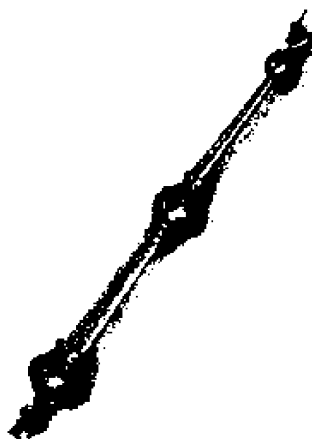


נתעלמה ממנו הלכה

פסחים כ"א א'

ההלכות שנתעלמו ממשה רבנו

פסח שני המקושש בנות צלפחד
המקלל מעשה זמרי



יהודה בן אברהם שמתה ושרה ולאטע קופרטן

מכללה ירושלים



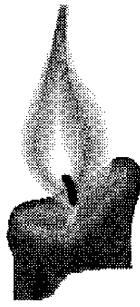
1234567 אה"ח

כל הזכויות שמורות

Printed in Israel

אוצר החכמה

תשס"ח - 2008



לעילוי נשמת
הנשמות הטהורות
הרוגי מלכות
תלמידי הישיבה לצעירים ליד ישיבת "מרכז הרב"

שגב פניאל אביחיל הי"ד
יהונתן יצחק אלדר הי"ד
יהונדב חיים הירשפלד הי"ד
נריה כהן הי"ד
יוחאי ליפשיץ הי"ד
דורון מהרטה הי"ד
אברהם דוד מוזס הי"ד
רועי רוט הי"ד

ולעילוי נשמת בוגרת המכללה
בתשבע אונטרמן (לבית לובינשטיין) הי"ד

שנרצחו בירושלים עיר הקודש בשנת תשס"ח
ע"י בני עולה בני ישמעאל, תושבי מדינת ישראל
ארץ אל תכסי דמם

ראשית מילין

סידרה זו של שלושה ספרים [(א) פרשת שופטים, (ב) נתעלמה ממנו הלכה (ג) בא לכלל כעס – בא לכלל טעות] ראשיתה מלפני יובל ^{לפי חשבון} שנים, אז לימדתי תורה בישיבה התיכונית קריית נוער בית וגן ירושלים (כראש הישיבה שימש הגאון הרב אליהו קושילבסקי זצ"ל). חדש הייתי אז בארץ בכלל ובהוראת תורה "לבגרות" בפרט, וחישי מהר הגעתי למסקנה כנ"ל כך לומדים תורה". לכן סיכמתי עם תלמידי בישיבה כי הם ילמדו לבגרות לבדם ואילו אני אלמד אותם תורה כפי שחשבתי שצריך ללמוד תורה. ואומנם ראינו ברכה במעשי ידינו, כאשר הם עמדו בהצלחה בבחינת הבגרות, ואילו להם (על פי עדותם הם) נשאר "טעם של תורה" מלימודינו ביחד עד עצם היום הזה (כך אני שומע מנכדיי אשר חלק מהם לומדים אצל ראשי ישיבה אשר למדו אצלי או בקרית נוער).

אולם, כל זה היה נשאר במסגרת "תורה שבעל פה" בלבד לולא פעלם של שני אנשים אשר עודדו אותי "לתרגם" את שיטת הלימוד שלי מן הוראה בעל פה בכיתה, אל החוברות קונטרסים. תחילה הסוגיות של פרשת שופטים, ואחר כך חמש הסוגיות של "נתעלמה ממנו הלכה". הראשון אשר עודד אותי ואף סייע בידי דרך משרד החינוך היה המפקח הרב ד"ר ירחמיאל ברגמן (זצ"ל) אשר מימן את שלוש הסוגיות הראשונות. הוא אף הזמין אותי לתת "שיעור לדוגמא" בכיתה ט' בקרית נוער, לפני מורים ומפקחים, כאשר כל השיעור (45 דקות) הוקדש לדיבור מתחיל אחד ברש"י ("זכור את יום השבת לקדשו"!). למותר לציין את התגובות הנזעמות מצד חלק מהמפקחים לראות בחורים צעירים עוסקים במפרשי רש"י (הרא"ם, המהר"ל, הט"ז ועוד) בהבנת מחלוקת חז"ל (בית הלל ובית שמאי) בהבנת מילה אחת בתורה ("זכור") על פי פשוטו של מקרא – למשך שעה תמימה! ובעוד אני מתלבט ביני לבין עצמי אם הציבור מוכן לשיטה זאת של לימוד, כאשר הפסוק נלמד מחז"ל ועד לאחרוני האחרונים, חיזק את רוחי (ואף סייע בידי במציאת מקורות רלוונטיים לסוגיות הנלמדות – לפני חמישים שנה לא היו אפילו מחשבים!) הגאון ר' משה הרש"ל (זצ"ל) אשר לימד אז גמרא בכיתה י"ב ("לבגרות") של הישיבה. הרב (זצ"ל) ברך אותי בברכה מיוחדת (שאין כאן המקום לפרטה) כך שהמשכתי לכתוב קונטרסים – סוגיות אשר נתקבלו בברכה בציבור הדתי והחרדי.

במשך השנים ובעזרת בני היקרים, חברו יחד אחת עשרה סוגיות אל הספר "פרשת שופטים", ואילו חמש סוגיות חברו בספר "נתעלמה ממנו הלכה". הספר השלישי ("בא לכלל כעס") לא פורסם בתחילה כחוברות – קונטרסים, ומוגש בזה לראשונה לציבור לומדי תורה.

לעומת דרך לימוד תורה שהיתה נהוגה לפני כיוכל שנים (ועוד ממשיכה בחוגים דתיים רבים ואכמ"ל) עברנו הן על "בל תוסיף" ועל "בל תגרע"! בל תוסיף – כיצד? הבאנו מקורות מספרות תורנית רחבה ביותר (החל בשו"ת הרדב"ז ועד לרבי ירוחם פישל פערלא על רס"ג) העוסקת בפרשנות המקרא, ממש כמו המפרשים הקלאסיים בדף של "מקראות גדולות". "בל תגרע" – כיצד? נמנענו באופן עקרוני ועקבי מלהביא דברים של אלו אשר לא מבני דת הם, ואלה שהם מבני דת אבל לא קיבלו אכסיומאטית את שני היסודות של לימוד תורה על טהרת הקודש, הלא הם: (א) תורה מן השמים (ב) אמונת חכמים (חז"ל).

יסוד הלימוד שלנו (הן בעל פה והן בכתב) הוא המכונה אצלנו בשם "הסימפוזיה של שלושה". על שלושה דברים העולם על לימוד תורה עומד: על ההלכה על המחשבה ועל הפרשנות. בכל סוגיא עסקנו בכל שלושת היסודות האלה, כאשר ביקשנו לשלב אותם זה בזה לסימפוזיה אחת, ולא השארנו אותם כדיסציפלינות שונות ונפרדות. בזה הלכנו (בין היתר) בעקבות שר התורה, הגאון רבינו מאיר שמחה ("המשך חכמה") אשר השכיל אפילו לתרץ קושיות על הרמב"ם בספר המצוות ובמשנה תורה על פי הרמב"ם במורה נבוכים (עסקנו בזה בהרחבה בספרנו על פרשת השבוע, פרשת יתרו).

אנו תפילה כי סידרה זאת תימצא ראויה לעלות על שולחן מלכים (מאן מלכי – רבנן) ותתרום ללימוד תורה בעומק וברוחב כמגלה את רצונו המחייב של הקב"ה.

יהודה בן אברהם שמחה ושרה זלאטע קופרמן

חודש סיון תשס"ח

המכללה לבנות

בית-יגו ירושלים ת"ו

מפתח הענינים

- פסח שני א
- המקושש סה
- בנות צלפחד קלג
- פרשת הנחלות קסז
- המקלל ריז
- מעשה זמרי רסג
- שכר פינחס שא

1234567

אוצר החכמה

פסח שני



א וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה בְּמִדְבַר־סִינַי בַּשָּׁנָה הַשְּׁנִיית
לְצֵאתָם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן לֵאמֹר:

ב וַיַּעֲשׂוּ בְנֵי־יִשְׂרָאֵל אֶת־הַפֶּסַח בְּמוֹעֶדוֹ:
ג בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר־יוֹם בַּחֹדֶשׁ הַזֶּה בֵּין הָעַרְבִים
תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ בְּמוֹעֶדוֹ כְּכֹל־חֻקֹּתָיו וְכָכֹל־מִשְׁפָּטָיו
תַּעֲשׂוּ אֹתוֹ:

ד וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח:
ה וַיַּעֲשׂוּ אֶת־הַפֶּסַח בְּרִאשׁוֹן בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם
לַחֹדֶשׁ בֵּין הָעַרְבִים בְּמִדְבַר סִינַי כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה
אֶת־מֹשֶׁה כִּן עָשׂוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל:

ו וַיְהִי אֲנָשִׁים אֲשֶׁר הָיוּ טְמֵאִים לְנַפְשׁ אָדָם וְלֹא־יָכְלוּ
לַעֲשׂוֹת־הַפֶּסַח בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּקְרְבוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפְנֵי
אַהֲרֹן בַּיּוֹם הַהוּא:

ז וַיֹּאמְרוּ הָאֲנָשִׁים הַהֵמָּה אֵלֵינוּ אֲנַחְנוּ טְמֵאִים לְנַפְשׁ אָדָם
לָמָּה נִגְרַע לְבַלְתִּי הַקְּרִיב אֶת־קִרְבָּנְךָ יְהוָה בְּמוֹעֶדוֹ
בְּתוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

ח וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם מֹשֶׁה עֲמְדוּ וְאִשְׁמַעְתָּ מִה־יִּצְוָה
יְהוָה לָכֶם: פ

ט וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
י דַּבֵּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי־יְהִי טָמֵא
לְנַפְשׁ אוֹ בְּדַרְךְ רְחֻקָה לָכֶם אוֹ לְדַרְתֵּיכֶם וַעֲשֵׂה פֶסַח
לִיהוָה:

יא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁנִי בְּאַרְבַּעַת עָשָׂר יוֹם בֵּין הָעַרְבִים
יַעֲשׂוּ אֹתוֹ עַל־מִצּוֹת וּמִזְבְּחִים יֹאכְלֵהוּ:

ב לא־ישאִירוּ מִמֶּנּוּ עַד־בְּקָר וְעֵצִים לֹא יִשְׁבְּרוּ־בוּ
כְּכֹל־חֻקַּת הַפֶּסַח יַעֲשׂוּ אֹתוֹ:

ג וְהָאִישׁ אֲשֶׁר־הוּא טָהוֹר וּבְדָרֶךְ לֹא־הָיָה וְחָדַל
לַעֲשׂוֹת הַפֶּסַח וּנְכַרְתָּה הַנֶּפֶשׁ הַהוּא מֵעַמּוּיָהּ פִּי
קָרְבַּן יִהְיֶה לֹא הַקָּרִיב בְּמַעַדוֹ חָטְאוֹ יִשָּׂא הָאִישׁ
הַהוּא:

ד וְכִי־יָגוּר אֶתְכֶם גֵּר וַעֲשֵׂה פֶסַח לִיהוָה כְּחֻקַּת הַפֶּסַח
וּבְמִשְׁפָּטוֹ כִּן יַעֲשֵׂה חֻקָּה אַחַת יִהְיֶה לָכֶם וְלַגֵּר
וְלְאֶזְרָח הָאָרֶץ: ם

[א] בגנותם של ישראל הכתוב מדבר

קרוב פסח אחד בלבד הקריבו בני ישראל בכל אותה תקופה שעשו במדבר. אותה מצוה שנצטוו בה לפני צאתם ממצרים ובטרם קיבלו את תרי"ג המצוות בהר סיני, לא זכתה שבני דור המדבר יוצאי מצרים ישמרוה יותר מאשר פעם אחת בלבד. יש דורשים לשבת, ויש דורשים לגנאי.

(1) ספרי בהעלותך פרשה סו

"ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחדש", בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא עשו אלא פסח זה בלבד. וכן הוא אומר (עמוס ה, כה): "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר בית ישראל"!?!

(2) ומבאר הרמב"ן את דרשת חז"ל

דרשו כן מן הכתוב הזה שאמר "ויעשו את הפסח בראשון בארבעה עשר יום לחדש בין הערביים במדבר סיני", כי המקרא מיותר, ודי במה שיאמר "ויעשו את הפסח ככל אשר צוה ה' את משה". אבל הזכיר היום והמדבר, לרמוז שלא עשו אותו במדבר רק ביום הזה, והוא גנותם.

שלא כדברי הספרי, נראה ללמוד מדברי חז"ל במכילתא כי אין מקום לדבר בגנות, לפי שישראל לא נצטוו כלל להקריב את קרבן הפסח במדבר, וכל עניינה של המצוה הוא לאחר ביאתם לארץ.

(3) מכילתא דפסחא פרשה י"ב

"והיה כי תבאו אל הארץ" (שמות יב, כה): תלה הכתוב לעבודה הזאת מביאתן לארץ ולהלן.

ניתן לומר כי אמנם מחלוקת תנאים יש כאן בדבר חובתם

של ישראל להקריב את קרבן הפסח בתקופת המדבר. עלינו לברר, איפוא, כיצד מבין התנא בספרי את הכתוב שבשמות: "כי תבואו אל הארץ".

(4) מבאר הרא"ם את מחלוקת התנאים (במדבר ט, א)

ושמא יש לומר שהברייתות הללו חלוקות זו לזו. שהברייתא של ספרי סוברת שנתחייבו ישראל במצוה זו אפילו במדבר, וקרא ד"והיה כי תבואו אל הארץ" מפרשי לה כי האי תנא (רבי ישמעאל) דאמר ד"ביאה" הכתובה גבי תפילין (שמות יג, יא) הוא לומר "עשה מצוה זה שבשבילה (כלומר בזכות קיומה) תיכנס לארץ", הכי נמי, "עשה מצוה זו (פסח) שבשבילה תיכנס לארץ". ומה שלא עשו פסח במדבר אלא בשנה השנית בלבד, אינו אלא מחמת עצלות (וזהו הגנות)... והברייתא של מכילתא סוברת כאידך תנא דתנא דבי ר' ישמעאל, הואיל ונאמרו "ביאות" בתורה סתם, ופירט לך הכתוב באחד מהם לאחר ירושה וישיבה (דברים יט, א), אף כל (מקום בו כותבת התורה לשון "ביאה"), לאחר ירושה וישיבה. ומה שהקריבו פסח במדבר בשנה השנית, ופסח גלגל בימי יהושע קודם שנכבשה ונחלקה הארץ, לא עשו אלא על פי הדיבור.

שלא כדעת הרא"ם, הרואה מחלוקת בין המכילתא ובין הספרי, מבארים בעלי התוספות כי אין סתירה או מחלוקת בין התנאים שבשתי הברייתות.

(5) תוספות, קידושין לו, ב. ד"ה "הואיל"

וא"ת, כיון שמן הדין לא היה להם לעשות (את הפסח משום שכתוב "כי תבואו אל הארץ") מה גנות היה להם? וי"ל דהיינו גנותם, שנשתהו ליכנס לארץ עד מ' שנה מפני עוון המרגלים, ולפיכך לא נצטוו, ואם היו זוכים ליכנס לארץ מיד, היו מצווים (במצוה זו של פסח) מיד.

ברם, שיטת חז"ל בספרי עדיין אומרת דרשני! נניח כי חייבים היו להקריב את הקרבן במשך כל התקופה שעשו במדבר, מה טעם ניתן לכך שמנעו עצמם מלהקריבו כל אותו פרק?!

אשר החכמה

(6) תוספות שם

וא"ת, אם כן למה עשו כי אם פסח אחד? וי"ל לפי שהיו רובם ערלים, וכתיב (שמות יב, מג): "כל ערל לא יאכל בו", והיינו גנותם. ומכל מקום אינם חוטאים במה שלא עשו אותו, דהא ערל אסור באכילת פסח.

ובכן, לא חטאם של בני ישראל גילתה לנו כאן התורה, כי אם גנותם. ערלים היו, וגנות היא להם שהיו במצב כזה שאסור היה להם להביא את הקרבן.

(7) בבלי יבמות עב, א

דתניא: כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא נשבה להם רוח צפונית, מאי טעמא? איבעית אימא משום דנזופים הוו (ממעשה העגל, רש"י, ממעשה המרגלים, תוספות), ואיבעית אימא דלא נבדור (יתפזרו) ענני הכבוד, (ויסבלו מלהט השמש).

בעל גור אריה (המהר"ל) מאיר באור חדש את המושג "אונס רחמנא פטריה". שכן נשאלת השאלה: ממה פוטרת התורה את האדם האנוס – מן המצוה או מן העונש על אי קיומה?

(8) גור אריה במדבר ט, א, ד"ה ולמה לא פתח בזו

ולפי דעתי, אין צריך (לתשובת התוספות הנ"ל), שאף אם הוא פטור מן המצוה או מחמת אונסה או שפטר, גנאי הוא לו, דסוף סוף לא עשו המצוה כמה שנים שהיו במדבר. שכל מי שהוא פטור מן המצוה מחמת אונס, גנאי הוא לו שלא עשה המצוה. דלא אמרינן "אונס רחמנא

פטריה" רק לעניין פטור מן העונש, אבל מכל מקום גנאי הוא לו שלא עשה המצוה ויהיה לו זכות, וכאן לא היה להם זכות אותה מצוה. דודאי אם נאנס ולא עשה הפסח, אף על גב שפטור מן העונש, מכל מקום אין לו זכות ושכר אותה מצוה. דסומא פטור מן המצוה, וכי אין גנאי לו דבר זה שיהא פטור?! שיותר טוב שיהיה חייב! ולא דמי לתרומה וכל המצוות התלויות בארץ, דלא חלה המצוה עליהם לגמרי עד שבאו לארץ, אבל פסח שעשו כבר בשנה שניה, רק שיהיו פטורים ממנו עד שבאו לארץ, גנאי הוא להם זה, שדבר זה נקרא שהיו חסרים מצוה.

הבינונו את הספרי המדבר בגנותם של בני ישראל, משום ששהו כל כך הרבה זמן במדבר לפני שחויבו במצות קרבן פסח, אם משום שעוונותיהם גרמו להם שהיו ערלים ולכן לא יכלו לעשות את הפסח, אם בעצם העובדה שנבצר מהם לקיים את המצוה. בין כך ובין כך חסרון מצוה, מחמת כל סיבה שהיא, גנאי הוא! לפי שתי הדעות האחרונות אנו מבינים את אי-הבאת הקרבן על פי שיטת רבי ישמעאל (מכילתא דפסחא פרשתא ט"ו) שמילת זכריו מעכבת בהבאת הקרבן.

הרמב"ן מוכן אף להציע פירוש אחר בדבר, כשפירוש "הגנות" הוא חטא ממש, ("גנות גדול" לדבריו).

(9) רמב"ן במדבר ט, א

או שתהיה הברייתא הזו (על גנותם של ישראל) כדברי האומר (ר' אליעזר במכילתא דפסחא פרשה ט"ז) שאין מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו (מלהביא את קרבן הפסח), והיו רשאים לעשותו, ונתעצלו ולא עשו אותו, והוא גנות גדול. אבל הראשון (שהגנות היא שהותם במדבר עקב חטא המרגלים) הוא יותר נכון בעיני, כי היה משה מכריחם לעשותו ולא היה מניחם בחיוב כרת (שהוא העונש על אי הבאת קרבן פסח).

סתם כאן הספרי, ולא פירש גנות זו מה טיבה. ואמנם

ה בגנותם של ישראל הכתוב מדבר

מקום הניחו ה"ראשונים" אף לגדולי ה"אחרונים" להתגדר בו ולחדש בו את חידושם בפלפולה של תורה.

הגאון בעל חידושי הרי"ם זצ"ל רואה את הגנות בחטא העגל, ובשינוי בדיני הקרבת קרבנות שחל כתוצאה מן המעשה הזה, כשעברה עבודת המקדש מן הבכורים אל הכהנים.

(10) כלי חמדה בהעלותך (הוצאת וורשה תרצ"ה עמוד

(110)

וכבר שמעתי אומרים בשם מרנא הגאה"ק בעל חידושי הרי"ם זצוק"ל שאמר לפרש הא ד"בגנותן של ישראל הכתוב מדבר", שתמהו התוספות מה הגנות? ואמר לתרץ כיון דבמדבר היה שחיטה עבודה (על פי שיטת רבי עקיבא בחולין יז, א שבשר נחירה הותר להם לבני ישראל במדבר, ונחירתן זוהי שחיטתן, כך ששחטו ממש רק בהבאת קרבנות, ובזה חל על שחיטה דין עבודת הקרבנות), והיה צריך (ממילא) כהן לשחוט דווקא. וכיון דשחיטת הפסח צריך בעלים, אם כן אי אפשר היה לעשות את הפסח במדבר, כיון דשליחם לא היו הכהנים יכולים להעשות מצד (הכלל) דכל מידי דאיהו לא מצי עביד, גם שליח לא מצי משוי. ושותפות לא היה להם עצה, כיון דלא היו להם אלא שלשה כהנים (אהרן ושני בניו), ולא היו יכולים להיות שותפים יותר מבשלושה פסחים. ואם כן לא היו יכולים לעשות פסח במדבר בשום פנים. אך זה שנלקחה העבודה מבכורים וניתנה לכהנים היה משום חטא העגל. ולולא זאת היתה העבודה בידי הבכורים, והיו יכולין לעשות הפסח! ואם כן אתי שפיר, דבגנותן של ישראל הכתוב מדבר, שלא עשו אלא פסח אחד דשנה ראשונה, וזה הפסח היה על פי הדיבור (כלומר הוראת שעה שהתירה לכהנים האלה לשחוט בעבור הבעלים שלא בתורת שליחות).

אבל גם בגנות זו לא סגי, כי באותה פרשה של פסח שני אף דרשו חז"ל צד אחר בגנותם של ישראל.

(11) ספרי בהעלותך פיסקא סד

"וידבר ה' אל משה במדבר סיני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים בחודש הראשון לאמר": בגנות ישראל הכתוב מדבר, שהיה להם אחד עשר חודש שהיו חונים לפני הר סיני, ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה, שמתחילת הספר הוא אומר "וידבר ה' אל משה במדבר סיני באהל מועד (באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר)", וכאן הוא אומר "בחדש הראשון", ללמדך שאין מוקדם ומאוחר בתורה.

(12) פירוש זרע אברהם לספרי פיסקא סד

לכן נלע"ד לפרש... דאיתא לקמן פיסקא פ"ב, "ויסעו מהר ה' דרך שלושת ימים" (במדבר י', לג) מלמד שהלכה שכינה בו ביום ל"ו מיל, כדי שיכנסו לארץ, והכי איכא תנא לקמן דסבירא ליה, אילו זכו (בני ישראל כשיצאו ממצרים ולא חטאו), ל"א יום היו נכנסים לארץ, אלא שגרם להם החטא של מרגלים, והכי נמי כן, אלא חטאו בעגל ולא נשברו הלוחות לא היו צריכים להיות חונים לפני הר סיני י"א חדשים, אלא בי"ז בתמוז כשירד משה רבינו ע"ה עם הלוחות היו יכולים ליסע מהר חורב, אלא שגרם להם חטא העגל ונשתברו הלוחות, ועמד משה עליהם בתפילה שלוש פעמים ארבעים יום, עד שהוריד להם הלוחות שנית ביום הכיפורים. ואז ציווה להם על מלאכת המשכן שיתנדבו זהב למשכן ויתכפר להם עוון העגל, ונשתהו במלאכת המשכן עד ראש חודש ניסן בשנה השנית שהוקם (אז) המשכן. וזהו שאמר (הספרי), "בחודש הראשון לאמר — בגנותם של ישראל הכתוב מדבר, שהיה להם י"א חודש וכו'", שבחודש הראשון בשנה השנית עדיין היו חונים לפני הר סיני — זהו גנותן! ושפיר מסיים לפי גירסת הילקוט, "וללמדך שאין

מוקדם ומאוחר בתורה", דגם זה נלמד מ(המלים) "חודש ראשון", שהרי פרשה שבראש הספר לא נאמרה עד החודש השני כדמסיק, אלא ודאי שאין מוקדם ומאוחר כנ"ל.

ד"ה סגפמ

וכך מדברת פרשתנו בגנותם של ישראל, הן בענין המרגלים שגרמו להם לישראל לעשות זמן ממושך במדבר, והן בענין העגל שגרם לשהיתם הממושכת ליד הר סיני, כדי לתקן שם אותה עבירה חמורה, באותו מקום בו חטאו. אין פלא, אפוא, שהתורה בחרה לא לפתוח את ספר במדבר בפרשה מלאת גנות זו, ודחתה אותה עד לפרק ט', שהרי אין מוקדם ומאוחר בתורה. כך מסביר בעל גור אריה את הדבר בהצביעו על "רגישות" התורה להתחלת ספר בדברי גנות, כשכתבה את הגנות דרך רמז (בתחילת ספר דברים) על מנת לא להתחיל בגנות מפורשת.

(13) גור אריה, דברים א, א, ד"ה ומנה כאן את כל המקומות

אי נמי בכאן, לפי שהוא ראש הספר, ואין להתחיל בחטא ישראל שהוא גנותן, ולפיכך סתם הכתוב וכתבן ברמז משום כבודן של ישראל, וכהאי גוונא כתב רש"י למעלה אצל "ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו" בפרשת בהעלותך, שאין הכתוב מתחיל בגנותן של ישראל בראש הספר.

אך הרמב"ן אינו גורס "ללמדך", כגירסת הילקוט בספרי, ורואה את הלימוד על "אין מוקדם ומאוחר" בנפרד מעניין הגנות. לכן הוא מסביר שסדר הדברים, שמבחינה היסטורית איננו נכון, נובע משיקולים בדרך הפשט, ולא מחישובים של טעם טוב ביחס הכתוב לגנותם של ישראל.

(14) רמב"ן במדבר ט, א, ד"ה בשנה השנית

מכאן אמרו חכמים (ספרי בהעלותך פ"סקא סד, פסחים ו, ב) "אין מוקדם ומאוחר", וטעם האיחור הזה היה כי

כאשר בא הספר הזה הרביעי להזכיר המצוות שנצטוו ישראל במדבר סיני לשעתם, רצה להשלים עניין אוהל מועד ותיקונו כל ימי המדבר. והזכיר תחילה הדגלים ומקום האוהל ומעמד משרתיו ותיקון המשמרות למשאו לכל עבודת האוהל. והזכיר קרבנות הנשיאים שהביאו העגלות אשר ישאו אותו בהן כל עת היותם במדבר, והשלים קורבנותם בחנוכת המזבח שהיו מאחד בניסן או שאחר לכן (בח' בניסן). ואחר כך שב להזכיר אזהרה שהזהיר אותם שלא ישכחו מצות הפסח.

מביאור בעל זרע אברהם את דברי הספרי (מקור 12) למדנו כי נוסף על גנותם של ישראל שלא הביאו את קרבן הפסח מפני שנשארו במדבר בגלל חטא המרגלים, עוד מדובר בפרקנו גם על גנותם בחטא אחר, הלא הוא חטא העגל. ואין זה מקרה שכאן, בפרשה של גנות, מדובר בשני חטאים אלה. בחטא המרגלים מצינו כי בני ישראל הטיחו כלפי שמיא בטענם "כי חזק הוא ממנו" (במדבר יג, לא, ורש"י שם: כביכול כלפי שמיא אמרו). בזה דומה חטא המרגלים לחטא העגל ("אלה אלהיך ישראל"). אולם רבנו עובדיה ספורנו רואה לא רק חטא משותף בשתי פרשיות אלה, אלא אף את המשך העונש שאחרי חטא העגל בחטא המרגלים.

(15) ספורנו שמות לב, לד, ד"ה וביום פקדי ופקדתי עליהם חטאתם

"וביום פקדי" שיוסיפו לחטוא כמו במרגלים, "ופקדתי עליהם חטאתם" זה החטא (של העגל), ולא אוסיף עוד עבור לו, כעניין "ואם רעה תמצא בו ומת" (מלכים-א, א, נד). וכן הוזה באמרו שם: "עד אנה ינאצוני העם הזה" (במדבר יד, יא), כי מאחר ששנו באיוולתם, הם מוחזקים להוסיף לאשמה בה, כאמרם ז"ל (מועד קטן כז, א) כיוון שעבר אדם עבירה ושנה בה הותרה לו — כלומר, נעשה עליו כהיתר.

[ב] פסח זה על פי הדיבור

בפרק הקודם ראינו כי לכל הדעות לא הקריבו בני ישראל את קרבן הפסח במדבר אלא פעם אחת בלבד; יש הרואים בכך גנות לישראל, ויש הרואים בכך הלכה, שלא נתחייבו בהבאת קרבן הפסח עד לביאתם לארץ, בין כך ובין כך עלינו לברר, קרבן פסח זה שהקריבו במדבר בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים מה טיבו? אם לא היו חייבים להביא קרבן פסח במדבר, לשם מה נצטוו על קרבן זה "על פי הדיבור"? ומאידך גיסא אם לא הביאו את הקרבן שלושים ושמונה שנים משום "גנות", מה טעם נצטוו להביא הקרבן החד-פעמי הזה?

הרמב"ן מסביר מדוע ציווה ה' על קרבן זה למרות היותם פטורים ממנו משום "כי תבואו אל הארץ".

(1) רמב"ן במדבר ט, א, ד"ה בשנה השנית

ויתכן שהוצרך למצוה זו בעבור שלא נצטוו מתחילה בעשיית פסח דורות אלא בארץ... ועכשיו רצה הקב"ה וציווה שיעשו אותו כדי שתהיה זכר גאולתם והניסים שנעשו להם ולאבותם נעתק להם, מן האבות הרואים לבניהם, ובניהם לדור אחר.

ואמנם בכל דור ודור חייב אדם לראות את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים. הניסים של יציאת מצרים מלמדים על יסודות אמונתנו: מציאות ה' ובריאה יש מאין, השגחת ה' על עולמו, כוח ה' ויכולתו לעשות את אשר הוא חפץ לעשות, ומציאות הנבואה – רמב"ן שמות יג, טז. כל הניסים הללו אפילו נעשו לדור אחד בלבד, חייבים לשמש הוכחה לכל הדורות על אותם היסודות והעקרונות. לא ליחידים הם נעשו אלא לעם שלם, שהיו הם העדות החיה והנאמנה למתרחש. צווה ציבור זה וקהל רב זה להעביר את החוויה העצומה הזאת אב לבן לדורותיהם, כך שבכל דור ודור יראה כל אחד את עצמו שותף לאותה חוויה עצומה של גילוי שכינה (על פי הרמב"ם במורה, והריה"ל בכוזרי).

פסח זה הוא הראשון ב"פסח דורות", וממילא חלים עליו כל הדינים של "פסח דורות" שלא חלו על "פסח מצרים". וכן להיפך אגב הציווי במצוה כאן, לימדה התורה שבכתב דינים חדשים (שעד כה היו בבחינת תורה שבעל פה אצל משה רבינו לבדו), שכוחם יפה לכל פסח דורות.

(2) רמב"ן פסוק י"ד ד"ה וכי יגור אתכם גר

לצוות הגרים בפסח זה של מדבר כאשר יצוה בו לישראל. ויתכן כי מה שאמר בסדר בא אל פרעה "וכי יגור אתך גר ועשה פסח" (שמות יב, מח), הוא על פסח מצרים, כי הפרשה הזאת היא על פסח מצרים נאמרה כאשר פירשתי שם. והיה במשמע כי הגרים היוצאים ממצרים ערב רב יעשו פסח, שאף הם היו באותו הנס. אבל המתגיירים אחרי כן במדבר או בארץ ישראל לא יתחייבו בפסח, שלא היו הם או אבותיהם בכלל "ואותנו הוציא משם" (דברים ו, כג), לפיכך הוצרך בכאן לחייבם בפסח דורות במדבר ובארץ.

בעוד שלימדנו הרמב"ן כיצד מורה הפסח על יסודות אמונתנו, הרחיב הדיבור אחד מגאוני ליטא של המאה הזאת הרב מאיר שמחה מדווינסק, בפירושו "משך חכמה" על התורה. גאון אדיר זה (בעל "אור שמח" על הרמב"ם), אשר כל כולו של פירושו על התורה מצטיין בחריפות למדנית המובעת במילים ספורות ורמזים רבים לבבלי ירושלמי תוספתא ורמב"ם, פרש לפנינו כאן במסה ארוכה את טעמו של קרבן פסח כפי שנראה לנו בכתבי הקודש, החל בספר שמות וכלה בספר דברי הימים.

(3) משך חכמה ד"ה למה נגרע לבלתי הקריב

והטעם שנצטוו (בפסח זה במדבר על פי הדיבור) נראה, דמצאנו בכמה מקומות שהובדלו מעבודה זרה לעבודת ה' יתברך לשמו המיוחד היה על ידי פסח. כמו שמצאנו בחזקיה. אחרי שביערו כל הטומאה והוציאו

הנידה, והביאו קרבנות לכפר על שגגת עבודה זרה, עשה פסח לה' (כמסופר בדברי הימים ב' פרק ל'). כי הפסח מורה על ההשגחה הפרטית, אשר מצוינים בה ישראל מכל העמים, אשר הבדיל בין עמו בני ישראל למצרים, והבדיל בין בכור לאינו בכור. ומורה על היותו בעצמו יתברך הפועל בלי שום אמצעי ומסובב — ושלא כהאומרים אשר מסר השגחתו, לרום מעלתו, לכוחות הגלגלים, גרמי שמים הם מנהיגים את הטבע. אשר על זה נוסדו כל דרכי עבודה זרה ועבודתם, כמו שכתב רבינו (הרמב"ם) בפרק א מהלכות עבודה זרה. ומורה אשר הוא יתברך רוצה בקיום הנמצאים, ובהיותם על צד היושר והחסד וחברה האנושית, אשר מטעם זה נאכל (קרבן פסח) לחבורות, ואין שוחטים על היחיד (מסכת פסחים ע"ו), ולא חפץ ה' בהשחתת נפש המדבר (האדם) בהקריבם לפניו, חלילה לאל מוזרות כאלה! וכמו שאמרו במדרש (דברים רבה פרשה ב, לב) "ירא את ה' בני ומלך" (משלי כד, כא) — ואל למולך, פירוש שהעובדי מולך אומרים כי השם יתברך חפץ בקרבנות האדם, וזהו התכלית לאדם כי ישרוף אל מוקד האליל את בנו אשר אהב. לכן אמר, כי השם יתברך כמו מלך, אשר חפץ בקיום עמו, כי אין מלך בלא עם. כן השי"ת חפץ בקיום הנמצאים המפרסמים מציאותו ומכירים שמו, לכן אמר אם תירא את ה' ירא אותו כמלך (החפץ בקיום עמו) אבל לא כעובדי המולך (המקריבים לו את בניהם).

אף משריש (קרבן פסח) בלבב ישראל כי כולם שווים ועם קדוש לה' אלוקיו, וכל אדם ראוי לבוא להשגחה האלוקית. לכן אין חזה ושוק בפסח (שהן המתנות הניתנות לכהנים מאת העם מקריבי הקרבנות, והמוכיחות על הבדלים בדרגה בין פלגי העם). ומורה על רצון השי"ת כי יבטל השעבוד מהאדם לאדם. "ועבדי הם — ולא

עבדים לעבדים". וכלם בני חורין. וכאשר רצונו שהאדם לא יעבוד זולתו, כן ברא, אשר האדם לא יעבוד תחת נמצא אחר, יהיה גלגל או רוחני, או כוח טבעי, רק כולם כאחד המה מושפעים ומושגחים בפרטיות מהשי"ת. וכולם (= כל הנבראים) כאחד רחוקים ממנו בתכלית ובהשוויה, כי המלאך הרוחני אינו קרוב להבורא יתברך משלשול (=רמש) קטן שבים, כי כולם הם אפשרי במציאות, וחיותם תלויה בהשי"ת המחויב המציאות האמיתי: — כל זה מורה עשיית הפסח!

