואילו בפירוש השני הוא מצמצם את תחולת האיסור מן התורה, על כל פנים ל"רעך" מישראל, ובדרך כלל, לסכסוכים הרגילים.

* * *

חלוקה פנימית בשני הלוחות

כשאנו חוזרים אל חמשת הדיבורים הראשונים (עם ששת הלאוין), אנו מוצאים גם בהם שתי קבוצות. שני דיבורים (וארבעה לאוין) בלשון גוף ראשון, מדבר ("אנכי; הוצאתיך; על פני; כי אנכי; לשנאי; לאהבי ולשמרי מצותי") - שלושה דיבורים (שני לאוין, ושתי מצוות עשה) בלשון גוף שלישי, נסתר ("שם ה' אלהיך; כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא; שבת לה' אלהיך; כי ששת ימים עשה ה'... וינח ביום השביעי, על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו; ...על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך"). שני דיבורים לעומת שלושה ב'לוח הראשון', ושלושה דיבורים לעומת שניים ב'לוח השני'.

הבחנה זו מתחזקת מתוך הקשר הברור בין הדיבור השלישי לדיבור התשיעי, בין איסור שבועת שווא לאיסור עדות שקר/שווא:

בלשון כללית ומוחלטת:	בגוף ראשון, מדבר:
לא תרצח! לא תנאף! לא תגנב!	אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך כי אנכי ה' אלהיך... מצותי
בלשון "רעך":	בגוף שלישי נסתר:
לא תענה ברעך עד שקר/שווא	לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא
לא תחמד בית רעך... אשת רעך...	...ויום השביעי שבת לה' אלהיך...
וכל אשר לרעך	כבד את אביך ואת אמך... אשר ה' אלהיך נתן לך

על ההבחנה בלוח הראשון בין גוף ראשון (= מדבר), לבין גוף שלישי (= נסתר) אמרו חז"ל (בבלי מכות כד ע"א): "אנכי ולא-יהיה-לך – מפי הגבורה שמענום"¹⁴ ושאר המצוות (תרי"א, כגימטרייה של "תורה") מהווים כעין המשך ופירוט של דבר ה' המפורש שנאמר במישרין "מפי הגבורה". פשוטו של מקרא כאן מתפרש היטב לפי דעתו של רמב"ן¹⁵ בפירושו לדיבור השלישי - לא תשא: בני ישראל שמעו והבינו את דבר ה' - מ"אנכי ה' אלהיך..." ו"לא יהיה לך אלהים אחרים על פני", ועד "לאהבי ולשמרי מצותי". רק אז "פרחה נשמתם"¹⁶ ולא יכלו עוד לקבל ולקלוט - רק שמעו "קול גדול ולא יסף". על כן פירש להם משה, בלשון נסתר, את הדיבורים הבאים.

חיזוק מסוים לדרך זו יש גם בהשוואת עשרת הדיבורות בין שמות לדברים. ב'אנכי...' ו'לא יהיה לך' (כיחידה

14. על קביעה זו בנה הרמב"ם את יסודות שיטתו, בספר המצוות ובתחילת חיבורו הגדול לפיה מצוות האמונה הן מצוות עשה מחייבות.

15. בשונה מפירושו של הרמב"ם במורה נבוכים ב, ג.

16. ראה: שבת פח ע"ב.

אחת) אין הבדלים¹⁷ אלא וי"ו של "כל תמונה" כנגד וי"ו של "על שלשים" (והכתיב של "מצותו" בדברים).¹⁸ גם ב"לא תרצח (ו) לא תנאף (ו) לא תגנב..." אין הבדלים אלא וי"וים; ב"לא תשא" אין שום הבדל. לעומת זה, בשני הדיבורים שבסוף כל 'לוח' - בשבת וכיבוד אב ואם, כמו בעד שקר/שווא, ובלא תחמד/לא תתאוה, קיימים הבדלים ניכרים, המבטאים מורכבות¹⁹ (לעומת "לא תשא" שהוא פשוט, וקשור ונסמך אל שני הדיבורים הראשונים). הלוא הם מנוסחים בלשון שאמר להם משה לישראל, מה שהוא שמע בדבר ה' והבין, ואילו הם שמעו אבל לא היו מסוגלים עוד להבין.

* * *

מבנה שני הדיבורים הראשונים

נשוב, אם כן, אל שני הדיבורים הראשונים, שהם דבר ה' הישיר בגוף ראשון, ונעיין במבנה שלהם כיחידה אחת. בלשון הכולל של שני הדיבורים הראשונים לכתוב ישנה מסגרת כפולה בלשון "אנכי":

אנכי ה' אלהיך
 אשר הוצאתיך מארץ מצרים
 מבית עבדים ←

לא יהיה לך אלהים אחרים
 על פני.
 לא תעשה לך פסל וכל תמונה
 אשר בשמים ממעל²⁰
 ואשר בארץ מתחת
 ואשר במים מתחת לארץ

לא תשתחוה להם
 ולא תעבדם

כי אנכי ה' אלהיך אל קנא²¹
 פקד עון אבת על בנים
 על שלשים
 ועל רבעים לשנאי
 ועשה חסד לאלפים לאהבי
 ולשמרי מצותי

המבנה הזה חושף לפנינו ארבעה לאווין שונים ועקרוניים²² והם מוקפים פעמיים "אנכי ה' אלהיך" - תחילה וסוף - כמו מסגרת אמונית מחייבת לארבעת הלאווין שבתוך המבנה.

מסגרת כפולה זו - "אנכי ה' אלהיך" - כוללת עבר ועתיד - חסד הגאולה ממצרים עם אמונת ההשגחה ותשלום הגמול בשכר ועונש לכל הדורות. בכך היא מציבה את עיקרי האמונה כמקיפים, מסבירים ומבססים את האיסורים על עבודת אלילים לכל סוגיה.

17. ראה ביאורו המקיף של ראב"ע, בפירושו הארוך לשמות כ', א.
 18. בדברים כתיב: "מצותו" וקרי: "מצותי", במקביל ל"מצותי" בשמות. אולי אפשר להסביר זאת כרמיזה למעבר לנסתר.
 19. על ההבדלים בין שמות לדברים בדיבור השבת, ראה להלן, במאמר 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו'.
 20. הבאתי את הפירוט באותיות קטנות, כדי להבליט את ארבעת הלאווין וכך גם בהמשך.
 21. מתבקשת ההשוואה של הגמול בדיבור השני עם י"ג מידות ("פקד עון אבת על בנים..." נאמר בשניהם), שיש בהם גם רחמים וחנינה והארכת אף כלפי חוטאים, ועל פיהם נתפרש הדיבור השני בלוחות השניים, כמפורש בתפילת ההתגלות למשה, אחרי חטא העגל (שמות ל"ד, ה-ז). על פי הכתוב בלוחות, יש רק מידת קנאה כלפי "שנאי", ואין אפשרות של סליחה, ולכן שבר משה את הלוחות.
 22. התודעה המקובלת והרווחת של "אנכי" אחד, פותח, ולאחריו לאו אחד ("לא יהיה לך"), מעוגנת בעיקר בטקסט הקטוע והמטעה שמוצב על רבים מארונות הקודש, וראה בפתיחה לעיל.

מכאן ברור גם ש"אנכי" איננו רק פתיחה המגדירה את המצווה להמשך,²³ אלא תביעה מחייבת ומוגדרת, שיש בה מצווה על זכירה, קבלה ואזהרה. בצדק ראו בה חז"ל מצווה, וכך מנה אותה הרמב"ם כמצווה הראשונה.

גם השימוש ב"אנכי" במקום "אני"²⁴ מוכיח זאת, ודווקא מתוך ההשוואה המתבקשת למאמר ה' לאבר[ה]ם. "אני ה' אשר הוצאתיך מאור כשדים" (בראשית ט"ו, ז), שאינו אלא פתיח להמשך, והוא העיקר: "לתת לך את הארץ הזאת לרשתה". "אני" הוא חיווי פשוט, ו"אנכי" תמיד טעון מתח. "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", הוא לשון מחייב, כמו: "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אלהים אלהיך אנכי" (תהילים נ', ו).

ארבעת הלאווין

מכאן לארבעת הלאווין: הראשון בארבעת הלאווין הוא האיסור הבסיסי שלא לקבל אלוהות אחרת, אפילו בתודעה: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".²⁵

הלאו השני הוא האיסור לעשות "פסל" - דהיינו²⁶ - "כל תמונה" המתייחסת לכוחות הטבע, "אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (דהיינו, מי התהום ומי הימים גם יחד, שהם עמוקים מן הארץ). איסור זה כולל עשיית פסל, גם אם אין מאמינים בו²⁷ כלל.

רק אחר כך באים איסורי הפולחן (מתוך תודעה, אך לא תמיד מתוך אמונה) - "לא תשתחוה להם" - בין אם הם בעיניך אלילים, ובין אם הם "רק" פסלים ותמונות; "ולא תעבדם" - כלומר, לא תקריב להם קרבנות ולא תתפלל לפניהם. גם כאן, ההשתחויה מבטאת תודעה, והעבודה היא מעשה פולחני, או שאלה הם מעשים משלימים.

כך אוסרים ארבעת הלאווין את כל צדדי האלילות המתייחסת לכוחות הטבע (= פסלים), או לאלוהות אחרת כלשהי ("על פני") בתודעה או במעשה, בהכנה או בעבודה.

הדיבור השלישי מצטרף לשני הראשונים מבחינת התוכן (יראת ה' אלהיך), עם שהוא עובר לגוף שלישי, נסתר, מבחינת הצורה:

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא

כי לא ינקה ה'

את אשר ישא את שמו לשוא

המושג החדש שבדיבור השלישי הוא "שם ה' אלהיך".²⁸ המושג "שם" מתייחס לגילוי מסוים של ה' בעולם או בתודעה האנושית, והוא מתבטא למשל בשבועה בשם ה': "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא י"ט, יב); "ובשמו תשבע" (דברים ו', י"ג; י', כ); "שמעו זאת בית יעקב הנקראים בשם ישראל... הנשבעים בשם ה'..."

23. ראה ראב"ע בפירושו הארוך לשמות כ', א.

24. ראה לעיל בלשון התורה, 'אני' או 'אנכי'.

25. רמב"ם בספר המצוות, לאווין, מצוה א', ובהלכות יסודי התורה פ"א, ה"ו.

26. על וי"ו הביאור וקרובותיה ראה: יחיאל בן נון (לעיל, הערה 13), מעמ' 196, ובפרט בעמ' 199.

27. רמב"ם, ספר המצוות, לאווין, מצוות ב' ג' וד', ובהלכות עבודת כוכבים, פרק ב'.

28. 'נשיאת שם ה' לשוא', הוא ביטוי ייחודי, והוא מופיע רק בעשרת הדיברות. הביטוי הקרוב אליו "אשר לא נשא לשוא נפשי, ולא נשבע למרמה" (תהילים כ"ד, ד), מצביע על שבועת שקר, כמקובל.

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

(ישעיהו מ"ח, א). אותו המושג, כשהוא מתייחס למקום ההתגלות, מופיע מיד אחרי הדיברות: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" - כלומר בכל מקום מיוחד להתגלות שם ה' לבני אדם בזמן מסוים²⁹ - "אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ', כ); והוא הוא "המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכן שמו שם" (דברים י"ב, יא).

הדיבור הרביעי מסודר במבנה מתהפך מושלם (כיאסטי), בשלושה טורים:

זכור את יום השבת לקדשו

ששת ימים תעבד
ועשית כל מלאכתך
ויום השביעי
שבת לה' אלהיך

לא תעשה כל מלאכה
אתה
ובנך ובתך
עבדך ואמתך
ובהמתך
וגרך אשר בשעריך

כי ששת ימים
עשה ה' את השמים
ואת הארץ
את הים
ואת כל אשר בהם
וינח ביום השביעי

על כן ברך ה' את יום השבת
ויקדשהו

העיקר במבנה הוא ההקבלה בין האדם השובת לבין ה' ששבת בסיום הבריאה. האדם חייב לשבות כשם שהבורא שבת, ושבתת האדם עדות לשבתת הבורא. מן המבנה הזה, שסופו מקביל ומשלים באופן ברור את תחילתו, מתפרש היטב גם פירושו של חז"ל,³⁰ "ש"זכור" פירושו "קידוש היום" בברכה הנאמרת בפה, שכן "זכור את יום השבת לקדשו" מקביל וסוגר אל "על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו". ברכת השבת וקידושו נעשו בבריאת העולם במאמר: "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אתו" (בראשית ב', ג). "זכור" מתפרש אפוא על ידי המקבילה שבסיום: האדם נקרא לקדש את השבת כשם שאלהים ברא את העולם,³¹ וגם קידש את השבת, והכול במאמר.