ולזה מעברים על התקופה של ניסן (כלומר, מוסיפים חודש לשנה כדי שיחול חודש ניסן בתקופת האביב), כדאמרו בראש השנה דף כא, א דאז האביב וכוחות הטבעיים וגרמי השמים מוציאים פעולתן באופן היותר חזק, אחרי אשר היה הטבע ישן כל ימות החורף, ועסק בפנימיותו לבלות כל, חזר תקופתה באביב, והשמש הפועל בטבע היותר גדול אז הוא בעצם זהרו. לכן ציוה השי"ת לחוג הפסח, ליחד כל הכוחות הטבע לשם המיוחד יתברך. ולהזכיר על כל מפעלות מצרים, אשר השי"ת הרס כל סדרי הטבע, ולעורר כי הם אינם פועלים ברצון כלום, רק כגרזן ביד החוצב וכשבט ביד מניפו — על זה אמרה התורה (שמות יב, יא) פסח הוא לה'. ולזה בניסן דרוב אביב, מורה הפסח שלא לשעות אחרי המוחש לכבד את גרמי השמים הפועלים הטבעיים, ועוד כוונות עמוקות הנעלמים ממנו, אשר הפסח הוא מטהר מעבודה זרה וכיוצא בזה.

ולכן ביאשיה שטיהר את יהודה וירושלים מן האשרים וכו', (כמסופר במלכים ב, כג) עשה פסח לה' (שם פסוק כא: "ויצו המלך את כל העם לאמר, עשו פסח לה' אלהיכם ככתוב על ספר הברית הזה"). ולכן מבואר מה שכתוב (שם פסוק כב) "כי לא נעשה כפסח הזה מימי

השופטים אשר שפטו את ישראל...", ובדברי הימים ב (לה, יח נאמר במקום "השופטים") "מימי שמואל הנביא", כי להוראה כזו לטהרן מעבודה זרה — שזה בעצם תקפו של עשיית הפסח במצרים, אשר אמר להם (שמות יב, כא) "משכו", מעבודה זרה (מכילתא שם), "וקחו לכם צאן וכו'" — לא נעשה מימות השופטים, שלא היה אחרי טעיות כל ישראל בעבודה זרה, שייבדלו מעבודה זרה בטהרה גמורה ויעשו פסח כמוהו. ואם כי בחזקיה היה כן (כמסופר בדברי הימים ב פרק ל), זה לא נעשה כטהרת הקודש, וגם לא כל ישראל, רק שבט יהודה ובנימין (עיינן להלן פרק ז בענין פסח חזקיה).

ולכן אחרי שעשו ישראל העגל, ציווה השי"ת בשנה השנית לעשות הפסח להרחיקם ולהבדילם ולטהרם מגלולי עבודת גילולים והבליהם. וכן בשנת הארבעים שטעו לבעל פעור "ויצמד לבעל פעור", אז ציווה השי"ת לעשות פסח בגלגל (כמסופר בספר יהושע פרק ה) אף שהיה קודם כיבוש וחילוק (וממילא לא היו חייבים על פי "כי תבואו אל הארץ").

ברם, עם כל החשיבות שבהקרבת קרבן הפסח בדור ההוא וכל הדורות, עדיין יקשה לנו להבין כיצד יכול היה הדור ההוא על פי ההלכה להקריבו.

(4) אברבנאל במדבר פרק ט

ולשואל שישאל, איך עשו ישראל את הפסח בשנה השנית, והנה לא מלו בניהם הנולדים להם במדבר, כמו שנזכר בספר יהושע, ומילת בניהם היתה מעכבת אותם משחיטת הפסח, ואי אפשר שלא נולדו רבים בשנה הראשונה!

(5) ומשיב החזקוני פסוק ה' ד"ה ויעשו את הפסח

"רבי יוסי אומר: לא עשו ישראל פסח במדבר אלא

אותו בלבד". והטעם, לפי שבאותה שעה היו חונים במקום אחד ויכולים היו למול הזכרים הילודים להם כדי שלא תעכב להם מילתם מלאכול בפסח. אבל מכאן ואילך שהלכו במדבר ולא מלו הילודים להם משום חולשה דאורחא וסכנת הנימול שיניעוהו בדרך... לפיכך לא עשו פסח.

ואמנם, בעל גור אריה מוכן לפרש את הקרבת הקרבן במדבר, אף על פי שהיו ערלים, ומילת עבדיו מעכבת!

(6) גור אריה במדבר ט, א, ד"ה ולמה לא פתח בזו

ויש לומר, דהיינו כשהמילה נוהג בישראל, והוא לא מל בניו, אז "לא יאכל בו". אבל כאשר ישראל ערלים אין כאן איסור ערלה כלל, כיון שאין נוהג בישראל.

והנה רבנו עובדיה ספורנו, עומד על משמעות ו' החיבור, המחברת את פרשת קרבן פסח עם הקודמות לה בעניין חנוכת המשכן ושמונת ימי המילואים. חייבים היו בני ישראל להביא את הקרבן ("ויעשו מצוה זו כדי שיכנסו לארץ"), ועדיין נשבה להם רוח צפונית לפני חטא המרגלים. ומכל מקום היתה הוזה אמינא שתבוטל המצוה דווקא בשנה זו תיכף אחרי חנוכת המשכן.

(7) ספורנו פסוק ב' ד"ה ויעשו בני ישראל את הפסח

מלבד מה שעשו בשמיני למילואים וחנוכת הנשיאים יעשו גם כן את הפסח שלא יפטרו ממנו בשביל שמחת המצוות שקיימו, כמו שקרה בבניין בית ראשון שסיפרו חז"ל (מועד קטן ט, א) שביטל שלמה את יום הכיפורים בשמחת חנוכת הבית.

רואים, אפוא, כי לפי הדעה שהיו בני ישראל חייבים להביא את קרבן הפסח גם בהיותם במדבר — הערלות היא שעיקבה אותם. (אבל אין זה לשיטת המהר"ל המובאת לעיל במקור (6)). אם כן נשאלת השאלה מה היה דינם של אותם האנשים שלא היו להם בנים ערלים.

(8) ספרי בהעלותך פיסקא סז

ר' שמעון בן יוחאי אומר: ישראל לא היו מקריבים (את הפסח במדבר), ומי היה מקריב? שבטו של לוי, שנאמר (דברים לג, י): "ישימו קטורה באפיק". ואמר (שמות לב, כו): "ויעמוד משה בשער המחנה ויאמר מי לה' אלי", ישראל עבדו עבודה זרה ולויים לא עבדו עבודה זרה, שנאמר: "כי שמרו אמרתך" ("אנכי" ו"לא יהיה" מפי הגבורה שמעום (=אמרות ה')). "כי מולים היו כל העם היוצאים" (יהושע ה, ה), ישראל לא היו מולים, ומי היה מל? — שבטו של לוי, שנאמר (דברים שם) "ובריתך ינצורו".

(9) ומבאר בעל ברית אברהם על הילקוט

"מי היה מל? שבטו של לוי".

למאן דאמר בפרק הערל דלא נשבה להם רוח צפונית משום שנזופים היו (על פי רש"י, עקב חטא העגל), אתי שפיר, דשבט לוי לא היו נזופים, ונשבה להם רוח צפונית. אבל למאן דאמר דלא לבדרן ענני הכבוד (פרק א מקור 7), צריך לומר דבני לוי סמכו על הנס ומלו בניהם. גם צריך לומר שכל הצדיקים שהיו בכל שבט היו מלין בניהם, אלא שלא היה רוב שבט, לא קחשיב להו. אי נמי כיון שלמדו מבני לוי, תלו בבני לוי, והא דכתיב "כל העם הילודים במדבר לא מלו" (יהושע ה, ה), לישנא ד"עם" דכתיב התם מיירי באין צדיקים.

לעומתו, מפרש בעל זית רענן על הילקוט (הוא בעל מגן אברהם על השולחן ערוך) כי דבריו של רבי שמעון בן יוחאי נאמרו על הפסח המיוחד הזה בלבד, כלומר שאותו פסח שהקריבו בשנה השנית נעשה על ידי הלויים כשלוחיהם של בני ישראל, ואין לומר שהלויים הקריבו את הפסח במשך כל ארבעים השנה. ואמנם יש הטוענים נגדו כי מן הלשון "מי היה

מקריב", יותר משמע כפי בעל ברית אברהם. אף בעל "פנים יפות" על התורה (הלא הוא הרב פנחס הלוי הורוביץ בעל ספר "הפלאה" על מסכת כתובות וספר "המקנה" על מסכת קידושין) מקשה מן הכתוב מיהושע ש"כל העם" לא מלו, והוא כולל את שבט לוי! לפי דבריו "ובריתך ינצורו" מוסב על תקופת מצרים, ששבט לוי שמרו על ברית מילה במשך כל התקופה ששהו במצרים (ואף שיטה זו עולה בקנה אחד עם שיטת חז"ל ששבט לוי לא נשתעבדו במצרים, כך שנוח להם היה למול את בניהם). ^{לח"ט 1234567} ^{אוצר החכמה} כנגדו טוען בעל אמבוהא דספרי, בפירושו לספרי זוטא על ספר במדבר, עמודים 4, 233, כי ניתן לפרש את המלה "כל" במשמעות "רוב" (עיין שם ראיותיו הרבות). הוא אף מסתייע בדברי הריטב"א (יבמות עב, ב, ד"ה אלמא סבר ליה שכולם מלו במדבר) "אבל מכאן ואילך (אחרי השנה השנית בה הביאו כולם את הקרבן) לא עשו פסח הערלים, אבל המולים עשו פסח". למעשה מוכיח הריטב"א (שם) כי כבר אצל חז"ל שנוי הדבר במחלוקת אם בני ישראל לא מלו את בניהם כלל במדבר, (מחמת חולשת הדרך או שלא נשבה להם רוח צפונית), או שמלו, אלא ללא פריעת המילה, שזאת חידש להם יהושע.

ועיין עוד בפירוש הנצי"ב לספרי (עמק הנצי"ב עמוד יט) התולה את המחלוקת של תנא קמא ור' שמעון אם הלויים הקריבו את הפסח, במחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא בחגיגה ו, ב: דתניא "עולת תמיד העשויה בהר סיני" (במדבר כח), ר' אליעזר אומר, מעשיה נאמרו בהר סיני והיא עצמה לא קרבה. ר' עקיבא אומר קרבה ושוב לא פסקה. אלא מה אני מקיים "הזבחים ומנחה הגשתם לי במדבר ארבעים שנה בית ישראל" (עמוס ה, כה)? שבט של לוי שלא עבדו עבודה זרה (במעשה העגל) הן הקריבו אותה.

[ג] "הטמאים לנפש אדם" – מי היו?

דיברה התורה בגנותם של ישראל, וכבר נצטוו ישראל בהבאת קרבן פסח אחד במדבר – ציווי על פי הדיבור. והנה נתעוררה שאלה, אשר כתוצאה ממנה נתחדשה פרשת פסח שני. תחילה עלינו לברר מי היו האנשים האלה אשר בזכותם נתגלגלה פרשה זו ("ומגלגלים זכות על ידי זכאיי"). בד בבד עם שאלה זו יש להבין מה היתה ההווה אמינא שלהם שיוכלו להביא את הקרבן, למרות טומאתם. הרי שמעו מפי משה, "והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה, וטומאתו עליו, ונכרתה הנפש ההיא מעמיה" (ויקרא ז, כ) וזה עתה (ביום הקים משה את המשכן) למדו כי "וישלחו מן המחנה כל צרוע וכל זב וכל טמא לנפש" (במדבר ה, ב) ובכל זאת שומעים מפיהם את טענת "למה נגרע"! והטיעון ההלכתי הזה הוא כה חזק שהביא למבוכה את מקבל התורה עצמו, וגילה לנו את אחת מן הפרשיות שנתעלמו ממשה רבינו, כשהשיב להם, "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם".

כבר בגמרא (סוכה כה, ב) ובספרי (בהעלותך פיסקא סח) שאלו חז"ל: "ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם" – מי היו? ברם, על עצם שאלתם של חז"ל, ועל שלוש התשובות שניתנו לשאלה זו תמהים המפרשים.

(1) חידושי הרשב"א למסכת סוכה כה (דיבור המתחיל והא מהכא נפקא)

תמיהא מילתא! מהו דמהדרי התנאי באותן האנשים מי היו, והלא היה ראוי בששים ריבוא שימותו מהם בכל יום, ויהיו טמאי מת!! ועוד מה זה נתרעמו ובאו בגילוי פנים אל משה רבנו ע"ה ואמרו לו "למה נגרע לבלתי הקריב", וכי לא היו יודעים שטמאי מת אסורים בקדשים עד שנצטרך משה רבנו ע"ה לשאול בה' על שאלתם?!

ושמא על שאלתו הראשונה של הרשב"א ניתן היה להשיב על פי כללם של חז"ל: "לא בא הכתוב לסתום אלא לפרשי"

בוודאי היו טמאים רבים, אבל אילו לא רצתה התורה לכוון אותנו לטמאים מסוימים, יכלה לכתוב: "ויהיו טמאים לנפש אדם". המלה "אנשים" (סתום), כמו בהרבה מקומות בתורה, אינה אומרת אלא דרשני? ואמנם אף הרב ברוך הלוי אפשטיין, בעל תורה תמימה, אינו רואה שחז"ל באו לפרש את הסתום. אף הוא אינו רואה בדברי חז"ל שאלה, כי אם קושיא! כלומר, כיצד יכול להיות שהיו אז טמאים לנפש אדם?!

(2) תורה תמימה במדבר ט סעיף ד

אלא בכלל אינו מבואר טעם שאלת הגמרא "אותן אנשים מי היו?" מה איכפת לו מי היו, והלא מכיון שנטמאו למתים, יהיו מי שיהיו, דינם שווה לעשות הפסח? ... ויש לומר על פי מה שכתב רש"י ריש פרשת כי תשא (פרק ל, טז דיבור המתחיל: ונתת אותו על עבודת אוהל מועד) דבין שני מנייני הפקודים מאחד בתשרי ומאחד באייר לא מת איש. ולפי זה מדויקת שאלת הגמרא, "אותם האנשים מי היו", אחרי שלא היו מתים אז בישראל!

וכן פירש המלבי"ם סעיף י"ט ד"ה ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם.

(3) ספרי בהעלותך פיסקא סח (בבלי סוכה כה)

"ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם", מי היו? נושאי ארונו של יוסף היו, דברי ר' ישמעאל (ויש גורסים ר' יוסף הגלילי). ר' עקיבא אומר: מישאל ואלצפן היו שנטמאו לנדב ואביהוא. ר' יצחק אומר: אין צריך — אם נושאי ארונו של יוסף היו יכולים ליטהר (כי כבר עברו למעלה מעשרה חדשים מאז שנשאווהו, כי טרם עזבו את הר חורב שם חנו בראש חודש סיון בשנה הראשונה — על פי רש"י); ואם מישאל ואלצפן היו יכולים ליטהר (כי נדב ואביהוא מתו בראש חודש ניסן, וכבר היה אפר פרה

אדומה בשני בחודש – על פי רש"י). אלא מי היו? למת מצוה נטמאו [רש"י (סוכה שם) וטורי אבן (ראש השנה טז, ב ד"ה חייב אדם) מוכיחים כי אין הכונה כאן למת מצוה ממש שאין לו קוברים, אלא לאחד מן הסוגים שהכהן מיטמא להם (ויקרא פרק כא)], שנאמר: "ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא", לא היו יכולים לעשות בו ביום, אבל היו יכולים לעשות ביום שלאחריו. נמצינו למדים שחל שביעי (= יום השביעי לטומאה) שלהם להיות ערב פסח.

"אנשים" לשון חשיבות היא זו ("והאיש משה", "כולם אנשים"), ואף כאן חשובים ("זכאים") הם האנשים שבזכותם באנו ללמוד את פרשת פסח שני. ותמוה הדבר, הרי צודק, לכאורה, רבי יצחק בטענתו כי יכלו נושאי ארונו של יוסף להיטהר! הרי זה חדשים רבים מחכים הם לאפשרות לצאת מטומאתם, ועתה שהגיעה, למה המתינו ודחווה?! ומסביר הרדב"ז למה דחו הצדיקים האלה את היטהרותם עד לרגע האחרון ממש, כך ששביעי לטומאתם חל להיות בי"ד בניסן דוקא.

(4) שאלות ותשובות הרדב"ז חלק ששי סימן שני אלפים רכ"ב (הוצאת ווארשא 1882)

...לרב יוסי הגלילי דאמר נושאי ארונו של יוסף, איכא לתרוצי שאף על גב שהיו יכולים להיטהר, מכל מקום כיוון שלא היו יודעים אימתי יסעו ויצטרכו לשאת את ארונו של יוסף לפיכך לא טהרו עצמם... ואף על פי שהיו יכולים לטהר עצמם מיום שני לניסן שנשרפה הפרה (האדומה הראשונה אשר באמצעותה בלבד ניתן ליטהר מטומאת מת)... היו חושבים שישחט הפסח על טמא מת כיון שהם ראויים לאכול בערב, ולפיכך לא חששו לטהר עצמם, כי שמא יצטרכו לשאת ארונו של יוסף.

ואם נפרש בעקבות הרדב"ז שנושאי ארונו של יוסף המתינו בכוונה עד לרגע האחרון, כיצד נבין את התרשלותם

של שני בני דודו של אהרן הכהן, מישאל ואלצפן, שלא נטהרו הם בשני בחודש, ודחווהו עד לשמיני בו?! ולכאורה, כאן צודק ר' יצחק ש"היו יכולים ליטהר"!! והגאון מבריסק מרן ר' יצחק זאב מחזק עוד את קושית ר' יצחק בהוכיחו שלא רק יכולים היו ליטהר, אלא חייבים היו ליטהר!

(5) חידושי הגרי"ז הלוי (ירושלים תשכ"ג עמוד 68)

צריך עיון, דהרי מישאל ואלצפן היו לויים, ואם כן הרי באמת נטהרו, כדכתיב בקרא (במדבר ח, ז) "הזה עליהם מי חטאת וגו' וכבסו בגדיהם והטהרו". ולמה פריך זה דיכולין היו לטהר, דמשמע דבאמת אפשר גם שלא נטהרו, והרי לויים היו ומוכרחים היו להיטהר!

ואם עומדים אנו בנקודה זו שמישאל ואלצפן היו לויים, הרי מתעוררת קושיא אחרת בהקשר זה, והיא שלא רק שני לויים אלה היו טמאים, אלא כל שבט לוי נטמאו במעשה העגל כשנענו לצו ה' על ידי משה רבינו: "שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה, והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו (שמות לב, כו), ויאספו אליו כל בני לוי (שם כז), ויעשו בני לוי כדבר משה (שם כח)". ואם בבני לוי עסקינן, למה בחר ר' עקיבא לדבר רק על שניים אלה; ובכלל הדרה קושיא לדוכתה על שאלת חז"ל "מי היו" — והלא רבים היו טמאים לנפש אדם!

(6) חידושי הגרי"ז הלוי (שם)

גם צריך עיון, דהרי כל שבט לוי היו טמאים כולם שהרגו בעובדי העגל כמבואר במדרש רבה נשא פרשה י"ב. ומאי עדיפותא דמישאל ואלצפן משאר הלויים (בהתחשב בכך כי ביום ראש חודש למדו כבר את פרשת "זאת חוקת התורה" העוסקת בטהרת טמא מת, וביום ב' לחודש ניסן שחטו את הפרה האדומה הראשונה)?! ויש לומר דאותם שהרגו בעובדי העגל, נהי דהיו טמאים, אבל טומאתם היתה רק מכוח הדין "דחרב הרי הוא כחלל" (כדרשת חז"ל בנזיר נג, ב: "בחלל חרב" — חרב הרי

היא כחלל) ואם כן הרי זה טומאה שאין הנזיר מגלח עליה (ופסק הרמב"ם בהלכות קרבן פסח פרק ו הלכה ב: "אבל אם היה טמא בשאר טומאות מן המת שאין הנזיר מגלח עליהן — שוחטין עליו בשביעי שלו אחר שיטבול ויזה עליו, וכשיעריב שמשו אוכל פסחו"), והיו באמת כשרים לעשות פסח. ולהכי קאמר דמישאל ואלצפן היו שנטמאו במשא (המתים), והויא טומאה שהנזיר מגלח עליה (עיין רמב"ם נזיר פרק ז' בענין סוגי הטומאה עליהם מגלח או אינו מגלח הנזיר).

לא כל הטומאות שוות, ולא כל טמא נידחה לפסח שני. רק זה הנטמא בטומאה כה חמורה, הסותרת את מנין הנזירות והמחייבת אותו בתגלחת טומאה, "והימים הראשונים יפלו" (במדבר פרק ו), הוא שאין שוחטים את הקרבן פסח עבורו ביום י"ד בין הערביים, אפילו כשחל יום זה בשביעי לטומאתו, כשממילא יטהר בערב, ויוכל להשתתף באכילת הקרבן. ולכן רק על מישאל ואלצפן נאמר שהם נידחים לפסח שני, בעוד חבריהם הלויים שנטמאו בטומאה פחותה לא נדחו.

ובאותה דרך בה הלך הגאון מבריסק הולך גם גאון אחר המלבי"ם, המנצל את האבחנה הנ"ל בין סוגי הטומאה, כדי להסביר את עצם מחלוקת התנאים בדבר "מי היו". מדבריו יראה כי אמנם חולק הוא על הגרי"ז מבריסק בפירוש הכתוב "קרבן, שאו את אחיכם מאת פני הקודש... ויקרבו וישאם בכתנתם" (ויקרא י, ד"ה).

(7) מלבי"ם במדבר פרק ט סעיף יט ד"ה ויהי אנשים אשר היו טמאים

ואמר ר' ישמעאל שהיו נושאי ארונו של יוסף, ורבי עקיבא לא הונח לו בזה שאז חנו במקום אחד ולא נגעו בארון והיו יכולים ליטהר, ואמר שהיו מישאל ואלצפן. וכבר ביארתי בפרשת שמיני (סעיף אלף) שר"ע סבירא ליה כדעת האבן עזרא, כלומר, הוא מקור לשיטתו

שהמשכן הוקם בא' בניסן, ובח' בניסן שלמו ימי המילואים, ובו ביום מתו נדב ואביהוא, וערב פסח היה יום השביעי, ועל זה אמר שלא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא, כי סבירא ליה שאין שוחטים (קרבן) וזורקים (את דמו) על טמא שרץ, אבל למחר היו יכולים לעשותו.

ור' יצחק סבירא ליה כדעת הרמב"ם (פרק ו מהלכות קרבן פסח הלכה ב) שמי שנטמא בטומאה מן המת שאין הנזיר מגלח עליו שוחטים עליו בשביעי שלו. וכבר ביארתי בפרשה שמיני (סימן כה) שלדעת ר' עקיבא שסבירא ליה שם ש(מישאל ואלצפן) גררום (לנדב ואביהוא) והוציאו לחוץ בחנית של ברזל, לא נטמאו במשא המת, כי תיכף שהזיוזום נתפזר אפרם, רק נטמאו ע"י החנית ש"חרב הרי הוא כחלל" וטומאת כלים אין הנזיר מגלח עליהם (כמבואר ברמב"ם פרק ז מהלכות נזירות), ועל כן משיב (ר' יצחק) שהיו יכולים ליטרה. ורבי עקיבא יסבור שגם הנטמא בטומאה שאין הנזיר מגלח עליה אין שוחטים עליו בשביעי שלו, כמו שהשיג עליו (= הרמב"ם) הראב"ד לשיטתו, ואומר שלא מצא שורש לחילוק זה. ואומר ר' יצחק, למת מצוה נטמאו, היינו שמת אחד מן הגרים, שהוא מת מצוה כי אין לו קרובים שמחוייבים ליטמא לו. כי מה שלא מת אחד מהם (בין המנין הראשון והשני) היה רק מישראל, שהם נמנו, לא מן הגרים.

ואם הרדב"ז (מקור 4) למעלה) הסביר מדוע לא נטהרו נושאי ארונו של יוסף מקודם, מסביר המלבי"ם למה חל יום השביעי לטומאתם של מישאל ואלצפן להיות דווקא ביום י"ד בניסן. סובר רבי עקיבא כי ימי המילואים היו מראש חודש ניסן עד ח' בו, כך שמתו נדב ואביהוא בח' בניסן (ויהי ביום השמיני), [ורש"י על התורה מפרש על פי התנא השני. ויקרא ט, א ד"ה ויהי ביום השמיני: שמיני למילואים הוא ראש חודש ניסן שהוקם המשכן ובעקבות רש"י – פירש גם

הרמב"ן, בעוד ר' אברהם אבן עזרא פירש בעקבות שיטת רבי עקיבא. עיין שמות מ, ב ד"ה ביום החודש הראשון וגו'. ונראה לומר שיסוד לשיטת רש"י, בפשוטו של מקרא בחומש במדבר ז, א ד"ה ביום כלות משה להקים]. ולכן נסתיימו שבעת ימי טומאתם של מישאל ואלצפן ביום י"ד בניסן. בכל זאת טוען ר' יצחק כי "יכולים היו ליטהר", בזה שאינו מבחין בין טומאה שהנזיר מגלח עליה ובין זו שאינו מגלח עליה, וגם בזה וגם בזה כאשר חל שביעי שלהם ביום י"ד בניסן, אפשר לטהור לשחוט עבורם את הקרבן והם יאכלו בו כשיטהרו בערב. אם כן, נושאי ארונו של יוסף המתינו עד הרגע האחרון, מישאל ואלצפן יכלו אף הם ליטהר רק בי"ד בניסן, כך שדברי ר' יצחק "נמצינו למדים שחל שביעי שלהם להיות בערב פסח" מוסבים על שלוש שיטות התנאים בספרי. סבורים כולם, כי עובדת היותם ביום האחרון לטומאתם היא שגרמה להתעוררות השאלה, ולולא המקרה המיוחד הזה לא היו שואלים. ציינה זאת התורה על ידי שתי המלים "ביום ההוא", הבאות ללמד כי למחרת יכלו להביא את הקרבן.

מעתה נעבור לראות מה באמת היתה ההווה אמינא שלהם שיוכלו להביא את הקרבן למרות טומאתם.

[ד] "למה נגרע"!?!

איגור חכמים

כבר ראינו כיצד ציינה התורה את העובדה כי התעוררה הבעיה דוקא "ביום ההוא", עליו מפרש התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל: "ולא יכילו למעבד פסחא ביומא ההיא, דהווא יום שבועאה לסואבותהון". עובדה זו היא המהוה את הרקע לשאלה, כשעצם הטיעון מופיע בכתוב הבא: "למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל". מן הפסוק הזה הבינו חז"ל את טענתם ההלכתית, וניסחוה לנו בספרי.

(1) ספרי בהעלותך פיסקא סח (הבאורים על פי בעל זית רענן על הילקוט):

למה נגרע

אמר להם (משה): אין קדשים קרבים בטומאה!

ולכן, מה יכול להיות הבסיס ההלכתי לשאלתכם ולבקשתכם להשתתף בקרבן פסח, היות וטמאים אתם!?

אמרו לו: אם כן יזרק הדם על הטומאה והבשר נאכל לטהורים. והדין נותן, ומה חטאת שהוא קדשי קדשים, דמה נזרק על הטומאה ובשרה נאכל לטהורים, פסח שהוא קדשים קלים דין הוא שיזרק הדם על הטמאים והבשר נאכל לטהורים!

כלומר, כשם ששוחטים חטאת מצורע וחטאת יולדת, והכהן המקריב אוכל מן הקרבן, ובזה מתכפרים הבעלים (פסחים מב, ויקרא תזריע יב, ח "וכפר עליה הכהן וטהרה"), כך גם יישחט קרבן פסח זה שאנחנו בעליו על מנת שנאכל ממנו בערב כשניטהר מטומאתנו.

אמר להם (משה): אין קדשים קרבים בטומאה.

לא הרי חטאת כהרי פסח, כי מצות אכילת קרבן חטאת היא על הכהנים, והם טהורים בשעת הקרבת הקרבן. אבל אתם

חייבים לאכול מקרבן הפסח ("איש לפי אכלו") וטמאים
אתם בשעת השחיטה!

אמרו לו: אם קדשים שיש להם אחריות יהיו קרבים,
קדשים שאין להם אחריות לא יהיו קרבים?!

הרי אם לא יביאו חטאת היום יוכלו להביאה למחרת, ובכל
זאת התירה התורה להביאה כשבעליה טמאים; קל וחומר אם
כן שיוכלו לשחוט את הפסח שלנו – כי עבר זמנו בטל קרבנו!
(= "אין לו אחריות").

אמר להם: לא שמעתי (איפוא את ההלכה הזאת) –
"עמדו ואשמעה"...

טענה חזקה נשמעת כאן: לא זו בלבד שקרבן פסח הוא
קדשים קלים, ושאין לו אחריות, כלומר שאין אפשרות
להשלימו למחר אם אין מביאים אותו היום; מיוחד הוא בזה
שזמני שחיטתו ואכילתו הם בשני ימים נפרדים – "בין
הערביים" שוחטים אותו ו"בערב" אוכלים אותו. זאת ועוד!
התורה מדברת תמיד על הכשרים לאכול את הקרבן ולא
לשחטו על הכשרים ("כל בן נכר לא יאכל בו", "תושב ושכיר
לא יאכל בו", "איש לפי אכלו תכסו על השה" ועוד). הקרבן
נשחט לפי אוכליו, והמנויים על הקרבן נקבעים לפי אלה
שיכולים להשתתף באכילתו ("פרט לחולה וזקן").

אף ניתן לראות את המיוחד שבאכילת קרבן פסח בכך
שאין היא כלולה במצוה הכללית של אכילת קדשים, אלא
באה במצוה נפרדת, רמב"ם ספר המצוות עשה נ"ו: "שציוונו
לאכול כבש הפסח בליל ט"ו בניסן בתנאיו, והוא שיהיה צלי,
ושיאכל בבית אחד ושיאכל עם מצה ומרורים". לא פרט אחד
בתהליך הקרבת הקרבן פסח הוא זה, ואף לא מקרה אחד בין
רבים של אכילת בשר קדשים, אלא מצוה מיוחדת בפני עצמה.
אין פלא, אפוא, שמצאו להם הטמאים לנפש אדם את ההווה
אמינא לבקש שאחרים ישחטו בעבורם, "והבשר נאכל
לטהורים" (= הם עצמם כשייטהרו בערב).

עלינו לברר עתה כיצד טענות אלה ("שאין להם אחריות"
ו"יזרק הדם בטומאה ויאכל הבשר לטהורים") נשמעות
מתוך הפסוק "להקריב את קרבן ה' במועדו, בתוך בני

ישראל". נקדים תחילה את גירסתו של הגר"א בספרי (בה הוא הופך את סדר הטענות), ונצמיד לה את פירושו של בעל כתר כהונה לספרי.

(2) ספרי בהעלותך פיסקא סח על פי גירסת הגר"א

אמר להם, אין קדשים קרבים בטומאה, אמרו לו, אם קדשים שיש להם אחריות אין קרבין, קדשים שאין להם אחריות לא יקרבו?! אמר להם, אין קדשים נאכלין בטומאה. אמרו לו: אם כן יזרק הדם על הטמאים והבשר יאכל לטהורים. והדין נותן, ומה חטאת שהוא קדשי קדשים דמה נזרק על הטומאה ובשרה נאכל לטהורים, פסח שהוא קדשים קלים דין הוא שיזרק הדם על הטמאים והבשר נאכל לטהורים. אמר להם, לא שמעתי.

(3) כתר כהונה לספרי בהעלותך סח

אריכות דברים יתרים יש כאן במקרא שלפנינו. כי העתירו השואלים בדברים יותר מדי באמרם: למה נגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו בתוך בני ישראל... וכפי מידת תורתנו הקדושה אשר קוצותיה תלתלים מצאו למו רבותנו מעתיקי השמועה לדרוש על כל קוץ וקוץ ממהות הטענות והתשובות שעברו ביניהם, כמראה האופן בתוך האופן, מה שנלמד מתוך עומק פשוטו של המקרא, המשא והמתן של ההלכה שהיה בזה... מעתה יפה הוא שהשיב להם משה בתחילה על עיקר הטענה "למה נגרע", ואמר להם: "אין קדשים קרבים בטומאה"; והיינו, באשר הם טמאים לנפש אדם וטמא מת אינו משלח קרבנותיו לכתחילה (רמב"ם הלכות ביאת מקדש פרק ב הלכה יב). אף הם מן החכמה שאלו באשר שעיקר הדין דאין טמא מת משלח קרבנותיו אינו אלא לכתחילה. אבל כדיעבד אין פסול בגופו של הקרבן. מעתה ניתן מקום לבעל דין לחלוק שזהו אינו אלא בקרבנות שאין קבוע להם זמן,

ולא איכפת לן לכתחילה אם יידחה לבתר הכי, אבל בקרבנות שקבעו להם זמן, דזימנא קביע להו, ועבר זמנו בטל קרבנו, ייתכן היות שבגוונא דא (= ייתכן שבמקרה כזה) גם טמא מת ישלח קרבנותיו לכתחילה... ומתוך פלפול טענותיהם אנו למדים שלא לחינם נטו באצבע במאמר "במועדו", ובדין הוא ששאלו מתחילה "למה נגרע לבלתי הקריב קרבן ה' במועדו", כלומר בקרבן כזה שיש לו מועד קבוע, שורת הדין בוודאי אומרת דטמא מת משלח קרבנותיו אף לכתחילה, מאחר דגוף הקרבן כשר, ואם זרק הורצה. ועד שמדיינים זה עם זה נתחכם משה בטענה אחרת: נהי דמפאת שלוחי הקרבן היו יכולים לשלוח קרבנם ולהקריב עליהם, אבל מה נעשה בפסח דאכילה כתיב ביה ("איש לפי אכלו", "כל ערל לא יאכל בו" ועוד) ואין קדשים נאכלים בטומאה... והמה גם המה השיבו אמרם לו, דגם בנוגע לענין אכילת הפסח גם כן יש מקום לדון בזה כמו שהשיבוהו: "אם כן יזרק הדם על (= בעבור) הטמאים והבשר יאכל לטהורים". ואף דאין הפסח נאכל אלא למנויו, הכוונה שימנו אחרים עמהם ויהיה נאכל לטהורים (ההם), וזהו שדקדקו להוסיף ולומר "בתוך בני ישראל"... והקל וחומר מחטאת מה שהוסיפו... הוא מובן מאליו... ולפי המשמעות (של הכנסת טענה זו של קל וחומר מחטאת לפסח יש לומר) שהיו מסופקים גם בעיקר הדבר מה שנאמר גבי פסח "איש לפי אכלו", דבעינן "גברא דחזי לאכילה", אם הוא לעיכובא, או אינו אלא למצוה (לכתחילה), והוא גופא הוא שנסתפק גם למרע"ה עד כי אמר להם: "עמדו ואשמעה".

בעוד שבעל כתר כהונה מתאים את גירסתו של הגר"א בספרי לסדר הכתוב, חולק הוא על בעל זית רענן בהבנת טענתם כי "הבשר יאכל לטהורים". לא הם שיאכלו את בשר הקרבן בערב, אלא טהורים אחרים, שיהיו מנויים על הקרבן יחד אתם, שהם גם טהורים בשעת השחיטה. בעוד שלפי

ה"זית. רענן" שאלתם היתה אם נחוץ "גברא דחזי לאכילה" בשעת אכילה או אף בשעת שחיטה, מבין ה"כתר כהונה" כי שאלה עקרונית נשאלה כאן בדין "איש לפי אכלו" — האם יכול אדם לצאת בדיעבד מיד חובת "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" אף אם לא יאכל מן הקרבן כלל וכלל.

יוצא, איפוא, כי לפי דעה זו של ה"כתר כהונה", אין "ביום ההוא" בא ללמד על היום השביעי לטומאתם, כי שאלתם יכולה להישאל בכל יום ויום.

ואמנם מצינו שתיים מבין שלוש הדעות בספרי זוטא שכך מבארות את שאלתם, כשכל אחד חייב, אמנם, לפרש כיצד "ביום ההוא" בא לנמק את הטיעון.

(4) ספרי זוטא בהעלותך פרשה ו

ולא יכלו לעשות הפסח ביום ההוא — ובאותו היום נטמאו. [ומעיר בעל זית רענן לילקוט: "וצריך לומר דנטמאו באהל המת או בנגיעתו שלא במתכוון, דאי אפשר לומר שהיו מתעסקין בקבורתו, שהרי באותה הפעם חל י"ד (בניסן) בשבת, שהרי קיימא לן שראש חודש ניסן היה באחד בשבת"].

איסי בן יהודה אומר: ולא יכלו לעשות — מתקנין היו עצמן לעתיד לבוא (כלומר ששביעי שלהם חל בערב פסח, והיו "מתקנין עצמם" על ידי הזאת שביעי כדי שיוכלו להשתתף באכילת הקרבן בערב).

ר' אלעזר בן רבי שמעון אומר: יכולים היו לעשותו ביום שלאחריו (שהוא שביעי לטומאתם) מפני שהיה (יום בקשתם) שלישי להזייתם (הראשונה שראתה ביום ג' לטומאתם, כך שעתה ביום הששי ביקשו את בקשתם, כשלמחרת היו יכולים לשחוט ולזרוק עבורם, משום שסובר ש"שוחטים וזורקים על טמא שרץ לאכול בערב").

הרי שלפי תנא קמא ור' אלעזר בן רבי שמעון עלינו לומר שלא ביקשו כלל וכלל להשתתף במצות אכילת הבשר. וכך גם

משמע בלשון הספרי זוטא: "בתוך בני ישראל" – לא שאנו מבקשים אכילה ושתייה, אלא שיזרק הדם.

אם נבוא לסכם את האמור עד כאן נראה לומר כי קיימת מחלוקת כיצד לפרש את המילים "ביום ההוא". לפי התנאים של הספרי ואיסי בן יהודה בספרי זוטא, שייך ביטוי זה לעצם הטיעון. היותם על סף הטהרה ("ביום ההוא – הא למחר"...) הוא היסוד לטענתם "למה נגרע". לפי זה מובן למה הספרי מביא את תשובת משה רבנו ("אין קדשים קרבים בטומאה") תיכף אחרי הביאו את הטענה "למה נגרע", ללא הסבר! כי "למה נגרע", הוא רק הבעת הטיעון, אשר הבסיס ההלכתי שלו נמצא בביטוי "ביום ההוא". חשבו הטמאים לנפש אדם, כי די להם שיהיו ראויים לאכילת הקרבן בשעת אכילתו בערב, כך שטומאתם בשעת שחיטה אינה צריכה לעכב, אלא ישחטו את הקרבן ויזרקו את דמו בעבורם, על מנת שישתתפו באכילתו בזמן טהרתם. מאידך גיסא, לפי שני התנאים האחרים בספרי זוטא, ואף לפי פירושו של בעל כתר כהונה בספרי, משמעות אחרת נודעת למילים "ביום ההוא". לא נימוק הלכתי לביסוס הטיעון טמון בתוכן, כי אם קביעת העובדה שבדרך הרגילה של "ושחטו אותו כל קהל וכו'", אין הם יכולים להצטרף אל הציבור. לא שאלה של "שוחטים וזורקים על טמא שרץ בשביעי לטומאתו" היתה בפיהם, כי אם שאלה אחרת: – אם יכול להיות מנוי על הקרבן, אדם שלא יוכל לקיים את מצות "איש לפי אכלו".

בין כך ובין כך הכביד עליהם ענין "ביום ההוא", באשר עבר זמנו של י"ד בניסן, בטלה האפשרות להביא את קרבן הפסח. והנה באה תשובתו של הקב"ה, שאין לראות את קרבן הפסח כקרבן ש"אין לו אחריות". אמנם מועד זה חולף ועובר, אבל מועד אחר שמור לו, כך שאלה שאינם יכולים להביאו "ביום ההוא" יוכלו לעשותו "במועדו" האחר בחודש השני.

עד כאן ראינו אצל חז"ל ומפרשים כיצד הביטויים "ביום ההוא", "במועדו" ו"בתוך בני ישראל" כוללים בתוכם את הטיעון ההלכתי של הטמאים לנפש אדם בדבר הקרבת הקרבן. ואולם, "שבעים פנים לתורה", ו"כפטיש יפוצץ סלע", כך שבין גדולי הראשונים והאחרונים מובאים "פירושים אחרים לפי הפשטות המתחדשים בכל יום, ועתה יראו המשכילים מה שפירשו הראשונים", (מתוך דברי הרשב"ם, בראשית לז, ב).

(5) פירוש הרא"ש על התורה ד"ה למה נגרע

ואם תאמר, מה ראו לומר זה, ואיך יעלה על לבם שיקריבו פסח ויעשוהו בטומאה?! ויש לומר, דבזה טעו, שהיו סבורים כיון דלעיל גבי פסח (פסוק ג) כתיב "במועדו", דדרשינן "אפילו בטומאה", ואינו כן, דאפילו טומאה דחוויה דוקא בצבור, אבל ביחיד לא. וזהו שאמר הכתוב "איש איש", ודרשינן "איש נדחה ואין צבור נדחין" לפי שטומאה דחוויה בצבור (בלבד).

רבנו אשר רואה את שאלת הטמאים, קשורה דווקא בהקרבת קרבן פסח, עליו למדו זה עתה את הדין אפילו בשבת, "במועדו – אפילו בטומאה". לא למדו עדיין את האבחנה בין טומאה של רוב הצבור, היכולים להביא את הקרבן, ובין טומאה של יחידים הנידחים לפסח שני. [ואף בעל הט"ז, "דברי דוד", רואה שטיעונים נובע מתוך אי הבנתם של ההלכה "במועדו – אפילו בטומאה", אלא שהוא מכניס ענין זה לכל השקלא וטריא שבדברי חז"ל לעיל בספרין]. ושמא ניתן להקשות על פירוש הרא"ש מעצם הטענה "למה נגרע" – הרי לפי שיטתו, חשבו הטמאים כי מותר להביא את הקרבן בטומאה, ואם כן למה נגשו אל משה בטענה "למה נגרע" כשהיו צריכים, לפי הבנתם הם, אם כי טעו, לגשת ישר להקרבת הקרבן! ואם הרא"ש רואה את הסתמכותם של הטמאים על הוראה שקיבלו זה עתה, רואה החזקוני את הסתמכותם על הניסיון של אשתקד, כשהקריבו בטומאה במצרים, ואף אכלו!

(6) חזקוני פסוק ז ד"ה למה נגרע

למה אין אנו רשאים לאכול קדשים בטומאה, הרי אשתקד אכלנו הפסח במצרים אפילו בטומאה!

ואולי מכאן היה רבן יוחנן בן זכאי גוזר את גזירותיו של "מהרה ייבנה" (ראש השנה פרק ד), אשר על פיהן נוהגים היום כפי שחייבים לנהוג כאשר בית המקדש ייבנה (במהרה בימינו, אמן). כי שמא עם בנין בית המקדש, והשינוי ההלכתי המתבקש ממנו, יימצאו אלה אשר כוח הזכרון עומד להם כיצד נהגו אשתקד, ולא יבינו כי נשתנו העתים ובמילא נשתנתה ההלכה.

וטענה אחרת, לפי אותה שיטה שהטמאים היו מישראל ואלצפן משבט לוי, נשמעת לנו מתוך פירושו של בעל משך חכמה, בהבינו כי אמנם יכלו בני ישראל כולם לעשות את הפסח הזה "על פי הדיבור" אף בטומאה. דווקא שבט לוי עלול היה להיות מקופח, ולכן באה תלונתם. לפני משה.

(7) משך חכמה ד"ה עוד יש לומר

...ותוספות פירשו בסוף פרק קמא דקידושין (לז, ב. ד"ה הואיל ונאמרה "ביאה" בתורה סתם) דמה שלא עשו פסח במדבר משום שהיו ערלים. ועל כרחך לומר, דמילת זכרים ונולדים במדבר עיכבה אותם מעשיית פסח (כי הרי היוצאים ממצרים היו כולם מולים — "ואראך מתבוססת בדמין", דם קרבן פסח ודם מילה). וכיון, הואיל והותרה לעשיית פסח בערלות (בפסח זה במדבר) "על פי הדיבור", תהא מותרת נמי לעשות פסח בטומאה! (כך שיש להניח כי הטמאים-ערלים מבני ישראל שהותרו לעשות את הפסח למרות האיסור של "כל ערל לא יאכל בו", יותרו גם לעשות את הפסח "על פי הדיבור" למרות טומאתם הפוסלת בדרך כלל בקרבנות).

ורק שהלויים לא היו ערלים, כי הם מלו במדבר כמפורש בספרי (וזאת הברכה פיסקא ש"נ) "כי שמרו אמרתך, ובריתך ינצורו — זו ברית מילה", ואם כן לא הותרה ערלות אצלם (כך שאין לומר הואיל והותרה ערלות הותרה גם טומאה), ולכן שאלו "למה נגרע" — אטו משום שמולים אנחנו, נגרע מהקריב"?!

אם מקובל שלא יהא חוטא נשכר קל וחומר שמעשיית מצוה אסור שיצא הצדיק נפסד! זוהי טענה 'הגונה' מענין לענין בתוך הענין הכללי של הטמאים לנפש אדם, שעסקו במצוה (מת מצוה, ארונו של יוסף, טיפול בנדב ואביהוא). טענתם העקרונית היא שלא יהא עושה מצוה נפסד, שהרי לימדונו חז"ל שימצוה גוררת מצוה!

כך, בין המפרשים, יש שרואים את טענת הטמאים לא

במישור ההלכתי, כי אם דוקא בתחום הצדק והמוסר, כשמפרשים על פי השיטה כי הטמאים היו אלה שעסקו בארונו של יוסף.

(8) משך חכמה ד"ה למה נגרע

פירוש, דעיקר עניין יציאת מצרים היה על ידו של יוסף, "והשבע השביע" (שמות יג, יט), "פקוד יפקוד והעליתם את עצמותי מזה וכו'" (בראשית נ, כה): היתכן שעל ידו נגרע להקריב קרבן ה' במועדו?! והבן! וזה שכתוב "ויאמרו... אליו", שהוא (משה) היה הראשון שהוציא את עצמותיו (של יוסף) ממצרים.

ורבנו עובדיה ספורנו מרחיב את הטענה המוסרית וכולל בה לא רק את נושאי ארונו של יוסף, אלא אף כל אלה הצדיקים (לפי שלוש השיטות בספרי) שבזכותם נתגלגלה זכות פרשה זו.

(9) ספורנו פסוק ז ד"ה אנחנו טמאים לנפש אדם

מאחר שהיתה טומאתנו לדבר מצוה, למה תהיה גוררת עבירה!?

באה השאלה אל אדון הנביאים, מקבל התורה, משה רבינו ונסתלקה ממנו ההלכה הזאת. ואמנם "ראויה היתה פרשת טמאים שתיאמר על ידי משה, אלא שזכו אלו שתיאמר על ידם, שמגלגלים זכות על ידי זכאיי" (ספרי, לפי גירסת הגר"א). ומבאר הגאון הרב מאיר שמחה כי לא דחיית אמירת ההלכה לפנינו, כי אם הופעת הלכה חדשה, אשר לולא חטאם של בני ישראל לא היה צורך בה ולא היינו יודעים עליה. הלכות פסח שני הן תוצאה ישירה מחטא העגל, אותו חטא גדול ששינה את כל מהלך ההיסטוריה של עם ישראל ושל העולם כולו, ומיתת נדב ואביהוא היא שסייעה לכפר על חטא זה ביום הקים משה את המשכן שנועד לתקן את המעוות.

(10) משך חכמה ד"ה איש איש כי יהיה טמא לנפש

הא דלא נאמר פרשת פסח שני במתן תורה בסיני, נראה דלפי מה שנתבאר במדרשות ובגמרא עבודה זרה פרק קמא.

וביחוד הרבה לדבר בזה הרב עובדיה ספורנו בספרו, דלפני מתן תורה, אם היו שומרים צורתם, לא היו צריכים למקום מוגבל מקודש לשמו (של ה'), אשר בו יתאחדו ויתפללו כל הכנסיה הישראלית, רק "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך" (שמות כ, כד), "ואם מזבח אבנים תעשה לי" (שם כה). רק אחרי אשר חטאו בעגל היו תמיד בסכנה, אחרי אשר פסקה זוהמתם (בשעת מתן תורה) חזרו לסורן (עם חטא העגל), ולכן היו צריכים למשכן ולמקדש, אשר אליו פונים כל לבבות בני ישראל. כן דריש הגמרא פרק קמא דברכות (דף ו, א), מנין אפילו אחד שיושב ועוסק בתורה ששכינה עמו? שנאמר: "בכל מקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך וברכתיך" — (לשון) יחיד. לכן היו ראויים כל יחיד ויחיד מישראל (אחרי מתן תורה — שמות פרק כ — ולפני חטא העגל) להשראת שכינה בפרהסיא, כמו ששרתה במשכן ובמקדש בימי שלמה, "וירא כל העם וירונו" (ויקרא ט, כד), וזה (פירוש הכתוב בתהילים פב, ו) "אני אמרתי, אלקים אתם" והיה כל יחיד מישראל חשוב כציבור.

בספרא ובמכילתא, מקומות אין מספר, "ונכרתה הנפש ההיא — ולא הציבור, שאין ציבור נכרתין". וכיון שקודם העגל, אחר מתן תורה, היה כל יחיד ראוי למשכן הכבוד, כמו ציבור, בכל מקום אשר יזכיר את שמו, לא היה דין כרת ביחיד (כשם שאין דין כרת בציבור). רק אחרי העגל נפסקה המעלה (הזאת שאין כרת) מן היחיד, וחזר אל הציבור בכללן, ולכן היחיד נכרת מישראל, ... ולכן אינו עושה יחיד (קרבן) בטומאה, ד"השוכן אתם בתוך טומאתם" (ויקרא טז, טז) — עליו דורשים חז"ל במסכת יומא נו, ב) אף על פי שטמאים הם", זהו דווקא בטומאת ציבור.

לכן קודם העגל לא היה דין כרת על יחיד ודין דחיית

היחיד לפסח שני, דהיו כמו ציבור והיו עושים בטומאה כמו בטהרה. לא כן אחרי העגל, חזרו לזוהמתם, ונתחדש אצלם דין יחיד ודין כרת. לכן נאמרה זה על ידי זכאי, מישאל ואלצפן, שעסקו במיתת נדב ואביהוא, אשר מיתתן היה כפרה על מעשה העגל. וכמו שאמר הכתוב "וגם באהרן התאנף ה' מאד, ואתפלל גם בעד אהרן" (דברים ט, כ); ותפילתו עשתה מחצה (של כפרה על חטא העגל), ובמיתתן נתחנך המשכן כידוע. וזה שאמרו (חז"ל בספרי — בגירסה שונה במקצת מן המובאת לעיל): ראויה היתה פרשה זו להיאמר (על ידי משה), אלא שזכו מישאל ואלצפן שתיאמר על ידם.

לא הרי לפני חטא העגל כהרי אחרי חטא העגל, כשם שלא הרי לפני חטא אדם הראשון כהרי אחרי חטאו. עם ישראל, בקבלתם את התורה, פסקה מהם זוהמתו של חטא אדם הראשון, אל מעלת אבותם (אברהם יצחק ויעקב) ישובו, שהיא מעלת אדם הראשון כיציר כפיו של הקב"ה (לפי הספורנו — שבעקבותיו פירש הגרמ"ש — לבראשית ל, טז ד"ה אלי תבא כי שכר שכרתיך). חטא העגל החזיר את אותה זוהמה מחדש, ומאז ועד לאחרית הימים נמשך התהליך להחזיר עטרה ליושנה (ספורנו ויקרא כו, יב ד"ה והתהלכתי בתוכם). כשם שעקב חטא עץ הדעת הונמכה קומתו (הרוחנית) של אדם הראשון, כך עקב חטא העגל קטנה קומתם של כלל ישראל. מעתה הנצח (י"אין בו כרת') שהיה מנת חלקו של כל יחיד ויחיד (ולכן בפרשת משפטים שלפני חטא העגל לא מצינו הזכרת עונש כרת לא בפירוש ולא ברמז) עובר לסך הכל של העם כולו (עליו כתוב "לי" — וכל מקום שכתוב "לי" ביחס אל ה' יש בו נצח, כי מה הוא נצחי אף הדבק בו נצחי), ואולי אפילו לשבט אחד (גמירי דלא כלה שבטא').

בעוד אנו עומדים בחומשים שמות במדבר, בתחילת תקופת דור המדבר, עדיין לא נאמרה המלה האחרונה בתורה. אם ישראל ואורייתא (יחד עם קודשא בריך הוא) חד הוא, הרי שבהתאם לדרגת בני ישראל ייקבעו מצוות התורה. כך גם לפני ששה עשר דורות, כאשר נשתנה טבע העולם עקב המבול (ספורנו לבראשית ו, יג ד"ה והנני משחיתם את הארץ) הותר

איסור שחיטת בהמה ואכילתה, וחודשה ההלכה השביעית בשבע מצוות בני נח – איסור אכילת אבר מן החי.

ואמנם זכאים היו אלה הטמאים, ואפילו חשש משה רבינו, שאהבתם העזה לקיים את מצוות הקרבת הקרבן, ורצונם לשמוע את פסק הדין יקלקלו את השורה.
1234567

(11) משך חכמה ד"ה עמדו ואשמעה

דע דבכל הדיברות שנדבר ה' עמו היו מאהל מועד, "ובבא משה אל אהל מועד לדבר אתו", וכל היום היה יושב במחנה לוייה סמוך למשכן, כמו שנאמר "והחונים לפני המשכן... מזרחה משה וגו'" (במדבר ג, לח). לכן בכל מקום לא היה חושש אם השואלים מאתו ילכו לפנים מן הקלעים מקום עזרת ישראל. אבל כאן שהיו טמאים או טבולי יום, והיה חושש שמא ילכו אחריו לפנים מן הקלעים, ויתחייבו כרת, לכן אמר עמדו, אצל הקלעים, ואני אכנס לפנים למשכן לשאול בדבר ה'. ולזה כיון הראב"ע שכתב "עמדו" פתח אהל מועד.

כדי להבין את סתימת דבריהם של גדולי הראשונים, יש צורך בעומק הבנתם של גדולי האחרונים. קריאה ראשונה ושטחית בדבריו של החכם ר' אברהם אבן עזרא יוביל לתגובה מעין 'מה אהני לן חכם זה'. הוא אבן עזרא עליו יעץ הנשר הגדול הרמב"ם לבנו הרב אברהם: לא ימוש מספריי ומספרי החכם אבן עזרא. הוא אבן עזרא עליו העיד הרמב"ן על אהבתו אליו וכלפיו ("אהבה מסותרה") – כלום יעלה על הדעת שאבן עזרא זה יכתוב פירוש אשר לכאורה אין בו כל חידוש בהבנת המקרא?! בזה בא אחד מגדולי אשכנז האחרונים ומבאר כי "לזה כיוון" אחד מגדולי ספרד הראשונים, אשר הניח לו מקום להתגדר בו ולפרש את הסתום שבדבריו. ויבואו לומדי תורה וישכילו כי הראשונים כמלאכים, ואנו כבני אדם לעומתם, וכל דבריהם תורה הם, ותלמוד הם צריכים.

ומתוך "גנותו" של משה, שנסתלקה ממנו ההלכה, למדנו שבחו, שבטוח היה ב"ואשמעה", בכך שקשר ישיר היה בינו ובין הקב"ה: "כל זמן שהיה רוצה (משה) היה מדבר עמו (=ה')".

(12) עמק הנצי"ב ספרי בהעלותך עמוד רי"ד

"כאדם שאומר אשמע דבר מפי רבי, אשרי ילוד אשה שכך היה מובטח, שכל זמן שהיה רוצה היה מדבר עמו" (ספרי). ולא היה צריך הכנה לזה מצד עצמו, כאשר הנביאים שהיו צריכים להכין עצמם ולהתבודד עד שיערה עליהם רוח ממרום. אבל משה היה תמיד מוכן לזה, כמו שכתב הרמב"ם ז"ל הלכות יסודי התורה פרק ז' הלכות ד, ו: "כל הנביאים אין מתנבאים בכל עת שירצו... חוץ ממשה רבנו רבן של כל הנביאים... כל זמן שיחפוץ, רוח הקודש לובשתו ונבואה שורה עליו... ואינו צריך לכוון דעתו ולהזדמן לה, שהרי הוא מכוון ומזומן ועומד כמלאכי השרת, לפיכך מתנבא בכל עת, שנאמר "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' לכם".

ודייק מדציווה להם שיעמדו שם עד שישוב, ואילו היה הדבר צריך הכנה, היה לו לצוות להם שילכו לביתם עד שיכין עצמו, דלמה ישתהו ויעמדו עליו?! וישעיה הנביא (שלא הגיעה מדרגתו לזו של משה רבינו) לא כן עשה, דכתיב בספר מלכים-ב' יט, ה: "ויבאו עבדי המלך חזקיהו אל ישעיהו", ואינו מוכן — הרי כבר באו (פסוק ג) "ויאמרו אליו, כה אמר חזקיהו וגו'", ומה זה ביאה זו (שניה)?! אלא כיון שאמרו לו (פסוק ד) "ונשאת תפלה וגו'", יצאו ממנו עד שהגיעה שעת תפלה, ושבו ובאו אליו.

רק על משה רבינו אמרו חז"ל: 'שכל זמן שהיה רוצה היה מדבר עמו, ובעקבותיהם כתב הרמב"ם: 'כל זמן שיחפוץ... נבואה שורה עליו. מצב זה של 'קשר ישיר' בין בשר ודם ובין בוראו לא היה אצל אף אחד מן הנביאים. קירבת משה רבינו אל ה' מצוינת על ידי הכתוב "האזינו השמים ואדברה ותשמע הארץ אמרי פי", המבטא את הקירבה (להאזין) לשמים והריחוק (שמיעה) מן הארץ. לא כן אצל ישעיהו הנביא, שאצלו "שמעו שמים" (מרחוק) "והאזיני ארץ" (מקרוב). לכן, לא יכול היה לומר "עמדו ואשמעה" כרבן של כל הנביאים.

ועם הגשת שאלתם ההלכתית של הטמאים אל הקב"ה עצמו, נתקבלה התשובה בה חודשה להם ההלכה כי לקרבן פסח — שני מועדים. ממילא נופלת טענתם של "במועדו" ויוכלו הם להביא עוד את הקרבן "במועדו" השני.

והנה הריב"ש (הרב יוסף בכור שור, מבעלי התוספות) רואה בתשובה שלילית זו על בקשתם והעברתם אל מועד שני באייר מקרה של גזירה — הלא היא גזירה מדאורייתא! [יצויין כי הגזירות דאורייתא, וביניהן אף בתוך מנין תרי"ג, קדמו לכל הגזירות דרבנן, ואף התוו לחז"ל את הדרך בה ילכו בשמירה על תרי"ג המצוות. עסקנו בנושא בסוגייתנו "בל תוסיף" פרק ו].

(13) פירוש הרב יוסף בכור שור (ריב"ש) במדבר ט

... אבל טמא מת, פעמים ראוי (לאכול) בלילה, כגון חל שביעי שלו להיות בערב פסח, ופעמים שאינו ראוי בלילה, כגון שישי או חמישי שלו שחל להיות בערב פסח. ואם אמרה (תורה) הראוי — שחל שביעי שלו להיות בערב פסח — יאכל, יבוא לאכול אפילו אם חל שישי או חמישי בערב פסח ויאכלנו בטומאה, לפי שראה (אדם שהיה) טמא מת בערב פסח שאכל (מן הפסח בלילה והוא לא ידע שנטהר עם הערב שמש אחרי שביעי לטומאתו). ואם תאמר, יתבטל הראוי? מאיזה טעם יתבטל, והלא ראוי הוא ולא פשע? ! ולפיכך אמרה תורה שידחה לפסח שני.

[ה] דרך רחוקה – נקוד על הה"א

שאלו בדין תורה וניתנה תורה גם "בדבר ששאל" וגם "בדבר שלא שאל". כי ראויה היתה גם פרשת דרך רחוקה להיאמר לבני ישראל, אלא שהמתין הקב"ה עד שיתגלגל הדבר על ידי הזכאים האלה.

(1) ספרי בהעלותך פרשה ס"ט (על פי גירסת הגר"א)

אין לי אלא טמא מת (שנדחה לפסח שני), שאר טמאים מניין? תלמוד לומר "או בדרך רחוקה", הרי אתה דן בניין אב מביין שניהם – לא ראי טמא מת כראי דרך רחוקה ולא ראי דרך רחוקה כטמא מת. הצד השווה שבהם, שלא עשה את הראשון יעשה את השני, אף כל שלא עשה את הראשון יעשה את השני.

ואם מביאים פסח שני כל אלה שבגלל סיבה זו או אחרת לא הביאו את הראשון, נשאלת השאלה מה הבדל יש בין הדוגמאות שהתורה נוקטת בהן (טמא נפש ודרך רחוקה) ובין יתר המקרים האם "מעשה שהיה כך היה", ולכן נשנתה ההלכה בתורה בלשון טמא נפש ודרך רחוקה, או שמא לא הרי אלה כהרי אלה.

אילו דובר בטמא מת בלבד, היה מקום לומר ש'דיבר הכתוב בהווה', כלומר על פי הבעיה שהתעוררה ניתנה התשובה, וממנה לומדים על הכלל כולו. אבל ציון מקרה שני, עליו לא דובר, ליד המקרה הראשון, נותן סברא לומר שבדוקא קא עסקינן ולא בדוגמא מעלמא. הרי פירוש 'דיבר הכתוב בהווה' אומר שכאשר תתן התורה דוגמה למה שהיא מלמדת תבחר בדוגמה על פי הנוהג המקובל. לכן כאשר מדגימה התורה שומר חנם היא מדברת על "כסף או כלים" ואילו בשומר שכר מדובר על "חמור או שור או שה וכל בהמה". אולם, מבאר הט"ז, אין זה מצדיק או מסביר מדוע נוקטת התורה בשתי דוגמאות או יותר – הרי די ב"כסף" או "כלים" ומדוע "כסף או כלים"!! הוא הדין והוא המידה אצלנו. אם להדגים מקרה של אדם

"שלא עשה את הראשון", די ב"טמא" או "דרך רחוקה", מדוע
 "טמא או בדרך רחוקה"!!

(2) בבלי, פסחים פרק ט משנה א

מי שהיה טמא או בדרך רחוקה ולא עשה את הראשון,
 יעשה את השני. שגג או נאנס ולא עשה את הראשון יעשה
 את השני. אם כן, למה נאמר "טמא או שהיה בדרך
 רחוקה"? שאלו פטורים מהכרת ואלו חייבים בהכרת.

(3) ומבאר הרמב"ם בפירוש המשניות

כשהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון, ולא עשה
 את השני (אפילו המזיד), אינו חייב כרת לפי שנפטר מפסח
 ראשון שנאמר בו לשון כרת, ונדחה לפסח שני שלא נאמר
 בו לשון כרת. ושגג או נאנס בפסח ראשון, ולא עשה את
 השני חייב כרת. כי לשון התורה, כל מי שלא היה טמא או
 בדרך רחוקה ולא עשה פסח כלל חייב כרת, והוא אמרו
 יתברך: "והאיש אשר הוא טהור, ובדרך לא היה וגו'". וזה
 ענין אמרם בכאן "אלו פטורים מן ההכרת ואלו חייבים"
 (כשהזידו באי־הבאת קרבן פסח שני).

שונים איפוא הטמא לנפש והנמצא בדרך רחוקה מכל יתר
 האנשים שלא הביאו פסח ראשון, בכך, שאפילו יזידו אלו
 השניים באי הבאת פסח שני, פטורים הם מכרת (ועיין עוד בזה
 בפרק הבא). ברם, הבדל הבדילה התורה אף בין שניים אלה
 כשכתבה על הראשון בלשון הווה ("אשר הוא טהור") ועל השני
 בלשון עבר ("ובדרך לא היה").

(4) פירוש הרב ש"ר הירש על התורה

כתוב: והאיש אשר הוא טהור ובדרך לא היה, אולי ניתן
 לבאר את השינוי בזמן על ידי כך כי המושג "דרך רחוקה",
 כפי שנראה מפסחים ט, א הוא קבוע וללא יוצאים מן
 הכלל, כך שרדיוס זה של חמישה עשר מיל הוא המחייב
 אדם להביא את קרבן פסח, וכל אדם הנמצא מחוץ לרדיוס

זה פטור מכרת אם אינו מביא את הקרבן, אף על פי שיכול היה להגיע בזמן בדרכים שונות. יוצא, איפוא, כי שונה אונס דרך רחוקה מאונס טומאה. כי אדם טמא שיכול היה ליטהר בי"ד בניסן, וחדל לעשות זאת, חייב כרת (פסחים סט, ב). אבל מאידך גיסא, אדם שבתחילת י"ד היה בדרך רחוקה, ובכל זאת הגיע ירושלימה בזמן, וחדל לעשות פסח, פטור מכרת. לפי זה השינוי בזמן בפסוק מוסבר היטב: ^{אוצר החכמה} זה אשר במשך הזמן הכשר להבאת הקרבן "הוא טהור" או יכול היה להיות טהור, ואשר בתחילת הזמן הזה לא היה בדרך רחוקה, וכו'.

(5) בבלי פסחים פרק ט משנה ב

איזו היא דרך רחוקה? מן המודיעים (שם עיר — רש"י) ולחוץ, וכמידתה לכל רוח (חמישה עשר מילין — גמרא), דברי רבי עקיבא, ר' אליעזר אומר: מאיסקופת העזרה ולחוץ. אמר ר' יוסי (בהנמקת דברי ר' אליעזר): לפיכך נקוד על ה' (שבמלה רחוקה), לא מפני שרחוק ודאי, אלא מאיסקופת העזרה ולחוץ.

במקומות מספר בתורה באות נקודות למעלה מן האותיות. הספרי אצלנו מבין כי כל אחד ואחד אינו אומר אלא דרשני, ועובר בשיטתיות על כל המקומות בהן רשומות הנקודות כדי להסביר מה מלמד הניקוד בכל מקום. [אמנם חז"ל במדרש במדבר רבה פרשה ג סעיף יג נותנים הסבר אחר לנקודות האלו, ומייחסים אותם, לפי הנראה, לעזרא הסופר ולא למשה רבנו] במקרה שלנו נביא את דברי ההסבר של הירושלמי בדיוק "לא רחוקה ממש" מזה שהה"א שבמלה "רחוקה" נקודה.

(6) ירושלמי פסחים פרק ט הלכה ב

(הבאורים שבסוגריים על פי פירוש "פני משה")
 ורבנן אמרי (בהסבר שיטת רבי יוסי בדברי ר' אליעזר),
 בשעה שהכתב (מנין האותיות) רבה על הנקודות (האותיות)

בעלות הנקודה) את דורש את הכתב, ומסלק את הנקודה (כלומר, האות בעלת הנקודה כאילו אינה כתובה)... "ה"א" שברחוקה נקוד (והיות והכתב רבה על הנקודה, אנו קוראים את המלה בלי הה"א, כלומר "רחוק" – לשון זכר), איש רחוק ואין דרך רחוקה.

ולפלא נראית לנו דעתו של ר' אליעזר בפירוש הכתוב! וכי "לא אמרינן ליה קום עייל"!! – האם לא נאמר לאותו אדם הנמצא סמוך למקום המקדש שייכנס ויעשה את הקרבן במועדו?! מתוך דברי הרמב"ם נראה כי הוא מבין אחרת את שחרורו של אותו איש הנמצא מחוץ לאסקופת העזרה כאיש "אשר הוא בדרך רחוקה".

(7) רמב"ם פירוש המשניות פסחים ט, ב

ורבי אליעזר אומר אפילו היה תוך ירושלים, וחלה או נשתבש הילוכו, ולא יכול היה להיכנס בעזרה בשעת הקרבן, אלא שהיה בסוף השעה כשהגיע לאסקופת העזרה, דינו כדין מי שהיה בדרך רחוקה. ורבי עקיבא אומר כי מאחר שהיה לפניו מן המודיעים, ולא יכול להגיע, שדינו כדין אנוס. והלכה כרבי עקיבא.

עלינו לצרף את דברי הרמב"ם בהבנת שיטת ר' אליעזר "מחוץ לאסקופת העזרה" אל דבריו למעלה בהבנת "שאלה פטורים מהכרת ואלה חייבים בהכרת". נראה לומר כי נקודת המחלוקת בעניין "דרך רחוקה" תהיה במקרה ומחמת אנוס לא יביא את קרבן הפסח הראשון כשכבר היה במרחק של פחות מחמישה עשר מילין מבית המקדש. לפי רבי עקיבא נמצא אדם כזה ב"דרך קרובה" וכשנאנס ולא הביא את הקרבן חייב להביא בשני, ואם יזיד בשני חייב כרת. מאידך גיסא, לפי ר' אליעזר, לא אנוס הוא, כי אם "בדרך רחוקה", כך שאינו יכול לבא לידי חיוב כרת, אפילו יזיד בפסח שני.

ומן באור המושג "דרך רחוקה", עוברים אנו אל פירושו של רש"י על התורה. כבר קבע הרמב"ם "והלכה כרבי עקיבא", והנה לא כך כותב רש"י.

(8) רש"י במדבר ט, י. ד"ה או בדרך רחוקה

נקוד עליו, לומר לא שרחוקה ודאי, אלא שהיה חוץ לאסקופת העזרה כל זמן השחיטה.

(9) ומקשה עליו רמב"ן, במדבר שם

ואני תמה עליו, למה תפס לו שיטת רבי אליעזר, והנכון לתפוס בשיטתו של רבי עקיבא "מן המודיעין ולחוץ". וכן דעת האמוראים בגמרא, "דאמר עולא, כל שאינו יכול ליכנס בשעת שחיטה", והיא פשוטו של מקרא, כי העומד בתחילת בין הערביים במקום שלא יגיע לעזרה בעת השחיטה, דרך רחוקה היא לו, ופטור.

אוצר החכמה

ואמנם הדגיש הרמב"ן "והוא פשוטו של מקרא", כי יודע הוא שלא הרי הפוסק כהרי הפרשן. כבר הבהיר לנו רש"י את דרכו בפרשנות בפירושו לבראשית ג, ח. ד"ה וישמעו: "...ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המישיבת דברי המקרא, דבר דיבור על אופניו". מכל מקום טוען הרמב"ן כי היות וכאן ההלכה (רבי עקיבא) והפשט תואמים יחדיו, למה הביא רש"י את דברי ר' אליעזר שהוא לא אליבא דהלכתא ולא אליבא דפשט!