גם פירוש אחר המופיע במכילתא בשם רבי יצחק (ורמב"ן מרחיב אותו בפירושו), מתבאר יפה על ידי המבנה המקביל את פתיחת "זכור" לברכת ה' וקידושו בסיום דיבור השבת ("לקדשו - ויקדשהו"), שהרי "יום השבת" הוא היחיד שיש לו שם בעברית וזוהי ברכתו וקדושתו. היא מובלטת על ידי כך שאין בפרשת הבריאה, ואף

29. "בכל המקום" הוא יידוע חלקי, כמו: "אל כל המקום אשר נבא שמה, אמרי לי (= עלי) אחי הוא" (בראשית כ', יג), כלומר, אל כל מקום מסוים, אחד באותה שעה, שבו צפויה סכנה. תופעת היידוע החלקי נתפרשה בהרחבה, ראה: יחיאל בן נון (לעיל, הערה 13), עמ' 26-29, 218-234.

30. במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ רבין עמ' 229, וכן בבלי פסחים קו ע"א.

31. ההנמקה של מצוות השבת בעשרת הדיברות בבריאת העולם מפורשת וברורה במבנה. ההנמקה האחרת המופיעה בספר דברים, הקשרה ליציאת מצרים, עם המבנה השונה שם, נתפרשו בהרחבה במאמרי (לעיל, הערה 24).

לא בתורה בכלל, שמות לימים, אלא מונים אותם לשבת במספרים. בניגוד לאומות העולם ששמרו (עד היום) על השמות האליליים לימים - יום לשמש (Sunday), ויום לירח (Monday) וכו' - "זכור את יום השבת לקדשו" - רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא תהא מונה לשם שבת" (מכילתא שם). כלומר, כשם שבזמננו לא נתן שם בבריאה אלא ליום השבת וכל הימים מוגדרים במספרים לקראת השבת המבורכת והמקודשת, כך גם האדם מישראל צריך לנהוג.

מן המסגרת הרעיונית נפנה אל תוך המבנה ותוכנו העיקרי - איסור המלאכה. הגדרת "כל מלאכתך" של האדם כוללת כאן את מלאכות הבית (שזכרו כבר בשבת של המן, בפרשת בשלח), כגון, יציאה לליקוט מזון והבאתו אל הבית בכלי, בישול ואפייה, ואולי הכנה - "והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו" (שמות ט"ז, ה). מאידך גיסא, כלולות במושג "כל מלאכתך" גם מלאכות השדה (והמפעל) שבהם עובדים כרגיל פועלים ובהמות (או מכונות), והם יוזכרו בסוף פרשת משפטים: "ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבת למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגֵר" (שמות כ"ג, יד).³² לפיכך ברור שהפירוט "אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגֵרך אשר בשעריך", בא לפרש את האיסור לעשות "כל מלאכה ביום השבת": אתה (כלומר, איש ואשתו יחדיו), ובנך ובתך העושים את מלאכות הבית, לפעמים גם בעזרת "עבדך ואמתך ובהמתך" - והעבדים והבהמות, שעושים את מלאכתך בשדה, לפעמים יחד עם בעל השדה ובניו, ועם הפועלים השכירים שאין להם שדה משלהם - וגֵרך אשר בשעריך". מלאכות הבית, ובכללן מלאכות ההנאה והבילוי, יחד עם מלאכות השדה, ובכללן כל עבודה ופרנסה, הם יחד - "כל מלאכתך" של האדם. זהו פשוטו של מקרא האוסר "כל מלאכה" ביום השבת. הוכחה טובה לכך נמצאת בפסוקים המתארים את הצלחת יוסף בבית פוטיפר: "וימצא יוסף חן בעיניו... וכל יש לו נתן בידו... ויהי ברכת ה' בכל אשר יש לו בבית ובשדה" (בראשית ל"ט, ד-ה).³³

מכאן עולה גם כי על פי פשוטו של מקרא צריך הסבר לכל פעולה המותרת בשבת, ואין צריך שום הסבר מפורט לפעולות אסורות, כי פשוט - הכול אסור! אכן, כך באופן פשטני, הבינו כיתות בית שני, השומרונים והקראים את איסורי השבת.³⁴ אולם חז"ל בתורה שבעל פה לימדונו שיש דברים רבים המותרים בשבת, החל מטלטול כלים,³⁵ וכלה במלחמה ובפיקוח נפש.³⁶ מי שקורא רק את הכתובים, ואינו מכיר תורה שבעל פה, מניין ילמד הלכות פיקוח נפש ומלחמה?³⁷

32. עוד נאמר שם: "וחג הקציר בפורי מעשיך אשר תזרע בשדה וחג האסף בצאת השנה באסף את מעשיך מן השדה" (פס' טז). מכאן ברור שמעשי האדם הם עבודת השדה. ומסתבר שביום טוב נאסרה רק "מלאכת עבודה", כלומר, מלאכת פועלים ובהמות, ולא מלאכת הבית שהיא להנאה, כגון, בישול ואפייה, וכך פירש רמב"ן.

33. ראו שבת מט ע"ב, וכן: הרב י' בן נון, "השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן", משלב לח, עמ' 7-31; הנ"ל, "אבות מלאכות בשבת: ארבעים חסר אחת - מניין?", ברשת: <http://www.ybn.co.il/mamrim/m1.htm>

34. ראה למשל ספר היובלים פרק נ'. רק בימינו נוצר הצורך להסביר איסורים דתיים, על רקע החילון שבתקופה המודרנית. בימי קדם היה צריך לנמק היתרים, כמו מלחמה בשבת, ופיקוח נפש, וכד'.

35. בבלי שבת קכג ע"ב.

36. בבלי שבת יט ע"א, ירושלמי שבת פ"א, ד ע"ב ובבלי יומא פג-פה.

37. גם הלימוד של שמאי הזקן - "עד רדתה - אפילו בשבת" (שבת יט ע"א) אינו מפורש בכתוב, ובוודאי לא דרשות התנאים החלוקות על מקורו של פיקוח נפש מן התורה, בסוגיית יומא (שם).

המסגרת האמונית בלוח הראשון

הדיבור החמישי אין בו לאו, והוא נמצא כולו בטור של המצוות המחייבות תודעה ומעשה, אמונה ומוסר, ברכה וקדושה, שכר ועונש. בכך מתקשר הדיבור החמישי של 'כיבוד אב ואם' עם הדיבור הראשון, "אנכי ה' אלהיך", כפי שדרשו חז"ל.³⁸ היטיב להסביר זאת רמב"ן (בפירושו לפסוק): "כי השם אבינו הראשון, והמוליד אבינו האחרון... שיודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר, שהוא אביו... ולא ישא שם אביו, וישבע חי אבי לשוא ושקר..."

גם ביטוי המפתח "ה' אלהיך", גם ההנמקה ומתן הגמול - "למען יארכון ימיך...", קושרים את "כבוד" אל הדיבורים הראשונים ולא אל האחרונים, שאין בהם לא הסברים ולא גמול, כפי שהסברנו לעיל. אמנם מבחינת התוכן המוסרי מצוות 'כיבוד אב ואם' נראית כמקשרת בין המצוות והאיסורים שבין אדם לה' ובין האיסורים שבין אדם לאדם ובין אדם לחברו.

ולבסוף, מראה לנו המבנה של הלוח הראשון את הקשר המעניין בין יציאת מצרים לבין אדמת הארץ באמצעות ביטוי המפתח "ה' אלהיך":

אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים



למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך.

קישור זה בין יציאת מצרים לבין אדמת הארץ חותם את מסכת ההוכחות שמבנה עשרת הדיברות מעמיד אותם חמישה מול חמישה - **שישה לאוויז מול שישה לאוויז** - ב"שני לוחות" זה כנגד זה, כמסורת ישראל סבא (וכך פירש רמב"ן את "שני הלוחות", בסוף פירושו לעשרת הדיברות).

יתר על כן, קישור זה יוצר משפט אחד שלם, מעין פתיח וחיתום של הלוח הראשון:

אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים... למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך.

המשפט הזה כפסוק שלם אחד אכן מופיע בתורה במעמד הסנה (שמות ג', ח, יז), ופעמים רבות בספר דברים, והוא אכן מבטא את תכליתה של יציאת מצרים באופן בהיר וחד. מכאן עולה גם שאריכות הימים מכוונת לא רק לכיבוד אב ואם אלא ללוח הראשון כולו. כך אכן מפורש בספר דברים, שאריכות הימים "על האדמה" קשורה לעבודת ה' בכללה, ולאיסורי עבודה זרה במיוחד, והיא התכלית של יציאת מצרים. למשל: "...ויצאך בפניו בכחו הגדול ממצרים. להוריש גוים גדלים ועצמים ממך מפניך להביאך לתת לך את ארצם נחלה כיום הזה... ושמרת את חקיו ואת מצותיו... אשר ייטב לך ולבניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך כל הימים";³⁹ וכן בפרשה הידועה מקריאת שמע: "והיה אם שמעו תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלהיכם ולעבדו בכל לבבכם ובכל נפשכם... למען ירבו ימיכם וימי בניכם על האדמה אשר נשבע ה' לאבותיכם לתת להם כימי השמים על הארץ".⁴⁰

38. "השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקום" (בבלי קידושין ל ע"ב).

39. דברים ד', לז-מ; וראה גם: דברים ה', כט - ו', ג; ו', כג-כד; י"א, א-ט.

40. דברים י"א, יג-כא; וראה גם: ל"ב, מו-מז; והיפוכו ב"לא תאריך ימים על האדמה..." בגלל עבודת אלילים (שם ל', יז-כ; ד', כה-כו). אפשר

וכך ייראה אם כן המבנה הכולל של עשרת הדיברות:

12 הלאווין		המסגרת האמונית
בין אדם לאדם ולחברו	בין אדם למקום	
		א. אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
ו. לא תרצח!	ב. לא יהיה לך אלהים אחרים על פְּנֵי	
ז. לא תנאף!	2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ	
	3. לא תשתחוה להם	
ח. לא תגנוב!	4. ולא תעבדם	כי אנכי ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבת על בנים על שלשים ועל רבעים לשנאי ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצותי
ט. לא תענה ברעך עד שקר!	ג. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא	כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא
		ד. זכור את יום השבת לקדשו ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השביעי

שמתבטא הרעיון גם בפרשת המלך: "...למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם. לבלתי רום לבבו מאחיו ולבלתי סור מן המצוה ימין ושמאל, למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל" (שם י"ז, יט-כ).

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

12 הלאווין		המסגרת האמונית
בין אדם לאדם ולחברו	בין אדם למקום	שבת לה' אלהיך
<p>י. לא תחמוד בית רעך! יא. לא תחמוד אשת רעך! ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך!</p>	<p>6. לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך</p>	<p>כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו ה. כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך</p>

המבנה מראה בבירור את ההבדלים בין חמשת הדיבורים הראשונים לבין האחרונים. ביטוי המפתח "ה' אלהיך" מגדיר (חמש פעמים) את חמשת הדיבורים הראשונים, כולל כיבוד אב ואם, ויחד עם התביעות המחייבות זכירה ומעניקות ברכה וקדושה, יחד עם ההנמקות והגמול, עם המבנים המורכבים וששת הלאווין, מתאפיין ה"לוח הראשון" שבין ה' לישראל ובין אדם למקום (על פי החלוקה המקובלת בעם ישראל, מדורות רבים). לעומתו עומד ה"לוח השני" בניסוחו החד והפשוט עם ששת הלאווין בלבד, ורק כפילותו של "לא תחמוד" מרמזת על התכנסות ששת הלאווין לחמישה דיבורים. בכל אחד מה"לוחות" יש חלוקה פנימית - שני דיבורים מול שלושה בלוח הראשון (לשון מדבר לעומת לשון נסתר); שלושה דיבורים מול שניים בלוח השני (לשון כללית-אוניברסלית, לעומת לשון מצמצמת - "רעך"), ולפיכך הדיבורים מסודרים במבנה מתהפך - 3:2 / 2:3.