(10) ומשיב הרב אליהו מזרחי (הרא"ם) שם

ולא ידעתי מקור התימה מה היא, שאם מפני שהלכה כרבי עקיבא מחבירו וכל שכן מרבי אליעזר דשמותי הוא, שאני הכא דרבי יוסי דנימוקו עמו קאי כוותיה. ואם מפני שהאמוראים בגמרא פסקו כרבי עקיבא, כבר הזכרנו פעמים רבות שהרב ז"ל לא ישגיח רק (=אלא) על המדרש הקרוב לפשוטו של מקרא. ומאחר שדברי ר' אליעזר הם קרובים לפשוטו של מקרא יותר מדברי רבי עקיבא, מפני שהנקודה בכל מקום מוציאה הדבר ממשמעותו, ועל כרחנו לומר גם פה שמלת "רחוקה" אינה כמשמעה, תפש שיטתו של ר"א והניח שיטתו של ר"ע.

השכיל הרב אליהו מזרחי להצביע על כך כי הפשט איננו פשוט! תחומים שונים של פשט יש, ולא ראי זה כראי זה. ישנו פשט הלשון, כשכל מבטנו מופנה אל המלה עצמה ללא כל קשר עם הקונטקסט בו היא מופיעה. ויש גם פשט העניין, המבין את פשט המלה, לאור הבא לפניו ולאחריו. בדברנו על המושג "דרך רחוקה" מצביע הרמב"ן כי הפשט הוא רחוקה ממש! אולם, אם מסתכלים על המלה "רחוקה", הנקודה על הה"א, כשידוע לנו כי הניקוד בא להוציא את המלה ממשמעותה, מפנה רש"י את תשומת לבנו לשיטת "לא רחוקה ממש". אלו ואלו פשט הם, ולאור ההנחיות של הפרשן בהבנת המושג "פשט", יובא פירוש זה או אחר כפשוטו של מקרא.

[ו] פסח שני – רגל בפני עצמו

נשאלה שאלת הטמאים, וניתנה התשובה לדורות: החייבים בפסח שני (פסוק י), המועד (פסוק יא), דיני הקרבתו ואכילתו (פסוקים יא, יב), והעונש על אי עשייתו (פסוק יג).

כבר ראינו שרק היחיד ("איש איש") נדחה לפסח שני, שעה שהציבור שהם טמאי מתים מקריבים בטומאה, כש"טומאה דחוויה בציבור". אף למדנו שכל איש שלא הביא את הראשון חייב להביא את השני אלא ששונים המקרים של טמא מת ודרך רחוקה בכך, שאלה אינם יכולים לבא לידי חיוב כרת ("ואלה אינם בהיכרת"). שאלת חיוב כרת בעניין פסח ראשון ופסח שני שנויה במחלוקת משולשת בין חז"ל, כשהחיוב בכרת או הפטור ממנו תלוי בתפיסתם את החיוב להביא את פסח שני. וכל זה תלוי בהבנת פסוק יג המדבר על "האיש... חדל לעשות הפסח, ונכרתה... לא הקריב במועדו".

(1) בבלי פסחים צג, א

תנו רבנן: חייב כרת על הראשון, וחייב כרת על השני דברי רבי, רבי נתן אומר: חייב כרת על הראשון ופטור על השני. ר"ח בן עקיבא אומר: אף על הראשון אינו חייב כרת אלא אם כן לא עשה את השני. ואזדו לטעמיהו (וכל אחד לשיטתו)... רבי סבר שני, רגל בפני עצמו הוא (כך שחייבים עליו כשם שחייבים על הראשון ובלי כל קשר עמו). רבי נתן סבר, שני תשלומין דראשון הוא, (כך שחייבים בו רק זה שהיה חייב בראשון), תיקוני לראשון לא מתקין ליה (אבל אינו מתקן את מצבו של זה החייב כרת משום שלא הביא את הראשון בזדון, מאידך גיסא, זה ששגג בראשון, וממילא פטור מכרת, והזיד באי-הבאת השני, אינו חייב כרת, מפני שאין לחייב על התשלומים יותר מאשר על הראשון, ועליו אינו חייב כרת). חנינא בר עקיבא סבר: שני תקנתא דראשון (כלומר בא לתקן אפילו את המזיד של

הראשון, כך שרק על ידי מזיד גם בראשון וגם בשני חייב הוא בכרת).

ולאחר שראינו את שלוש הדעות ביחס לפסח שני ("רגל בפני עצמו", "תשלומים דראשון", "תקנתא דראשון") מוסיפה הגמרא ללמד כיצד שלוש דעות אלו נעוצות במחלוקת בפרשנות של פסוק יג.

(2) פסחים צג, א

ושלשתם מקרא אחד דרשו.

"והאיש אשר הוא טהור, ובדרך לא היה", רבי סבר, "וחדל לעשות הפסח ונכרתה (הנפש ההיא מעמיה)" — דלא עבד בראשון, אי נמי (כלומר, ומקרה שני הוא כי) "קרבן ה' לא הקריב במועדו" — בשני: (וגם אז "חטאו ישא האיש ההוא" כלומר, הוא חייב בכרת). [לפי זה "כי" = כאשר]

ור' נתן סבר: "וחדל לעשות הפסח ונכרתה", דהאי "כי" לשון "דהא" (נתינת טעם) הוא, והכי קאמר רחמנא: (הוא חייב כרת על הראשון) דהא קרבן ה' לא הקריב במועדו — בראשון. [לפי זה "כי" = משום]

ר' חנינא בן עקיבא סבר: "חדל לעשות הפסח (הראשון) ונכרתה", אי (=אם) "קרבן ה' לא הקריב במועדו" — בשני. [לפי זה "כי" = אם]

(3) פסחים צג, ב

הלכך: הזיד בזה ובזה דברי הכל חייב. שגג בזה ובזה דברי הכל פטור. הזיד בראשון ושגג בשני, לרבי ולר' נתן מחייבי, לרבי חנינא בן עקיבא פטור. שגג בראשון והזיד בשני, לרבי חייב, לר' נתן ולר' חנינא בן עקיבא פטור.

מחלוקת תנאים היא זאת אם כתבה התורה "במועדו" על פסח שני. בפסוק יא המצווה על הקרבת הקרבן בא התאריך

ללא "במועדו". בפסוק יג כתוב "קרבן ה' לא הקריב במועדו", ושנויה המחלוקת אם על פסח שני מדובר או חוזר הוא לפסח ראשון ("וחדל לעשות הפסח"). לפי רבי, שהלכה כמותו, גם השני נקרא "מועד", כך שגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני וכן קטן שהגדיל, אם כי לא היה חייב בראשון יהיה חייב בשני (רמב"ם הלכות קרבן פסח ה, ז). כמו כן ידחה פסח שני את השבת כשם שפסח ראשון דוחה את השבת (שם פרק י, טו, ופרק ה הלכה א).

(4) ספר המצוות של הרמב"ם מצות עשה נז

הוא הציווי שנצטוינו על שחיטת פסח שני למי שנמנע ממנו פסח ראשון, והוא אמרו יתעלה: "בחדש השני בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו". גם כאן ראוי למפקפק שיפקפק בדברי ויאמר לי: מדוע תמנה פסח שני (כמצוה במנין תרי"ג), וזה סותר מה שהקדמת בכלל השביעי באמרוך, שהלכות (=פרטי) המצוה אינן נמנות בפני עצמן? ידע המקשה קושיא זו, שכבר נחלקו חכמים בפסח שני אם הוא המשך דיני הראשון, או שהוא צווי מיוחד בעצמו. ופסק ההלכה שהוא ציווי מיוחד בעצמו — ולפיכך ראוי למנותו בפני עצמו... וההלכה בכל זה כרבי.

ואם כי חולקים שניים על רבי, אין הלכה כמותם, כי חולקים עליו משני טעמים שונים, כך שהלכה כרבי נגד כל אחד ואחד בנפרד. עיין ר' אברהם בן הרמב"ם מובא בכסף משנה להלכות קרבן פסח פרק ה הלכה ב, ועיין עוד בכלל זה בלחם משנה, הלכות תרומות ומעשרות ח, טו, ועוד בנודע ביהודה מהדורה תנינא חושן משפט סימן ג.

(5) אמבוהא דספרי לספרי זוטא בהעלותך סעיף ב, (כרך א עמוד 223)

והנה עיין ברמב"ם ז"ל פרק ה מפסח הלכה א שכתב: ושחיטת פסח שני מצות עשה בפני עצמה, ודוחה את השבת, שאין השני תשלומין לראשון, לפיכך חייב עליו כרת...
כרת...

באמת כדעת הרמב"ם ז"ל מבואר גם ברש"י פסחים כה, ב. ועיין שם שפירש אהא דאמרינן בגמרא: פסח שני דוחה את השבת, ופירש רש"י ז"ל בזה הלשון: דוחה את השבת, דבשני כתיב "במועדו" למאן דאמר "קרבן ה' לא הקריב במועדו" — בשני, מבואר מדברי רש"י ז"ל דהא דפסח שני דוחה שבת הוא רק למאן דאמר פסח שני רגל בפני עצמו, ואם כן קרא ד"כי קרבן ה' לא הקריב במועדו" קאי אשני, וחייב כרת גם על השני, על כן גם פסח שני דוחה שבת מקרא ד"במועדו" דכתיב ביה בשני. מה שאין כן למאן דאמר דפסח שני תשלומין לראשון, ואין חייבין כרת על השני, ואם כן קרא ד"כי קרבן ה' לא הקריב במועדו" קאי על פסח ראשון, ואם כן לא כתיב "במועדו" בשני, ועל כן אינו דוחה שבת.

אמנם "חייב כרת על הראשון וחייב כרת על השני", בזה שגם השני מצוה בפני עצמה היא. ברם, מחייבת מצוה זו של פסח שני רק כשחייב בראשון ונבצר ממנו להביאו (אונס או שוגג), או כשלא חל חיוב הראשון עליו כלל (קטן או גוי לפני שהתגייר). כבר ראינו למעלה (פרק ה) שאם היה טמא לנפש או בדרך רחוקה, אף רבי מודה שאינו יכול לבא לידי חיוב כרת אפילו יזיד באי הבאת פסח שני, וכך גם פוסק הרמב"ם במפורש (הלכות קרבן פסח ה, ב).

ואם כי סוגית הגמרא על המשנה "שאלו חייבים בהיכרת וכו'", אינה לשיטת הרמב"ם, מסביר בעל לחם משנה כי הגמרא באה להעמיד את המשנה אף לפי ר' נתן, בר פלוגתיה של רבי, בעוד שהרמב"ם מבאר את המשנה על פי פסק דינו לפי שיטת רבי. ומבאר בעל ספר החינוך לא רק את החיוב בפסח שני, כי אם את הזכות הגדולה שניתנה לאותו איש, אשר לא הקריב את קרבן פסח ראשון במועדו.

(6) ספר החינוך מצוה ש"פ

משורשי המצוה, לפי שמצות פסח היא אות חזק וברור לכל רואה השמש בחידוש העולם, כי אז בעת ההיא עשה עמנו האל ברוך הוא ניסים ונפלאות גדולות, ושינה טבע

העולם לעיני עמים רבים, וראו כל עמי הארץ כי השגחתו ויכולתו בתחתונים, ואז בעת ההיא האמינו הכל ויאמינו כל הבאים אחריהם לעולם באמת שהוא ברוך הוא ברא העולם מאין בעת שרצה, והוא העת הידוע. ואף על פי שבריאת היש מן האין הוא דבר נמנע בדרך הטבע, כי כמו כן נמנע לבקוע מצולות ים עד עבור בתוכו עם כבד ביבשה וישובו למקומם, ולהחיות עם גדול ורב ארבעים שנה מלחם היורד מן השמים יום יום, ויתר האותות והמופתים שעשה לנו בעת ההיא שכולם נתחדשו בהפך הטבעיים. וענין חידוש העולם הוא העמוד החזק באמונתנו ובתורתנו, כי למאמיני הקדמות אין תורה ואין חלק לעולם הבא עם ישראל, ידוע הדבר, אין להאריך במפורסם. על כן היה מרצונו ברוך הוא לזכות במצוה זו הנכבדת כל איש מישראל, ואל יעכבהו אונס ורחוק מקום מעשותה, כי אם יקרהו עוון שנאנס בחודש הראשון ולא זכה בה עם הקודמים, יעשה אותה בחודש השני. ולפי שהוא יסוד גדול בדת, הגיע החיוב גם כן אף אל הגר שנתגייר בין פסח ראשון לשני, וכן קטן שהגדיל בין שני הפסחים שחייבים לעשות פסח שני... וזוהי אחת משתי מצוות עשה שבתורה שמתחייבים עליה כרת.

ואם ראינו שכל אחד שלא עשה את הראשון, חייב בשני, עלינו לברר את הלכות פסח שני ביחס לפסח ראשון. שלושה סוגי מצוות יש בקרבן פסח, אשר רק שניים נוהגים גם בפסח שני והשלישי בפסח ראשון בלבד, ואלה הם: מצוות שבגופו, שעל גופו, ושמוחץ לגופו.

(7) ספרי בהעלותך פיסקה ס"ט (על פי גירסת הגר"א)

"בארבעה עשר יום בין הערביים יעשו אותו" — אלו מצוות שבגופו — שה תמים זכר בן שנה. "על מצות ומרורים יאכלוהו" — אלו מצוות שעל גופו... אין לי אלא אלו, שאר מצוות שבגופו מניין? תלמוד לומר "ככל חקת הפסח יעשו אותו". או אף למצה ז' (ימים), ולביעור חמץ?

ת"ל "ועצם לא ישברו בו", עצם היה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד על הכלל, מה עצם שבגופו הכתוב מדבר, אף כשהוא אומר "ככל חקותיו", במצב שבגופו הכתוב מדבר.

ובעקבות המשניות והתוספתות מסכם הנשר הגדול הרמב"ם את ההבדלים שבין פסח ראשון ופסח שני, ואת ההבדלים שבין שניהם ובין פסח מצרים.

(8) רמב"ם הלכות קרבן פסח פרק י הלכה טו

מה בין פסח ראשון לפסח שני? הראשון אסור בחמץ, ב"בל יראה ובבל ימצא", ואינו נשחט על חמץ, ואין מוציאין ממנו חוץ לחבורה, וטעון הלל באכילתו, ומביאין עמו חגיגה, ואפשר שיבא בטומאה אם נטמא רוב הקהל טומאת מת כמו שבארנו. אבל פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואינו טעון הלל באכילתו, ומוציאין אותו חוץ לחבורתו ואין מביאין עמו חגיגה, ואין בא בטומאה. ושניהם דוחין את השבת, וטעונים הלל בעשייתם, ונאכלין צלי בבית אחד על מצה ומרור, ואין מותרין בהם, ואין שוברין בהם את העצם. ולמה לא ישוה השני לראשון לכל הדברים מאחר שנאמר "ככל חוקת הפסח יעשו"? לפי שפירש בו מקצת חקת הפסח, ללמד שאינו שוה לראשון אלא בדברים שנתפרשו בו, והן מצוות שבגופו, והם "חקת הפסח". שכלל זה שנאמר במצרים, שילקח הפסח מבעשור ושהוא טעון הגעת דם באגודת אזור למשקוף ולשתי המזוזות, ושיאכל בחפזון — אין אותם הדברים נוהגים לדורות, ולא נעשו אלא בפסח מצרים בלבד.

ואולי המצוה המאפיינת ביותר של פסח שני המבדילה בינה ובין פסח ראשון הוא ש"חמץ ומצה עמו בבית".

(9) רש"י במדבר ט, י ד"ה או בדרך רחוקה

פסח שני, מצה וחמץ עמו בבית, ואין שם יום טוב, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו.

אוצר החכמה

ובהבנת דברי רש"י נפלה מחלוקת בין שני גדולי האחרונים.

(10) מנחת חינוך מצוה שפ"א

והנה דבר זה היה פשוט אצלי תמיד דזה מצות עשה שיאכל כזית פסח בליל ט"ו ויוצא ידי חובתו, אגב מצה ומרור או בבת אחת או בזה אחר זה... אבל איסור חמץ ליכא כלל... דוודאי מותר לאכול הפסח עם החמץ אם יצא ידי חובתו כבר (של אכילת מצה ופסח)... מותר לאכול כל הפסח (הנותר) עם החמץ, כי לא מצינו בשום מקום איסור חמץ בפסח שני, רק מצות עשה לאכול כזית פסח מצה ומרור. וראיתי ברש"י בחומש פרשת בהעלותך פרק ט פסוק י בדיבור המתחיל "או בדרך רחוקה": "פסח שני חמץ ומצה עמו בבית, ואין איסור חמץ אלא עמו באכילתו", עכ"ל, מבואר דאסור לאכול חמץ עם הפסח שני, והוא אצלי דבר חדש מאד ולא ידעתי מהיכן יצא לרבינו זה, דנראה דאין איסור כלל, ולא ראיתי (איסור) בשום מקום... ולא ראיתי למפרשים (של רש"י) שירגישו בזה, וצריך עיון. וזה כמה שנים שכתבתי זה על הגליון בחומש שלי, וצריך עיון גדול. הכלל דמצות עשה עליו לאכול פסח מצה ומרור כל אחד כזית, ויוצא ידי חובתו, ועם הפסח עצמו, אותו הכזית שיוצא, גם כן מותר לאכול עם חמץ אי לאו הטעם דרשות (חמץ) מבטל למצוה (פסח), וממילא היה מבטל בזה את מצות אכילת כזית פסח). אבל אם יצא ידי חובתו כבר, או רוצה שיצא ידי חובתו בכזית אחרון (של קרבן הפסח), מותר לאכול את כל הפסח עם החמץ (מלבד הכזית האחרון); כי לא מצינו בשום מקום איסור חמץ בפסח שני, רק מצות עשה לאכול כזית פסח מצה ומרור, ויוצא ידי חובתו.

ובעל אמבוהא דספרי המסכים אף הוא כי בוודאי מותר לאכול חמץ יחד עם קרבן פסח שני, טוען כי אמנם לא בא רש"י לחלוק על הלכה ידועה זו. עיון מחדש בדבריו וסימון המלים

בסימני קריאה נכונים יוכיח לנו כי אין להבין מתוך דבריו שיש איסור באכילת חמץ עם קרבן פסח שני.
הח"י 1234567

(11) אמבוהא דספרי לספרי זוטא

ודברי הגאון ז"ל (מנחת חינוך) תמוהים. דמעולם לא עלה על דעת רש"י ז"ל לומר כן, דהיכן נמצא זה, ומאי טעמא יש בדבר? ועיין עוד ברש"י סוכה מז, ב, ד"ה "ופנית בבקר": וסמיך ליה "ששת ימים וגו'" (דברים טז, ח), פסח שני אינו אסור בחמץ, אלא שטעון מצה למצוה, ואוכל חמץ מיד עד כאן לשון רש"י. אבל ברור בכוונת רש"י ז"ל לפרש הלשון דחמץ ומצה "עמו" בבית, דלא תימא ד"עמו" היינו דרשאי להחזיקו בבית ואינו עובר בבל יראה, ועל כן פי' רש"י ז"ל דלשון "עמו", היינו עמו באכילתו, דרשאי גם לאכול חמץ עם המצה, וזה דבר פשוט בלי פקפוק.

כפי שלמדנו "איש" איש נדחה לפסח שני, "ואין ציבור נדחים". חשיבות מכרעת נודעת לציבור כך שהוא יכול אף לדחות את האיסור על הבאת קרבן בטומאה. בעל מנחת חינוך שהרגיש כבר את עקבתא דמשיחא, הסיק מסקנה הלכתית לדורנו אנו, בשאלת ציבור הרוצה להביא קרבן פסח שני, משום שלא היה בית המקדש קיים בשעת חיוב קרבן פסח ראשון.

(12) מנחת חינוך מצוה ש"פ

הכלל, עיקר דבר זה, דמיעוט ורוב (שרק המיעוט נדחה לקיים את פסח שני ולא הרוב), גזירת הכתוב הוא בעומדים כאן (על יד בית המקדש) ויכולים לעשות הפסח. אם כן נראה ברור, אם ייבנה הבית במהרה בימינו בין שני הפסחים... כיון דבראשון לא היו ישראל שם ולא היה מקדש, אין חילוק בין רוב ומיעוט (טמאים כדי להביא פסח שני), אם כן כל ישראל חייבים לעשות פסח שני. ואני כותב זה בין שני הפסחים – יהי רצון שיבנה מהרה קודם פסח שני, ונזכה ונעשה הפסח שני, אמן ואמן!

[ז] פסח חזקיהו

כבר ראינו למעלה, בדברי הגאון הרב מאיר שמחה (פרק ד מקור 10), את החשיבות המיוחדת הנודעת לקרבן פסח, ואת הקשר שבינו לבין ההתרחקות מעבודה זרה מתד וההתקרבות אל ה' מאידך. עקב זה מדבר התנ"ך בהרחבה על קרבנות הפסח שהובאו בתקופות מסוימות, אם כי אין התנ"ך מתעכב על קרבנות אחרים או אפילו חגים אחרים ששמרו בני ישראל. מקרה מיוחד של הקרבת קרבן פסח על ידי כל העם, עליו מתעכב התנ"ך בספר דברי הימים, הוא הידוע בשם "פסח חזקיהו". פסח זה נתקבל בקשיים רבים עד שהותרה הקרבתו; ואפילו אחרי שהקריבוהו, נאלץ היה המלך הצדיק לבקש סליחה וכפרה, "כי התפלל חזקיהו עליהם, לאמר, ה' הטוב יכפר בעד וכו'". חז"ל דנו בשאלת פסח חזקיהו, כשנקודת מוצאם היא חרטת חזקיהו על הנעשה.

(1) בבלי סנהדרין יב, א

תנו רבנן: אין מעברין את השנה מפני הטומאה (שידעו בחודש אדר שהם לא יוכלו ליטהר לפני י"ד בניסן). רבי יהודה אומר מעברין; אמר רבי יהודה, מעשה בחזקיהו מלך יהודה שעיבר את השנה מפני הטומאה וביקש רחמים על עצמו, דכתיב "כי מרבית העם רבת אפרים ומנשה ויששכר וזבולון לא הטהרו" (דברי הימים ב ל, יח), "כי אכלו את הפסח בלא ככתוב, כי התפלל יחזקיהו עליהם לאמר ה' הטוב יכפר בעד" (שם שם). רבי שמעון אומר: אם מפני הטומאה עיברוה מעוברת (ולכן לא היה צריך לבקש רחמים על מעשהו זה), אלא מפני מה ביקש רחמים על עצמו? שאין מעברין אלא (בחודש) אדר, והוא עיבר ניסן בניסן (בזה שהחזיר את ניסן להיות אדר), רבי שמעון בן יהודה אומר משום רבי שמעון, מפני שהשיא את ישראל לעשות פסח שני... היכי דמי (כיצד היה עניין זה שדחה אותם

לפסח שני ואחר כך חזר בו)? אמר רב אשי: כגון שהיו ישראל מחצה טמאים ומחצה טהורים, ונשים משלימות לטהורים ועודפות עליהם. מעיקרא סבר (חזקיהו), נשים ב(פסח) ראשון חובה, (ולכן יוצא) דהו מייעוטן (של החייבים להביא את הקרבן) טמאים, ומיעוטן מידחו לפסח שני ("איש נדחה"). ולבסוף סבר, נשים בראשון רשות, (ואז יוצא) דהו טמאים רובא (מבין החייבים להביא את הקרבן), ורובא לא מדחו לפסח שני (אלא עושים את הראשון בטומאה, כי "אין צבור נדחים").

המשותף בין שלוש דעות חז"ל הוא ש"חזקיהו ביקש רחמים על עצמו". נציג עתה את הפסוקים המדברים בענין זה על פי ביאורו של המלבי"ם. וקושיא הנובעת מביאורו זה.

(2) דברי הימים ב פרק ל פסוקים יח-כ על פי המלבי"ם

"כי מרבית העם רבת", ר"ל שרובם היו טמאים, וכשרוב הקהל טמאים הפסח בא בטומאה. "ואכלו את הפסח בלא ככתוב" ר"ל בטומאה, "כי התפלל חזקיהו עליהם לאמר, ה' הטוב יכפר בעד" כל איש אשר "הכין לבבו", הגם שהביא הקרבן "שלא כטהרת הקודש" כי היה טמא, ישקיף ה' על לבבו המוכן, הגם שגופו אינו מוכן בטהרה, ו"יכפר בעדו" על שאוכל הפסח בטומאה.

(3) והמלבי"ם מרחיב את הביאור לפסוקים הנ"ל

ומשמע מפשטות הכתוב שהתפילה היה על העם שחטאו במה שלא התקדשו למדי, והוא נגד דברי חז"ל שהתפלל על עצמו, על שעיבר את השנה שלא כהלכה, או על שהשיאן לפסח שני. אך באמת הדברים אחדים, שאם היו מתטהרים כולם, לא היה מתפלל על עצמו על שעיבר מפני הטומאה או על שעיבר ניסן בניסן, אחר שבדיעבד אם עיברה מפני הטומאה מעוברת, ואם עיבר ביום למ"ד של אדר מעובר ומקודש (כפי שמוכיחים חז"ל בסנהדרין שם)...

אחר שבאמת לא היו מהורים גם אחר כך, נגלה למפרע שעובר שלא כדין, ולא הרוויח בעיבור זה, וממילא הוצרך להתפלל גם בעד עצמו.

מבית

(4) הרד"ק בפירושו לדברי הימים ב ל, ב ד"ה ויועץ, **מרבח להקשות על שיטת חז"ל**

12.34.567

אחר שנועץ, שלח אל כל ישראל ויהודה, כי מה שאמר (בפסוק א) "וישלח חזקיה על כל ישראל ויהודה... לעשות הפסח" (היה זה) בעבור שנועץ עם השרים והקהל לעשות פסח בחודש השני. ואני תמה על מה שאמרו חז"ל (סנהדרין יב) "עובר ניסן בניסן, ולא הודו לו", שהרי הכתוב אומר "ויועץ המלך ושריו וכל הקהל בירושלים", הנה הכתוב משמע כי הודו לו! גם מה שאמרו "עובר ניסן בניסן" אין להם ראיה מן הפסוק כי אפשר כי באדר היתה ההסכמה הזאת לעשות אדר שני במקום ניסן, ולעשות הפסח בחודש השני שהוא אייר, ויהיה הוא ניסן לעשות בו פסח. גם מה שאמרו וחלקו על מה שביקש חזקיה רחמים; הרי מפורש (כתיב הטעם!) לפי שרבים מהם אכלו את הפסח בטומאה, כמו שאמר "כי אכלו את הפסח בלא ככתוב" (פסוק יח). ולעשות את הפסח בחודש השני, לא היה זה כמו פסח שני, שהרי בחודש ניסן לא עשו פסח כלל! אלא עשו מניסן אדר, כי עיברו השנה מפני הטומאה, ומפני העם שלא יכלו להגיע לירושלים, כי לא היה עדיין לבבם נכנע אל עבודת האלוקים, ולא היו רוצים לבא לירושלים לעשות הפסח, לפיכך הוצרכו לעבר השנה ולהאריך הזמן, כמו שאומר (פסוק ה) "כי לא עשו ככתוב", כלומר רוב ישראל לא עשו עד עתה, דכתיב כי היו עובדי הגלולים, ולא היו חוששין לבוא לירושלים לעבודת האלוקים, כי אף על פי ששלח חזקיה הרצים, רובם היו מלעיגים בם ("והיו משחקים עליהם ומלעיגים בם" — פסוק י), ואף אותם שבאו לא התקדשו כולם, ואכלו הפסח

בטומאה עד שהוצרך חזקיה להתפלל עליהם, כמו שכתוב ("כי התפלל חזקיה עליהם" ... פסוק יח) ועל כן הוצרכו לעבר השנה, והחודש השני נתנו אותו במקום ניסן ועשו בו הפסח (ראשון), ועשו חג המצות שבעת ימים (שאפשר לעשות רק אחרי קרבן פסח ראשון, ולא אחרי קרבן פסח שני).

ואמנם המקראות מוכיחים לכאורה כי "וישלח המלך... לעשות הפסח" לאחר ש"ויועץ המלך", ולכן שואל הרד"ק מנין לנו כי אמנם לא הודו לו חכמים. על כך משיב הגאון מלבי"ם, בהסתמכו על פירושו לספר ויקרא, ובצאתו מתוך ההנחה כי לשון המקרא חד הוא.

(5) מלבי"ם דברי הימים ב ל, ב

...ועל כן כתיב "ויועץ המלך ושריו" — לא החכמים, "ובל קהל" — לא העדה. שכבר ביארתי בספר התורה והמצוה ויקרא, שבעת שזקני העדה בראשיהם, קרויים בשם "עדה", ובלא הזקנים קרויים בשם "קהל" ...ועל כן כתוב "וישר הדבר" ולא כתוב "וייטב", כי לא היה טוב, כי לא הסכימו הסנהדרין לזה.

ומבלי אבחנתו של המלבי"ם בין "שרים" ובין "חכמים" רואה הרב ראובן מרגליות ראייה מן הכתוב עצמו לכך ש"לא הודו לו חכמים".

(6) ספר מרגליות הים למסכת סנהדרין (שם)

אמנם אין מושיבים מלך בעיבור השנה (כמבואר בסנהדרין שם), לכן הודגש בכתוב כי התיעץ חזקיהו עם השרים כדת מה לעשות. השרים הם כמובן שרי תורה, כלשון הכתוב "מלכה ושריה בגויים אין תורה", ולאחר התייעצות זו החליט לעבר השנה... "ויישר הדבר בעיני המלך ובעיני הקהל", ולא הוזכרו "שריו", הודגש בזה כי באמת לא הודו לו.

סוגיא ערוכה במסכת פסחים (נה-נו) בדבר ששה דברים שעשה המלך חזקיה, כאשר בשלושה הודו לו חכמים ובשלושה לא הודו לו. המשנה בפסחים מביאה באותו הקשר על ששה דברים שעשו אנשי יריחו, ואשר גם אצלם הודו להם חכמים בשלושה ובשלושה לא הודו להם. אולם לא הרי אנשי יריחו כחרי חזקיה המלך – הוא זה אשר היה מועמד להיות מלך המשיח, הוא זה אשר הקים רשת מוסדות תורה, שעם בדיקתה מן ועד באר שבע לא מצאו תינוק או תינוקת שלא היה בקי בסוגיות המסובכות של טומאה וטהרה. הוא חזקיה אשר מידת הבטחון שלו היתה כה עצומה עד שנעץ חרב בדלת בית המדרש ואיים שכל מי שיעזוב את תלמודו יידקר בחרב זו – וכל זאת כאשר האויב האשורי הטיל מצור על העיר! בעל מרגליות הים מפרש את הכתובים שאמנם כן התיעץ המלך הצדיק עם חברי הסנהדרין, אבל אחרי שמיעת דעתם ועמדתם החליט את הישר בעיניו, בידעו כי רק 'דבר אחד לדור'. אולם בזה נכשל בשיקול דעתו התורנית, ולכן ביקש כפרה.

ומקושייתו הראשונה של הרד"ק לקושייתו השנייה – מנין לנו מן המקרא כי "עיבר ניסן בניסן". שמא התעוררה הבעיה בחודש אדר, ואז הוכרע הדבר, אם כי שלא כדעת חכמים שלא הודו לו. על כך משיב הרב ראובן מרגליות בספרו מרגליות הים למסכת סנהדרין, בהביאו את תמצית הספרות העשירה שמסביב לפרשת פסח חזקיה, כי אמנם יש לחז"ל "ראיה מן הפסוק".

(7) מרגליות הים שם

הרי בכתוב מבואר (פרק כט פסוק ג) שהיה המאורע הזה בשנה הראשונה למלכו בחודש הראשון, ואם ניסן הוא בשנה הראשונה למלכותו, הרי ברור שלא מלך באדר, שאלמלי מלך כבר באדר, הן היה חודש ניסן כבר בשנתו השנייה!

ואם השכיל הגאון מלבי"ם להשיב על קושייתו של הרד"ק על שיטת חז"ל מנין ש"לא הודו לו חכמים", הרי מעלה הוא בעצמו קושיא על השיטה השניה אצל חז"ל, שלפיה חטאו של חזקיה היה בכך "שהשיאם לפסח שני". על פי דעה זו כל

המסופר בפרק ל' בדבר הקרבת הקרבן אירע בחודש אייר, כך שהמאורעות שבפרק כט אירעו בחודש ניסן, (ולא בחודש אדר לפי הדעה שהוא עיבר את השנה).

(8) מלבי"ם שם פסוק ב

...וגם שלפי דעתו עשו רוב הציבור פסח ראשון, כמו שכתוב שם בגמרא שהיו רוב עם הנשים (ונשים חייבות בפסח ראשון), והא שם משמע שלא כילו לטהר את המקדש עד יום ששה עשר, ואיך הקריבו פסח?! ועל כורחך תאמר שבא הפסח בטומאה, ואיך אמר פה שלא יכלו לעשותו, כי הכהנים לא התקדשו למדי?!

ואמנם על שאלתו של המלבי"ם נוכל להשיב על פי פירושו של רש"י בפסוק, "כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא, כי הכהנים לא התקדשו למדי וכו'". אמנם "כי" משמש בארבע לשונות והמלה אף מופיעה פעמיים בכתוב זה. אם נאמר שהחלק השני של הפסוק הוא נתינת הטעם על החלק הראשון, הרי צדקו דברי המלבי"ם, שאם בלאו הכי מביאים את הקרבן בטומאה, מה טעם לנמק את אי-הבאתו על ידי חלק מן העם בכך ש"הכהנים לא התקדשו למדי"? ברם, לא כך מבין רש"י את תחביר הכתוב, "ולא זו אף זו קתני".

(9) רש"י דברי הימים-ב ל, ג. ד"ה כי הכהנים לא התקדשו למדי

התקדשו להיות די לישראל בהם להקריב פסחים. ואין צריך לומר שלא היו יכולים לעשותו בניסן, שהרי לא כילו לקדש את הבית עד טז בניסן, וכן פתרון (=פירוש הכתוב): כי לא יכלו לעשותו בעת ההיא, כלומר אפילו אם לא עיכבו טהרת הבית שלא כלו עד ט"ז בניסן, לא היינו יכולים לעשותו עתה, לפי "כי הכהנים לא התקדשו למדי".

ובעל אמבוהא דספרי מבאר לנו למה מתכוון רש"י שעה שכותב על "טהרת הבית", כי לכאורה אין טומאת הבית מעכבת, אם בלאו הכי חושבים להביא את הקרבן בטומאה.

(10) אמבוהא דספרי לספרי זוטא כרך א עמוד 251

ונראה פשוט בכוונת רש"י ז"ל דאף דפסח ראשון דוחה טומאה, והיו יכולים לעשות בטומאה, מכל מקום כיון דמבואר בעבודה זרה דף נג, ב דכל כלי הקודש נטמאו בימי אחז בעבודה זרה ויצאו לחולין משום "ובאו בה פריצים וחללוה" (יחזקאל ז, כב), והיו הכלים צריכין בימי חזקיה קדושה חדשה, ופירש רש"י ז"ל: היו צריכים משיחה בשמן המשחה, וזה היה בט"ז לחודש הראשון כמבואר בקראי בדברי הימים. נמצא דבערב פסח עדיין היו הכלים חולין מחמת שנתחללו ע"י טומאות עבודה זרה, ועל כן לא היה אפשר להקריב אז בפסח ראשון משום חפרון כלי שרת. דזה ודאי דכלי שרת מעכבין גם בפסח הבא בטומאה.

ואם לפי עדות הכתוב, עוסק פרק כט בחודש הראשון הוא חודש ניסן, "יש לתמוה לפי זה, שאם כן הקרבנות שהביאו בששה עשר לחודש הראשון (פסוק יז) היה פסח, אם כן איך אמר (פסוק לא) "גשו והביאו זבחים ותודות" הא אין מקריבים תודה בפסח מפני החמץ?! ואין לומר שקרא השלמים (של חג המצות) בשם תודה, דהא בזבחים דף ז אמר: תודה קרויה שלמים, ואין שלמים קרויים תודה" (מלבי"ם).

(11) מרגליות הים סנהדרין שם

אם כי תודה באה על החמץ, אחר שלדעת חזקיה הן היה החודש הזה אדר שני לכל משפטו, "ויביאו הקהל זבחים ותודות". ובחודש שלאחריו, שהיה לפי קביעות חזקיהו ניסן, שחטו הפסח "ויעשו את חג המצות שבעת ימים", לא כמשפט פסח שני שהוא רק ביומו, כי אם כמשפט פסח ראשון.

לחזקיהו וסיעתו שנמנו לעבר אדר, היה ניסן שלאחריו באמת השנה השניה למלכותו. אבל חותמי כתבי הקודש

שעמדו בשיטת חכמים שלא הודו לו, הדגישו בעקביות כי טהרת המקדש היתה בשנה הראשונה למלכותו, והחודש שאותו קבע חזקיה לניסן וחגג בו שבעת ימים את חג המצות קראו הם "החודש השני". מובן, כי לקביעת חזקיה וסיעתו נחשב לחודש הראשון בשנה שניה למלכותו.

"דברי תורה לחוד ודברי חכמים לחוד". כך מקובל שמשמעות מלה עשויה להשתנות, וגם צורתה הדקדוקית עשויה להשתנות במסגרת (וכתוצאה מן) הדינמיקה שבכל לשון ולשון. הנה, חז"ל לקחו את השם עצם "תרומה" (הנגזרת מן הפעל רו"ם) ועשו ממנה שורש חדש בבנין הקל תר"ם (יאין תורמין מן החדש על הישן), ולכן גם 'מתרימים', כלומר, גורמים לאחרים שיתרמו. גם בתוך התני"ך עצמו מצינו שינויי לשון בצורה הדקדוקית מספר לספר. הנה בספר שמות (ח, כה) מצינו "אל יוסף פרעה התל" (הפעיל של תו"ל או תל"ל), ואילו מחבר ספר מלכים – (א, יח, כז) כבר עשה שורש חדש הת"ל, והשתמש בו בבנין פעל ("ויהתל בהם אליהו"). עד כאן מן הבחינה הדקדוקית.

אבל גם בעצם משמעות מלה מסוימת מצינו שינויים משמעותיים בתוך התני"ך עצמו. הנה בתורה (במדבר לג, ג) כתוב שבני ישראל יצאו ממצרים "ממחרת הפסח", כלומר ממחרת יום שחיטת קרבן הפסח, ולפי זה "פסח" = י"ד בניסן, יום הקרבת קרבן פסח בין הערביים. ואילו בספר יהושע (ה, יא) מצינו שהחלו לאכול מעבור הארץ, דהיינו מן התבואה החדשה שבארץ כנען "ממחרת הפסח", כאשר הכוונה היא ליום ט"ז בניסן, הוא היום אחרי אכילת קרבן הפסח. אם כן "פסח" בתורה הוא שחיטת קרבן פסח, ואילו "פסח" ביהושע הוא אכילת קרבן פסח. (עיינן תוספות קידושין לו, ב ד"ה ממחרת הפסח).

כשם שלא הרי "פסח" בתומש כהרי "פסח" בנביאים, כך לא הרי החודש הראשון / שני לפי שיטת חכמים אשר חלקו על פסק דינו של המלך הצדיק, כהרי החודש הראשון / שני לפי דעת חזקיה עצמו. אם 'עיבר ניסן בניסן' תופס מבחינה הלכתית, וניסן בו עלה על כס המלוכה, הוא עתה אדר, הרי שהחודש הבא אחריו (שאמור היה להיות אייר ועתה הוא

ניסן) הוא בשנה השניה למלכותו, כי ראש השנה למלכים הוא ניסן (משנה ראש השנה א, א), וכעבור מלכותו בחלק מן השנה, תופס ניסן את תחילת שנתו השניה. אבל לפי השיטה שלא הודו לו חכמים, הרי נשאר ניסן במקומו, ומחודש הבא אחריו הוא החודש השני בשנה הראשונה, במקום החודש הראשון בשנה השניה!

יחותמי כתבי הקודש, אנשי כנסת הגדולה, הלא הם יורשיהם הרוחניים של חכמים שלא הודו לחזקיה שעיבר ניסן בניסן. אין פלא, איפוא, שכתבתם הם את כתבי הקודש שיקפה את עמדתם הם בסוגיא מסובכת זאת.

והרב מרגליות מוסיף אף הוא למצא דברים תמוהים בפרשה, וללמוד מהם ענינים חדשים בסוגיא זו של פסח חזקיה.

(12) ספר מרגליות הים לסנהדרין יב, א סעיף כב

מלבד תמיהות הרד"ק אלו, בלתי מובנים עוד הרבה פרטים של המאורע הגדול הזה... כן יש לתמוה על סגנון הכתוב "ויאכלו את המועד שבעת ימים" (פסוק כב) במקום לומר שחגגו המועד שבעת ימים, או שאכלו מצות שבעת ימים, מה ענין "ויאכלו את המועד"? גם הסיום (של אותו פסוק) שהיו "מזבחים זבחי שלמים מתודים לה' אלקי אבותיהם" בלתי מובן, מה ודוי יש בפסח?

ומשיב הרב המחבר

ובהחלטה זו לעבר השנה... הוארך מועד אכילת המעשרות... כי ערב יום טוב הראשון של פסח בשנה הרביעית והשביעית היה ביעור [היינו ביעור מעשרות, עיין דברים כו, יב ואילך: "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר", ומפרש רש"י שם: "קבע זמן הביעור והוידוי בערב פסח של שנה רביעית"...]. ובמנחה יום טוב האחרון היו מתוודים "בערתי הקודש מן הבית" (דברים כו, ג)... "ויאכלו את המועד שבעת ימים". מועד הביעור שבפסח נתאחר,

ולבסוף יום טוב אחרון לפי קביעתם "היו מתוודים לה'
אלקי אבותיהם" וידוי מעשר.

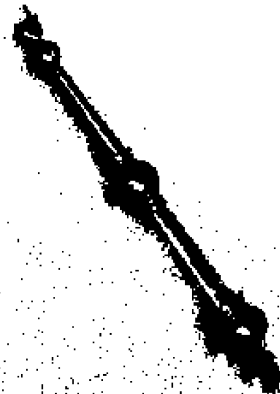
בקטע שלפני זה הראה הרב מרגליות כיצד 'חותמי כתבי
הקודש' לא נתנו להכניס אל סגנון הספור את חידוש בית
מדרשו של חזקיה המלך. והנה בקטע אחרון זה הראה אותו
רב מחבר את כוחו הוא להכניס חידושים בהבנת הכתוב
בכתבי הקודש. אין בית מדרש בלי חידוש, ומקום הניחו
מפרשי המקרא לרב המחבר להתגדר בו.

ובאשר בחידושים קא עסקינן, הרי סוגיתנו שייכת לאותן
ההלכות אשר 'נתחדשו' בתורה כתוצאה מיוזמת בשר ודם
ופעולתם. בזה שייכת סוגיתנו לקבוצת סוגיות כגון חנוכת
המשכן על ידי שנים עשר הנשיאים (פרשת נשא); סוגית "לא
תסב נחלה משבט אל שבט" (פרשת מסעי) ועוד. עסקנו בנושא
זה בהרחבה בספרנו 'לפשוטו של מקרא', כרך ב מדור ז' פרק
1 עמודים 309-318 (על שיתופם של בשר ודם בתהליך 'תורה
מן השמים').

המקדש

המקדש

1234567



המקדש

לב וַיְהִי בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר וַיִּמְצְאוּ אִישׁ מִקְשֵׁשׁ עֲצִים
בְּיוֹם הַשַּׁבָּת:

לג וַיִּקְרִיבוּ אֹתוֹ הַמִּצְאִים אֹתוֹ מִקְשֵׁשׁ עֲצִים אֶל־מֹשֶׁה
וְאֶל־אַהֲרֹן וְאֵל כָּל־הָעֵדָה:

לד וַיִּנְיְחוּ אֹתוֹ בַּמִּשְׁמֶר כִּי לֹא פָרַשׁ מִה־יַּעֲשֶׂה
לו: ם

לה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה מוֹת יוּמַת הָאִישׁ רְגוּם אֹתוֹ
בְּאֲבָנִים כָּל־הָעֵדָה מִחוּץ לַמַּחֲנֶה:

לו וַיִּצְיֵאוּ אֹתוֹ כָּל־הָעֵדָה אֶל־מִחוּץ לַמַּחֲנֶה וַיִּרְגְּמוּ
אֹתוֹ בְּאֲבָנִים וַיָּמָת כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה: פ

[א] "בגנותם של ישראל הכתוב מדבר"

"ויהיו בני ישראל במדבר" – פרשתנו, בדומה לפרשת פסח שני העוסקת אף היא באי ידיעת משה רבנו בעניני הלכה, פותחת בפסיקה ממנו הפנו חז"ל את תשומת לבנו לא אל שגגת משה כי אם אל גנותם של ישראל.

(1) ספרי שלח קיג, ויהיו בני ישראל במדבר

בגנות ישראל הכתוב מדבר, שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ושניה חללה.

בפרשת פסח שני גילו לנו חז"ל כי בני ישראל שמרו במדבר רק פסח אחד בלבד; ובפרשתנו גילו לנו תמונה עוד יותר קשה: – יוצאי מצרים, דור מקבלי תורה, זכו לשמור רק שבת אחת בלבד, "בשניה בא זה וחיללה" (לשון רש"י בפירושו לתורה).

(2) ומבאר בעל "באר יצחק", מניין להם לחז"ל אשמה

זו

באמת שכל המאמר הזה "ויהיו בני ישראל" נראה מיותר, וכי לא ידענו שכל המאורעות הכתובים בתורה היו במדבר, ולא באו ישראל לארץ עד אחרי מות משה?! לכן דרשו ז"ל שהכוונה שתיבף בהיותם במדבר, סמוך לצאתם ממצרים היה המאורע הזה, ומיד התחילו למרוד במקום ב"ה. והשעור (של הפסוק הוא כך): אך היה היו במדבר זה זמן מצער "וימצאו" וגו'.

(3) ומבאר המהר"ל מנין לחז"ל שבני ישראל חיללו את השבת השניה דוקא

ואם תאמר בשבת ראשונה היה! (ויש לאמר בתשובה) בודאי ראשונה לא הוה. מדכתיב "וימצאו מקושש ביום

השבת", ולא נקרא יום השבת אלא אם כבר שבתו בו. דעל כן נקרא יום השבת על שם שישראל שובתין בו. ואי בשבת ראשונה היה (ענין המקושש) ועדיין לא שבתו בו, לא היה נקרא יום השבת (כי אם יום השביעי).

לפי דברי חז"ל בספרי נראה לומר כי לפנינו דוגמא של כללם הידוע "אין מוקדם ומאוחר בתורה". ענין המקושש המופיע כאן אחרי פרשת המרגלים, אירע כבר בשבת השניה לנתינת מצוות שבת דהיינו שנה תמימה לפני פרשת המרגלים.

והנה חז"ל בבבלי אף התריפו והחמירו את גנותם של ישראל בשללם מהם אף את שמירת השבת הראשונה!

(4) בבלי שבת (פרק "כל כתבי") דף קיח, ב

אמר רב יהודה אמר רב, אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, שנאמר "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט" (שמות טז, כז) וכתוב בתריה "ויבא עמלק" (שם יז, ח).

לכאורה מחלוקת חז"ל איכא הכא במידת גנותם של ישראל במדבר. לכן רואה הרב אליהו מזרחי כי אמנם לפנינו מקרה של "אגדות חלוקות" – "ואלו ואלו דברי אלוקים חיים". אולם לא כל המפרשים מוכנים לראות במקרה הזה ענין של מחלוקת, ולאחר עיון נוסף בלשונם של חז"ל רוצים להוכיח כי אמנם שתיים דברו חז"ל ואחת זו שמענו.

(5) גור אריה במדבר טו, לב

ותדע לך (שלא חללו את השבת הראשונה), דבשבת ראשונה נאמר "אל יצא איש ממקומו..." "..." ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט" (ולמרות זאת מוסיפה התורה לכתוב) "וישבתו העם ביום השביעי", אם כן כבר שבתו ולא חללו אותו. ואם כן על כרחך לא היה בשבת ראשונה שום חי'ול. ואף על גב דכתיב שם "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקט" משמע שחללו את השבת, ובפרק "כל כתבי" (שבת קיח, ב) אמרינן: "אלמלא שמרו

ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, אם כן מוכח דבשבת ראשונה נמי לא שמרו! נראה לומר (בתשובה) דהא דנאמר ”אלמלא שמרו שבת ראשונה” לא איירי שעברו וחללו את השבת, דאם היו מחללים אותה, היה מרע”ה דן אותם לסקילה. אלא על כרחך פירוש שלא שמרו אותה, ולא נקרא זה חילול אלא כשיש כאן חיוב מיתה. ולפיכך אמר ”ובא זה וחיללה”, כדכתיב ”מחלליה מות יומת”. דאם לא כן יקשה לך למה לא היה דן אותם משה רבנו עליו השלום, אותם שחללו שבת ראשונה, (כשם שדן את המקושש). אלא (מוכרחים לומר) שלא היה שם חיוב מיתה, ולא היה שם התראה, ואין כאן חילול אלא בעדים והתראה, כדכתיב ”מחלליה מות יומת”. ולפיכך אמר (רש”י שענין המקושש היה ב)שבת שניה.

כדי שלא תשלוט בעם ישראל אומה ולשון אין זה מספיק שלא יחללו את השבת (קרי בעדים והתראה), לזה דורש הקב”ה שאף ישמרו אותה כהלכה. לא כל אי שמירה נחשבת חילול, על כן בספרי דברו חז”ל על ”חילול”, ובמסכת שבת דברו על ”אי-שמירה”.

אף בעל הט”ז אינו מסתפק בדברי הרא”ם על אגדות חלוקות, בטענו: מה הועילו חכמים בתשובתם כשהכתוב מעיד אחרת!?

(6) פירוש דברי דוד (בעל הט”ז), פסוק לב

...וכתב הרא”ם שיש כאן אגדות חלוקות, ולא תיקן בזה, דהא פסוק סותר הוא שלא שמרו שבת ראשונה. ויש מחלקים בשמירה, דלא שמרו רק (= אלא) במאי דחלא ביה מיתה כי הכא, אבל לא שמרו במאי דלית ביה מיתה, ואין זה נכון, דבשניהם (גם בספרי וגם בבבלי) נאמרו לשון ”שמרו”. ונראה לתרץ על פי מה שכתבו התוספות בפרק יש נוחלין (בבא בתרא קיט, א) דמעשה המקושש היה בתחילת ארבעים. מיד אחר מעשה המרגלים. דאמרו

במדרש דלשם שמים נתכוון, (עיינן להלן פרק שני). ועל פי זה ניחא כאן, דקשה למה לנו "ויהיו בני ישראל במדבר", אלא דהכי קאמר: אחר מעשה המרגלים נעשו ישראל הפקר כמדבר, דבכמה דוכתי דרשינן "מדבר" דמורה על הפקר. הכי נמי נהגו הפקר במצוות, ובא זה וחילול שבת כמו שאמרנו, נמצא דחילול השבת היה בו צורך לבטל ההפקר. ועל כן אמר שלא היה שם בשבת ראשונה חילול שבת הצריך לבטל הפקר כזה, כי היה קודם המרגלים, עד שבא שבת שניה והיה בו הפקר, על כן "בא זה וחילולה". נמצא שאין זה ענין לההוא דפרק כל כתבי (שבת קיח, ב), דשם מיירי בשמירת דין של שבת, ובזה היו נכשלים (כבר בשבת הראשונה) שיצאו ללקוט. אבל כאן מיירי דבשבת שניה היו מוכרחים לחלל שבת לשם שמים משא"כ בשבת ראשונה. נמצא שבמה דנזכר כאן "גנותן של ישראל", לא מצד שאחד חילל שבת, אלא שהיו נוהגים הפקר בכל המצוות. ודבר זה נכון הוא מאד בס"ד.

דברי דוד (בעל הט"ז) רואה במעשה המקושש לא את גנותו שלו (ועל זה ידובר להלן פרק ב) כי אם את "גנותם של ישראל". כשהדור היה פרוץ בחילול שבת ובשאר המצוות עקב גזירת "במדבר הזה יפלו פגריכם" (במדבר יד, יט) בא המקושש וחילל את השבת לשם שמים.

בזה גם עונה הט"ז על שאלה קשה בהבנת דברי חז"ל בספרי — האיש אשר יחטא בחילול שבת, ועל כל העדה של ישראל יקצוף הי?! הרי ישראל לא נעשו ערבים זה לזה עד שעברו את הירדן. למה, אם כן, ייחשב זה כגנותם של ישראל כאשר אחד בודד חילל את השבת!

ברם, הרב נפתלי צבי יהודה ברלין (הנצי"ב) מסיק מסקנה מרחיקה לכת; לא רק אחרי חטא המרגלים היה הדור פרוץ, כי אם מאז ניתנה מצוות שבת לישראל היתה שמירת מצווה זו לקויה אצלם. בעוד שרש"י כתב "בא זה (המקושש) וחיללה", הספרי סותם ואומר כאילו העם כולו חיללוה, "ושניה חיללו".

(7) פירוש הנצי"ב לספרי (עמוד נו)

יצירה חכמה

"ושניה חיללוה", להלן תניא "והלא כתיב מחלליה מות יומת", (ואם כן כיצד נעלמה ממנו הלכה מפורשת זו), אלא הכי פירושא: דלהכי כתיב "ויהיו בני ישראל במדבר", לתלות את המקולקל הזה (המקושש) במקולקלים, שכל ישראל לא נזהרו בשבת כל צרכם כל ימי היותם במדבר, זולת שבת ראשונה שהעיד הכתוב ששבתו ביום השביעי, אבל משם ואילך לא שבתו כראוי, אלא שלא באו לידי עונש בעדים והתראה עד שאירע המקושש הזה. ומקרא מלא הוא ביחזקאל (כ, יג): "ואוציאם מארץ מצרים ואביאם אל המדבר... וימרו בית ישראל במדבר=וגו' ואת שבתותי חיללו מאד, ואמר לשפוך חמתי עליהם". והמפרשים נדחקו לפרש, משום שבת ראשונה שיצאו העם ללקוט. ותמוה מאד, דמשמע שכולם "חללו מאד"! וגם אם כן (לפי ביאורם כי מדבר יחזקאל על השבת הראשונה בלבד) כבר כיפר עליהם במתן תורה (ולמה אם כן "ואמר לשפוך" וכו'). אבל מבואר כמו שכתבתי (שבאמת חטאו בחילול שבת במשך כל תקופת שהותם במדבר החל בשבת השניה).

וכך גם מבין הנצי"ב את הצוויי לשעה, שיומת המקושש בנוכחות כל העם, משום שהיה הדור פרוץ בזה נדרשו כולם להיות נוכחים בשעת המתתו, וכל העם ישמעו וייראו. בין אם נאמר כי שמרו שבת אחת בלבד, ובין אם נאמר כי אף את השבת הראשונה לא שמרו בני ישראל כהלכתה, הרי ברור כי בגנותם של דור יוצאי מצרים מדברת התורה. אמנם על פי הספרא בפרשת אמור האומר כי המקושש והמקלל היו בתקופה אחת, מתברר כי יש דעה בחז"ל המיחסת את פרשתנו למקומנו כאן בספר במדבר ויש מוקדם ומאוחר.

כך סבורים הראשונים המבארים את הכתוב על דרך הפשט, ורואים את פרשת המקושש במקומה אחרי פרשת המרגלים.

(8) רמב"ן במדבר טו, לא, ד"ה וטעם עונה בה

...ולפרשה הזאת ("את ה' הוא מגדף" המקלל —
פסוק ל) סמך אחריה ענין המקושש, כי היה בזמן הזה
אחר מעשה המרגלים, על דרך הפשט.

[ב] "וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת"

מן הגנות של ישראל בפרק א אנו עוברים לגנותו של המקושש עצמו. גם כאן נחלקו הדעות הן בשאלה מי היה המקושש והן בדבר מעשהו ומגמתו.

(1) ספרי שלח, קיג

ומי היה? צלפחד, דברי ר' עקיבא, נאמר כאן "במדבר", ונאמר להלן (במדבר כז) ("אבינו מת...") במדבר, מה "מדבר" האמור להלן צלפחד, אף "מדבר" האמור כאן צלפחד.

אמר ר' יהודה בן בתירה: עקיבא, בין כה וכה אתה עתיד ליתן את הדין! אם כדבריך, מי שאמר והיה העולם כסה עליו, ואתה מגלה. ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק! אלא מאין היה? — מי המעפילים היה, שנאמר (שלח יד, מד) "ויעפילו לעלות אל ראש ההר".

"לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש" — מתוך דברי הכתוב עצמו ניתן לגלות את זהותו של האיש המקושש המוזכר כאן בעילום שם. כשם שחז"ל הסתמכו על המלה 'המיותרת' "במדבר" כדי לגלות לנו את גנותם של ישראל, כך מסתמך רבי עקיבא על אותה מלה על מנת לגלות לנו את זהותו האמיתי של המקושש. ובשעה שרבי יהודה בן בתירה מקשה על שיטת רבי עקיבא חברו, היות והוא (ריב"ב) "גזירה שוה לא גמור" (כלומר, לא קיבל מרבו כי מן המלה "במדבר" לומדים על צלפחד) מקשה עליו הנצי"ב קושית "מום שבד".

(2) פירוש עמק הנצי"ב לספרי פרשת שלח עמוד נז

לכאורה הא כבר נסתפק ריב"ב בעצמו ואמר "בין כך ובין כך", ואם כך היא הכריח שהיה (צלפחד) בין המעפילים? דילמא באמת היה הוא המקושש אלא

שהתורה כסתה עליו, או מחטא אחר מת? ! אלא שגם ריב"ב קרא קדריש, דלמאי כתיב (בענין צלפחד) "אבינו מת במדבר", ולמה הודיענו היכן מת? אלא שהיו (בנותיו) כמו מקוננים עליו שמאוד חשק למות בארץ ישראל, אבל לא זכה לזה ומת במדבר. ומכאן הוא מוכח שהיה מן המעפילים שהלכו בלא לב ולב לארץ ישראל לרוב חושקם בה. וכבר דרשו בתנחומא, הביאו רש"י "ויעפילו" מלשון חושך ואפילה, שהלכו חשכים, והכוונה, שידעו שלא יצלח בידם כאשר אמר משה, אלא שרצו למות בארץ ישראל על כל פנים מלמות במדבר, ועל כן הלכו חשכים בלא כוח גבורה ומלחמה, אלא כהולך אל הקבר. אבל גם זה לא צלחה בידם, כי עדיין לא עלו על ההר, "וירד העמלקי והכנעני" ויכום בעודם בתחתית ההר, ומתו במדבר.

המעפילים, לדעת הנצי"ב, שייכים לאותם האנשים אשר אהבתם קלקלה להם את השורה והביאה את מיתתם. ידוע ידעו כי דברי משה ("והיא לא תצלח... אל תעלו... ולא תנגפו") יקומו. אולם אהבתם העזה לארץ ישראל (כאשר חזרו בתשובה מן "וימאסו ארץ חמדה") משכה אותם כמו אל אבן שואבת, בלתי יכולת לשלוט עוד בעצמם. כך באר הנצי"ב גם את פרשת מות נדב ואביהוא בהקריבם אש זרה לפני ה'. וזה לשונו בהעמק דבר ויקרא י', א ד"ה אש זרה אשר לא צוה אותם: ...שנכנסו מאש התלהבות של אהבת ה'. ואמרה תורה דאע"ג דאהבת ה' יקרה היא בעיני ה', אבל לא בזה הדרך אשר לא צוה (עכ"ל). אין המטרה (אהבת ה' ועבודתו / כניסה לארץ ישראל) מקדשת את האמצעים להגיע אליה.

(3) ומבאר בעל תורה תמימה את שיטת ר' עקיבא

וצריך לומר בדעתיה דרבי עקיבא (בתשובה לקושיה "בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין") דסבירא ליה כמאן דאמר בבמד"ר דמקושש לשם שמים נתכוון, שהיו ישראל אומרים כיוון שנגזרה עליהם ממעשה המרגלים

שלא יכנסו לארץ, שוב אין מחוייבים במצוות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג, ויראו אחרים וידעו.

כבר ראינו את דברי ה"ט"ז בענין "חילול שבת לבטל ההפקר", וכאן מגלים חז"ל את סיבת ההפקר הזה. הרי על כל הדור, אשר היה רחוק ממחוז חפצו רק אחד עשר יום, נגזר לנווד במדבר עד אשר ימותו כולם, "וטפכם אשר אמרתם לבז יהיה... והבאתי אתם... וידעו את הארץ אשר מאסתם בה" (במדבר יד, לא). דור יוצאי מצרים טען, איפוא, כשם שלא נירש את הארץ, כך אין אנו חייבים בשמירת מצוות שניתנו על מנת לשמרן בארץ ישראל. חלה אם כן דחייה בהגשמת כל תוכניתו של הקב"ה, ולכן חוזרים הם מדין בן ישראל (בר תרי"ג) לדין בן נח (בר שבע). על מנת לתקן מעוות זה חרף המקושש את נפשו למות, וללא בושה יכלו בנותיו לטעון "אבינו מת במדבר". ושמא יש לראות "סמיכות פרשיות" בין פרשת המקושש ובין הפרשה הקודמת הדנה בענין שגגת עבודה זרה, שהוא הקרבן המובא ע"י הצבור שרובו עבדו עבודה זרה בשגגה. לשאלה כיצד יתכן שרוב הקהל יעבדו עבודה זרה בשוגג משיב הרמב"ן: – "כגון שיחשבו שכבר עבר זמן התורה ולא היתה לדורות עולם". תבא תקופה בה יאמרו בני ישראל כי אמנם נסתיימו "אלפיים שנות תורה", ובמקומן באו עתים חדשות, בהן אין התורה שולטת בעם ישראל וישנה "תורה" חדשה. במקביל למקרה הזה של "עבר זמן תורה" הביאה התורה כאן את מקרה המקושש של "אין מחוייבים עוד במצוות", כלומר, עוד לא התחיל זמן חיוב התורה. אך האמת היא שעם ירידת נצחיות התורה לעולם המעשה בהר סיני, אין לה עוד תחילה ולא סוף. שהרי כשם שאין סוף לנצחיות (ובלשון הרמב"ם בשורש השלישי של ספר המצוות, התורה מחייבת "כימי השמים על הארץ") כך אין לה התחלה. נכון, ישנן מצוות מסוימות התלויות בזמן ובמקום מסוים ("כי תבואו אל הארץ") ובנסיבות מסוימות ("ואמרת אשימה עלי מלך") – אבל חיוב התורה כתורה אינו דבר תלוי בזמן ובמקום.

ובכן לפי חז"ל במדרש רבה, רק בגנותם של ישראל דיבר הכתוב, בעוד שהמקושש לשם שמים נתכוון. בדבר השפעת כוונותיו הטהורות של המקושש על משפטו ועל גזר דינו, עיין בפרק הבא.

(4) חז"ל בספרי מגדירים את חטאו של המקושש

וימצאו איש מקושש עצים; תולש מן הקרקע. אתה אומר תולש מן הקרקע, או איש עצמו ושמו "מקושש"? תלמוד לומר, "ויקריבו אותו מקושש עצים", הא מה ת"ל "וימצאו איש מקושש עצים" — תולש מן הקרקע.

אוצר החכמה

(5) לעומתם חולקים חז"ל בדבר במסכת שבת צו, ב

אמר רבי יהודה אמר שמואל: מקושש מעביר ארבע אמות ברשות הרבים היה, במתניתא תנא, תולש היה, רב אחא בר יעקב אמר מעמר הוה (תלושין ומפוזרים היו, ועמרם — רש"י).

(6) ומבאר בעל תורה תמימה את מחלוקת חז"ל על יסוד המלה "מקושש"

אח"ח 1234567

נראה הכוונה משום דלשון "מקושש" אפשר לפרש בשני אופנים, האחד מלשון ליקוט וקיבוץ כמו "וקוששו להם תבן" (שמות ה, ז), וגם מלשון תלישה וקצירה, כמו "והנני מקוששת שנים עצים" (מלכים-א יז, יב) דשם לא שייך לשון לקיטה, כיון דרק שני עצים היו שם.

(7) והנצי"ב מבאר את טעם המחלוקת של חז"ל

"תולש מן הקרקע". דפירוש מקושש — תולש, כמו "לקושש קש לתבן", וקש הוא הניגבב מן הארץ. ובשבת דף צו, ב, איתא: אמר רב יהודה אמר שמואל "מקושש מעביר ד' אמות ברה"ר הוה". ויש לומר, דקשה לו קושית הספרי להלן "כי לא פרש" — "והלא כבר נאמר מחלליה מות יומת"?! — ולהכי פירש שמואל דמעביר ד' אמות הוה, וגמרא גמירי לה (ידעו במסורת של תורה שבעל פה)

דאסור. ומספקא למשה אי גם בהא חייב מיתה, או לא נאמרה אלא לאיסור.

ורב אחא בר יעקב אמר "מעמר היה". ויש לומר דקשה לו, אי תולש הוה, למאי פירש הכתוב "עצים"? הרי (כל) מה שתלש ממחובר חייב! וכן (ניתן להקשות אותה קושיה) אי מעביר ד' אמות היה (לשם מה ציינה התורה דוקא "עצים"). אלא מעמר, ואשמעינן שאין (איסור) עימור (חל) אלא בגידולי קרקע, וכאביי דף עג, ב, (במסכת שבת) דהלכתא כוותיה.

השכיל הנצי"ב להעמיד אותנו על המשמעות המיוחדת של המלה "עצים" בפסוקנו על ידי ביאור המחלוקת של חז"ל. סתם אביי במסכת שבת ואמר "אין עימור אלא בגידולי קרקע" ובעקבותיו פסק הרמב"ם, כי הלכה כוותיה, בהלכות שבת פרק ח הלכה ה. והנה מגלה לנו הנצי"ב את מקור דברי אביי בתורה עצמה, אשר אותו מקור לא ציין האמורא עצמו בספרות התלמודית הנמצאת תחת ידינו.

"ויהיו בני ישראל במדבר": כבר לימדונו מלים אלה את גנותם של ישראל (ספרי) ואת זהותו של המקושש (רבי עקיבא), ועדיין "כפטיש יפוצץ סלע" נדרשים דברי תורה. בעל אור החיים מבאר כיצד ביטוי זה מלמדנו פרק בהלכות שבת, אשר בלעדיו אין להבין כלל את חטאו או עונשו של המקושש.

(8) אור החיים, ד"ה "ויהיו בני ישראל במדבר" וגו'

קשה מה בא הכתוב להשמיענו שהיו ישראל במדבר?! ויתבאר על פי מה שאמרו במסכת שבת, וזה לשונם: אמר רב יהודה אמר שמואל, מקושש מעביר ד' אמות ברשות הרבים היה, עד כאן. גם אמרו במסכת שבת דף ו, ב, תנא: סרטיא ופלטיא וכו' זו היא רשות הרבים. והקשו בש"ס ולחשוב נמי מדבר, דהא תניא איזו רשות הרבים? סרטיא ופלטיא גדולה ומבואות המפולשים והמדבר! ותירץ אביי, לא קשיא, כאן בזמן שהיו ישראל שרויין במדבר, כאן בזמן הזה. ופירש"י ז"ל: בזמן ההוא

חשוב רשות הרבים, בזמן הזה אינו מקום הילוך לרבים. פירוש, וברייתא דקתני "והמדבר" (במנין המקומות הנחשבים כרשות הרבים) הא קמ"ל דאי איכא רבים מצויים עכשיו במדבר תדיר גם כן הוא בכלל רשות הרבים (כי אין ההבדל בתקופה כי אם במצב, כששתי התקופות מדגימות בלבד שני מצבים אפשריים למדבר). והוא מה שאמר הכתוב, כשרצה להודיע ענין המקושש שהוא מעביר ד' אמות לסברת רבי יהודה, הקדים לומר "ויהיה בני ישראל במדבר", פירושו, ומזה הוא נחשב לו תילול השבת להתחייב מיתה. אבל אם לא היו במדבר, הגם שהיה מעביר ד' אמות שם, אינו חייב, שאין לו דין רשות הרבים. (בענין שיטת הרמב"ם שגם בזמן הזה המדבר נחשב כרשות הרבים, בלי שיבחין בין רבים מצויים או לא (הלכות שבת יד, א), רבו הביאורים והחידושים – עיין שם. מחברינו, בעל "אור החיים" מתרץ אף הוא את הקושיא הזאת, ואף מבאר כיצד ההקדמה "ויהיו בני ישראל במדבר" באה ללמדו כיצד נמצאו צמחים לתלוש (מתניתא) או לעמר (רב אחא בר יעקב), כי בזכותה של מרים הפריחה בארה את שממת המדבר (עיין שם מתק לשונו).

ומנהיג גרמניה האורטודוקסית הגאון הרש"ר הירש זצ"ל רואה אף הוא לימוד מיוחד במלים "ויהיו בני ישראל במדבר". הרב הירש מעמידנו על הקשר שבין פרשת עבודה זרה הקודמת לבין פרשת המקושש, ו"בני ישראל" האמור בה מוסב לא על העם כולו, כי אם על אותם "המוצאים אותו" שהביאוהו לפני משה והעמידוהו בבית דינו.

(9) פירוש הרש"ר הירש על התורה, במדבר טו, לב

היות ולפי ההלכה, רק עבירה על הלכות השבת נחשבת כעבירה בתחום עבודה זרה, בתנאי שהחטא נעשה בפרהסיא, כך שמומר לחלל שבת בפרהסיא, כמו מומר

לעבודה זרה, הוי מומר לכל התורה כולה (חולין ה, א),
יובן היטב למה כתבה התורה את דין המקושש ליד דיני
שגגת עבודה זרה. והיות ודין זה חל רק בפרהסיא, יובן
למה הדגישה התורה את נוכחותם של "ויהיו בני ישראל
במדבר"... "המוצאים אותו מקושש עצים". חל דין של
בפרהסיא לאו דוקא כשנוכחים עשרה מישראל, אלא בכל
מקרה שיודע החוטא שחטאו יתפרסם (סנהדרין עד, ב
שו"ת מהרי"ק ק"ס). יוצא, איפוא, כי חל דין זה בכל
מקרה שיגיע החטא לידון בבית הדין, כך שציינה התורה
את נוכחותם של העדים שיביאוהו לפני בית הדין, ובזה
נחשב כפרהסיא.

שומר החמשה

[ג] "כי לא פרש מה יעשה לו"

פרוץ היה הדור אחרי חטא המרגלים באמרם כי בטל תוקף מתן תורה בכלל עד שייכנסו לארץ (מדרש רבה), או בהלכות שבת בפרט (הנצי"ב). ואמנם מנהיגי העם לא ישבו בחיבוק ידים נוכח גל הפרצות בתורת ישראל.

(1) ספרי, שלח קיג

"וימצאו איש מקושש עצים" — מגיד שמינה משה שומרים ומצאו אותו מקושש.

אין מוצאים אם אין מחפשים, (ויחפש, בגדול החל ובקטן כלה וימצא הגביע"), ותפקידם של ראשי החברה לדאוג לכך שהעם לא יבאו לידי עבירה, ולהביא לדין את אלה העוברים את רצון ה'.