יתרו	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
מעשה וטעמים	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
עשרת הדברות	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע
חוקי גוי קדוש	סדר
	דרישה
	טעמים
	לשון
	מדע

הקבלות בין הלוחות

עוד ברור, שיש הקבלות בתוכן ובסגנון בין "שני הלוחות" (וכך הבינו חז"ל במכילתא⁴¹):

- "אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" ניצב מול "לא תרצח", ומרמז על "צלם אלהים" שבאדם.
- "לא תעשה לך פסל וכל תמונה..." ניצב מול "לא תנאף", והדבר מסביר בדיוק את הביטוי "אל קנא" כהתפרצות חרון אף ה' אל מול בגידה אלילית. ואכן, דברי הנביאים מלאים בתיאור עבודת אלילים כניאוף (בפרט ביחס לפולחן הזנות של תועבת כנען), למשל: "והיה מקל זנותה ותחנף את הארץ ותנאף את האבן ואת העץ" (ירמיהו ג', ט).
- "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", כאיסור על שבועת שקר ניצב לדעתי גם מול "לא תגנב", שכוונתו העיקרית, כידוע, לגנבת נפש שעושה מוות, ובעיקר מול "לא תענה ברעך עד שקר" ובספר דברים: "עד שוא". שבועת שקר, גנבה ועדות שקר הם חטיבה אחת.
- "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך", ניצב בעיקר מול "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו שורו וחמרו וכל אשר לרעך". אפשר, שיש כאן גם רמיזה לכך, שהשבת היא מחסום בפני חמדת ממון ונשים, וניסיונות שונים של ניצול, עבדות והשפלה. אולם יש גם זיקה בין השבת לבין העדות, מפני שהיא מעידה על הבריאה, כמדורש המכילתא. גם כיבוד אב ואם מקביל כמובן לאיסורי חמדת ממון, והם מקבילים גם במציאות החיים (כמדורש המכילתא).

הקבלה זו בין 'שני הלוחות' נדרשת במפורש בנבואת ירמיהו:

הגָּב רָצַח וּנְאָף וְהִשְׁבַּע לְשֹׁקֵר וְקָטַר לְבַעַל וְהִלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרַי אֲשֶׁר לֹא יִדְעֶתֶם

(ירמיהו ז', ט).

מתוך העניין ברור שרשימה זו של הנביא בנויה על ההקבלות בין 'שני הלוחות' בעשרת הדיברות, ולא על הסדר המדויק הרציף שלהם. "הגָּב" מקביל אצלו לשבועת שקר, ואילו 'רָצַח וּנְאָף', עומדים כנגד 'קָטַר לְבַעַל, וְהִלֵּךְ אַחֲרֵי אֱלֹהִים אַחֲרַי'. לכן הקדים הנביא גנבה לרציחה וניאוף, ולא מפני שהייתה בידו מסורת שונה על סדר הדיברות.⁴²

41. על "לא תחמד", מסכתא דבחודש יתרו פרשה ח, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 234-233: כיצד נתנו עשרת הדיברות: "ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתיב 'אנכי יי' אלהיך' וכנגדו 'לא תרצח' - מגיד הכתוב שכל מי ששופך דם, מעלה עליו הכתוב כאלו ממעט בדמות המלך. כתיב 'לא יהיה לך' וכתיב כנגדו 'לא תנאף' - מגיד הכתוב שכל מי שעובד עבודה זרה מעלה עליו הכתוב כאלו מנאף אחר המקום... כתיב 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' וכנגדו כתיב 'לא תגנוב', מגיד הכתוב שכל מי שהוא גונב, לסוף בא לידי שבועת שוא... כתיב 'זכור את יום השבת לקדשו' וכנגדו כתיב 'לא תענה' - מגיד הכתוב שכל מי שמחלל את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם שלא ברא עולמו לששה ימים ולא נח בשביעי, וכל מי שמשמר את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם, שברא עולמו לששה ימים ונח בשביעי... כתיב 'כבד את אביך ואת אמך' וכנגדו כתיב 'לא תחמוד' - מגיד הכתוב שכל מי שהוא חומד, סוף מוליד בן שהוא מקלל את אביו ואת אמו ומכבד למי שאינו אביו. לכך נתנו עשרת הדיברות חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה, דברי ר' חנינא בן גמליאל, וחכמים אומרים עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה".

42. מכיוון שסדר הדיברות בירמיהו בנוי על הקבלת שני הלוחות בתורה, לכן אין טעם בניסיונות של חוקרים לשחזר מהם סדר קדום כלשהו עם השוואתו לתרגום השבעים. וראה: מ' וייס, 'עשרת הדיברות בפי נביאים', בתוך: ב"צ סגל (עורך), עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 53-65.

יתרו

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

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

עשיית "משפט בין איש ובין רעהו", כולל "גר יתום ואלמנה" והאזהרה, על "דברי השקר" משלימים שם את **הדרשה הנבואית** של ירמיהו על עשרת הדיברות; "דברי השקר" כנגד "עד שקר" - חובת "משפט בין איש ובין רעהו", וכן, "גר יתום ואלמנה לא תעשוק", כנגד איסורי חמדת ממון, ו"גרך אשר בשערך" באיסורי מלאכה בשבת:

כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל היטיבו דרכיכם ומעלליכם ואשכנה אתכם במקום הזה. אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה' היכל ה' המה. כי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם אם עשו תעשו משפט בין איש ובין רעהו. גר יתום ואלמנה לא תעשוק ודם נקי אל תשפכו במקום הזה ואחרי אלהים אחרים לא תלכו לרע לכם. ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם למן עולם ועד עולם (ירמיהו ז', ג-ז).

ראב"ע וריה"ל

שתי תשובות לשאלת ריה"ל !

רבי יהודה הלוי – ספר הכוזרי מאמר ראשון

יא. אמר לו החבר: אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובמופתים ובמסות, והמכלכלם במדבר, והמנחילם את ארץ כנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמה אלפי נביאים אחריו מזהירים על תורתו, מיעדים בגמול הטוב לשומרה, ועונש הקשה לממרה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכתוב בתורה, והדברים ארוכים.

יב. אמר הכוזרי: מסכים הייתי שלא אשאל יהודי מפני שידעתי אבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה. והלא היה לך לומר היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומנהיגו, ובמי שבראך והטריפך והדומה לספורים האלה, אשר הם טענת כל מי שיש לו דת, ובעבורה הוא רודף האמת, להדמות לבורא בצדקו ובחכמתו.

יג. אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקשית המנהגית, מביא אליה העיון, ונכנסים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אינך מוצא אותם מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שהם יכולים להעמיד עליהם מופת, ומהם מה שיספיקו בם, ומהם מה שלא יספיקו בם, כל שכן שיעמידו בם מופת.

אבן עזרא שמות פרק כ פסוק א

שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשיתי שמים וארץ ואני עשיתיך. וזאת היתה תשובתי אליו.

דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונתם בלבם, שהם מאמינים בשם הנכבד. כי הרבים מאמינים להשמעות אזנים שיאמר להם אדוניהם ככה. ולמעלה מהם, שראו זה כתוב בדברי התורה שנתן השם למשה. ואם יבוא אפיקורס לערער, כי אין אלהים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללמוד חכמות, שהם כמו מעלות לעלות בהם אל מקום חפצו, יכיר מעשה השם במתכות ובצמחים ובחיות, ובגוף האדם בעצמו, שידע מעשה כל אבר ואבר כפי התולדות, ולמה היה על זאת המתכונת, ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגלגלים, שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד, וידע זמן מתי תקדר השמש או הלבנה, וכמה יקדר השמש ממנה, גם ידע הלבנה למה נקדרה ומי גרם לה. וכל אלה ידע בראיות גמורות שאין בהם ספק. ומדרכי השם ידע המשכיל את השם, וככה אמר משה הודיעני נא את דרכיך ואדעך (שמות לג, יג).

והנה השם הנכבד הזכיר בדבור הא', אנכי ה' אלהיך. וזה לא יוכל להבין רק מי שהוא חכם מופלא, כי

אבן עזרא שמות פרק כ פסוק א

ועבדהו (דה"א כח, ט). והדעת הוא בלב לא בהודעת הפה.

והנה הזכיר למשכיל אנכי ה', והוסיף אשר הוצאתיך, שיבין המשכיל ושאינו משכיל. ואמר אלהיך, כי אתה חייב בעבור שהוצאתיך מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני, ותהיה לי לעם ואני אהיה לך לאלהים.

ומשה פי' זה בפרשת כי ישאלך בנך (דבר' ו, כ), כי טעם השאלה, למה אנו חייבים לעשות מצות השם

רבי יהודה הלוי – ספר הכוזרי מאמר ראשון

התחברותם היו לב אדם וסגולתו, ולכל אחד מהם היו בנים כקליפות, אינם דומים לאבות ולא התחבר בהם הענין האלהי, ונמנה המנין לאלה האלהיים והיו יחידים ולא רבים, עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים כלם ראויים לענין האלהי, ושבה האלהות בקהל רב ובהם היה המנין. ואנחנו קבלנו מנין שני הקדמונים ממשה, ונדע מה שיש ממשה ועד עתה.

יותר מכל האדם, והלוא בורא אחד לכולנו. והנה הזכיר שלש תשובות. הא', עבדים היינו לפרעה (שם שם, כא), והוא עשה לנו זאת הטובה הגדולה, על כן אנו חייבין לשמור כל מה שיצונו, אפילו לא היינו יודעים טעם מצותיו. והב', כי אלה המצות אינם לצרכו, כי אם לטוב לנו כל הימים לחיותנו (שם שם, כד). והשלישית, וצדקה תהיה לנו (שם שם, כה), שנהיה צדיקים לנחול העולם הבא.

שאלת רבי יהודה הלוי

חשיבות מיוחדת ניכרת בעצם הופעתה של שאלת ר' יהודה הלוי, גם בפתח ספרו 'הכוזרי' (ספר מכון באמונות ודעות בעם ישראל) וגם בפירושו של ר' אברהם אבן עזרא ללשון הדיבור הראשון בעשרת הדיברות.

ככל הנראה, אצל ריה"ל זו היתה שאלת מפתח, ואולי היה שואל עליה אנשי דעה ותורה שהכיר או פגש, והיא הפכה לנקודת פתיחה בלימודי אמונות ודעות, מאז ועד היום.

בספר 'הכוזרי' נתן ריה"ל את שאלתו בפי מלך כוזר, בעוד שבפירושו ראב"ע היא מופיעה בלי מעטפת ספרותית: "שאלני ר' יהודה הלוי מנחתו כבוד...".

בין תשובת החבר בספר 'הכוזרי' לבין תשובתו של ראב"ע יש נקודות מגע ודמיון - אך גם הבדלים עמוקים - בהשקפת העולם הדתית והלאומית -

האם אמונת התורה מבוססת בראשונה על בריאת העולם (כדעת רמב"ן, מול רש"י לבראשית א', א) או על יציאת מצרים (כדעת רש"י) כמאורע היסטורי מכונן המחייב את עם ישראל?!

אמונה דתית המבוססת על בריאת העולם מתאימה לכל בני האדם באשר נבראו בצלם א-לוהים, והיא מחייבת בחובה מוסרית לנהוג בכל בני האדם בשווה כמי שנבראו בצלמו, ולהודות לבורא על כל מה שנתן בבריאה, ובפרט כל אשר נתן לאדם.

לפי דעה זו, הכישלון האלילי וההשחתה המוסרית של בני האדם, הם שהובילו לבחירת אברהם וזרעו למען ישמרו "דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית י"ח, יט).

יתרו

לעומת זאת, אמונה המבוססת על התגלות ה' לעמו בהיסטוריה ביציאת מצרים ובמתן תורה, היא ייחודית לעם ישראל ולא לה שייצטרפו אליו. והיא המחייבת תורה ומצוות, אשר בתוכם גם 'צדקה ומשפט' וגם המוסר הכלל-אנושי והדתיות הנובעת מן הבריאה, שכן התורה שניתנה בסיני פותחת בבריאת העולם, ומעגנת את זכירת השבת ושמירתה גם בבריאת העולם וגם ביציאת מצרים.¹

הקשר בין היחיד לבין הכלל תלוי אף הוא בשאלת יסוד זו. ריה"ל וראב"ע הסכימו שניהם שעם ישראל בהמוניו יכול לדעת את ה' ולקבל תורה ומצוות רק מכוח התגלות ה' בהיסטוריה לעיני כל העם ביציאת מצרים ובמתן תורה. עם זאת, ריה"ל ראה בזה אידיאל שלם, ובסיס מחייב הן לציבור והן לכל יחיד בישראל, בשונה מכל הדתות שבעולם, שנובעות מטבע הבריאה.

לעומת זאת, ראב"ע ראה את האידיאל בידעת ה' השלמה שהיא ידיעה שכלית, שהיא תכלית ההכרה האנושית, וכל אדם בעולם מסוגל לה. ראב"ע זיהה בתורה פתחים ליחידים הראויים והמסוגלים להתרומם מתוך הכרת ה' בהיסטוריה 'עין בעין' ו'פנים בפנים' ולדעת את ה' מתוך השכל והדעת הכללית. המקור לתפישת ראב"ע (שגם הרמב"ם שותף לה²) הוא בדברי משה בספר דברים. בעקבות המעמד הגדול בחורב, שעיקרו בראייה ובשמיעה, הציג משה את התכלית העליונה, אליה לא יכול כל העם להגיע, אלא כל אחד ואחד לפי מדרגתו: "וידעת היום והשבת אל לבבך, כי ה' הוא האלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד" (דברים ד', לט).