(2) רמב"ם, ספר המצוות, מצות עשה קעו

הצווי שנצטוינו למנות דיינים... ויכריחו את הסוטים מדרך האמת (ללכת) בה. ויצוו על הטוב ויזהירו מן הרע, ויוציאו לפועל את העונשים על העבריין, כדי שלא יהיו מצוות התורה ואזהרותיה מסורים לרצון כל אדם ואדם... וכן ממנים מפקחים המבקרים בשווקים, ובודקים דרכי בני אדם במשאם ובמתנם, כדי שלא יעשו עול אפילו בדבר מועט...

מאז ש"כפה עליהם הר כגיגית", ממשיכה התורה וכופה את דרכה על בני ישראל, כדי שלא יהיו מצוותיה מסורות לרצון כל אדם ואדם. מן הפסוק (דברים טז, יח) "שופטים ושוטרים תתן לך" אנו למדים שאם אין שוטרים אין שופטים. ללא אכיפת חוק וכפייתו על ידי הזרוע המבצעת, אין כל ערך לא בהחלטות הזרוע המחוקקת ולא בפסקי הזרוע השופטת. כך הביאו שוטרי העם את המקושש "אל משה ואל אהרן ואל כל העדה".

(3) ספרי, שלח קיג

"אל משה ואל אהרן ואל כל עדת ישראל". אם משה לא היה יודע אהרן היה יודע?! אלא סרס המקרא ודרשהו, דברי ר' יאשיהו. ר' חנן אומר משום ר' אלעזר, בבית המדרש היו, ובאו ועמדו בפני כולם.

(4) ומבאר הנצי"ב את תפקידם של משה ואהרן בבית המדרש

הענין, דמשה ואהרן היו ראשי סנהדראות, כל אחד בכוח אחר. דכבר ביארנו הא דכתיב בפרשת שופטים (דברים יז, ח-ט) "כי יפלא ממך דבר וגו' ועלית אל הכהן אשר יהיה בימים ההם או אל השופט", דכל דין שאינו מקובל מכבר נחתך על פי שני אופנים: (א) בדרך דימוי מילתא למילתא ובא בסברא, וזהו הוראה הפשוטה הבאה לשעה. (ב) על פי הכרח בכללי התלמוד ופלפולא של תורה, והוראה זו נעשית משנה והלכה לדורות. משום הכי כתיב שיבואו "אל הכהן" אם יהיו מחולקים בסברא, וכהן גדול הוא הגדול בהוראה, דכתיב "יורו משפטיך ליעקב" (דברים לג, ב), ואם יהיו מחולקים בדרך הפלפול והחקירה, יבואו "אל השופט".

והנה במדבר, היה משה רבינו ראש סנהדרין בדרך פלפולא של תורה, כדאיתא בנדרים דף לח: "לא ניתנה תורה אלא למשה ולזרעו"... אלא (הכוונה היא ל)פלפולא בעלמא (שאותה מידה הוא מסר אח"כ לבני ישראל); ואהרן היה ראש סנהדרין בהוראה, כדכתיב "ולהורות את בני ישראל" (ויקרא י, יא). וכאשר היה ספק בדיון המקושש בפירוש המקרא "כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת" (שמות לא, טו) הביאו הספק לפני משה אולי

יגיד בדרך הקירה מי"ג המידות בתלמוד, גם אל אהרן,
אולי יתברר לו על פי סברא.

ומוסיף הנצי"ב ב"הרחב דבר" לבאר את היחס שבין שני
גדולי העולם האלה.

והנה תניא באבות דרבי נתן פרק כז: ומנין שכבוד
חברו חביב עליו כרבו, שנאמר: "ויאמר אהרן אל משה בי
אדוני" (במדבר יד, א). והקשה בתוספות יום טוב מסכת
אבות פרק ד: אמאי לא הביא מדכתיב (עוד לפני זה)
במעשה העגל "אל יחר אף אדוני" (שמות לב, כב)?
ויישב, משום שאז היה משה בזעף על אהרן, משום הכי
קראו "אדוני". ואינו מיושב כל כך, דגם במעשה מרים
היה לאהרן לחשוב שמה בזעף עליו, שנצטרף לדבר
עליו. אלא העיקר, דבעת העגל בעוד לא למד משה עם
אהרן כל מה שהיה מקובל מהקב"ה היה ודאי משה רבו
דאהרן, אבל לאח"כ שכבר היה מקובל אהרן ממה שכל
גמרא דמשה, שוב לא היה נצרך אליו לחדוש דין, משום
הכי נחשב לו לחבר.

הובא המקושש לפני גדולי ההלכה, ונתעלמה מהם הלכה,
"כי לא פרש מה יעשו לו".

**(5) ומבארים חז"ל (בבא בתרא קיט, א) מה פרש ומה
לא פרש להם**

ויודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שנאמר
"מחלליה מות יומת" (שמות לא, יד), אבל לא היה יודע
באיזו מיתה הוא יומת. וראויה היתה פרשת מקושש
שתיכתב על ידי משה, אלא שנתחייב מקושש ונכתבה על
ידו ללמדך שמגלגלים... וחובה ע"י חייב.

(6) ומקשים התוספות שם ד"ה שנאמר מחלליה

ואם תאמר: למה היה מסתפק. היה לו לדונו בחנקה.

ד"כל מיתה האמורה בתורה סתם חנק"? ויש לומר, דמסברא היה נראה לו שנדון בסקילה כעובד עבודה זרה, דבכל דוכתא אמר דדומה שבת לעבודה זרה (חולין ה, א), דהיינו מחלל שבת בפרהסיא לעובד עבודה זרה.

(7) ומבאר עוד הרב אליהו מזרחי את ספקו של משה

ואם תאמר, ולמה לא דן אותו בחנק דכתיב "מחלליה מות יומת", דכל מיתה האמורה בתורה סתם היא בחנק? וי"ל, אעפ"כ מסופק היה שמא תהיה מיתת השבת כמיתת העובד כוכבים, שהרי השבת והעבודת כוכבים כל אחת מהן שקול כנגד כל שאר המצוות, והמחלל שבת בפרהסיא, הרי הוא כעובד עבודת כוכבים כדלקמן (בספרי) "למה נסמכה פרשת מקושש לפרשת עבודת כוכבים, לומר שהמחלל שבת, כעובד עבודת כוכבים"... וכיון שעבודת כוכבים בסקילה, שבת נמי בסקילה. ומה שאמרנו, "סתם מיתה האמורה בתורה בחנק", אינו אלא כשאין שום הוכחה בענין, אבל כשיש שום הוכחה — לא. לפיכך הניחוהו במשמר עד שישאלו הדבר מפי הגבורה, ובאה התשובה שיהא בסקילה כמו בעבודת כוכבים.

יכול היה אהרן הכהן ("יורו משפטיך ליעקבי") להקיש מילתא למילתא ולראות, כפי שמוכיח המזרחי, כיצד דומה דין מחלל שבת בפרהסיא לדין עובד עבודה זרה, דמיון המקבל אישור מסמיכות הפרשיות בתורה שבכתב עצמה. ויכול היה משה רבינו להוציא את הדין בפלפולא דאורייתא בידעו כי כל סתם מיתה האמורה בתורה היא בחנק. הסתירה הזאת בין מידת אהרן ובין מידת משה היא שגרמה להפניית הענין כולו אל הקב"ה. לא אל אהרן ואח"כ אל משה הובא הענין (יסרס המקרא ודרשהו) טוען ר' חנן, אלא לפני שניהם באה כאשר בבית המדרש היו.

אבל המהר"ל מבאר כי לא על הסברא של אהרן, ולא על הפלפולא של משה יש להקשות, כי לא ניתן היה לברר את דינו לפי ידיעת התורה של אז.

(8) פירוש הגור אריה, במדבר שם

...ואין זה נכון, דלא היקשו שבת לעבודת כוכבים רק ששניהם שקולים ככל המצוות. ואין ענין זה שיהיה מחלל שבת כעבודת כוכבים לענין מיתה. אבל לא קשיא מידי, דלא אמרינן סתם מיתה בחנק אלא מיתה הכתובה בתורה סתם אחרי שנחתמה התורה. ועדיין לא היתה התורה נכתבה עד סוף ארבעים שנה, ולפיכך לא נוכל למילף שהוא בחנק, דשמא עדיין יתפרש בתורה שהיא מיתה אחרת, ואינה חנק! דטעמא מאי (לומדים את הכלל) "סתם מיתה בחנק" כיון דלא פירש (אחרת בכל התורה). (אבל עתה בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים) שמא עדיין יתפרש (אחרת), שהרי לא נגמרה התורה (שבכתב) עד סוף מ' שנה.

יסוד גדול ועצום הניח לפנינו כאן המהר"ל מפראג. כל הכללים "הסטאטיסטיים" של "סתם" זה או אחר אין להם תוקף עד להשלמת תורה שבכתב כולה עד "לעיני כל ישראל". שהרי כל עוד אין תורה שבכתב שלמה אין לומר "סתם", כי אולי תשתנה ההסתברות הסטאטיסטית עד כה ובזה בטל ה"סתם". הוא הדין והיא המידה שאין ללמוד קל וחומר עד אשר תושלם כתיבת התורה כולה. דין קל וחומר, עם כל ההגיון והבטחון שבלימוד, נסתר לא פעם על ידי "תלמוד לומר" ממקרא מפורש. יכולנו, לדוגמה, ללמוד שאמה עבריה (היוצאת בשש וביובל) תצא בראשי אברים, קל וחומר מעבד כנעני (שאינו יוצא בשש וביובל וכן יוצא בראשי אברים), לולא מקרא מלא דיבר הכתוב "לא תצא כצאת העבדים". לכן גם משה רבינו בעצמו היה מנוע מללמוד בקל וחומר כל עוד לא היתה התורה שבכתב כולה בידיו, כלומר, בגמר הכתבתה אליו מפיו של הקב"ה בסוף ארבעים שנה במדבר.

ומרן הרב יצחק זאב מבריסק מחזק עוד את קושיתו של המהר"ל בטענו כי לא זו בלבד שלא יכול היה משה לדעת את דין המקושש מן האמור כבר בתורה, אלא שאף אסור היה לו לדון את דינו באשר לא גמר עדיין ללמוד את דין המחלל שבת!

(9) חדושי מרן רי”ז הלוי

וצריך עיון, דלכאורה היה נראה דלא הוי שום ספיקא דדינא כלל, רק שעדיין לא נאמר כל עיקר הך מילתא מפי הגבורה באיזה מיתה הוא חייב, וזהו פירושא ד”לא היה יודע” וכו’. כמו גבי מגדף דאמר בסנהדרין דף עח דלא היה יודע משה אם הוא חייב מיתה כל עיקר, דפירושו הוא דלא נאמר עד ההיא שעתא חיוב מיתה במגדף. אם כן הכי ודאי דפטור היה, כיוון שהחיוב מיתה נתחדש רק אח”כ, וכמבואר התם דהחבישה (בבית הסוהר) והמיתה הוראת שעה היו, משום דכל חיובו נתחדש רק אח”כ. והכי נמי במקושש, עד ההיא שעתא נאמר מפי הגבורה רק דמחלל שבת חייב מיתה, אבל באיזה מיתה ימות עוד לא נאמר הדין כלל (כך שגם לא חל עליו הדין של סתם מיתה בחנק), וצריכים היו לדיבור מיוחד על זה שיתפרש ויתוסף מפי הגבורה דין זה במה הוא נידון. ואם כן מאי שייך הכא הא ד”כל מיתה האמורה בתורה סתם היא חנק”, הלא לאו דינא הוא זה, רק ילפותא על עיקר הדין שנאמר בסיני, (כלומר, הכללה שאנו לומדים אחרי שכל התורה נכתבה כבר)! והכא עוד לא נאמר מפי הגבורה כל עיקר הך מילתא במה תהיה מיתתו, וגם דאין זה בכלל מיתה האמורה בתורה סתם, כיוון דעוד לא נשלמה פרשת מחלל שבת כלל — וצריך עיון.

בשנה השנייה לצאתם ממצרים עדיין לא ידוע מהי ”מיתה סתם”, אי הידיעה הזאת בולטת עוד יותר בתקופת המעבר בין יציאת מצרים ובין מתן תורה, על פי השיטה כי ”בגנותן של ישראל הכתוב מדבר”, כלומר שענין המקושש אירע בשבת השניה לבא בני ישראל אל המדבר, ועוד לפני מתן תורה בסיני.

(10) ספר מרגליות הים, סנהדרין עח, ב

במגילת ספר שעל הסמ”ג לאוויז מ”ב (ה, ע”א) הביא

מספר נחלת יעקב סוף פרשת שלח שכתב דהיינו דוקא לאחר מתן תורה, אבל קודם מתן תורה ולאחר מרה, במשך הזמן ההוא לא היה יודע באיזה מיתה לדרון. ואף על גב דכל מיתת בן נח בסייף, הנה לאחר יציאת מצרים ואחרי שכבר נצטוו במרה על השבת שאסור לבן נח, הרי שהם יצאו מכלל בני נח, אבל לכלל ישראל גמור לא באו עד מעמד הר סיני.

ואמנם כבר אצל חז"ל (ר' אליעזר ב"ר שמעון בספרי זוטא, ורבי יהודה בבבלי סנהדרין) מצינו את הדעה כי לא רק בסוג המיתה הסתפק משה רבינו, כי אם בעצם הדין אם הוא חייב מיתה בכלל. כי יסוד גדול בכל התורה כולה ש"אין עונשים אלא אם כן מזהירים", אין עונש בלי אזהרה לנאשם, וכיצד יכלו העדים להזהירו, כשלהם לא ברור באיזה מיתה יהרג? [אמנם גם חז"ל בספרי (שלח קיג), וכן התרגום יונתן בן עוזיאל על התורה ("בתר דאתרו ביה") מבארים כי היתה התראה. ונשאלת השאלה — כיצד יכלו להתרות בו כשאין דינו ידוע?]

(11) ספרי זוטא, שלח לד

ר' אליעזר ב"ר שמעון אומר, לא היה משה יודע שהוא חייב מיתה, ולא היה יודע במה מיתתו, שמתשובת הדבר אתה לומד: "ויאמר ה' אל משה, מות יומת האיש" — חייב הוא במיתה, במה היא מיתתו? אמרת, בסקילה.

(12) סנהדרין פרק הנשרפין, משנה (פ, ב)

...כל חייבי מיתות (בית דין) שנתערבו זה בזה נידונין בקלה...

ומבארת הגמרא דף פ, ב:

שמע מינה, מותרה לדבר חמור הוי מותרה לדבר קל! — אמר רב ירמיה, הכא במאי עסקינן, כגון שהתרו בו סתם (כך שאין להסיק את המסקנה הנ"ל). והאי תנא הוא

דתניא: "ושאר חייבי מיתות שבתורה, אין ממיתים אותן אלא בעדה (הסנהדרין), ועדים והתראה, ועד שיודיעוהו שהוא חייב מיתת בית דין. רבי יהודה אומר, עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג. תנא קמא יליף ממקושש (שהמוצאים אותו לא התרו בו שם מיתתו, דלא הוו ידעי ליה אלא מיתה סתם — רש"י), ורבי יהודה אומר מקושש הוראת שעה היתה (ועל פי הדיבור מחייב ולא גמרינן מינה לדורות — רש"י).

אם כן, לפי רבי יהודה, התראת הספק הזאת לא היתה בעלת תוקף ולא יכלו להרוג את המקושש לולא "הוראת שעה". ומבאר הרב ראובן מרגליות בשם גדולי האחרונים, כי שונה הוראת השעה ההיא מכל הוראת שעה אחרת, באשר היא תלויה במהות בית דין שהורה, ולא בנסיבות המיוחדות של השעה.

(13) ספר מרגליות הים למסכת סנהדרין ח, ב

"ר' יהודה אומר: עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג". לפי זה קשה איך נהרגו המגדף והמקושש, אחרי שלא התרו בהם לשם איזה מיתה, שהרי לא פורש מקודם דינו! וכתב ברמת שמואל בבא בתרא קיט דמה שצריכים להודיעו איזה מיתה, היא משום שיתכן כי מהתראת מיתת חנק לא יפרוש מעבירה, אבל אם היה יודע שיסקל, כן היה פורש ולא עובר. וזהו רק בשאר בתי דין, אבל בית דינו של משה, הרי הוא מעין אמרם "כלפי שמיא גליא" (= הקב"ה ודאי יודע), שגם אם היה יודע באיזה מיתה לא היה פורש מהעבירה, ויכלו לדון אותו כמותרה.

וראה בספר שושן עדות מהגר"ז בוסקוביץ לעדויות פרק ז משנה ז, שכתב דכל הכלל של "לא בשמים היא", שאין להכריע הלכה ע"פ רוח הקודש, זהו רק אחרי התעלות מרע"ה למרום ונחתמה תורה, מני אז, "אין נביא רשאי לחדש". אבל כל עוד שזכתה תבל שיתהלך בה איש

האלוקים, הרי אז הכל ניתן משמים, ואין לדמות בית דין של משה, לשום בית דין שלאחריו.

ואם דנים חז"ל על ההוה אמינא של משה רבינו לדון את המקושש בכלל או באיזו מיתה לדונו, הרי כפולה ומכופלת הקושיא על עצם ההוה אמינא של המקושש לחלל את השבת למרות היותו יודע את האיסור שבדבר, ולמרות ההתראה ("שהתרו בו, ולא הניח מלקושש אף שמצאוהו והתרו בו" – רש"י בשם הספרי).

(14) תרגום יונתן בן עוזיאל, פסוק לד

ויהיו בני ישראל שריין במדבר, גזירת שבתא אשתמודע להון, ברם קנסא דשבתא לא אשתמודע להון. קם גבריא מדבית יוסף, אמר במימריה, איזיל ואתלוש קיסין ביומא דשבתא, ויחמון יתי סהדיא, ויתנון למשה, ומשה יתבע אולפן מן קדם ה', וידון יתי, ובכך אשתמודע קנסא לכל בית ישראל. ואשכחו סהדא ית גברא כד תליש ועקר קיסין ביומא דשבתא.

(15) חדושי אגדות של המהרש"א, בבא בתרא קיט, א

ויש ששאלו בזה בת"י (= תרגום יונתן): היאך חטא באיסור שבת כדי לידע באיזה מיתה דנין המחלל שבת? ויש לומר, כיוון שלא היה צריך למלאכה זו אלא לידע באיזו מיתה וכו' הוה ליה "מלאכה שאינה צריכה לגופה", כמו חופר גומא ואינו צריך אלא לעפרה שהוא פטור (לרבי שמעון, כי במשכן חפרו הבורות לשמם ולא לשם עפרם). ומיהו, הוא ודאי היה חייב מיתה בדיני אדם, שלא ידעו העדים שהתרו בו שהוא עשה על דעת זו, ואינן אלא דברים שבלב, ודנין היו אותו למיתה על פי עדות.

וכן יש לומר לפי המדרש... דצלפחד היינו מקושש, והיה בתחילת ארבעים שנה, ולשם שמים נתכוון, שהיו אומרים (בני ישראל): כיוון שנגזר עליהם שלא להכנס

לארץ ממעשה המרגלים, שוב אין חייבים במצוות, עמד וחלל שבת כדי שייהרג ויראו אחרים, דהוה ליה נמי מלאכה שאינה צריכה לגופה.

יצויין כי בעל אמבוהא דספרי טוען נגד שיטת מהרש”א כי מלאכת המקושש היתה מלאכה שאינה צריכה לגופה, משיטת תוס’ רי”ד (שבת ריש פרק שמונה שרצים) דאם המלאכה נעשית למטרה זו ע”י רוב אנשים נחשבת בכל זאת כ”צריכה לגופה”, אף אם הוא בעצמו לא התכווין למטרה זו. לעומתו משתמע כדברי המהרש”א משו”ת מהרי”ק, שורש קצג, בהא דאמרינן יבמות עד, ב, דעכו”ם דאמר לישראל ”קטול אספסתא ושדי לחייתא ואי לא קטילנא לך”, כי מותר משום מלאכה שאינה צריכה לגופה.

המקושש בשלו, ובית הדין בשלהם. לא חילל את השבת, טוען המהרש”א, באשר מלאכתו אינה אסורה מדאורייתא, עקב היותה מלאכה ”שאינה צריכה לגופה”, כלומר, והתכוון בה לתכלית ולצורך אחר משהתכוונו בה במשכן. מאידך גיסא, הרגוהו בדין, כי ”דברים שבלב אינם דברים”.

(16) פירוש כתב סופר על התורה

”כי לא פורש מה יעשה לו”. ונראה לי על פי מה שאמרו חז”ל מקושש לשם שמים נתכווין, ויש לומר, לכן לא ידעו אם הוא במיתה כלל יען שלשם שמים נתכווין. ”ויאמר ה’ אל משה מות יומת”, הגם שבידי שמים אינו מתחייב במיתה כי כוונתו לשם שמים וה’ יודע מחשבות, אבל בבית דין של מטה אין הולכים בתר המחשבה והאומדנא, רק על פי ראיית עדים.

(17) מרגליות הים לסנהדרין עח, ב

כשבא משפט זה לפני אדון הנביאים שהכיר מצפון לבבו הטהור של צלפחד... וכשגזרה החכמה העליונה לעשותו אות לדורות הבאים, שעיני בשר להם, ולמראה עינם ישפטו, הדגישה התורה וכתבה ”וירגמו אותו באבנים

וימת כאשר צוה ה' את משה", שלכאורה היה לו לומר "וירגמו אותו באבנים כאשר צוה ה' את משה וימת", כמו שכתב במגדף (ויקרא כד, כג) "ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה", והוא ממילא מת. אבל במקושש, העידה תורה שהמקושש במותו קיים צווי ה' – "וימת כאשר צוה ה' את משה".

ובכן בעיה מיוחדת היתה זאת לשעתה עקב כוונותיו הטהורות של המקושש וההתראה בספק, ויחד עם זאת, הלכה לדורות היא בתחום הלכות שבת.

(18) רש"י פסוק לח, ד"ה רגום

וכן הלוך וכן זכור ושמור.

(19) ומבאר בעל באר יצחק

כבר ידוע שהמקור משמש לכל הזמנים וגם לצווי, ופשוט.

(20) ומקשה הרב אליהו מזרחי

פירוש, לשון הוה, כמו שגלה דעתו בכמה מקומות. אך קשה, שאינו נופל לשון הוה, אלא בדבר שיהיה נוהג תמיד, אבל בדבר עתיי שאינו נוהג אלא באותה העת לא יפול בו לשון הוה.

ושמא יש לומר ד"רגום אותו באבנים" נמי לאו על אותו המקושש לחודיה קאי, אלא על כל מקושש ביום השבת. וכן מאמר "מות יומת האיש" על כל איש העובר עבירה זו קאי, שמוטל עליכם תמיד להיות רוגמים אותו, שכן דרך הכתוב תמיד, שתשובת הש"י למשה רבינו עליו השלום על שאלתו, אינה על הפרט שעליו השאלה, אלא על כללות מין השאלה. שהרי בשאלת "אנחנו טמאים לנפש אדם" לא היתה התשובה רק (= אלא) על כללות

מין השאלה, וזהו שאמר "איש איש כי יהיה טמא לנפש" וגו'. וכן בשאלת בנות צלפחד היתה התשובה "ואל בני ישראל תדבר לאמר, איש כי ימות ובן אין לו, והעברתם את נחלתו לבתו", ולא הספיק (= הסתפק) לו במאמר "נתון תתן להן אחוזת נחלה בתוך אחי אביהן" וגו', עד שהשיב גם על הכללות. וכן שנינו בספרי "מות יומת האיש" — לדורות, לא על האיש המקושש הנזכר בכתוב (בלבד).

ולפלא נראים דברי הרא"ם האחרונים בהם הוא מביא סייעתא לדברי רש"י מן הספרי. הרי הספרי עצמו מפרש את הפסוק בדרך הפוכה לגמרי מדברי רש"י באמרו: "מות יומת האיש", לדורות, "רגום אותו באבנים", לשעה! כאן לפנינו דוגמא נוספת של מלאכת המחשבת בפירוש רש"י על התורה. נכון הדבר כי התורה מצווה לא רק הלכה לשעה, כי אם גם הלכה לדורות. אמנם מעדיף רש"י ללמוד את ההלכה לדורות מאותה מילה אשר משמעותה הלשונית דקדוקית היא "לדורות", מאשר מיתור הלשון "מות יומת". ואמנם "מות" היא גם מקור כך שניתן לדרשה "לדורות", אבל כתיבתה יחד עם יומת אינה נותנת לנו לדרוש "לדורות", כי אז היה "יומת" מיותר, לכן דרש רש"י רק את המקור ("רגום") בהופיעו לבדו.

בין כך ובין כך נגזר דין מות על המקושש והומת. ברם פעלו שהיה לשם שמים נשא פרי, ושתיקתה המפליאה של התורה מעידה על כך.

(21) משך חכמה

ומעת סקלו המקושש שנתכווין לשם שמים, לפרסם עונש שבת שלא יקילו בזה, עשה בהם הרגש (= השפעה) בלב כל ישראל, עד כי בערבות מואב במשנה תורה לא נזכר כלל מהשבת. רק בהדברות.

[ד] נתעלמה ממנו הלכה — משה קבל תורה מסיני

יסוד היסודות ביהדות בכלל, ובסיס כל לימוד תורה בפרט, הוא העקרון כי משה רבינו קיבל תורה מאת הקב"ה בהר סיני.

(1) בבלי מכות כג, ב

דרש רבי שמלאי: שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה — שלוש מאות ושישים וחמש "לאוין" כמנין ימות החמה, ומאתים ארבעים ושמונה "עשה" כנגד אבריו של אדם. אמר רב המנונא, מאי קרא? — "תורה צוה לנו משה מורשה" (דברים לג, ד), "תורה" בגימטריא שית מאה וחד סרי הוי, "אנכי" ו"לא יהיה לך" מפי הגבורה שמענום (ולא נצטוו על ידי משה, ושתיים אלו משלימות את המנין לתרי"ג).

תרי"ג — מנין המצוות בהן נצטוו בני ישראל אחרי תקופת שבע המצוות של בני נח. ברור כי על המצוה המקיפה מדובר כאן, ומנין הפרטים עולה בהרבה על המנין הזה, אלא שאין מונים את פרטי המצוה במנין תרי"ג.

(2) רמב"ם הקדמה לספר המצוות, הכלל השביעי

דע שכל מצוה היא משפט אחד מסור, ומן ההקדמה הזאת מתחייבים ציוויים ואזהרות רבים בהלכות המצוה. המשל לכך: החליצה והיבום (דברים כה) הן שתי מצוות ממצוות עשה — וזה אין בו מחלוקת. אבל כשנתבונן בהלכות שתי המצוות האלה ממצוות עשה, ומה שצריך לעשות בהן בהתאם להקדמות ההלכה — יתחייב, שיהיו מקצת הנשים חולצות ולא מתיבמות, ומקצתן מתיבמות ולא חולצות, ומקצתן חולצות ומתיבמות, ומקצתן לא

חולצות ולא מתיבמות. וכך גם האנשים, כלומר היבמין, מקצתן חולצין ולא מיבמין, ומקצתן מיבמין ולא חולצין, ומקצתן לא חולצין ולא מיבמין, ומקצתן או מיבמין או חולצין. וכן נמצא שהיבמות מקצתן חולצת מזה ומתיבמת לזה, ומקצתן מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן, ומותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן, ואסורות לאלו ואלו ומותרות לאלו ואלו.

אם כן, אילו מנינו כל דין ודין מן הדינים האלה כמצוה בפני עצמה, היו דיני מסכת יבמות לבדה מגיעים ליותר ממאתים מצוות, ואין אף אחת מהן שאיננה או עשה בפני עצמה או לאו — שנאמר, למשל: זו צריכה לחלוץ באופן כזה או להתיבם באופן כזה; או נאמר: זו אסורה לזה, או אי אפשר לחלוץ או להתיבם כלל. וכן צריך להיות בכל מצוה ומצוה.

כיון שהדבר כך — וזה ממה שאין בו מחלוקת — הרי שהלכות המצוה אף אם הן מפורשות בתורה, אין למנותן; כי לא מפני שהכתוב באר הלכות אותה מצוה או תנאים שבה, נמנה אנחנו כל תנאי או פרט הלכה כמצוה בפני עצמה. וכבר טעו בזה הרבה: שכן כל מה שנמצא כתוב מונים, בלי להתבונן בעיקר המצוה ולא בהלכותיה או תנאיה. דרך משל: שהכתוב חייב בספר ויקרא (פרק ה) את מטמא מקדש וקדשיו והנזכרים עמו להביא קרבן חטאת — וזו מצות עשה בלי ספק. אחר כך באר הכתוב מהן הלכות הקרבן הזה, ואמר שיהא כשבה או שעירה, ואם ידו אינה משגת דמיה, יביא שתי תורים או שני בני יונה; ואם לא יוכל, יביא עשירית האיפה סולת — וזהו קרבן עולה ויורד. הנה זה אינו אלא באור מהו הקרבן המוטל עליו, אך אין למנות כאן שלוש מצוות ולאמר: המצוה שצוה להקריב בהמה, ואח"כ המצוה שצוה להקריב עוף, ואח"כ המצוה שצוה להקריב עשירית

האיפה, לפי שאינם שלושה צוויין אלא מצוה אחת, והיא – שיקריב קרבן על שגגתו, ואותו הקרבן הוא כך או כך – אם אי אפשר בכך.

...הבן כלל זה, כי הוא עמוד התווך במה שאנו עוסקים בו (מנין תרי"ג המצוות).

לכל מצוה שבמנין תרי"ג, ניתנו איפוא, כלליה, דקדוקיה ופרטיה, ופרטים אלה אינם במנין תרי"ג – אפילו במצוה שפרטיה כתובים במפורש בתורה שבכתב. ברם, אי הכללתם של הפרטים הרבים האלה במנין המצוות, אינה גורעת מאומה ממקורם דאורייתא, אפילו במקרה והפרטים האלה אינם כתובים בתורה שבכתב.

(3) תורת כהנים ריש פרשת בהר סיני

מה ענין שמיטה אצל הר סיני? והלא כל המצוות נאמרו מסיני?! אלא מה שמיטה נאמרו כללותיה ופרטיה מסיני, אף כל המצוות נאמרו כללותיהן ופרטיהן מסיני.

ואמנם ברייתא זו של התורת כהנים שנויה אלבא דרבי עקיבא, וחולק עליו בר פלוגתיה רבי ישמעאל בענין הפרטים.

(4) בבלי זבחים קטו, ב

תרי תנאי היא, דתניא, רבי ישמעאל אומר: כללות נאמרו בסיני ופרטות באוהל מועד. רבי עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באוהל מועד ונשתלשו בערבות מואב.

מחלוקת זאת בין רבי עקיבא, אשר בעקבותיו פירש רש"י ריש בהר סיני, ובין רבי ישמעאל, אשר, לכאורה, בעקבותיו פירש רש"י ריש פרשת משפטים בלמדו 'מה עליונים מסיני אף אלה (דהיינו פרשת משפטים) מסיני, דמשמע, איפוא, שרק ההלכות הכלליות של פרשת משפטים הן שניתנו מסיני, למעוטי שאר ההלכות שהן בבחינת פירושא קא מפרש לכללים אלה של פרשת משפטים. מחלוקת זאת בתורה שבעל פה עוסקת. גם רבי עקיבא וגם רבי ישמעאל מתיחסים לתוכן

המצוות שניתנו למשה או בסיני או באוהל מועד — ואלו ואלו מפי הגבורה ניתנו למשה, כאשר ההבדל ביניהם הוא של כמה חדשים בלבד. כי "מסיני" פירושו מו' סיון ועד ליי"ז תמוז, ואילו "מאוהל מועד" פירושו מזמן השראת השכינה מחדש על עם ישראל אחרי חטא העגל בראש חודש ניסן בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים ועד לט' באב של אותה שנה, בו נסתלקה שוב שכינה למשך שלושים ושמונה שנים — ואז הרי הגענו "לערבות מואב"! מחלוקת זאת אצל חז"ל שונה לחלוטין ממחלוקת אחרת אצל חז"ל בדבר 'מגילה מגילה' או 'חתומה' ניתנה תורה.

(5) גיטין ס, א

א"ר יוחנן משום רבי בנאה: תורה, מגילה מגילה ניתנה (כשנאמרה פרשה למשה היה כותבה, ולבסוף מ' שנה כשנגמרו כל הפרשיות חיברן בגידין ותפרן — רש"י) שנאמר (תהלים מ, ח) "אז אמרתי (כך אמר דוד, אז אמרתי כשערערו עלי שאול ודואג לפסלני מלבא בקהל — רש"י) הנה באתי (עכשיו באתי לכלל — רש"י) במגילת ספר כתוב עלי" (מאז ניתנה התורה הוזכרתי בה — בראשית יט, טו — "ואת שתי בנותיך הנמצאות", בזכות דוד שעתיד לצאת מרות המואביה ונעמה העמונית אמו של רחבעם. כתיב הכא "הנמצאות" וכתיב התם — תהלים פט, כא — "מצאתי דוד עבדי". אלמא מגילה איקרי, משום דמתחילה נכתבה מגילת בראשית, והדר מגילת נח והדר מגילת אברהם, והיינו דקאמר מגילת ספר כתוב עלי — רש"י) רבי שמעון בן לקיש אומר: תורה חתומה ניתנה (לא נכתבה עד סוף מ', לאחר שנאמרו כל הפרשיות כולן. והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה היו סדורות לו על פה עד שכתבן — רש"י), שנאמר (דברים לא, כו) "לקוח את ספר התורה הזאת".

ויפה דייק רש"י בלשונו באמרו 'והנאמרות לו בשנה ראשונה ושניה' שהרי רק בשתי שנים אלו נאמרו מצוות

למשה מפי הגבורה אם על פי רבי עקיבא ואם על פי רבי ישמעאל. מכאן ועד יערבות מואבי מנודים היו בני ישראל, ומנודה התלמיד מנודה הרב (משה).

והנה נשאלת השאלה, כיצד יתכן כי נתעלמו הלכות ממשה רבנו שקיבל תרי"ג בסיני? הלא כל חסרון ידיעה אצלו בעניני תרי"ג כמוהו כפגם בכל הבנין הנפלא הזה? כיצד נסביר כי לא ידע את דין נחלת הבת במקום שאין בן, את דין המועד השני לקרבן פסח בחודש אייר, את דין הסקילה של המחלל שבת, ואת כל עיקר הדין כי "אלהים לא תקלל" הוא לא רק לשון חול אלא גם לשון קודש? נאה ויאה העקרון כי "מגלגלין זכות על ידי זכאי וחובה ע"י חייב", אבל כיצד עולה עקרון זה בקנה אחד עם העקרון ש"תורה צוה לנו משה". ודוקא בעיה זו של חסרון בהלכות שקבל משה רבינו, מסבירה, לפי הרש"ר הירש, את סמיכות הפרשיות בין פרשת המקלל ובין פרשת בהר סיני.

(6) פירוש הרש"ר הירש, ויקרא כה, א

אנחנו סבורים כי הדגשת העובדה כי כל ההלכות על כל פרטיהן מקורן בסיני הנאמרת כאן בענין שמיטה נובעת מן הפרשה שלמעלה בענין המגדף. במקרה הזה, תורה שניתנה בסיני בצורה הכללית ביותר, נשארה ללא הסבר בפרטים ובדקדוקים, כך ש"ויניחהו במשמר לפרש להם על פי ה'". עקב המקרה של הלכה זו שהינה כה חמורה, ועלולים לעבור עליה בכל רגע ורגע, ובכל זאת נשארה ללא הסבר, יכולנו לדון בקו"ח להלכה כמו זו של שמיטה, אשר עוד רחוקה הדרך עד שיחויבו בה בני ישראל החונים עתה במדבר. לכן באה התורה להדגיש כי אפילו הלכות כמו אלו של שמיטה ויובל, המוגבלות לזמן ומקום, ניתנו בסיני בשלמותן.

בהתמודדותו עם בעיה זאת מגיע המהר"ל מפראג בפירושו גור אריה על התורה, לידי הגדרה חדשה של "משה קיבל תורה מסיני". סך הכל של כללי התורה שמשה קבל מאת הקב"ה היה בהם כדי ללמוד את כל דקדוקיהן ופרטיהן של

נתעלמה ממנו הלכה – משה קבל תורה מסיני צה

תרי"ג מצוות. דהיינו חלק מן הידיעה הזאת של תרי"ג היה אצלו בכוח, וכשבאו לפניו הבעיות האלו (נתעלמה ממנו הלכה), לא הספיק עדיין להוציא את ידיעתו לפועל.

(7) גור אריה, אמור כד, יד

ותימא, כיון דקיימא לן דכל התורה ניתנה מהר סיני, כללותיה דקדוקיה ופרטיה, אם כן למה לא ידע מרע"ה דין שידין אותו? ויראה לומר, אע"ג שניתן כללותיה ופרטיה ודקדוקיה, דבר זה ניתן לו על ידי שהיה יכול ללמוד בהקש או בבנין אב או מדרשה מה, וכאשר לא ידע להבין (מעצמו) הוצרך (הקב"ה) לומר לו הדיבור בפירוש.

וכאשר לא ידע להבין, הוצרך לומר לו הדיבור בפירוש. על פי מה שלמדנו לעיל, דברי המהר"ל אלה מקבלים הסבר יסודי. שהרי קשה מדוע היו חלקים בתורה שידע להבין, ולא היה כל צורך שהקב"ה יאמר לו הדיבור בפירוש, ומדוע בפרשה כמו המקושש או המקלל לא ידע משה רבינו להשתמש ביכלים שקיבל בסיני, כדי להקיש מילתא למילתא מחד גיסא, או לאפוקי שמעתתא אליבא דפלפולא מאידך גיסא. על פי דרכנו לעיל נראה לפרש כי באותן הסוגיות בהן נתעלמה ממנו ההלכה, כלומר, לא ידע כיצד ללמוד בהיקש או בבנין אב או מדרשה. היתה הסיבה בכך שחוסר השלימות בתורה שבכתב שהיתה מסורה לו עד כה (אם על פי מגילה מגילה) אם על פי יחתומה') לא איפשר לו להקיש או ללמוד, שמא יבא לתלמוד לומר מפורש יוצא מפי הגבורה וידחה את תלמודו.

(8) גור אריה שם

...וא"ת הא דאמר שפרשה שאחרי זאת (ריש פרשת בהר סיני): "מה ענין שמיטה אצל הר סיני (כלומר, לשם מה ציינה התורה דוקא כאן כי המצוה הזאת של שמיטה ניתנה "בהר סיני"), והלא כל המצוות נאמרו בסיני?!" שמא בא לומר שמצות שמיטה נאמרה בהר סיני מפורשת לגמרי (בניגוד למצוות אחרות שעל משה היה ללמד אותן

מעצמו, על-יסוד הכללים שניתנו לו). ואין זה קשיא, דבשביל כך אין צריך לכתוב "בהר סיני" (וזו היתה קושית חז"ל בתורת כהנים המובאת כאן בפירש"י), דסוף סוף כולן נאמרו בהר סיני, הן מפורש או שלא מפורש, אין חילוק בזה.

אמירת מצוה במפורש למשה רבנו, בניגוד למצוה אחרת שידע משה ללמדה לפרטיה ודקדוקיה על יסוד מה שנאמר לו מפי הגבורה, אין בה כדי להצדיק את כתיבת "בהר סיני" לידה. אדרבה, כותרת זו היתה מעוררת ספק באותן המצוות שלא נאמרו במפורש! וכי מה הבדל יש בין אם משה רבנו שמע במפורש מפי הקב"ה שיש לרצוע את אזנו הימנית של עבד נרצע, ובין אם הוא למד זאת על ידי גזירה שוה – אחת מיי"ג המידות שלמד מפי הגבורה, והרי גם כאן "הן מפורש או שלא מפורש, אין חילוק בזה". ויפה אמרו חז"ל: "כל מה שתלמיד חכם ותיק עתיד לחדש ניתן למשה בסיני". ניתנה איפוא תורה, לא לדור אחד ולא לדורות רבים בלבד, כי אם "כימי השמים על הארץ". לתורה זו מתלווים אותם הכללים (המידות שהתורה נדרשת בהן) אשר לפיהם ניתן ללמוד את דעת התורה בכל דור ודור. למד משה רבנו את התורה כולה יחד עם כללים – מפתחות אלו. וכשבאו לפניו בעיות אלו של המקושש וכדו', לא ידע לפתור אותן, אם משום שלמד ושכח בתור עונש על "הדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו", או משום שבכלל לא למד אותן ולא ידע כיצד לפתור אותן, עקב רצון ה' לגלגל זכות על ידי זכאי וחובה על ידי חייב.

אף מרן בעל החזון איש זצ"ל מוכן להסכים עם המהר"ל כי אי ידיעת פרט זה או אחר במפורש אינו חסרון בתרי"ג המצוות שלמד משה מפי הגבורה. אולם, אגב דיון על סידור נתינת פרשיות התורה, מוכן החזון איש להגיע אף למסקנה אחרת: ידוע ידע משה רבינו אף את ההלכות האלו, אלא לא ניתנה לו עדיין רשות ללמדן את בני ישראל. לכן נאלץ היה לשאול את ה', לא את ההלכה, אלא אם מותר לו ללמדה את בני-ישראל. אמנם, לא קם כמשה עוד נביא, ולא היה שני לו שמסוגל היה לקבל את התורה. אבל אין גם להתעלם מן עם

ישראל דור יוצאי מצרים שלהם ניתנה תורה. לא רק כוח קיבולו של משה הכריע בענין קבלת תורה, כי אם גם זכותם וכוחם הרוחני של עם ישראל לקבלה ממנו. כך נשארו אצלו הלכות מסוימות שלא יכול היה למסרן לישראל, עד שנתגלגל הענין על ידי מעשה שהיה.

(9) חזון איש, "סידור נתינת פרשיות התורה" (מועד קב"ח)

והנה מבואר בדברי חז"ל שנאמרו לו למשה בהר סיני כל תרי"ג מצוות באותם ארבעים יום (הראשונים שעמד בהר סיני). ודעת רבי עקיבא, חגיגה ו, א, דכללות ופרטות נאמרו בסיני, וכך כתב רש"י בפירוש התורה ריש פרשת בהר. והנה בארבעים יום השניים, החזיר לו הקב"ה למשה כל התורה, שאין מן הראוי שתהיה בידו במה שלמד בימים הראשונים שנשתכר הברית. והנה לא נצטווה משה בכתיבתן עדיין, ולא במסירתן לישראל, אלא במצוות מיוחדות שנצטווה לאמר לישראל. ומכל מקום לא נצטווה בכתיבתן למאן דאמר "תורה חתומה ניתנה" (גיטין ס, א). וכשהוקם המשכן, נשנו לו הדברים שנאמרו לו בסיני, באוהל מועד. ויש לדעת (כלומר, יש לחקור) אם נשנו לו כל התרי"ג מצוות באוהל מועד, או שלא נאמרו לו באוהל מועד אלא אותן שנצטווה לומר לישראל בזמן ההוא.

ובערבות מואב נשתלש לו, והיתה שכינה מדברת מתוך גרונו של משה, ונצטווה (עתה) בכתיבתן, לכתוב באותו לשון הנאמר לו כל פרשה ופרשה בשעה שנצטווה במסירתה לישראל. והיה בהן מצוות שנכתבו בלשונן שנאמרו לו בסיני, ומצוות שנכתבו בלשונן שנאמרו באוהל מועד, ויש בלשונן שבערבות מואב. ויש מן המצוות שהוכפלו ונשתלשו, וכל כתיבתן על פי ה' ביד משה. והנה נתחלפו הלשונות בכמה מצוות שנאמרו בסיני ובאוהל מועד ובערבות מואב. והוא לרמז לנו, בכתבה,

את התורה הנאמרה לו למשה בסיני בע"פ, כפי שקבלו חז"ל לדרוש את החסרות ואת היתרות והחליפות.

והנה לא נאמר בסיני דין המחלל שבת ודין מגדף ופרשת נחלות, וכמו שארז"ל, משום שמגלגלין זכות על ידי זכאי. ומכל מקום אינו חסר מהתרי"ג מצוות בסיני בשביל זה, שאינו אלא פרטי דינין. ואולי (ניתן לומר כתשובה שניה לשאלה זו), לא היה משה רשאי לדון על פי מה שקיבל בסיני אלא אם כן נצטוה כבר למסור את הדין ההוא לישראל. ולכן הוצרך "להקריב משפטן לה", ועל ידי זה נצטווה להגיד לישראל, שמגלגלין זכות על ידי זכאי. ול"מ (= ולא משמע) כן, וצ"ע.

משה קיבל תורה (שבעל פה כולה — שיטת רבי עקיבא) מסיני ומסרה ליהושע וכו'. כל זה, כאמור, בתורה שבעל פה (וכבר ראינו למעלה שרבי ישמעאל החולק עליו מחלק בין הכללים שנאמרו בסיני ובין הפרטים שנאמרו באהל מועד, הלוא הוא מראש חודש ניסן בשנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים ועד לטי' באב של אותה שנה). השכיל מרן החזון איש להבחין בין לימוד מצוות (בעל פה) מפי ה' למשה, ובין מסירתן ממשה לבני ישראל. מסירה זאת נעשתה הן באוהל מועד, כמבואר לעיל, והן בערבות מואב, שאז לימד משה לבני ישראל את המצוות של חומש דברים, כאשר היסוד והמשותף שבהן היא ההכנה לקראת הכניסה לארץ. אולם עוד חידש החזון איש שתהליך זה של מסירת מצוות על ידי משה לבני ישראל גורר בעקבותיו תהליך מקביל, הלוא הוא הפיכת מה שהיתה עד כה תורה שבעל פה בלבד, למצב החדש אשר בו מיעוטו בכתב ורוב בעל פה — היא התורה (המחולקת בין הבכתב ובין הבעל פה) הידועה לנו מאז "חתימת" התורה בערבות מואב ועד היום הזה. ואמנם כך נאה וכך יאה, שהקביעה הסופית של התורה (בכתב + בעל פה והיחס והקשר שביניהן) תיעשה בהתאם למקבלי התורה, הלא הם בני ישראל. כי לולא חטאו בעגל היתה תורת כהנים שונה ממה שהיא כיום, ולולא חטאו במרגלים היה משנה תורה שונה ממה שהוא כיום. אם קובי"ה ואורייתא וישראל חד, הרי

שדרגת ישראל בהכרח תקבע כיצד קוב"ה יתן אורייתא מחייבת כימי השמים על הארץ.

היוצא מדברינו, שלכולי עלמא קדמה תורה שבעל פה לתורה שבכתב. את היחס שביניהן תיאר הגרש"ר הירש ז"ל בהקדמתו לפירושו לפרשת משפטים.

(10) פירוש הרש"ר הירש, שמות כא, ב

היחס בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה היא כיחס שבין רשימות קצרות בכתב של הרצאה לתוכן המלא של ההרצאה בעל פה. לתלמיד אשר שמע את ההרצאה כולה, הרשימה הקצרה די שהיא תזכיר לו את הנושא כולו. בשבילו — מילה אחת, אפילו סימן שאלה או קריאה, פסיק, הדגשת מילה, כל אלה יש בהם לעורר את ההקשר למחשבת המרצה והצגת דבריו. ברור, כי לאדם אשר לא שמע את ההרצאה, כל הרשימות וההערות אינן מובנות והן חסרות ערך של ממש (עכ"ל).

"המרצה" הוא הקב"ה, והתלמיד אשר שומע את ההרצאה המלאה הוא משה רבינו. הרשימות הקצרות המזכירות את תוכן ההרצאה הן הן אותיותיה של תורה שבכתב, והעיון באותיות אלה על פי כללי הלימוד שנתן הקב"ה למשה (הלא הן המידות שהתורה נדרשת בהן) מעלה מחדש על הזכרון של מקבל התורה (וכל אלה אשר באו בעקבותיו) את תוכן הדברים אשר שמע בסיני.

ומה שאיבעי ליה לחזון איש (ויש לדעת אם נשנו לו כל תרי"ג מצוות באהל מועד, או שלא נאמרו לו באהל מועד אלא אותן שנצטוו לומר לישראל בזמן ההוא) פשיטא ליה למהר"ל מפראג.

(11) גור אריה לשמות כא, א, ד"ה כל מקום שנאמר אלה.

ונראה לומר דכך פרושו, דודאי אף על פי שכל המצוות נאמרו בסיני, יש מצוות שהן עיקר יותר מסיני

לפי שהן מצוות חשובות וירד הקב"ה בשבילם על הר סיני, לאותם דוקא נאמרו בסיני כאשר הם כתובים, וכל שאר המצוות נאמרו עמהן בסיני. וזה בשביל שתורת ה' תמימה, אין מצוותיה מחולקות, ולפיכך נאמרו כולן מהר סיני. ומכל מקום יש חילוק בין המצוות, כי עשרת הדברות נאמרו בסיני בשביל עצמם, ואילו שאר המצוות נאמרו בסיני מפני שהשי"ת נתן התורה בשלימות בסיני... 'ונשנו באהל מועד' לא נשנו כולם רק בשביל איזה מצוות ששייכים דוקא באהל מועד כמו מצוות הקרבנות... ועל ידי אותן המצוות נאמרה כל התורה כולה באהל מועד לפי שהתורה היא אחת... לפיכך נאמרו כולן שם.

בסוגיא זאת של תורה מן השמים (תורה שבכתב) ותורה מסיני (תורה שבעל פה) ומסירתם מאת ה' אל משה וממשה אל בני ישראל, עסקנו בהרחבה יתירא בספרנו 'לפשוטו של מקרא' כרך א מדור א פרקים: 5 (א) [מיחתומה' לימגילה'], פרק 5 (ב) [מימגילה' ליחתומה'] פרק 5 (ג) [מגילת החתימה, הוא חומש דברים].

[ה] שבת של מרה — שם שם לו חק ומשפט

כבר בפרק הראשון עסקנו בבעית חילול השבת בשבת הראשונה או בשבת השניה לקבלת מצות שבת. בפרק אחר ראינו את הדעה האחרת אצל חז"ל והמפרשים כי ענין המקושש היה בשנה השניה לצאתם מארץ מצרים אחר גזירת המרגלים, ואף ראינו בפרק ג כיצד המפרשים נימקו בכך את מעשהו של המקושש שהמשיך בפעלו אחרי שהזירוהו והתרו בו. עלינו לבדוק עתה מתי בעצם קיבלו ישראל את מצות השבת, כדי לראות אם השבת השניה הזאת שלהם במדבר ("ויהיו בני ישראל במדבר") היא גם השבת השניה לקבלת מצות השבת ("ובשניה חללוה").

פעמיים לפני מתן תורה דובר על מצות שבת: בין המצוות שניתנו במרה (שמות טו), ובקשר עם ירידת המן (שם טז). ואולם חז"ל כבר הראונו כי עוד לפני יציאת מצרים ידעו בני ישראל את מצות שבת ואף שמרוה.

(1) בראשית רבתי, לר' משה הדרשן (דף יג)

וירא ("וירא בסבלותם, "וירא" — שמות ב, יא), מה ראה? אמר רב, ישב משה וחשב מבריאת העולם וידע איזה יום שבת. מיד הלך אצל פרעה, אמר לו, אתה רוצה שיעשה מלאכתך ובנייניך וישלם, הניח להם בכל ז' ימים שינוחו יום אחד, כדי שיוכלו לעשות. אמר לו פרעה, לך עשה, וכן עשה. ומנין שכן הוא, כי כך אמר להם במרה, ראו כי ה' נתן לכם השבת, לא אמר נותן לכם, אלא נתן לכם — במצרים.

ומבאר בעל זית רענן בפירושו לילקוט את מהות ה"שבת" ההיא.

ואע"ג ששמרו שבת במצרים, לא נחו אלא מעבודה, אבל לא מאבות ותולדות (של ל"ט מלאכות).

שבת של בני נח היתה זאת עליה המליץ משה אצל

השלטונות המצריים, כך שבצאתם מארץ מצרים עוד לא שמרו שבת של ישראל.

(2) סדר עולם רבה פרק ח

מים סוף נסעו למרה שנאמר "ויבאו מרתה" וגו'. ואמר "שם שם לו חוק ומשפט" (שמות טו, כה) שם נתנו לישראל עשר מצוות, ז' מהן שנצטוו לבני נח... הוסיפו עליהם ישראל באותה שעה שבת ודינין וכבוד אב ואם... (ובסדר עולם זוטא מדובר על "שבת, פרה אדומה, ודינים". על יסוד זה כתב גם רש"י בפירושו לתורה (שמות טו, כה, ד"ה שם שם לו): שבת ופרה אדומה ודינין. אין צורך איפוא, בהברקה של בעל תורה תמימה הרואה כאן טעות-המעתיקים שראו בטכסט של רש"י כ"א (= כיבוד אב) והעתיקו לפ"א (= פרה אדומה)).

ממרה נסעו לאילים (שם פסוק כז) ומאילים נסעו לאלוש שנאמר "ויסעו מאילים ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין" (שם טז, א) הוא אלוש (במדבר לג, י"ד; ויסעו מים סוף ויחנו במדבר סין, ויסעו ממדבר סין ויחנו בדפקה, ויסעו מדפקה ויחנו באלוש, ויחנו ברפידים ולא היה שם מים לעם לשתות). "בחמשה עשר יום"... (שם, שם) ובאלוש ניתנה להם השבת, ושם עשו שבת ראשונה שנאמר "וישבתו העם ביום השביעי" (שם פסוק ל).

(3) וחז"ל מגלים את המקור בתורה למצות שבת במרה

תניא: עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקיבלו עליהם בני נח, והוסיפו עליהם דינים ושבת (אבל במכילתא דרבי ישמעאל פרשת ויסע מובאת דעה זו בשם רבי יהושע בלבד. חולק עליו בר פלוגתיה רבי אלעזר המודעי המפרש "חק" אלו עריות, "משפט" אלו דיני אונסין ודיני קנסות ודיני חבלות. עיין שם במכילתא ובפירוש זית רענן ובפירוש הר אפרים) וכיבוד אב ואם. דינים דכתיב "שם שם לו חק ומשפט", שבת וכיבוד אב ואם, דכתיב "כאשר צוך ה' אלוקיך" (דברים ה פסוק טו, טז בענין

שבת ובענין כבוד אב ואם) ואמר רב יהודה, כאשר צוך
— במרה.

והרב אליהו מזרחי מבאר למה עלינו לפרש "כאשר צוך"
של ספר דברים על התקופה שלפני מתן תורה, ולא על מתן
תורה עצמו (של פרשת יתרו).

(4) הרא"ם, שמות טו, כה

...וליכא למימר דמשה אמר להו בערבות מואב
(בדברות השניים) "כאשר צוך" — בפיני, דמשה לא
מאליו היה שונה להם משנה תורה ומזהירם על מידותיה
ועל מצוותיה, אלא כמו שקיבלה הוא היה חוזר ומגיד
להם. וכל מה שכתב בדברות אחרונות היה כתוב על
הלוחות, וכך שמע מפיני....

גם ספר דברים הוא "על פי ה' ביד משה", כך שהדברות
השניים הם זהים עם הדברות הראשונים, וכל שינוי שבהם
יובן על פי מדרשי חז"ל, כשם שדורשים כל שינוי או "סתירה"
בפרקי ההלכה השונים בתורה.

ואברבנאל מבאר לשם מה ניתנו לבני ישראל דוקא מצוות
אלו, טרם בואם להר סיני.

(5) פירוש אברבנאל על התורה, שמות טו

כאשר ראו ישראל שינוי טבע המים, הכירו וידעו
שהקב"ה חידש את עולמו ובראו אחר שלא היה, ולכן
צוה שם להם את השבת המורה על החידוש. וגם הורה
להם הפועל ההוא הנסיי שפלס ומאזני משפט לה' להיות
עזרה בצרות לעבדיו הבוטחים בו, וזו היא פינת הידיעה
ופינת ההשגחה האלוקית לתת לאיש כדרכיו וכפרי
מעלליו, והוא עיקר הדינים כולם.

(6) ומוסיפים חז"ל לבאר את מצות שבת שניתנה במרה

...דכתיב "כאשר צוך ה' אלוקיך" (דברים ה, טו) ואמר

רב יהודה אמר רב, כאשר צוך במרה. אשבת איפקוד, אתחומין לא איפקוד, ומר סבר אתחומין נמי איפקוד.

אם ניתנה מצות שבת כבר במרה, בהיקף זה או אחר, עלינו להבין למה לא החשיבו את שמירת אותן השבתות ששמרו בני ישראל בין מרה ובין "יצאו מן העם ללקוט" בפרשת המן, וכיצד יכלו חז"ל לומר כי לא שמרו בני ישראל אפילו שבת אחת. אחרי שעברו בני ישראל את ים סוף בדכא בניסן באו למרה בכד בן, ובמרה "שם שם לו חק ומשפט". ממרה, "ויבואו אילמה... ויחנו שם", ומאילים "ויסעו... ויבאו... אל מדבר סין... בחמישה עשר יום לחודש השני לצאתם מארץ מצרים". רק אז החלה פרשת המן, בה נצטוו שנית על שבת שחלה בכ"ב באייר, ואשר אותה חיללו אלה אשר יצאו ללקוט.

1234567

(7) בבלי שבת קיח, ב

אמר רב יהודה אמר רב: אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון, שנאמר (שמות טז, כז) "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט" וכתוב בתריה "ויבא עמלק".

(8) תוספות שבת פז, ב, ד"ה כאשר צוך במרה

ואם תאמר, וכיון שבמרה איפקוד שבת, היכי אמרינן בפרק כל כתבי (שבת קיח, ב) אלמלי שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהן אומה ולשון וכו'... אמאי קרי להאי שבת ראשונה, כיון דבמרה נצטוו. והא לא היתה שבת ראשונה, דמעיקרא כתיב (שמות טז, א) "ויסעו מאילים ויבאו (כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אלים ובין סיני בחמישה עשר יום לחודש השני לצאתם מארץ מצרים... וילוננו... מי יתן מותנו... בשבתנו על סיר הבשר... ויאמר ה'... הנני ממטיר לכם לחם מן השמים... והיה ביום השישי... והיה (משנה). ואמרינן בסמוך דאותו היום (ט"ו באייר) שבת היה, (כך שכבר שמרו שבת לפני שקבלו את המן).

(9) ומקשה עוד הנצי"ב בפירושו לספרי

ולי קשה יותר (מאשר קושית התוספות), למאן דאמר אתחומין גם כן איפקדו במרה, היאך באו משה וישראל למדבר סין בשבת?! ...

כדנ להשיב על הקושיות הנ"ל נשים לב ללשונו של בעל סדר עולם רבה הרואה כי "נצטוו" במצות שבת במרה, וכי "ניתנה להם השבת" באלוש. גם בעל סדר עולם זוטא רואה הבדל בין שבת של מרה לבין שבת של נתינת המן באמרו: "בחודש השני ניתנו לישראל במרה מקצת פרשיות של התורה שיתעסקו בהם".

(10) וכך מפרש רש"י על התורה

במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם, שבת ופרה אדומה ודינין.

(11) ומדייק הרמב"ן בלשון רש"י

...והיא דעת רבותינו. ואני תמה למה לא פירש כאן החוקים האלה והמשפטים ויאמר "וידבר ה' אל משה, צו את בני ישראל" כאשר אמר בפרשיות הנזכרות למעלה "דברו אל כל עדת בני ישראל" (בענין פסח מצרים, שמות יב, ג). וכן עשה בכל המצוות באהל מועד בערבות מואב ופסח מדבר (= פסח שני). ולשון רש"י שאמר "פרשיות שיתעסקו בהם", משמע שהודיעם החוקים ההם, ולימד אותם, "עתיד הקב"ה לצוות אתכם בכך" על דרך דלמד אברהם אבינו את התורה. והיה לו להרגילם במצוות ולדעת אם יקבלו אותם בשמחה ובטוב לבב, והוא הנסיון שאמר – "שם נסהו".

(12) ובעקבותיו בעל תורה תמימה, שמות טו סעיף לו

ודע דמה שאנו נוהגים בתפילת יום טוב שחל בשבת

ובקידוש להוסיף מלות "באהבה וברצון", הוא מפני שכל המצוות ובכללם המועדים ניתנו בסיני ובכפיית ההר כנודע, אבל מצות שבת ניתנה במרה באהבה וברצון בלא אונס, ולכן מוסיפים בזכרון שבת – "באהבה וברצון".

בעוד שהרמב"ן, בפרשו את דברי רש"י (ובעקבותיו הולך גם גדול מפרשיו של רש"י, הרא"ם), רואה כי לא נצטוו בני ישראל על שמירת השבת, אלא קיבלו את הלכות שבת "שיתעסקו בהן", מוכן בעל גור אריה לראות כי אמנם נצטוו בהלכות שבת הלכה למעשה. עם כל זאת אין לראות סתירה בין עמדה זאת ובין דברי חז"ל שבני ישראל לא שמרו את השבת הראשונה.

שונה מצוה זו שינוי מהותי מכל המצוות שניתנו בסיני, כך ששמירתה אחרי מרה ולפני פרשת המן אינה נחשבת כשמירת מצות שבת. חילול השבת הראשונה אחרי פרשת המן, נחשבת איפוא, לחילול השבת הראשונה של בני ישראל, כך שיכולים לשלוט בהם אומות ולשונות.

(13) פירוש הגור אריה, שמות טו, כה

לא קשיא מידי, דשבת דמרה לא היה רק בעל פה, וזה לא נקרא "ראשונה" מה שנצטוו בעל פה. שהרי לא כתיב שבת בפירוש בתורה, רק מרבין ליה מ"כאשר צוך", וזה בעל פה, כמו "וזבחת מבקרך וצאנך כאשר צויתך" (דברים יב, כ) כמו שיתבאר לקמן (שמשם לומדים את מצות שחיטה) ולא נקרא שבת ראשונה. דעל כרחך צריך אתה לומר שאין אלו מצוות נחשבות ממצוות התורה, רק (= אלא הן נחשבות) כמו ז' מצוות לבני נח, שאין זה שם תורה עליו. דאין לתת תחילה תורה שבעל פה, כי התורה שבעל פה היא פירוש תורה שבכתב. ולפיכך אלו המצוות אין שם תורה עליהן, ולפיכך הוצרך לחזור ולצוות עליהם כמו כל המצוות של בני נח. ובכן נצטוו (אח"כ) בתורה שבכתב... כי המצוות שנצטוו במרה אינם ממצוות התורה נחשבות. רק כמו מילה לאברהם וגיד הנשה ליעקב וז'

מצוות לבני נח, שהרי אין תורה שבעל פה קודם לתורה שבכתב.

אף בעל הט"ז ("דברי דוד") רואה כי אמנם נצטוו על מצות שבת במרה. אולם עדיין אין השבת שבינה ובין ירידת המן נחשבת כ"שבת ראשונה", מאחר ולא נצטוו על פרטיה באותו מעמד במרה. המצוה מקבלת תוקף של תורה רק כשידועה היא בכלליה ודקדוקיה ובפרטיה, כך ששמירת אותה שבת ראשונה כללית, אינה נחשבת כשבת ראשונה.

(14) דברי דוד (ט"ז), שמות טו, כה, שם שם לו

...ונראה לתרץ, ד"שבת ראשונה" דקאמר, לאו ראשונה לאזהרת שבת בכלל קאמר, אלא ראשונה למצוה שנצטוו עליה בפרט, דהיינו שביום השבת לא יצאו לקוץ המן, דכתיב – "ששת ימים תלקטוהו, וביום השביעי שבת לא יהיה בו", ממילא לא יהיה היתר לצאת וללקוט, כמו שפירש"י על "למען אנסנו", דהיינו, שלא יצאו ללקוט, אלא דאח"כ נתוסף אזהרה ד"לא יצא איש ממקומו ביום השביעי", (שהיא אזהרה נוספת אף היא כתובה בתורה שבכתב). וכבר ידעו גם כן איסור שבת, (ממה שנצטוו בעל פה באופן כללי במרה), אלא דאיסור הלקיטה (הראשון המפורש בכתוב בפירוט) לא קיימו אפילו פעם אחת.

אבותינו נצטוו במצות שבת תיכף עם צאתם ממצרים. כבר במצרים טעמו לראשונה את השבת של יום מנוחה, בה יכלו לנוח מעבודתם הקשה על מנת לעסוק בעניני הרוח, אותו עיסוק שהחזיק ושחזק את רוח האומה בחשכת גלותה ובקושי שעבודה. ברם, אם כי לא הגיעו עדיין לדרגת שבת של איסור מלאכה, דאג משה רבנו כי כבר אז תותאם השבת לאותו יום של מעשה בראשית עליו נאמר "בו שבת מכל מלאכתו אשר ברא אלוקים לעשות". לאט לאט נתגלה להם אורה של שבת, תחילה בעל פה ואח"כ בתורה שבכתב, תחילה באופן כללי ואח"כ בפרטיה ודקדוקיה. מצוה יסודית זאת, השקולה כנגד כל המצוות, המעידה על חידוש העולם על ידי

בורא מכוון, לא בבת אחת ניתן לגלות את יפיה ואת כל הדרה, אלא רווח שמה התורה בין גילוי היבט זה ואחר של אותה שבת מלכתא.

[ו] "ראו כי ה' נתן לכם השבת" — האמונה והבטחון

עברו שבועות אחדים מאז החלו בני ישראל "להתעסק" במצות שבת, והנה לפני מתן תורה, באמצע חודש אייר, צירף להם ה' את המצוה הזאת לנס ירידת המן, כמצוה מחייבת. תמוה הדבר, לשם מה ראה הקב"ה להקדים את תחילת מצוה זו שבועיים לפני הצווי "זכור" ו"שמור" את יום השבת לקדשו? מה לחץ ומה זרז את הקדמת חיוב מצות שבת? ועוד, למה נצטוו על מצוה זו דוקא עם מצות המן? כבר ראינו את דברי אברבנאל בענין חשיבות השבת "המורה על החידוש". מצוה גדולה זו באה ללמד עניני אמונה; יהודי המחלל שבת בפרהסיא נחשב כעובד עבודה זרה, וזה השומר שבת מחללו מעיד על אמונתו בחידוש העולם על ידי הקב"ה. אולם לא די ליהודי בקיום מצות האמונה, עוד נדרשת ממנו מצות הבטחון — מצוה הבנויה על אמונה, אם כי לא תמיד באה בעקבותיה.

(1) ספר האמונה והבטחון (המיוחס) להרמב"ן (עמודים שנג-שנה)

האמונה והבטחון הם שני ענינים שהאחד צריך לחבירו, ואין חבירו צריך לו. שהאמונה קודמת לבטחון ומתקיימת בלב המאמין, אע"פ שאין הבטחון עמה ואינה צריכה לו בקיומה, לפיכך אינה מורה עליו. אבל הבטחון מורה עליה, שאי אפשר לו להיות קודם לה ולא להתקיים בלעדיה. וכל הבוטח יקרא מאמין, אך לא כל המאמין יקרא בוטח. כי האמונה כמו האילן, והבטחון כמו הפרי... כי יש אילנות שאינם עושים פרי... אבל אין פרי בלא אילן... וכמו החסידות שהיא מורה על החכמה, שאין אפשר להיות (חסיד) אלא אם כן היה חכם, כמו שאמרו (אבות ב, ה) "אין בור ירא חטא ולא עם הארץ חסיד",

אבל אין החכמה לאות על החסידות שאפשר שיהיה חכם
והוא רשע.

וכן האמונה והבטחון; כל הבוטח מאמין, לפי שאין
אדם בוטח אלא במי שמאמין שהרשות בידו למלאת
שאלתו. ואין כל המאמין בוטח, כי לפעמים ירא שמא
יגרום החטא, או שמא קיבל שכר על מעשיו הטובים
בנסים שעשה לו הבורא, ומאשר מוצא עצמו חוטא ופושע
כנגד חסדי הבורא יתברך אינו נושא נפשו לבטוח בו
שיצילהו מצרתו, או שיתן לו רצון לבו ותאותו, ועל כן
ישתדל בנוהג שבעולם להינצל מצרתו או להשיג שאלתו
ובקשתו. ולולא היראה שמא יגרום החטא, היה
ההשתדלות להנצל אפילו על ידי נוהג העולם חסרון
באמונתו, שהרי כתיב (תהלים לז, כה) "לא ראיתי צדיק
נעזב וזרעו מבקש לחם...". ושני הענינים האלה, שהן
הבטחון והאמונה, הזכירם יחד בפסוק אחד כמו שכתוב
— "בטח בה' ועשה טוב, שכן ארץ ורעה אמונה"
(תהלים יז, ז), הקדים להזהיר על הבטחון תחילה ואחר
כך על המעשה הטוב (= שמירת מצוות המעידה על
אמונתו בה'), להודיע שהבטחון הוא שיבטח בו שיעזרהו
לעשות מצותיו. ואילו אמר "עשה טוב ובטח בה'", הייתי
אומר כי הבטחון הזה שהזהיר עליו הוא נאמר על שכר
המעשה הטוב ולא על צרכי העולם הזה...

ואם מחבר "האמונה והבטחון" גילה לנו כי שני מושגים
אלה באים בפסוק אחד, הרי לפנינו בפרשת המן הצמידם
הכתוב בענין אחד, כשקדמה מצות הבטחון (המן) למצות
האמונה (שבת) כמה ימים. מדור יוצאי מצרים נדרשה מידה
עצומה של בטחון מידי יום ביומו, בראותם את לחמם נמס
בשמש, ואין מנין לקחת ליום המחר.

(2) משך חכמה, שמות טז, כ

פירוש שבאמת היה בזה בטחון נפלא ונסיון תמידי, כי

"ראו כי ה' נתן לכם השבת" — האמונה והבטחון קיא

המה בארץ לא זרועה ומונח מן, והולך לאיבוד, והמה לא ילקטון רק הנצרך לאותו יום. וזה נסיון תמידי בכל יום.

בעוד שבעל "האמונה והבטחון" מבין למה הדאגה לעתיד ^{אוצר החכמה} בדרך הטבע אינה פוגעת במידת הבטחון, כשדואג למעשה שמא גרם חטאו לאי רצון מאת ה', חוקר בעל "חזון איש" להגדיר הגדרה מדויקת את המושג "בטחון". מתי בוטח האדם בה', ומתי למעשה בוטח הוא בעצמו?