מכאן עולה גם ההבדל בין התאריך העברי לבריאת עולם, שבו אנו נוקטים בעקבות חז"ל בפירושם לתורה,³ לבין התאריך הישראלי לפי יציאת מצרים, שהתורה עצמה נוקטת רק בו,⁴ ואף בניית הבית ה' על ידי שלמה המלך נקבעה לפיו (מלכים א' ו', א): "ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים... ויבן הבית לה".

עיון ולימוד בסוגיה זו צריך להתמודד עם שאלות אלה, כפתח ללימוד ספר 'הכוזרי' (וספרים מקבילים באמונות ודעות⁵), או כפתח ללימוד עשרת הדיברות בתורה.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

1. ראה להלן בפרק על השבת - 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו'.
2. ראה למשל, מורה נבוכים חלק ב' פרק ל"ג.
3. בעיקר על פי מדרש 'סדר עולם רבה'.
4. בהקמת המשכן (שמות מ'); במסעות המדבר ובהכנות להם (במדבר ט' א < יא; ד' א; א' א; ל"ג לח); ובפתיחת ספר דברים (א' ג).
5. 'הנבחר באמונות ודעות' לרס"ג; 'מורה נבוכים' לרמב"ם; 'חובות הלבבות' לרבינו בחיי; ועוד.

"זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו"*

א. טעמי השבת בעשרת הדיברות בספר שמות ובספר דברים

בין לשון עשרת הדיברות בספר שמות לבין לשון הדיברות שבספר דברים ישנם הבדלים קטנים, להוציא מצוות השבת, שבה הבדל בולט². עיקרו של ההבדל איננו בחילוף 'זכור' - 'שמור', אף-על-פי שאנו דורשים מ'זכור' מצוות עֲשֵׂה של שבת, ומ'שמור' - זהירות באיסורי לא-תעשה³, שכן "לקדשו" שווה בשני המקומות, ואיסור "כל מלאכה" נזכר בשני המקומות. ההבדל הגדול הוא בהנמקת מצוות השבת. בכל אחד מן הספרים ההנמקה היא מוחלטת, כאילו זו בלבד היא הסיבה לקדושת השבת ולאיסוריה. בספר שמות מקור השבת וסיבתה הוא במעשה בראשית, ובשבת בראשית, ואילו בספר דברים - ביציאת מצרים⁴. שני הסברים מוחלטים אלה נראים באמת כסותרים את ההיגיון האנושי: ודאי אי-אפשר לאמרם בדיבור אחד, כפי שדרשו חז"ל, אלא על-ידי הקב"ה, בדיבור אלוהי⁵.

נציג תחילה את לשון מצוות השבת בשני הספרים:

שמות	דברים
זכור את יום השבת לקדשו.	שמור את יום השבת לקדשו, כאשר צוך ה' אלהיך
ששת ימים תעבד, ועשית כל מלאכתך	ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך.
ויום השביעי שבת לה' אלהיך,	ויום השביעי שבת לה' אלהיך,
לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, עבדך ואמתך ובהמתך, וגרך אשר בשעריך.	לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך, ושורך וחמורך וכל בהמתך, וגרך אשר בשעריך,

- * מאמר זה הינו עיבוד של מאמר שפורסם בכתב העת 'מגדים' (יואל בן נון, 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', מגדים ט (תש"ן), עמ' 15-26). תודתי נתונה לעורכי מגדים על הערותיהם, ולרב מ' שפיגלמן - על עזרתו בניסוח הערה 18.
1. "זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו - מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע" (ראש השנה, כז, ע"א; שבועות, כ, ע"ב; מכילתא דרשב"י, יתרו, כ', ה-ח; ובניסוח קצת שונה עם דוגמות אחרות בירושלמי, נדרים, פ"ג, ה"ב, ובמכילתא, יתרו, ז).
 2. ואלו השינויים בעשרת הדיברות בדברים לעומת ספר שמות (פרט לנימוק מצוות השבת, שהוא שינוי הקשה מכולם; ומנאם כבר ראב"ע בפירושו לשמות, כ', א): (א) שלושה הבדלי וי"ו בדיבור השני, שניים 'מאֲזְנִים' זה את זה (וי"ו של "וכל תמונה" כנגד וי"ו של "ועל שלשים"), ואחד מופיע בכתיב אך לא בקרי ("מצותו" כתיב, "מְצוֹתֵי" קרי). ועיין רמב"ן לשמות, כ', ח; (ב) תוספת "כאשר צוך ה' אלהיך" בדיבור הרביעי ובדיבור החמישי ותוספת "ולמען ייטב לך" בדיבור החמישי ("כבד"); (ג) תוספת וי"ו בראש הדיבורים האחרונים (מהשביעי עד העשירי); "עד שוא" בדברים לעומת "עד שקר" בשמות, בדיבור התשיעי; "ולא תתאוה בית רעך" במקום "לא תחמד"; חילוף הסדר של 'בית רעך' ו'אשת רעך'; גריעת וי"ו "שוור וחמרו" ותוספת "שדהו" - בדיבור העשירי.
 3. ברכות, כ, ע"א; בפסחים, קו, ע"א, נדרש 'זכור' לעניין קידוש היום (וכן בפסחים, קיז, ע"ב), ובביצה, טו, ע"ב - לעניין הכנה לשבת, אולי לשיטת שמאי הזקן - מחד בשבת לשבת, שם, טז, ע"א. שתי הדרשות נזכרו במכילתא (יתרו, ז), ובמכילתא דרשב"י נזכרו גם כבוד שבת וספירת הימים לשבת. אבל עיין רמב"ן לשמות, כ', ח, ועיין ראב"ע לדברים, ה', ה, וברשב"ם לשמות, כ', ולדברים, ה', שאמרו כי 'זכור' ו'שמור' שווים במובנם, וכן 'שוא' ו'שקר'.
 4. ואולי גם בשבת במדבר סין, ראה להלן.
 5. עיין רמב"ם, מורה נבוכים, ח"ב, פל"א, וראה תמיהות הרמב"ן בפירושו לדברים, ה', טו, וניסיונו לדחוק הכול לנימוק אחד, אף שבפסוק הקודם כתב בעצמו מעין דברי הרמב"ם. במאמר זה הִלכתי בהצגת הבעיה בעקבות סברת הרמב"ם, אבל בפתרונה הלכתי על-פי מאמר חז"ל הידוע על 'זכור' ו'שמור'.

למען ינוח עבדך ואמתך כמוך.	
וזכרת, כי עבד היית בארץ מצרים, ויצאך ה' אלהיך משם, ביד חזקה ובזרע נטויה. על כן צוף ה' אלהיך לעשות את יום השבת.	כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי על כן - ברך ה' את יום השבת ויקדשהו.

ההנמקה לשבת שבספר שמות מעמידה את ה' כבורא העולם, ואת זוכרי השבת ומקדשיה - כעומדים לפני ה', כעמוד אדם נברא מול בורא העולם ובוראו⁶. השבת היא עדות על מעשה בראשית, והיא מבטאת את ביטול רצונותיו, צרכיו ושאיפותיו של האדם מפני רצונו המוחלט של הבורא, המתגלה בעצם הבריאה ובמתכונת הזמן השבועית. הבריאה - יש מאין - אין בה שום אילוץ, היא אינה תוצאה של תופעה או אירוע, כוח או חוק - היא עצמה האירוע והחוק. גם השבת היא מסגרת זמן שרירותית, שאינה תוצאה של שום תופעת-טבע, ולא של זמן טבעי, כוח או אירוע. רצונו המוחלט של הבורא הוא לשבות ביום השביעי, כפי שרצה ליצור ולעשות ששת ימים. האדם שומר השבת מעיד בכך על ידיעת מגבלותיו כנברא, ועל הכרתו באלוהים וברצונו כבורא העולם⁷. זוהי תפישה דתית, שהתגלתה בישראל במיוחד, אף-על-פי שאיננה מוגבלת לישראל בלבד, וביסודה יכולה היא להתגלות גם כדת טבעית-אוניברסלית, אשר מאמינה באלוהים בורא העולם והאדם, כדברי ריה"ל⁸, וכפי שאמנם התגלתה בדתות שיצאו מישראל (בעיוותים ידועים).

ההנמקה שבספר דברים מעמידה את ה' כגואל ישראל וכמושיעו, כמוציא את ישראל ממצרים לחירות עולם. שומרי השבת ומקדשיה עומדים לפני ה', כעמודי ישראל בן-חורין מול אדון העולם ומנהיגו, שובר עול העבדות לפרעוני הדיקטטורה האנושית, לאותם מלכי בשר-ודם השמים עצמם אדוני עולם ביומרת גאוותם (האלילית)⁹. השבת היא עדות על יציאת-מצרים ועל החירות בכלל. היא לפיד החירות של ישראל הנגאל (ושל כל נגאל), שאחר-כך יוכל לעמוד לפני ה' אלוהי ישראל כעם בן חורין, ולקבל עליו תורה ומצוות.

איסורי מלאכה בשבת הם עדות לחירות ולשוויון האנושי, שנוצרו בעת הגאולה משעבוד מצרים. אסור לו לאדם לשעבד את עצמו¹⁰, את בני-ביתו, את פועליו ועבדיו ואת הגר אשר בשער; ואפילו שורו

6. ראה להלן, הערה 7.

7. שבת, קיט, ע"ב: "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'ויכלו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקדוש ברוך הוא במעשה בראשית".

8. כוזרי, מאמר א', יא-יג:

"אמר לו החבר: אני מאמין באלוהי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים ממצרים... אמר הכוזרי: ...וכי לא היה לך לאמר, אתה היהודי, כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך, והוא המטריף לך חוקך, וכדומה מן התארים האלוהיים, בהם יאמין כל בעל דת ובגללם שואף הוא אל האמת ואל הצדק, ברצותו להידמות לבורא בחכמתו ובצדקו?"

אמר החבר: מה שאתה אומר נכון הוא בנוגע לדת המיוסדת על ההיגיון, ומכוונת להנהגת מדינה, דת הנובעת אמנם מן העיון אך נופלים בה ספקות רבים... [הכוונה, כנראה, גם לנצרות ולאיסלם, אך בעיקר לדת הפילוסופים].

9. קרא ישעיה, פרק ב', פרק י', פרק י"ג ועוד!

10. ההבדל הבולט בין תפישת החירות המקראית לבין זו המודרנית נובע מכך, שבתפישה המודרנית נובעת החירות מן האדם עצמו, מזכויותיו וממעמדו הטבעי, ועל כן מותר לו לשעבד את עצמו אבל לא את זולתו. לעומת זה, החירות במקרא נובעת מן החירות שה' העניק לישראל ביציאת מצרים, והיא זכות, חובה וייעוד גם יחד. לפיכך, ברור שאדם בן חורין - אסור לו לשעבד גם את עצמו, מפני שזה סותר את יסוד החירות. על כן "אין לך בן חורין אלא מי שעוסק בתלמוד ובתורה" (אבות, ו', ב), וכן: "אל תיקרי

וחמורו¹¹ וכל בהמתו זכאים למנוחה. שומר השבת בישראל מעיד בכך על הכרת מגבלותיו כאיש בן חורין, שאסור לו לשעבד את עצמו או את אחרים. זוהי תפישה חברתית-מוסרית מיוחדת. לעם ישראל יש מחויבות מיוחדת לשמירת השבת, בהיותו משועבד ונגאל יותר מכל עם אחר בהיסטוריה. מצוות השבת היא עמוד מרכזי של התורה שניתנה לישראל, ואשר ערכיה ורעיונותיה יוצאים לעולם כולו מכוחם של ישראל.

האם שתי תפישות אלה יכולות להישמע בדיבור אחד? גם כאשר כל אחת מהן היא הנמקה מוחלטת: "על כן ברך ה'" / "על כן צִוְּךָ ה'?"

הרמב"ם מציג במורה נבוכים את השאלה ונותן לה תשובה רציונלית (ח"ב פל"א):

"וכבר באו בזאת המצווה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם - לשני עלולים מתחלפים. וזה שהוא אמר בעילת הגדל השבת בעשרת הדיברות הראשונים, אמר: 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ....', ואמר במשנה תורה: 'וזכרת כי עבד היית במצרים... על כן צוּך ה' אלהיך לעשות את יום השבת'. וזה - אמת! כי העלול במאמר הראשון הוא כיבוד היום והגדילו, כמו שאמר: 'על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו' - זהו העלול הנמשך לעילת 'כי ששת ימים...'. "

אמנם נתן לנו תורת השבת וצוותו אותנו לשמר הוא עלול נמשך לעילת היותנו עבדים במצרים, אשר לא היינו עובדים [שם] ברצוננו ובעת שחפצנו, ולא היינו יכולים לשבות.

וציוונו בתורת השביתה והמנוחה - לקבץ שני העניינים: האמנת דעת אמיתי, והוא חידוש העולם, המורה על מציאות האלוה בתחילת מחשבה ובעיון הקל - וזכור חסדי האלוה עלינו בהניחנו 'מתחת סבלות מצרים'; וכאילו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העולם הגשמי."

לדעת הרמב"ם, ההנמקה הראשונה מתייחסת לזכירת השבת וכבודה במשמעותה העיונית ('זכור'), והשנייה - לשמירת השבת במובן המעשי ('שמור'). אלא שהסבר זה קשה, מפני שפירוט "לא תעשה כל מלאכה..." כלומר ציווי השמירה, שווה בשניהם לגמרי.

ואמנם 'זכור' בלשון המקרא, מובנו קרוב יותר ל'פקוד'; צירופי לשון כ'ספר הזכרונות', 'זכרון תרועה', 'מזכרת עֹן', 'להזכירני אל פרעה' ועוד - מתפרשים במובן של דין ומשפט¹². על כן קרובים יותר לפשט המקרא דברי ראב"ע ורשב"ם, שלפיהם זכור ושמור שווים במובנם, כמו שווא ושקר שבמצוות 'לא תענה'¹³. הרמב"ן מנסה להעמיד את הכול על הנמקה אחת בלבד¹⁴, והיא בריאת העולם, בטענה שזכירת יציאת מצרים מעידה גם היא על הבריאה, אך פשוטו של מקרא נראה רחוק מהסבר זה.

אין מנוס אפוא מלשוב להגדרת חז"ל שרק היא מתעלה מעל לחוק הסתירה, ורואה את שתי ההנמקות כשני

¹¹ 'חרות' [על הלוחות] אלא 'חרות' (עירובין, נד, ע"א; וראה רש"י שם), וכן: "עבד ה' הוא לבד חפשי" (שירי הקודש לריה"ל, מהדורת ירדן, ד', סצט, עמ' 1173).

¹² אלה בהמות השדה המובהקות, ובדברים הן מודגשות כפרט בפני עצמו, נוסף ליכל בהמתך'.

¹³ ראה רש"י לשמו"ב, ח', טז, ולמלכ"א, ד', ד. וראה מאמרו של פון-רבנטלופ על משרת המזכיר בממלכת יהודה: H. Graf Revetlow, 'Das Amt des Mazkir', ThZ 15 (1959), pp. 161-175; מתורגם לעברית בתוך: סוגיות מתקופת המלוכה בישראל, הוצ' אקדמון, ירושלים, תשכ"ח.

¹⁴ ראה לעיל, הערה 2.

¹⁵ ראה לעיל, הערה 5.

צדדים של מטבע אחת. כל אחד מן הצדדים נראה ונשמע לבני-אדם רבים כמכיל עולם ומלואו, בלי להניח מקום לזולתו. קבוצות שונות בישראל ובעולם בונות את השקפותיהן ואת אורחות חייהן על **אחת** משתי התפישות¹⁵. המחקר הביקורתי החילוני של התורה רואה כאן לא רק שתי תפישות, אלא שני מקורות¹⁶! אבל "שורש ההאמנה הוא שורש הכפירה"¹⁷. זו בדיוק קדושתה העליונה של התורה מאת ה', שאין שתי התפישות האלה - כל אחת שלמה ומוחלטת בתוכה - אלא שני צדדים של מטבע אחד¹⁸. רק האדם אינו יכול לקלוט ולתפוש בבת-אחת את שני צדי המטבע! אך בדבר ה' נאמרו 'שני צדי המטבע' - זכור ושמור; מעשה בראשית ויציאת מצרים; 'הדתיות הקוסמית' ו'המוסריות החברתית' - בדיבור אלוהי אחד, מה שאין הפה האנושי יכול לדבר, ואין האוזן האנושית יכולה לשמוע.

ב. טעמי השבת בספר שמות

שתי תפישות אלה של השבת כבר מופיעות לפנינו בספר שמות עצמו, שבו מופיעה השבת בהנמקות כפולות ומכופלות ארבע פעמים שהן שש - באילים שבמדבר סין בעת ירידת המן (ט"ז); בעשרת הדיברות (כ'); בסוף

15. עיין בספר השבת לזכרו של ח"נ ביאליק, הוצאת עונג-שבת, ת"א, תש"ם, בהדגשים השונים שבפי מסבירי השבת בימינו. ראה שם במיוחד את דבריהם של הרמן כהן (עמ' 134-137) ד' ניימרק (עמ' 138-139), מ' ברדיצ'בסקי (עמ' 373-376), וסופרים אחרים (עמ' 473-514).

16. 'שבת', אנציקלופדיה מקראית, ז, עמ' 598; מ' ויינפלד, האל הבורא בבראשית א ובנבואת ישעיהו השני, תרביץ, לז (תשכ"ח), עמ' 110-109, 139-127.

17. כוזרי, מאמר ראשון, עז-עט.

18. ראה אורות הקודש, כרך א, חכמת הקודש, ח'-י"ב למשל: "מפני כח הקיבול אשר ל**אדם** ידיעה סותרת ידיעה, והרגשה הרגשה, וציור ציור. אבל באמת, ידיעה מחזקת ידיעה, והרגשה מחיה הרגשה, וציור משלים ציור" (שם, עמ' יג). וכן: "המחשבות השונות אינן סותרות זו את זו **בעצם**. הכל אינו כי אם התגלות אחדותית, המתראה בניצוצים שונים" (שם, עמ' טז).

תופעות טבע שיכולות להיות משל מתאים להבנת עניין כזה, החורג מן הלוגיקה הקלאסית, אפשר למצוא דווקא בפיזיקה המודרנית. אנו מוצאים שוני ברמת החוקיות גם על-פי מצבי הצבירה בהבדלים שבין מוצק ונוזל ובעיקר בין שניהם לבין הגזים. בפיזיקה של המצב המוצק שוררים כמובן חוקי הסתירה באופן מלא. בנוזל יש תנועה חופשית יותר של החלקיקים, שממנה נובעות תופעות שונות. בצורה חריפה יותר אנו מוצאים את הגזים שיש בהם מרחק עצום בין החלקיקים, ובעיקר יש להם תנועה חופשית. לכל גז בתנאי חום נפח שווים - מספר קבוע ושווה של מולקולות שיהיה להם גם לחץ קבוע. כך ניתן לראות כיצד מספר גדול מאוד של חלקיקים חופשיים בתנועתם, יוצרים בכל זאת מערכת שיש בה חוקיות קבועה.

תופעות מהותיות יותר לענין זה אנו מוצאים בתחום החלקיקים האלמנטריים. על-פי תורת הקוואנטים ועקרון אי-הוודאות שניסח הייזנברג, מלוא הנתונים על מצבו של חלקיק מסוים יכול לאפשר לנו לדעת את מיקומו המדויק, רק אם נוותר על ידיעת התנע שלו, ולהיפך. אחת התוצאות של עקרון זה היא שלחלקיקים אלמנטריים יש בתנועתם כעין "חופש בחירה" או התנהגות אקראית - וזו שאלת מינוח התלויה גם בהשקפת עולם - ולא נוכל לדעת את התנהגותם (מקומם ותנועתם) אלא בדרכי הסתברות. דוגמה מתחום ידוע יחסית יכולה להיות ההתפרקות של יסודות רדיואקטיביים (דוגמת אורניום או פחמן 14), שיש לה קצב קבוע לכל יסוד, אף-על-פי שכל אטום 'רשאי' להתפרק בזמנו החופשי, באופן שאי-אפשר לקבעו מראש או לעמוד עליו אלא בדיעבד.

אלברט איינשטיין סבר בזמנו שמן ההכרח שיימצא פתרון לוגי כל שהוא בתורה יותר כוללת ("אלהים איננו משחק בקוביה" נהג לומר איינשטיין. אך יש לזכור שאינשטיין היה פנתיאיסט, ואמונה זו השפיעה על דרך מחשבתו, כעדותו בעצמו), אולם נילס בוהר ותלמידיו טענו שלא חסר כאן מידע וכי זהו מצבו האמתי של הטבע.

השינוי הגדול ביחס לפיזיקה הקלאסית (הלוגית), בא לידי ביטוי במקביל גם ביחס לתפיסת האור. אנו רואים את האור ותופעות אחרות של קרינה ושל חלקיקים אלמנטריים, כנושאים שתי תכונות הפוכות בו-זמנית - חלקיקי חומר מחד ואנרגיה גלית לא-חומרית מאידך. נילס בוהר ותלמידיו מסבירים גם מצב זה בעזרת עקרון הקומפלמנטריות. כלומר: **אנחנו** איננו יכולים 'לפצח' סתירה זו בשכלנו הלוגי. כל 'בחינה' קזאת של האור, חלקיקית או גלית, למרות שיש בה 100% של הנתונים, איננה מבטאת אלא צד מסוים של האור במציאות. אנו לומדים אפוא להכיר את העולם על-ידי 'השלמה' של 'הבחינות' הללו. האור מתנהג כזרם של חלקיקים, וכך נמשך בין השאר על-ידי שדה כובד, ויחד עם זה, חלקיקי חומר גם מתנהגים כגלים כמו בניסויי התאבכות. שתי התופעות נראות סותרות לגמרי על-פי הלוגיקה הקלאסית ואף-על-פי-כן שתיהן נכונות, מה שמחייב כנראה לוגיקה שונה ומיוחדת, הלוגיקה הקוואנטית. מסתבר אם כן, שגם עולם החומר מורכב יותר מחוקי הסתירה, שלא לדבר על עולם הרוח.

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

פרשת משפטים (כ"ג, יב); בסוף ציווי המשכן (ל"א, יב-יז); בחידוש הברית לאחר חטא העגל (ל"ד, כא) ובראשית עשיית המשכן (ל"ה, א-ג). השוואה יסודית בין ציוויי השבת שבספר שמות, תגלה לפנינו את התמונה הבאה:

עיקר שבת	אילים - מדבר-סין (ט"ז)	עשרת הדיברות (כ')
עיקר שבת	שבת לישראל - יום השבת כבר ידוע.	יום השבת ידוע.
המטרה	מנוחה: "שבו איש תחתיו".	שבת לה'.
איסורים וציוויים	הכנה מיום הששי; לחם משנה.	איסור כל מלאכה. מלאכתך - מלאכת חול!
פירוט האיסורים	איסורי מלאכות הבית - אפייה ובישול - מיום השישי. איסורי לקיטה ויציאה / הוצאה.	איסור על כל איש מישראל ועל כל הנתונים למרותו.
המקור והנימוק	יציאת מצרים והמן במדבר (במובן השגחה).	מעשה בראשית (נימוק מוחלט).
עונש	לא נזכר עונש, אלא ניסיון מאת ה', גם במן וגם בשבת.	לא נזכר עונש.

עיקר שבת	סוף משפטים / סוף כי תשא (כ"ג, יב; ל"ד, כא) ¹⁹	עם מלאכת המשכן (פעמיים). (ל"א, יב-יז; ל"ה, א-ג)
עיקר שבת	מצוות עשה: תשבת.	השבת - קדש לישראל וקדש לה' - שבת-שבתון.
איסורים וציוויים	שביתה ממלאכת השדה כולה ("בחריש ובקציר תשבת"). ("מעשיך" - "אשר תזרע בשדה")	איסור מוחלט על כל מלאכה - כולל מלאכת שמיים (המשכן). פסוק מיוחד לאיסור הבערה בשבת בכל מקום, כדוגמה למלאכה אסורה שקל לעשותה.
עונש	לא נזכר עונש.	עונש כרת ועונש מיתה.
המקור והנימוק	יציאת מצרים, מעבדות לחירות (שים לב לשמות, כ"ג, ט, טו) ² .	מעשה בראשית.
המטרה	"למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר".	המשמעות: ברית עולם, אות עולם בין ה' לישראל, קדושה מוחלטת (הדוחה גם את הקמת המשכן).

ברור, לפיכך, שתפישת השבת המוצגת בספר דברים נמצאת כבר בספר שמות, בסוף פרשת משפטים, והביטוי "למען ינוח שורך וחמורך" יוכיח. כמו-כן ברור, שמקור הנימוק והציווי על השבת הוא כפול - מעשה בראשית ויציאת מצרים - והוא מופיע לסירוגין: בפרשת המן השבת קשורה ליציאת מצרים, בעשרת

19. יש תפישות הרואות רק את עניין המנוחה כטעם השבת בפרשת משפטים (שמות, כ"ג, יב) אך אין זה נכון. הפסקה כולה מטפלת במצוות דתיות, מוסריות וחברתיות הקשורות ביציאת מצרים, החל באיסור לחיצת הגר, וכלה בפסח וברגלים, לפיכך גם שבת ושמיתה בפסקה זו קשורות בטעם זה, כמו בספר דברים.

יתרו

הדיברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחילת ויקהל - למעשה בראשית.

יש עוד להוסיף, שתפישת השבת כנובעת מכוח יציאת מצרים היא עצמה בעלת משמעות כפולה: ביטוי מובהק להשגחת ה' על ישראל ולהבטחת טובתם מחד (בפרשת המן), וקביעת גדר מנוחה מתוך חירות, חופש משעבוד, והגבלת זכות השעבוד בכלל ("למען ינוח... וינפש בן אמתך והגר" בפרשת משפטים).

מבחינת הפשט בתורה, כרוכה השבת בפרשת המן במושג הנס והניסיון: "ויאמר ה' אל משה, הנני ממטיר לכם לחם מן השמים, ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו, למען אנסנו הילך בתורתך אם לא. והיה ביום הששי והכיניו את אשר יביאו, והיה משנה על אשר ילקטו יום יום" (שמות, ט"ז, ד-ה). הניסיון מתייחס כאן גם לעצם ירידת המן, גם לאיסור להותיר ממנו עד בוקר (ט"ז, יט-כ), וגם ללקיטת לחם משנה ביום הששי ולציווי שלא לצאת ללקוט בשבת. כל אלה כרוכים בניסיונות הדדיים: ה' מנסה את ישראל במי מרה: "שם שם לו חק ומשפט ושם נִסְהוּ" (ט"ו, כה)²⁰. וישראל מנסים את ה' ברפידים: "ויקרא שם המקום מסה ומריבה, על ריב בני ישראל ועל נִסְתָּם את ה' לאמר, היש ה' בקרבנו אם אין" (י"ז, ז).

מצוות ה' כאן יש להן אופי של מבחן והתמודדות, ושכר ההתמודדות בצדה כפי שנאמר בסיום החק והמשפט והניסיון במרה: "ויאמר אם שמע תשמע לקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאֲזַנְתָּ למצותיו, ושמרת כל חקיו, כל המחלה אשר שמתני במצרים לא אשים עליך, כי אני ה' רפאך" (ט"ו, כו). גם בספר דברים מוסבר המן במובן הכולל כניסיון: "למען ענתך לנסתך, לדעת את אשר בלבבך, התשמר מצותו אם לא. ויענך וירעֶבְךָ, ויאכלך את המן אשר לא ידעת, ולא ידעון אבתך, למען הודיעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים, ח', ב-ג, טז). מצוות השבת מופיעות כאן כחלק מההתמודדות על שאלות ההשגחה והתודעה הדתית. הציווי המוחלט על השבת, בלי קשר לניסיון, להשגחה, או לשכר ועונש, מופיע באמת רק בעשרת הדיברות, ואחר-כך במעשה המשכן.

במובן הראשון של השבת בפרשת המן נאסרו מלאכות הבית (שמות, ט"ז) ובמובן השני של פרשת משפטים נאסרו מלאכות השדה, שרגילים בהן פועלים לסוגיהם. בשני המובנים יש לפנינו בעיקר מצוות עשה, ואיסור הבא מכלל עשה²¹. המובן השני הוא המופיע בסוף משפטים, והוא העומד ביסוד עשרת הדיברות בדברים. מצוות השבת בפרשת המן קשורות לבית ולא למלאכות השדה, מפני שהמן הוא ההיפך מתבואת שדה ("לחם שמים" - תהילים, ק"ה, מ), ואין בו מן החוץ אלא לקיטה והובלה, דהיינו הוצאה מרשות לרשות. שאר המלאכות קשורות להכנה, לאפייה ולבישול²².

לעומת זאת, מצוות השבת בסוף משפטים עיקרן בשדה, שם רגילים לעבוד פועלים ובהמות - שורך וחמורך, בן אמתך והגר - וכפי שעולה גם משתי השוואות באותו הפרק:

"ישש שנים תזרע את ארצך..." (כ"ג, י)

לעומת: "ששת ימים תעשה מעשיך..." (כ"ג, יב).

20. אולי מכאן המדרש הידוע על מצוות שבת כבר במרה, ראה רש"י שם.

21. הציווי לשבות בשני מובניו - הציווי להכין לשבת מראש כולל אפייה ובישול, והציווי לשבת איש במקומו - וכל האיסורים הנובעים מכלל מצוות אלה, הם מצוות עשה, להוציא "...אל יצא איש ממקומו ביום השביעי" (שמות, ט"ז, כט), שהוא לאו, ונחלקו בקריאתו ובעונשו - עיין עירובין, יז, ע"ב, ובתוספות, ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד.

22. זה גם עיקר מצוות השבת למשפחה שאיננה חקלאית או יצרנית: את המזון שהיא קונה מן החוץ, היא מובילה הביתה, ומכינה לשבת לחם משנה במובן של אוכל כפול בבישול ובאפייה.

מעמד הר סיני

הדיברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחילת ויקהל - למעשה בראשית.

עשרת הדברות

הדיברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחילת ויקהל - למעשה בראשית.

חוקי גוי קדוש

הדיברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחילת ויקהל - למעשה בראשית.

וכן:

"ששת ימים תעשה מעשיך..." (שם)

לעומת: "...והג האסף בצאת השנה, באספך את מעשיך מן השדה" (כ"ג, טז).

כך עולה גם מהשוואת פרשה זו אל הפרשה המקבילה בכי-תשא:

"ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמרך, וינפש בן אמתך והגר" (כ"ג, יב).

"ששת ימים תעבד, וביום השביעי תשבת, בחריש ובקציר תשבת" (ל"ד, כא).

מכאן, שישנם שני ציוויים של מצוות שבתון כמצות עשה: שְׁבוּת בבית - קודם למעמד הר-סיני, ושְׁבוּת בשדה - אחריו. בדיברות שבמעמד הר-סיני כוללת התורה "כל מלאכה" בלי כל הבחנה, ומחילה על כולן איסור מוחלט של "לא תעשה".

מתוך הגדרות אלה נוכל להבין כיצד מבחינה התורה בין "מלאכת עבודה" האסורה במועדים (ויקרא, כ"ג), ובין "אשר יעשה לכל נפש" (שמות, י"ב, טז) - מלאכת אוכל-נפש בלשון חכמים - שהותרה. 'מלאכת עבודה' היא מלאכת השדה, שבו עובדים, כעין עבודת-עבד, ושכיחים בה פועלים ועבדים (כך פירש הרמב"ן, ויקרא, כ"ג, ז). לעומת זה, מלאכת אוכל נפש היא מלאכת האוכל הנעשית בדרך-כלל בבית. מכיוון שהשבתה מן המן נאמרה לפי פשוטו של מקרא רק בשבת ולא במועדים²³. הרי שלא נתחייבו במועדים בשבתה מליקוט ומהוצאה מרשות לרשות, ולא בשביתת הבישול והאפייה. כך תובן בפשטות מלאכת יום-טוב, ותיפתרנה שאלות רבות בהבנת ההלכה, על-פי הפשט.²⁴

23. אבל ראה במכילתא לשמות, ט"ז, כו, וברש"י ותוספות ושאר ראשונים לביצה, ב, ע"ב, שהמן ירד גם במועדים. המנהג הרווח לבצוע על לחם-משנה גם ביום-טוב, נזכר ברי"ף פרק ערבי פסחים, וברמב"ם, הלכות ברכות, ד', ז. אבל בגמרא - שבת, קיז, ע"ב - נזכר לחם-משנה רק בשבת.

24. בהסבר זה נותרות בפשטות שאלות כבדות בלימוד הסוגיות של מלאכת יום-טוב ובהבנת ההלכות: א. מדוע נדרשו שני פסוקים מפורשים ללימוד מלאכת הוצאה בשבת, אחד במן ואחד במשכן (שמות, ל"ו, ד-ז). ועיין תוספות, שבת, ב, ע"ב, ד"ה פשט בעה"ב את ידו.

ב. מדוע הותרה הוצאה ביום-טוב, לצורך ושלא לצורך, יחד עם מלאכת אוכל-נפש? הוצאה כתובה בפרשת המן, גם על-פי הפשט (ט"ז, כז-כט), וגם על-פי הדרש: "אל יצא איש ממקומו ביום השביעי", אל יוציא, ראה עירובין, יז, ע"ב, ובתוספות שם, ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתת בית-דין: "והכי משמע פשטיה דקרא שאל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן כדרך שעושים בחול". אבל עיין בסוגיית ביצה, יב, ע"א, שבה לומדים מירמיהו (י"ז, כא-כב) שאין הוצאה ביום-טוב, וזאת מפני שנוסף לפרשת המן כתובה הוצאה בתורה גם במלאכת המשכן, בהבאת המלאכה, כלומר החומרים, למשכן (שמות, ל"ו, ד-ז). לפיכך יש צורך בדברי הנביא, כדי לגלות כי הוצאה והבאה יש רק ביום השבת. מכל מקום יסוד ההיתר ביום-טוב הוא בפרשת המן, על-פי פשוטו של מקרא.

ג. מדוע לא הותרו ביום טוב מלאכות עבודה שבשדה, ומלאכות עבודה הנעשות על-ידי פועלים, גם כשהן מכוונות לאוכל-נפש. וכך פירש המגיד-משנה' על הרמב"ם (הלכות יום-טוב, א', ה): "ואני אומר שמלאכת עבודה כולל כל מה שדרך העבד לעשות לאדונו ואין רוב בני אדם עושים אותה לעצמן אלא שוכרים אחרים לעשותן, לפי שהוזהרנו במלאכות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עושים מלאכות אלו לאדונינו, אבל כל מלאכה שדרך רוב בני אדם לעשותה כל אחד בביתו, לעצמו, לא הוזהרנו (ביום טוב!), לפי שאינה מלאכת עבדים, אלא אף האדונים עושים אותה. ולזה כל מלאכה שאדם עושה ממנה לימים הרבה, דרך לעשותה על-ידי אחרים, כגון: הברירה, והקצירה והטחינה וההרקדה. אבל, אפייה והלישה והשחיטה והבישול אין אדם מכין מהם לימים הרבה, ורוב בני-אדם עושים אותן לעצמן. כך נראה לי, ועדיין צריך עיון". הרמב"ן (לויקרא, כ"ג, ז) פירש בדרך דומה, אך שני המפרשים לא התייחסו להבדל שבין פרשת המן (בית) לבין פרשת משפטים (שדה), וזה יכול לפתור גם את הצריך עיון עדיין, ראה לחם-משנה על הרמב"ם שם, שהתקשה בתלישת ירק.

ד. על מה נחלקו כל-כך בסוגיית הכנה ביום-טוב (ביצה, ב)? ברור שהכנה כתובה על-פי הפשט בשבת ולא במועד. המכילתא דורשת גם למועד, אבל דרשות חלוקות הן (תוספות, ביצה, ב, ע"ב, ד"ה והיה ביום הששי). אלא, שהכנה לימים רבים (כפי שלמדנו מבעל המגיד-משנה'), גם בבית, נחשבת "מלאכת עבודה", שכן היא נעשית בדרך כלל בעבודת פועלים. לכן, דווקא הכנה, היא שהועברה משבת ליום-

יתרו

גם לתפישת השבת הנובעת מכוח הבריאה יש בספר שמות מובן כפול: הראשון, בעשרת הדיברות, הוא איסור מוחלט של כל מלאכת חול ("מלאכתך"), והשני, בציווי המשכן, הוא איסור מוחלט על כל מלאכה שהיא, כולל מלאכת שמיים (כמלאכת המשכן)²⁵. רק המובן השני קובע את קדושתה המוחלטת של השבת, כשבת-שבתון, הדוחה מפניה כל מלאכה, ו"מחלליה מות יומת". על כן, העונש על חילול שבת מופיע רק בפרשיות המשכן.

ג. החידוש בטעמי השבת בספר דברים

לאור הקשר שמצאנו בין השבת שבסוף משפטים לבין עשרת הדיברות שבדברים, יש לשאול אם יש חידוש בספר דברים ומהו?

נראה, שהחידוש מקופל בשלושה ענינים עקרוניים: ראשית, אין בסוף משפטים (שמות, כ"ג, יד) 'לא-תעשה'. בספר שמות יציאת מצרים מחייבת שבת של מנוחת פועלים בשדה כמצוות עשה, אך לא כאיסור לאו, שהרי האיסור המוחלט נובע מבריאת העולם. בדברים מתקשר מקור הציווי מכוח יציאת מצרים לאיסור המוחלט של "לא תעשה כל מלאכה וכו'". שנית, המלה "כמוך" מגדירה את מנוחת החירות משעבוד העבודה ביום השבת על בסיס של שוויון הערך האנושי שמעבר למעמדות ולערך העבודה. על-כן, מופרדים בספר דברים השור והחמור מן הגר והאמה, ומוכנסים במקום המתאים להם לפני "וכל בהמתך":

בשמות (כ"ג וכן ל"ד): "ששת ימים תעשה מעשיך [בפרק ל"ד: תעבד] (בשדה) וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמורך (מנוחת הגוף) ויִנְפֹשׁ בן אמתך והגֵר (מנוחת הנפש)"

ובדברים (ה'): "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה, ובנך ובתך, ועבדך ואמתך, שורך וחמורך וכל בהמתך, וגרך אשר בשעריך - למען ינוח עבדך ואמתך כמוך": "הדגשת השוויון בדברים מסבירה גם את לשון "עבדך ואמתך כמוך". במקום מנוחת הנפש של בן אמתך והגר" שבשמות.

מעמד הר סיני

טוב, לדעת רבה (ביצה, ב, ע"ב). אף-על-פי שהרמב"ם פוסק לפי רבה, דעתו היא, כנראה, שאין הכנה ביום-טוב דין גמור מן התורה, אלא מדיני מוקצה שחכמים החמירו ביום טוב (הלכות יו"ט, א', יז-כ), ודעתו מוסברת יפה לפי מה שכתבנו שאין פרשת המן חלה על יום-טוב, לפי הפשט. ועיין בקונטרס הכנה שכתב הרב בצ"י רבינוביץ-תאומים בסוף מסכת ביצה עם 'הלכה ברורה' של הראי"ה קוק זצ"ל (פרק ו').

מכאן שיש באמת הכנה שהיא מלאכת עבודה, ויש הכנה שהיא מלאכת בית רגילה, והואיל ועשויים לבוא אורחים, ובכל בית רגילים להתכונן לאפשרות כזאת ממה שיש בבית (ולא ממה שנולד; עיין בסוגיית פסחים, מו, ע"ב, ומח, ע"א, וכן בעירובין, לח, ע"ב), על כן גם רבה מודה שלא כל הכנה אסורה מן התורה ביום טוב, שכן הכנה לאורחים היא מלאכת בית רגילה ולפיכך אפשר להתירה על-ידי עירוב תבשילין (ועיין תוספות לביצה, ב, ע"ב, ד"ה והיה ביום הששי, ותוספות לפסחים, מו, ע"ב, ד"ה רבה אמר אינו לוקה). הסמך לעירובי תבשילין מפרשת המן (ביצה, טו, ע"ב) נדרש למי שמשווה יום-טוב לשבת במן, ואכמ"ל.

25. מכאן יש להבין את כפילות ההסברים במלאכות שבת. המשנה (שבת, ז, ב) מונה את המלאכות על-פי סדרן הטבעי, כמלאכות שמשרתות את צורכי האדם ("מלאכתך") - הכנת האוכל, הכנת הבגד, הכנת הספר, הכנת הבית, האש, סיום כל מלאכה, והוצאה. רשימה זו בסדרה ובאופייה אין לה דבר עם מלאכת המשכן, אלא עם מלאכת החול הרגילה. לעומת זה המשנה (שבת, פ"א, ע"ב) והגמרא (שבת, ע"ג, ע"א - ע"ב, ע"ב; צו, ע"ב - ע"ב; צט, ע"א) מסבירות את המלאכות על-פי מלאכת המשכן ומאפייניה. הסבר כפול זה נובע ממדרש ההלכה הדורש את האיסור הכפול של מלאכות השבת בעשרת הדיברות ("מלאכתך") ובמשכן (מלאכת שמיים). יש, כמוכן, הבדלים רבים בין המלאכות שנעשו לצורכי האדם, לבין המלאכות שנעשו לצורכי שמיים, ושניהם דרושים. וראה ההסבר השני בתוספות, בבא-קמא, ב, ע"א, ד"ה ה"ג, שלפיו אבות מלאכות היו גם במשכן, וגם היו מלאכות חשובות; ומכאן, לענ"ד, הדרישה שמלאכה בשבת תיעשה כדרכה - שבת, עד, ע"ב ועוד. ואכמ"ל.

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

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

החירות והמנוחה מדורגות מלמטה למעלה על-פי המעמדות השונים בסוף משפטים: בהמה ואחר-כך אדם; עבד ואחר-כך גֵר - כמו הדירוג המצוי בחלק גדול מן המשפטים עצמם.²⁶ בספר דברים יש שינוי: השור והחמור לא יעשו מלאכה, כחלק מן האיסור הכולל, אבל העבד האמה והגר, ינוחו **"כמוך"**.

חידוש שלישי בספר דברים, והוא העיקר: הנימוק של יציאת מצרים כמקור לציווי השבת, הופך להיות כללי ומוחלט: **"על כן צִוָּה ה' אלהיך לעשות את יום השבת"**.

ד. טעמי השביעית

גם במצוות שביעית קל למצוא את שתי התפישות. הראשונה בסוף משפטים, בהמשך לאיסור ללחוץ את הגר: **"כי גרים הֵייתם בארץ מצרים" (כ"ג, ט)**. נאמר שם: **"ושש שנים תזרע את ארצך, ואספת את תבואתה. והשביעת תשמטנה ונטשתה ואכלו אביני עמך, ויתרם תאכל חֵית השדה, כן תעשה לכרמך לזיתך"** (כ"ג, י-יא).

השביעית היא כאן שמיטה, כלומר עזיבה לטובת אביוני עמך, ולפי הפשט גם לטובת חֵית השדה.²⁷ עיקרו של הפסוק בא למנוע את בעלות האדון על האסיף. וזאת לטובת האביונים²⁸, וכמצוות עשה.

בפרשת אמור (ויקרא, כ"ג, א-ג) מצוות השבת דומה לזו שבסוף ספר שמות (ל"ה, א-ג), כלומר לשבת המשכן, שְׁבֵה קדושת השבת המוחלטת. בפרשת אמור: **"שבת שבתון מקרא קדש"**, במקביל לציווי בפרשת המשכן **"שבתון שבת קדש לה"**, והנימוק הוא מכוח מעשה בראשית (ל"א, ז). כך גם במצוות שביעית שבספר ויקרא (כ"ה, א-ז): **"ושבתה הארץ שבת לה'... ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ, שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר"**.

אנו רואים בבירור שביעית של קדושה, של **"שבת שבתון"**, ודווקא ביחס לאיסורי זריעה וזמירה המבטאים את קדושת השבתון המוחלטת (באיסורי האסיף נאמר שם: **"שנת שבתון יהיה לארץ"** בניגוד ל**"שבת שבתון"** באיסורי זריעה וזמירה). מוכרחים אנו לומר, שהפרשה בויקרא מעמידה את השביעית על קדושת השביתה מכוח הבריאה. פרשת משפטים, לעומתה, מעמידה את מצוות השביעית על טובת האביונים מכוח יציאת מצרים. אמנם גם בויקרא עומדת לפנינו טובת החלשים: **"והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך, ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל" (ויקרא, כ"ה, ו-ז)**. זוהי תוצאה ואולי גם מטרה של שבת הארץ, אולם דווקא הבריאה היא המקור שממנו נובעים קדושת השביעית ואיסוריה²⁹ ובעיקר חומרת העונש שבתוכחה (ויקרא, כ"ו, לד-לה). כך מפורש בלשון הכתוב בפרשת היובל הסמוכה, בקביעה עקרונית וכללית: **"והארץ לא תמָכר לצמיַתָּה כי לי הארץ"**

26. בעיקר בפרק כ"א, מפס' יב, בהדרגה יורדת (!): אדם - עבד - עוֹפְרִים - בהמה.

27. ההלכה רואה בביטוי "תאכל חֵית השדה" הגדרת זמן למצוות הביעור ממחסני הבית; ראה רש"י וספרא שם; תענית, ו, ע"ב. אבל, ממילא מתקיימת גם זכותה של החיה ביבול.

28. רק בדרך של מדרש-הלכה (רש"י) או על-פי הקבלת הצלעות (רמב"ן: "תשמטנה" מלזרוע, ונטשתה" מלאסוף), אפשר ללמוד משמות, כ"ג, ו-יא, גם את האיסור לזרוע (כלאו הבא מכלל עשה). וראה מאמרו של הרב ז' ויטמן, 'השמיטה והשביטה' המעיין, כרך כ, גליון א (תשרי תש"מ), עמ' 30-37.

29. החומרה המיוחדת באיסורי שביעית בספר ויקרא, ובעיקר חומרת העונש - גלות מכפרת על אי-שמירת שביעית - משווים משמעות מיוחדת לשביעית בתור 'שבת הארץ', כמצוות עשה יחידה שעונשה גלות, וכמקבילה לשלושת האיסורים החמורים ביותר: עבודה זרה, גילוי עריות ושפיכות דמים. מכאן גם חומרת ההתייחסות לשביעית בדברי חז"ל, ובפולמוסי ימינו. רק הבנת השביעית כ'שבת-הבריאה' ביחס לארץ, יכולה להסביר את כל אלה.

יתרו

כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא, כ"ה, כג). בדיוק כך גם באיסור העבדות בויקרא: **"כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם..."** (כ"ה, נה), בניגוד לניסוח הדברים בשמות ובדברים.

בפרשת השביעית בויקרא מופיעות ומודגשות שתי התפישות (פס' ז נראה קרוב גם לערך השוויון של "כמוך"), אבל **מקור הציווי הוא קדושת השבת, שיסודה בבריאת-העולם.**

ואילו בספר דברים חוזרים אנו ופוגשים לא 'שבת שבתון', כי אם שמיטה לטובת האביונים בטהרתה "וזה דבר השמיטה שמוט כל בעל משה ידו, אשר ישה ברעהו, לא יגש את רעהו ואת אחיו, כי קרא שמטה לה'. אפס, כי לא יהיה בך אביון... רק אם שמוע תשמע..." (דברים, ט"ו, א-ו).

מעמד הר סיני

שמיטת כספים כרוכה כולה, בהכרתנו בה' אלוהינו המוציאנו ממצרים, הגואל ופודה מעבדות לחירות, ועל-כן אוסר עלינו בתכלית לשעבד את אחינו, שהם בניו. אין כאן שום עניין לשבתון של איסורי מלאכות, אלא שמיטה של חובות בלבד³⁰, כמצווה המוטלת על החברה. ברור שתכליתה של יציאת-מצרים היא בניית חברה ישראלית בדרך ה', בניגוד לדתיות אישית-קוסמית. מכאן - מרכזיות ציוויי החברה בספר דברים וגם בתוכחות הנביאים.

מצוות השמיטה בדברים, יחד עם הסמוכות לה - מעשר עני שלפניה, צדקה וחיוב הלוואה, שילוח עבדים לחפשי והענקה שלאחריה - קשורות ומנומקות כולן בפסוק אחד: "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים, ויפדך ה' אלהיך, על כן אנכי מצוך את הדבר הזה היום" (ט"ו, טו). פסוק זה מקביל בביור למצוות השבת שבעשרת הדיברות בראש הספר (דברים, ה', טו: "על כן" - "על כן") והוא גם מצביע על כך שפרק ט"ו כולו, ורובו של פרק ט"ז (כולל ענייני ככור ורגלים) הם פירוט של "שמור את יום השבת לקדשו", במובן המיוחד של שבת בספר דברים. גם ההדגשות בפרשת הרגלים (ט"ז, א, ג-ו, יב) מכוונות לזכירת יציאת מצרים - "למען תזכר את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך" - יותר מאשר לקשר של המועדים אל הארץ וקדושתה המודגש בספר ויקרא (כ"ג)³¹. ההנמקה בשבועות מפורשת במיוחד: "וזכרת כי עבד היית במצרים, ושמרת ועשית את החקים האלה" (שם, יב)³². השם "חג הסוכות" במקום "חג האסיף" שבספר שמות, מוכיח גם הוא שבספר דברים ההדגשה העיקרית היא על מצוות הסוכה - "כי בסכות הושבתי את בני ישראל בהוציאני אותם מארץ מצרים" (ויקרא, כ"ג, מג), בעוד שארבעת המינים, השבתון ו'חג ה'" נזכרו רק בויקרא (כ"ג, לט-מא)³³. לכך יש

עשרת הדברות

30. יש לציין כי הכסף, ומערכת היחסים שהוא יוצר, איננו חלק מן הבריאה ומעולם הטבע, אלא חלק מן העולם החברתי, המלאכותי שהאדם יצר. לפיכך, אי אפשר לצוות על הכסף אלא מכוחה של יציאת מצרים, ומכוחה של חברת בני-חורין שקיבלה את התורה. לכן, כל מי שאמונתו הדתית קשורה בטבורה באמונת הבריאה בלבד, ויציאת מצרים איננה עיקרית בתודעתו, הרי הוא מפקיע את יראת ה' שלו מן הכסף, ומשחרר את הכסף מיראת-חטא, ויש בכך משום כפירה בה' אלוהינו שגאלנו מעבדות לחירות, בדור ההוא ובדורנו.

31. אמנם נזכרו בדברים, ט"ז, האביב, הקציר והאסיף, ומצוות הרגלים "במקום אשר יבחר ה' לשכן שמו", וכל אלה הן מצוות הקשורות בחקלאות שבארץ-ישראל, והרי היבול החקלאי ומצוותיו קשורים לבריאת העולם ולטבע, יותר מאשר ליציאת מצרים. דווקא משום כך, ומשום החשש הקבוע של שכחת יציאת מצרים על-ידי יושבי הארץ לדורות (ראה שמות, י"ג, ודברים, פרקים ו' ח'), כופפת התורה את מצוות הרגלים לזכרון יציאת מצרים, כפי שהיא כופפת את הלוח הטבעי שראשיתו בתשרי, ללוח הישראלי-הנסני, שראשיתו בניסן, ביציאת מצרים. כפיפה זו, ראשיתה בספר שמות (י"ב-י"ג), ושיאה בספר דברים (ט"ז), ואכמ"ל.

32. בתורה שבכתב אין מאורע היסטורי מפורש לחג השבועות, ומתן תורה הרי הוא מרומז על-ידי "בחדש השלישי" (שמות, י"ט, א). אבל אי-אפשר שיהיה בתורה חג שכולו דתי-טבעי, בלי זכר ליציאת מצרים. על-כן באה ההדגשה המפורשת הזאת בספר דברים, כמשמעותו המוסרית-החברתית של חג השבועות.

33. חג האסיף כחג ה', ומצוותיו - ארבעת המינים - קשורים באמת בקדושת הארץ והמקדש, ומבטאים בכך את הבחינה הדתית-הטבעית, שיסודה בבריאת עולם הטבע. לעומת זה, חג הסוכות בזמן האסיף הוא זכרון יציאת מצרים וכל הכרוך בה. ועיין רשב"ם לויקרא, כ"ג, מג.

חוקי גוי קדוש

להוסיף, כמובן, את ההדגשה החוזרת בשבועות ובסוכות על שיתוף מלא ושווה של העבד והאמה, הגר והלוי, היתום והאלמנה יחד עם האיש בעל הנכסים והיכולת ומשפחתו (ט"ז, יא, יד).

סיכום

דווקא ספר דברים, מעמיד את השבת באופן מוחלט על יציאת מצרים, כמקור החירות ואף השוויון של בני ישראל לפני ה' אלוהיהם, המוציאים מעבדות לחירות עולם.

ערכי החירות ואפילו ערכי השוויון, שהתפשטו כל כך בדורותינו, יסודם בלי ספק, ביציאת מצרים, והם כתובים בתורת ה' לישראל ביד משה, ובמיוחד בספר דברים. (רק לעבודה-זרה ותופעותיה אין שום חירות בספר דברים, שהרי החירות האמתית רק מאת ה' היא באה!).

יתרו

מעמדו של סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר ומבנה בתורה

מבט חוזר במבנה הפרשיות של בחירת 'גוי קדוש', עד חוקי 'גוי קדוש', הפותח וחותם במילים "אתם ראיתם ...".

"אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים ...
ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש,
אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל"
(שמות י"ט, א-ח)

מעמד הר סיני -
"קלת וברקים וענן כבד על ההר
וקל שפר חזק מאד"
החרדה והקול
(שמות י"ט, ט-כה)

עשרת הדברים

"וכל העם ראים את הקולות ...
ואת קול השפר ..."
החרדה והדיבור למשה
המשך מעמד הר סיני
(שמות כ', יד-יז)

"ויאמר ה' אל משה:
כה תאמר אל בני ישראל -
אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם"
פירוט חוקי "ממלכת כהנים וגוי קדוש"
(שמות כ', יח-כג)

בינה בתורה

”אתם ראיתם ...” - גוי קדוש וחוקיו

הביטוי ”אתם ראיתם ...” הוא ייחודי, והוא מופיע בכל התורה 3 פעמים בלבד¹ - 2 מהן בפרשת יתרו. התקבולת הזאת מלמדת על הקשר ההדוק בין דבר ה' הראשון מהר סיני, לבין פירוט החוקים בסוף פרשת יתרו -

”אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים, וְאֶשָׂא אתכם על כנפי נשרים, וְאָבֵא אתכם אלי. ועתה - אם שָׁמוּעַ תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי - והייתם (=אז תהיו) לי סִגְלָה מכל העמים, כי לי כל הארץ; [כלומר] ואתם (=אז אתם) תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש ...”

”אתם ראיתם כי מן השמים דברתי עמכם -

לא תעשון אֵתִי, אלהי כסף ואלהי זהב,
לא תעשו לכם.

מזבח אדמה תעשה לי, וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך, את צאנך ואת בקרך -
בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וּבִרְכַתִּיךָ.

ואם מזבח אבנים תעשה לי, לא תבנה אתהן גִזִית,

כי חרבך הנפת עליה ותחלליה.
ולא תעלה במעלות על מזבחי,
אשר לא תִגָּלָה עֲרֹתְךָ עליו.

המעבר מלשון ”עשיתי” אל לשון ”דברתי” משקף בדיוק את השינוי הגדול מהנהגת הנס אל הנהגת הדיבור² ואף מוכיח אותו. פירוט החוקים הקשורים לעבודה במזבח, במקום שבו יגלה = יזכיר ה' את שמו, כלומר יגלה את כבודו³. כל זה מכוון לדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות, ובכלל זה האיסור לשאת את ”שם ה' אלהיך, לשוא” - מתבקש מן הדיבור הזה, שיש אופן שבו יתגלה שם ה' כראוי,⁴ ויתקדש בעבודה של גוי קדוש.

חוקי גוי קדוש פותחים בהרחבת האיסור של עשיית אלהים אחרים גם להרחקה כללית של כל סוגי השיתוף, והרחקת כל צורה של פסילי כסף וזהב במסגרת עבודת ה'⁵, וזו משמעות הביטוי ”אֵתִי” לעומת ”על פְּנֵי” בעשרת הדיברות.

1 עוד פעם אחת בדברים כ”ט א, והיא מקבילה לביטוי הראשון שמסכם את מעשה ה' לפרעה ולמצרים.

2 כפי שהוסבר לעיל, בפרק ”מהנהגת הנס להנהגת הדיבור”.

3 במראה נבואה, או בישועת ה' לישראל, כפי שהיו מקריבים לה' בתקופת השופטים; וראה לעיל.

4 וכך כל חוקי ”המקום אשר יבחר ה' לשכן שמו” בספר דברים, הם הרחבה ופירוט של הדיבור - ”לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא. מכאן פתח נרחב להבנת הקשר בין שבועה לבין מקדש - ”משביעים ... במי ששיכן את שמו בבית הזה” (משנה יומא פרק א)

5 ראה רש”י ורשב”ם וראב”ע לפסוק זה, שהתורה באה לאסור ’מטווחים’ בעבודת ה', ואפילו כרובים מותרים רק על גבי הארון ובמקדש, ואסורים בבתי

אחר כך מופיעים חוקי מזבח, שעיקרם השמירה על הפשטות הטבעית של הבריאה בעבודת ה' כבורא - "מזבח אדמה..." , "ואם מזבח אבנים תעשה לי..." - לא סיתות ברזל שיכול להרוג נפש, והוא חילול אבני המזבח השלמות המוקדשות לשם ה', ועלייה בכבש משופע ולא "במעלות" (=מדרגות), שבהן יכולה להיחשף עֲרֹנַת העוֹלָה. חוקים אלה מצביעים על החומרה שבה רואה התורה אפילו שמץ קל של סכנת שפיכות דמים וגילוי עריות בעבודת ה', ובכך נוצר קשר ברור בין הדיבורים הראשונים שבלוח הראשון, לבין הדיבורים הראשונים בלוח השני - "לא תרצח / לא תנאף".

לפיכך ברור, שיש לקרוא את תחילת החוקים בסוף פרשת יתרו, כהמשך וכפירוט העיקרון של "ממלכת פהנים וגוי קדוש" - בעשרת הדיברות מודגשות ההרחקה והחומרה של עבודת אלהים אחרים בכל אופניה, והאיסור החמור על נשיאת שם ה' לשוא. ואולם, ביטוי חיובי של הקדושה נזכר רק בשבת. אין בעשרת הדברים הנחיות וחוקים לעבודת ה' שיתאימו ל"ממלכת פהנים וגוי קדוש" - לכן מוכרח לבוא הפירוט של חוקי גוי קדוש, ובהדגשה, תחת הביטוי "אתם ראיתם", להשלמת הבחירה בישראל כעם "סְגֻלָּה", "ממלכת פהנים וגוי קדוש". המבנה העולה מהקבלה זאת, הוא המבנה הבא (הכולל את בחירת ישראל, את מעמד הר סיני, ואת עשרת הדיברות -

"אתם ראיתם..."

בחירת ישראל כ"ממלכת פהנים 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 פהנים וגוי קדוש"

(שמות כ' יח-כג)

המבנה הסגור, החוזר לראש, הוא אחד המבנים השכיחים ביותר בתורה.⁶

שתי הפסקאות שבסוף פרשת יתרו מצביעות בבירור גם על שתי הקדמות לעשרת הדברים, בתוך פרק י"ט (אף שאין שם הפסק פרשיה במסורה שקיבלנו) - ההקדמה הראשונה עיקרה בחירת ישראל כעם "סְגֻלָּה", "ממלכת פהנים וגוי קדוש", ואין בה קולות וברקים ולא קול שופר והגבלת ההר וחרדת אלוהים - אלה מופיעים בדיבור השני מן ההר - "הנה אנכי בא אליך בעב הענן, בעבור ישמע העם בדברי עמך, וגם בך יאמינו לעולם" (י"ט ט) - והפסקה שאחרי הדיברות ממשיכה את התיאור ואת החרדה. אבל הפסקה האחרונה בפרשת יתרו, שוב אין בה שום תיאור ושום חרדה, אלא חוקי גוי קדוש בלבד - לפיכך ברורה הזיקה שלה אל הדיבור הראשון מהר סיני, והקבלת הביטוי המיוחד "אתם ראיתם" מוכיחה.

הכנסת לפי פשוטו של מקרא, עוד לא נצטוו כלל על המשכן, והאיסור על כל צורה של כסף וזהב כאן, הוא גורף; ראה דברי רש"י (שמות ל"א, יח, בניגוד לרמב"ן), שמעשה העגל קדם לציווי המשכן ימים רבים.

6 כפי שהודגם לעיל במבנה הדיברות, ובמבנה פרשת יתרו בכללה.

יתרו

אלא שכאן מתעורר קושי גדול - איך ייתכן שחוקי גוי קדוש יפרטו רק את הדיבורים הראשונים בעשרת הדיברות (בשני הלוחות!), והיכן הפירוט המתבקש של חוקי השבת, כיבוד אב ואם, וההרחקות מן הגניבה והשקר וחמדת הממון (ודווקא בחוקים, שכן המשפטים הם יחידה בפני עצמה⁷)?

התשובה תתגלה לנו בנקל מתוך קריאה בהמשך פרשת משפטים, וכך נגלה את המשך חוקי גוי קדוש, מ- "זבח לאלהים יחרם, בלתי לה' לבדו", עד "ואנשי קדש תהיון לי ..." (שמות כ"ב יט-ל); ואחרי סיום המשפטים, מ- "ושש שנים תזרע את ארצך ..." , חוקי השביעית (=שמיטה), השבת ושלושת הרגלים, עד לביכורים ו"לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כ"ג י-יט).

הסבר מפורט יותר יבוא בע"ה בפרשת משפטים, עם הבנת המבנה המשולב של המשפטים והחוקים.

מעמד הר סיני

עשרת הדברות

חוקי גוי קדוש

7 בניגוד להסברו של הרב מרדכי ברויאר אשר הציע את העיקרון של שחרור עבד עברי בשנה השביעית כתולדה של שבת. השנה השביעית של עבד עברי איננה קבועה, והיא תלויה בשנת מכירתו, ולשון התורה מחבר את משפטי העבד עם הדיבור הראשון - "אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים", וכמובן, המשפטים הם יחידה בפני עצמה, ואינם המשך ישיר לחוקי גוי קדוש, שבסוף פרשת יתרו.