(3) חזון איש אמונה ובטחון, פרק ב

טעות נושנת נתאזרחה בלב רבים במושג הבטחון. שם ^{המורה 1234567} בטחון המשמש למדה מהוללה ועיקרית בפי החסידים, נסתובבה במושג חובה להאמין — בכל מקרה שפוגש האדם והעמידתו לקראת עתיד בלתי מוכרע ושני דרכים בעתיד, אחת טובה ולא השניה — כי בטח יהיה הטוב, ואם מסתפק וחושש על היפך הטוב הוא מחוסר בטחון. ואין הוראה זו בבטחון נכונה, שכל שלא נתברר בנבואה גורל העתיד אין העתיד מוכרע, כי מי יודע משפטי ה' וגמולותיו יתברך. אבל ענין הבטחון הוא האמון שאין מקרה בעולם, וכל הנעשה תחת השמש הכל בהכרזה מאתו יתברך. ובהיות פעולת האמונה על עורקי החיים היא בכלל מדות בני אדם. וכשם שמדת הענוה ומידת הרחמים וכיוצא בהן מן המידות, אין להם ממקרי צורת הגשם, שצורת הגשם קשורה בקצב ובמידה, ואם תפסיד קצבה תופסד צורתה, וכלי שבור אינו כלי אלא חרס. אבל מדות בני אדם מתחלפות למדרגות נעלות זו מזו, ולכל איש ישר יש ממידת הענוה וממידת הרחמים, אבל אין בני אדם משתווים בזה, והם זה למעלה מזה. כן מידת האמונה, יש בה מדרגות זה למעלה מזה, וקטני אמנה גם כן בכלל מאמינים, כיוון שאינם בכלל הכופרים והמינים, אבל אמונתם חלושה, ואין פעולת אמונה שולטת עליהם רק נגד עבירות היותר מפורסמות ואשר כל הצבור נזהרים

בהן. ומהם שאמונתם יותר חזקה ופעולתה יותר ניכרת. וכן ההתחלפות למעלות ומדרגות פשוטה על קהל הצדיקים החיים באמונתם בכללותם, אבל נבדלים בפרטיותם זה למעלה מזה וזה למעלה מזה.

וכאשר האדם נפגש במקרה אשר לפי הנוהג שבעולם צפויה אליו סכנה, מדרכי הטבע לפחד מטבעת העולם, וקשת רוחו ירפהו מלזכור שאין המקרה אדוניה לנו, ושאינ מעצור לה' מלהושיעו ולהכין מסבבים שיחליפו את כל המסובבים. וההבלגה בשעה הקשה הלזו, ולהשרות בקרבו את האמת הידועה כי אין כאן לפנינו שום פגע רע מיד המקרה, רק הכל מאתו יתברך בין לטוב בין למוטב, ואשר שורש אמונתו מפיתה פחדתו ונותנו לו אומץ להאמין באפשרות ההצלה, ושאינ לפניו נטיה לרעה יותר מנטיה לטובה, ענין זה יקראהו מידת הבטחון.

וממדת הבטחון להעמיד עצמו על נקודת האמונה, אף בהעלותו על מחשבתו צד היפורים, ושיהי' לבו ער כי לא המקרה פגעתו, שאין מקרה בעולם כלל רק הכל מאתו יתברך... ולהאמור: האמונה והבטחון אחת היא, רק האמונה היא המבט הכללי של בעליה והבטחון המבט של המאמין על עצמו. האמונה בבחינת הלכה, והבטחון בבחינת מעשה. נקל להיות בוטח בשעה שאין עיקר התפקיד של הבטחון, אך מה קשה להיות בוטח בשעת תפקידו באמת. נקל לשגר בפיו ובשפתיו את הבטחון, שהוא להלכה ולא למעשה, רק כמתענג על דמיונות מזהירים ומשמחים, ומרוב הימים הוא מטעה את עצמו ומטעה את אחרים, כי אמנם עלה על בני גילו במידת הבטחון, ולאמתת הדבר משמש במידה זו להטבת חלומות נעימים על העתיד הכמוס.

ואמנם בזאת יבחן אם פיו ולבו שוין, האם בוטח הוא באמת או אך למד לשונו לצפצף "בטחון, בטחון", ובלבו

”ראו כי ה' נתן לכם השבת” – האמונה והבטחון קיג

אוצר התוכחה

לא קוננה, כאשר נפגש במקרה הדורש בטחון, ואשר בשעה זו תפקידו של הבטחון לנהלהו, להחלימו ולרפאותו. האם בשעה הקשה הלזו פנה אל הבטחון ויבטח בו, או דוקא בשעה זו לא פנה אליו, ופנה אל רהבים ושטי כזב, אל אמצעים מגונים ותחבולות שוא.

הבטחון הוא, איפוא, היישום המעשי של התיאוריה אשר בשם אמונה נקראת. אין הכונה לדיקלום ”יהיה טוב”, כי אם השכנוע שכל מה שקרה לו, מאת ה' בא, ואין המקריות שולטת בעולם כי אם ההשגחה הפרטית. יתכן מאוד שלא יהיה טובי מבחינת ציפיותיו, כי עליו לדעת כי ”כל מאי דעביד רחמנא לטבא עביד”, כאשר אין היטבא והיטובי בהכרח זהים. האדם רואה רק בטווח הקצר של פרק זה או אחר של חייו, ואילו הקב"ה עושה ופועל על פי אמת מידה אחרת לגמרי, ולא מחשבותיו מחשבותינו.

וכשם שאין בבטחון משום ”יהיה טוב”, כך אין סתירה לבטחון בזה שיעשה אדם השתדלות מסוימת, שהרי אם לא יעשה מאומה כדי להוציא את עצמו מן הסכנה האורבת לו, עובר על דברי חכמינו שיאין סומכים על הנסי! קשה, איפוא, לקבוע היכן הגבול העדין שבין השתדלות יתירה הסותרת את בטחונו בה', ובין העדר השתדלות הגובלת בסומכים על הנס. לשם כך נזקק בעל חזון איש לפרשת יוסף הצדיק תוך כדי כך שמבאר מה דופי ראו חז"ל ביוסף בבקשו את שר המשקים ”והזכרתני”, אשר בגלל בקשה זו נגזר עליו להשאר עוד שנתיים בבית הסוהר – ”ולא זכר שר המשקים את יוסף וישכחהו, ויהי מקץ שנתיים ימים...”

(4) חזון איש שם

אם כי עיקרי הבטחון מחובת הלב, ומסתעפים ממנו מצוות מעשיות, בחובה של מניעה מפעולות נגד חבירו, יש בזה גם גדרים בפעולות של השתדלות המותרת, ולפעמים הבטחון מתנגד להשתדלות ואוסר אמצעים מיוחדים. והנה נתחייבנו לדון במחשבתנו כל פעולה טרם עשייתה, אם היא מוסכמת ממידת הבטחון. וחז"ל אמרו

במדרש רבה פרשת מקץ כי השתדלותו של יוסף הצדיק — לבקש משר המשקים "והזכרתני", היתה כזלזול במדת הבטחון. ואמרו "אשרי הגבר אשר שם ה' מבטחו" — זה יוסף, "ולא פנה אל רהבים וגו'", שבשביל שפנה אל שר המשקים נתוסף לו שתי שנים. רצונם לומר, יוסף ידע שאין הצלחתו תלויה בהשתדלות והכל מיד ה', אבל בהיות שנתחייב האדם בפעולות ולא לסמוך אניסא, חייב יוסף את עצמו לשמש בהזדמנות זו ולבקש משר המשקים. ואמנם בהיות שלפי תכונת הרהבים אין בטבעו (של שר המשקים) לזכור ולהיטיב, אין ראוי המעשה הזה רק מתוך יאוש, והמיואש עושה כל מה שיכול אף דברים הרחוקים מכל תועלת. אבל אין לבוטח לעשות כמו אלה, ואין פעולה זו מפעולות החובה, ויש במעשה זה כעין זריית אבק על זוהר האמונה והבטחון. ואחרי שאינה חובה, היא אסורה. וכוונת חז"ל על הפעולה, ולא על מדת הבטחון של יוסף חלילה. וידע יוסף שאין עזר מבן אדם בלתי מיד ה' לבדו, אבל מה שחייב עצמו לשאול משר המשקים לא היה לפי קבלת חז"ל דין אמת, אלא לא היה לו לפנות אל רהבים.

בטחון והשתדלות, לא זו בלבד שאינם סותרים אהדדי, הם אף משלימים זה את זה. במקום שיד ההשתדלות מסיימת את תפקידה, שם ודוקא שם מתחילה מידת הבטחון לפעול את פעלה. אולם כל הרוצה ליטול את שם ההשתדלות יטלנה. ההסתמכות של יוסף הצדיק על שר המשקים, אשר מעצם טיבו טבעו ותכונתו רחוק ת"ק פרסה ממידת הכרת הטוב, לא בשם השתדלות תיקרא, כי אם יאוש.

ואם החזון איש רואה את חטאו של יוסף בעיקר מצד הערכתו המוטעית את מידת שר המשקים ותכונתו, הרי בעל בית הלוי רואה את עיקר חטאו בצד הערכתו המוטעית את דרגתו הוא, והנדרש מדרגה זאת בתחום ההשתדלות והבטחון. כי הקו המפריד בין השתדלות ובטחון, אינו קבוע ואחיד, אלא הוא פונקציה ישירה מדרגתו הרוחנית של האדם. קו זה יכול

”ראו כי ה' נתן לכם השבת” – האמונה והבטחון קטו

1234567

להשתנות בין אדם לרעהו, ואף אצל אותו אדם מתקופה לתקופה בחייו ובעלייתו הרוחנית. הנה כי כן שפעולת השתדלות המותרת והמתחייבת אצל האחד, תיפסל כחוסר בטחון אצל השני. כמו כן אי עשיית פעולה על ידי השני המתחייבת ממידת הבטחון שלו, לעבירה תיחשב אצל הראשון בזה שימסתמך על הנס, כי הנס של הראשון הוא הטבע של השני, כשם שהנס של האדם הפשוט הוא הטבע של החזון איש, הנס של החזון איש הוא הטבע של הגר"א מוילנא, הנס של הגר"א הוא הטבע של הרמב"ן, הנס של הרמב"ן הוא הטבע של חז"ל, והנס של חז"ל הוא הטבע של האבות ומשה רבינו, אשר הם ורק הם (לדעת הרמב"ם, מורה נבוכים חלק ג פרק נא"ב) היו דבקים תמיד בה'. כי מידת ההשגחה (אם בנסתר, ואם בנגלה אשר בשם 'נס' נקרא) היא פונקציה של דרגתו הרוחנית ודביקותו בה' של מקבל ההשגחה.

(5) בית הלוי ריש פרשת מקץ

דהנה באמת התורה התירה לאדם השתדלות... דלא כל אדם יכול להגיע למדריגת הבטחון הגמור... ואם כן שעור ההשתדלות הנרצה אינו שוה בכל אדם רק כל אחד לפי ערכו... ומי שמרבה בהשתדלות יותר מכפי הנצרך, עונשו שמן השמים יוסיפו על הצמרקותו להשתדלות... וכיון שראינו שיוסף נענש גם על זה (פנייתו הקצרה לשר המשקים), הא מוכח מזה דכל כך היה בטחונו גדול עד כי גם זה המועט למותר נחשבה לו. ומזה העונש ניכר גודל בטחונו מה שאין לשער ממש...

ואם קשורה מצות שבת במצות המן בכך שאמונה קשורה בבטחון, רואה בעל "פנים יפות", הרב פנחס הלוי הורוביץ, את סמיכות הפרשיות בין שתי המצוות האלו, בכך שהמצוות הקשורות במן לימדו על יסוד גדול ביסודות הלכות שבת.

(6) פנים יפות, שמות טז, ה

...ויותר יש לפרש שבזכות מצות ההכנה על שבת, הוא הוא הגורם לברכה עליונה בשבת על כל ימות השבוע...

לכך צריך האדם לזרוז להכנת סעודת שבת, שעל ידי זה מתעורר הברכה. לכן ירד המן בערב שבת כדי שילקטו ויכינו על שבת, ועי"ז יתעורר הברכה לבא בשבת על כל ימי השבת.

וירמוז בזה מה שכתוב "והיה משנה על אשר ילקטו יום יום" ולא אמר "על אשר לקטו יום יום", ירמוז שעל ידי זה שיכינו על השבת תבוא הברכה על אשר עתידים ללקוט יום יום.

חשיבותו של היום הקדוש מחייבת כי "חול מכין לשבת ואין שבת מכינה לחול". הטפל מכשיר לעיקר, ושבת שהיא עיקר ויסוד ביהדות כעדה נאמנה על חידוש העולם, עומדת איפוא במרכז השבוע, כשכל יתר הימים מכינים לקראתה ונהנים מברכתה.

מצות אמונה (שבת) ניתנה יחד עם מצות הבטחון (מן). "האמונה קודמת לבטחון", ולכן לא יכול היה הקב"ה לתת את מצות הבטחון (מן) כל עוד לא נתן את מצות האמונה (שבת). כך צוה הקב"ה שילקטו "דבר יום ביומו, למען אנחנו הילך בתורתך אם לא" (פסוק ד), ותיכף לאחר מכן, צוה את מצות "והיה ביום השישי... והיה משנה..." (פסוק ה). ואמנם נראה כי את מצות השבת, אותה שמע משה רבינו יחד עם מצות המן, לא צוה משה את בני ישראל באותו מעמד, שהרי באו לשאול אותו פשר הענין "ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה, שני העומר לאחד, ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה" (פסוק כב).

(7) רש"י בשלח טז, כב

שאלוהו מה היום מיומים? ומכאן יש ללמוד שעדיין לא הגיד להם משה פרשת שבת שנצטווה לומר להם "והיה ביום השישי והכינו" וגו' עד ששאלו את זאת. אמר להם "הוא אשר דבר ה'" שנצטויתי לומר לכם, ולכך ענשו הכתוב, שאמר לו "עד אנה מאנתם" (פס' כח) ולא הוציאו (= את משה) מן הכלל.

"ראו כי ה' נתן לכם השבת" — האמונה והבטחון קיז

**(8) ומבארים חז"ל כיצד שכח משה את מצות השבת
(שמות רבה כה, יד)**

"ויבאו... ויגידו למשה" (פסוק כב) "ויותירו אנשים ממנו וגו' ויקצף עליהם משה" (פסוק כ), כיוון שכעס שכח לומר להם שילקטו ביום השישי שני עמרים לאחד. (וכן בויקרא רבה יג, א: ויקצוף עליהם משה, א"ר הונא: בגי מקומות כעס משה ונתעלמה ממנו הלכה, ואלו הם: שבת, ובכלי מתכות ואונן. בשבת מניין? שנאמר, ויותירו אנשים ממנו וגו', כיוון שכעס שכח לומר להם הלכות שבת. אמר להם (פסוק כג) הוא אשר דבר ה' (כבר) אכלוהו היום כי שבת היום לה'. כיון שהלכו ולקטו ביום השישי ומצאו כפלים, באו הנשיאים ואמרו למשה, שנאמר "ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה". בא לכלל כעס, ולכן בא לכלל טעות.

ונשאלת השאלה, למה דוקא כאן בא אדון הנביאים לכלל כעס. ומבאר בעל "משך חכמה" שהסיבה שקצף משה הוא בראותו כיצד החמיצו בני ישראל את מצות הבטחון, "זה נסיון תמידי בכל יום".

(9) משך חכמה, ד"ה ויקצוף עליהם משה

אבל כאשר הותירו, "וירום תולעים ויבאש", ואם כן הוא (= המן) ללא תועליות, כי אם ילקטו (יותר מאשר נצטוו) מה יהיה, הלא ירום תולעים ויבאש?! (ואם כן ביטלו בכך בני ישראל את נסיון הבטחון, באשר לא כדאי להם לנסות אפילו לצבור למחר). ובטל הנסיון והתקיים רצון ה' האמיתי, ולכך קצף עליהם משה. אבל ה' יתברך לא קצף, כי הוא לתועליות, כי יהיה הנס גדול בשבת שלא הבאיש, ובלא זה לא ידעו הנס של שבת.

על הפסדה של מצות בטחון קצף משה, אולם לא כך ה', שראה כי בהפסד מצות הבטחון (מן) יצא שכר מצות האמונה (שבת).

שלא כדעת רש"י, רואה הרש"ר הירש כי משה בכוונה לא גילה לבני ישראל את העומד להתרחש ביום השישי, ערב שבת.

(10) פירוש הרש"ר הירש, שמות טז, כב

אסור היה למשה להודיע לעם את אשר הוגד לו על יום השישי (בפסוק ה), ללא כל הכנה מצדם ייפגשו הם במפתיע בעובדה של שבת ובהשגחתו המיוחדת של הקב"ה על צרכי עמו ישראל. בדרך זו ישפיעו עליהם מאורעות היום השישי עוד יותר.

אם נאמר, איפוא, כי לא צוה משה את בני ישראל בדבר לחם משנה ("והיה משנה על אשר ילקטו יום יום"), נשאלת השאלה כיצד להבין את דברי התורה "ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה שני העומר לאחד" (פסוק כב). מפסוק זה נראה כי ידעו כבר על מצות לקיטת לחם משנה! על זה משיב בעל "זה ינחמנו", כי אף על פי שלא לקטו ביום ו' יותר מבשאר הימים, מכל מקום היה כפל; כלומר הלחם שלקטו (עומר אחד) הפך להיות "לחם משנה" בבואם הבית. ומבארים חז"ל כי נס זה לא היה חד פעמי כי אם אחד הנסים הקבועים של פרשת המן במדבר.

(11) מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכתא ד"ויסע"

"ויברך אלוקים", במה ברכו? במן, שבכל ימות השבת מי שהיה מביא עומר אחד לא היה מוצא בידו אלא עומר אחד, שנאמר "עומר לגולגולת" וגו'. בערב שבת מי שהיה מביא עומר אחד, היה מוצא בידו שני עומרים, שנאמר "שני העומר לאחד".

(12) ומבאר החזקוני כי ברכת השבת היא זו

ממשמע שנאמר "לחם משנה", איני יודע שהוא "שני העומר"? ומה תלמוד לומר "שני העומר לאחד"? — שני העמרים ליום המיוחד הוא שבת, לכך הלמ"ד בקמץ, לאחד המבורר המיוחד.

"ראו כי ה' נתן לכם השבת" — האמונה והבטחון קיט

ולא רק שונה היתה מנת המן של יום שישי מן המנה של כל ימות השבוע בכמותה, כי אם הבדל איכותי ניתן היה למצוא בה.

(13) מכילתא דרבי ישמעאל, בשלח, מסכתא ד"ויסע"

"והיה משנה" — לחם משונה. אתה אומר לחם משונה הוא או אינו אלא לחם כפול? כשהוא אומר (פסוק כב) "שני העומר לאחד", הרי לחם כפול אמור, הא מה ת"ל "והיה משנה" — לחם שהוא משונה. הא כיצד? בכל יום היה בו עומר אחד, ובשבת שני עומרין, בכל יום היה ריחו נודף, בשבת היה ביותר, בכל יום היה מצהיל כזהב, ובשבת ביותר.

משונה היה המן שירד ערב שבת. ויחד עם זאת אי ירידתו ביום השבת עוררה שאלה בלב בני ישראל אם הפסקה ארעית היא זו או שמא בזה נגמר הענין לגמרי עם כל התוצאות הנובעות מכך.

(14) פירוש מרגניתא דר"ב, בענין "היום לא תמצאוהו בשדה"

ואם תאמר, היאך נסתפקו מהמן שלקטו בז' אדר (שבו מת משה רבינו אשר בזכותו ירד המן) עד ט"ו בניסן (בו התחילו לאכול מתבואות ארץ ישראל); והלא המן לא היה דבר המתקיים, אלא מיד למחרתו נבאש ונעשה רימה?! ויש לומר שזה לא היה אלא בזמן שהיה יורד, שלזאת היה נבאש למען יבטח בה' שיתן מזונו דבר יום ביומו. אבל לאחר שפסק ולא היה יורד, לא נבאש ולא נעשה רימה, עד כאן לשונו (של בעל באר היטב). ולפי זה יש לומר, לפי שראו שמערב שבת לשבת לא נבאש, סברו שפסק המן ולא יירד עוד, ולכך לא נבאש, ורמה לא היתה בו, ואם כן אפשר היה להם היתר לאכול הנותר בלי היתר מפורש. ולזה באו אל משה. והשיב להם "אכלוהו היום",

כי באמת לא פסק המן מלירד עוד, ומה שלא הבאיש הוא מטעם שירד לצורך שבת. ולזה אמר כי "שבת היום לה' היום לא תמצאהו בשדה", הא למחר ימצאוהו כי לא פסק עוד.

והנה סוף סוף בפסוק כג ("הוא אשר דבר ה' שבת שבתון קודש לה' מחר") גילה משה רבינו לבני ישראל את חובת שמירת מצות שבת. ועם התחזקות רגש האמונה, נתערער רגש הבטחון.

(15) רש"י בשלח טז, כה, ד"ה אמר להם משה

ראה אותם דואגים שמא פסק המן ולא ירד עוד, אמר להם "היום לא תמצאהו", מה ת"ל "היום"? היום לא תמצאהו אבל מחר תמצאהו.

ולמרות אזהרתו של משה, "ששת ימים תלקטוהו וביום השביעי שבת, לא יהיה בו", היו בין בני ישראל קטני אמונה "ויהי ביום השביעי יצאו מן העם ללקוט, ולא מצאו". רק ניתנה שבת ראשונה כמצוה מחייבת, והנה באו אלה וחללוה, ולולא זה לא היה שולט בעם ישראל כל אומה ולשון.

(16) ומגדיר החזקוני את חילול השבת

וחללו את השבת בהוצאת כליהם, וכבר אמר "שבתון, שבת קודש לה' מחר".

משה קצף על חוסר הבטחון, והנה עתה מוכיח ה' את בני ישראל על חוסר האמונה. ברם, לא את החוטאים בלבד מוכיח ה' כי אם גם את אדון הנביאים משה רבינו עצמו!

(17) בבא קמא צה, א

"עד אנה מאנתם". אמר ליה רבא לרבה בר מרי, מנא הא מילתא דאמרי אינשי בהדי הוצא לקי כרבא (בהוצאת הקוץ הגדל ליד הכרוב ניזוק אף הכרוב עצמו) דכתיב "עד אנה מאנתם לשמור מצוותי".

"ראו כי ה' נתן לכם השבת" — האמונה והבטחון קכא

(18) ומבאר המשך חכמה את יסוד דרשת חז"ל

ופירושו משום דלא כתיב "לאמר", ומשמע שלמשה גם כן היה מדבר, ופשוט.

(19) ומבאר בעל פנים יפות על מה היה רוגז גם על משה

נראה מה שצוה להם שילקטו שיעור עומר לגולגולת לכל אחד, אף דכתיב בתר הכי (= אח"כ) "וימודו בעומר, ולא העדיף המרבה" וכו', דאפילו לקט מעט היתה הברכה בו למלאת עומר לגולגולת, ואפילו הכי צוה להם שלא יסמכו על הנס כמו שאמרו חז"ל, שלא היו ראויים ליהנות ממעשה נסים (גלויים קבועים). וצוה (איפוא) להם שיכוונו למדת עומר לגולגולת, ואם לא יוכלו לצמצם הן לרב או למעט, בזה היה הנס להשוות את כלם יחד למדת עומר לגולגולת. וזה היה הטעם שאמר הקב"ה למשה מיד (כלומר ביום ראשון בשבוע ולא ביום שישי) "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו", היינו שביום השישי יכינו את עצמם ללקוט שני העומר לאחד, ולא יצטרכו לנס. היינו דאמרו חז"ל במה שאמר הקב"ה "עד אנה מאנתם לשמור מצוותי", וכלל את משה עמהם, (על) מה שלא אמר מיד לישראל (את דיני יום ו', אלא המתין) עד לאחר שבאו נשיאי העדה אליו שנמצא בלקיטתם לחם משנה. והשיב להם "הוא הדבר אשר דבר ה'", כי גרם שהוצרך להיות נס, שלא לקטו אלא שעור עומר א' ומצאו בו לחם משנה. ועוד שמנע מהם מצות הכנה שיכוונו ללקוט שני עמרים כדי להכין על שבת... אבל כיוון שלא פירש להם הכנה אלא באפיה ובישול שאי אפשר בשבת, אבל סברו שירד גם בשבת לאכלו כמות שהוא.

והנצי"ב, בפירושו לספרי, מרחיק לכת באמרו כי לא רק שלא נצטוו לשמור את השבת במרה, אלא אף בפרשת המן לא צוה משה את העם במצוה הזאת. משה חשב, כי השבת

עדיין "שבת לה'", ולא הבין כי הכוונה היא ל"שבת לכם". טעות זו (אולי עקב "ויקצוף") בהבנת כוונת ה', היא שגרמה (כנראה) לכך שנכלל משה בלשון "מאנתם".

(20) עמק הנצי"ב לספרי קיג (עמוד נו)

ועל פי זה, יבואר הא דתני במכילתא בשלח לזה הפסוק, "ראו כי ה' נתן לכם השבת": אמר להם משה, היזהרו כי ה' נתן לכם את השבת שתשמרוה. ולכאורה, מה הסביר התנא בזה? ותו, תני לעיל במאמר שם (על פסוק כה, "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה") אמר להם משה, אם תזכו לשמור את השבת (וביטוי זה "אם תזכו לשמור" מופיע ^{אוצר התוכנית} שלוש פעמים במכילתא כשמדובר על פסוק כה, לפני פסוק "ראו כי ה' נתן לכם את השבת"). ובאותו מאמר שני (בפרשה הבאה, פרשה ה, במכילתא בביאור הכתוב "ראו כי ה' נתן לכם את השבת") "תני, אמר להם משה, אם תשמרו את השבת" וכו', ולא דבר ריק הוא השנוי לשון. אבל הענין, שמשעה שאמר הקב"ה "והיה ביום השישי והכינו" וגו' (פסוק ה) אין בה אזהרה מפורשת, אלא יש לפרש כעצה טובה שהודיעם שלא ירד המן בשבת, ואם כן, יכינו בערב שבת. וכסבור משה שעדיין לא הגיע הזמן שמוזהרים על השבת, אלא הכנה שיוזהרו בסיני, וגם כי שבת הוא לה' על כן ברכו וקדשו במן, ומשום הכי לא הזהירם משה על זה (בפסוק ה "והיה ביום השישי והכינו את אשר יביאו והיה משנה על אשר ילקטו יום יום"). וגם אח"כ כשבאו נשיאי העדה לשאול על השנוי הודיע להם דשבת קודש הוא לה' (פסוק כג — "ויאמר אליהם הוא הדבר אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה' מחר"). אבל לא הזהירם. ואח"כ אמר לו הקב"ה (פסוק כח) "עד אנה מאנתם" וגו', כלומר שהיה להם להבין דלהזהירם על השבת נתן ה' לחם משנה, ובזה יש

”ראו כי ה' נתן לכם השבת” — האמונה והבטחון קכג

לומר שנענש משה במאמר ”עד אנה מאנתם” (שם נאמר
”ויאמר ה' אל משה”)... וזהו שחזר ואמר להם משה
(פסוק כט) ”ראו” — פירוש התבוננו והזהרו, כי ”נתן
לכם השבת”, כלומר לא למענו דשבת קודש לה', אלא
לכם שתשמרוה.

והיינו הטעם במאמר הראשון שאמר לנשיאים ”אמר
להם אם תזכו לשמור את השבת”, כלומר שתוזהרו על
זה, אבל במאמר השני שכבר נזהרו, אמר להם ”אם
תשמרו את השבת”. על כל פנים, פשוט שלא נזהרו עדיין
במרה.

(21) אחרת מבאר רבנו אברהם אבן עזרא

”ויאמר ה' אל משה”, משה כנגד כל ישראל. והטעם,
שיאמר לישראל ככה. וטעם ”מצותי” על האנשים
שהותירו ממנו עד בוקר, וטעם ”ותורתי” שהשם הורה
להם טעם השבת, על כן לקטו לחם משנה. וטעם לשון
רבים ”מצותי ותורתי”, כי כל המצוות והתורות הם אמת
בלי ספק כמשמעם, ויש בהם (גם) סודות בדברי הנשמה,
ולא יבינום רק המשכילים, ועל כן כל מצוה היא שתים
(נגלה ונסתר).

ועיין עוד בזה בספרנו ”בא לכלל כעס — בא לכלל
טעות”, בסוגית השבת בפרשת מן.

ועיין עוד בזה בהרחבה בספר ”מצות השבת ממרה עד
סיני” אשר יצא זה עתה (תשס”ח) מאת הרב אלחנן אדלר
שליט”א מארה”ב.

[ז] ויהי ערב ויהי בוקר יום...

במשך הדיון בפרק הקודם בענין השבת שניתנה באלוש יחד עם ירידת המן, עסקנו בשאלת אי ידיעת העם בדבר השבת, באשר "לקטו לחם משנה, שני העומר לאחד, ויבואו כל נשיאי העדה ויגידו למשה, ויאמר אליהם הוא אשר דבר ה' שבתון שבת קודש לה' מחר..." פתרון מיוחד במינו לשאלה זו ניתן על ידי החתם סופר בפירושו לתורה. לדעתו אין צורך לומר כי משה שכח לומר לבני ישראל את מצות השבת עליה נצטווה כבר, "והיה ביום השישי והכינו". ידוע ידעו בני ישראל על מצות השבת הממשמשת ובאה, אלא לא ידעו כי גם ממשמש ובא שינוי באופן מנין הימים. כי עד מתן תורה "הלילה הולך אחר היום", ומעתה "ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד".

(1) תורת משה לחתם סופר

"ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה". נראה ודאי משה רבנו אמר להם דיני שבת ולחם משנה וכו', לא היה דבר אשר לא גלה להם. אלא הם חשבו שבת הוא יום ולילה שלאחריו (על פי הדין של לפני מתן תורה), כדרך ירידת המן ליום ולילה שלאחריו. על כן חשבו ערב שבת קודש ב' סעודות, אחת ליום ואחת ללילו, ואכתי (= ועדיין) הוא חול. ועומר הוסיף ליום השבת וללילו שלאחריו שהוא (כולו) קודש. אך כשלקטו ערב שבת ומצאו "שני העומר לאחד", שניהם "לחם משונה" בטעמם וריחם (ולא רק העומר השני, שלפי חשבונם היה מיועד ליום השבת), על כן באו לפני משה, והסביר להם ש"מחר" מתחיל בלילה.

לא הרי קודם מתן תורה כהרי אחר מתן תורה. חל שינוי מהותי בעם ישראל המצטייד בתרי"ג מצוות במקום שבע מצוות בני נח ועוד שלוש שנפקדו במרה. שונה עתה עם זה

מכל יתר העמים, מובדל הוא מהם למטרה נעלה ונשגבה, "שהם משתחווים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושיע, ואנחנו כורעים ומשתחווים ומוודים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה". עד עתה ניתן היה להדגיש את המשותף שבין כל האומות (והרי הציע הקב"ה את התורה אל אומות העולם ערב מעמד הר סיני), ומכאן ואילך יש להדגיש את השוני שביניהן.

(2) פירוש רבנו בחיי שמות יא, ב, ד"ה וישאלו איש

ומה שהזכיר לשון "רעהו" "ורעותה", נראה לי שקודם מתן תורה היו כל הבריות חברים כאחד. אבל לאחר מתן תורה שהחזיר הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קבלוה, עד שקבלוה ישראל, יצאו כל עובדי הכוכבים מן האחווה והריעות, ונשאר השם הזה בעם ישראל בלבד שנקראו אחים ורעים למקום. הוא שכתוב (תהלים קכב, ח) "למען אחי ורעי". וזהו שדרשו חז"ל (על הפסוק בדברים כג) "לכל אבדת אחיך" (ולא של גוי), וכן (דברים שם) "לא תשיך לאחיך".

'לשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד'. כך דרכה של לשון, וגם לשון הקודש, שבמשך הדורות משתנה המשמעות של מילה מסוימת. בעלי התוספות (קידושין לז, ב ד"ה ממחרת הפסח) אף טענו כי 'לשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד'. כלומר, כבר מתורה שניתנה 'מפיו של הקב"ה לאזנו של משה' לנביאים שיאין שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, יכולה להשתנות משמעות של מלה. "פסח" שבתורה הוא יום י"ד בניסן מועד הקרבת קרבן פסח, ואילו בספר יהושע "פסח" הוא יום ט"ו בניסן, מועד אכילת קרבן הפסח (ואצל חכמים ז"ל "פסח" הוא שבעת הימים של יחג המצות!). והנה בא רבינו בחיי ומוכיח שגם בתוך התורה עצמה יכולה להשתנות משמעות מלה, לפי המקום בו כתובה בתורה והתקופה עליה מדובר. "רע" = רעך במצוות. לפני מתן תורה היו כל אומות העולם "רעים" עם ישראל, ולכן "איש מאת רעהו" מתיחס למצרים. אבל אחרי ש"ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן וכו'", אחרי שה' הציע את

התורה לאומות העולם והן דחווה, נשאר "רע" ישראל בלבד, וכבר בפרשת משפטים דרשו חז"ל (שבועות מב, א) על הפסוק "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמור", "רעהו" ולא הקדש "רעהו" ולא גוי.

עד למתן תורה נחשב אפילו זה המשעבד את ישראל כרעהו, ומכאן ואילך אין רע לישראל אלא ישראל חברו. בשעה שאומות העולם נשארו במקומן ועל מכונן, עבר עם ישראל למהלך חדש. מצב זה מתבטא לא רק ביחס שבינם לבין בוראם, לא רק ביחס שבינם ובין יתר ברואיו, אלא אף ביחס שבינם ובין חוקי הטבע אותם שם ולא יעבור.

(3) בעל פנים-יפות, ד"ה יום ולילה לא ישבותו

אמרו רבותינו ז"ל בסנהדרין דף נח, ב: "עכו"ם ששבת חייב מיתה" ...ואפשר לומר דבזה טעו האומות דאיתא במדרש (ילקוט שמעוני תהלים תשי) בפסוק "ה' למבול ישב" (תהלים כט, כ): כשנתן הקב"ה תורה לישראל היה קולו הולך מסוף העולם ועד סופו, וכל מלכי ארץ אחזתם רעדה בהיכליהן, נתקבצו אצל בלעם, אמרו לו, מה קול ההמון הזה ששמענו, שמא הוא מביא מבול לעולם, שנאמר "ה' למבול ישב וישב ה' מלך לעולם" ? אמר להם, כבר נשבע הקב"ה שלא יביא מבול לעולם שנאמר "כי מי נח זאת לי אשר נשבעתי" (ישעיה נד, ט). אמרו לו, שמא מבול של מים אינו מביא אבל מבול של אש מביא, שנאמר: "באש ה' נשפט" (שם סו, טז), אמר להם, כבר נשבע הקב"ה שאינו מביא מבול כל עיקר, שנאמר "ולא יהיה עוד מבול לשחת" וגו' (בראשית ט, יא). והיינו שסברו, כיון שהחזיר (הקב"ה) את התורה על כל אומה ולשון להודיעם מצות שבת, כדאיתא ריש פרק ב דביצה, סברו כיון שבטל "יום ולילה לא ישבתו" שאמר ה' לנח (בראשית ט, כב), בטל כל המאמר שהבטיח שלא יביא מבול לעולם (באותו כתוב). והשיב להם בלעם — "ה' עוז לעמו יתן", שבאמת אין חפץ הקב"ה ליתן שבת אלא לישראל.

נצטוו אומות העולם לעסוק בישובו של עולם, ולכן "יום ולילה (כלומר, יממה שלמה) לא ישבותו". נצטוו עם ישראל לעסוק בישובו הרוחני של העולם, ולכן – "והגית בו יומם ולילה". בזכות התורה בה הוגים ישראל, בה נסתכל קודשא בריך הוא וברי עלמא, יש זכות קיום לעולם, כך ש"אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתיי". בקטע הבא מבאר הגאון הרב פנחס הלוי הורוביץ, בעל ספר "הפלאה" על מסכת כתובות, "המקנה" על מסכת קידושין ו"פנים יפות" על חמשה חומשי תורה, כיצד גם בני ישראל נהגו על פי "יומם ולילה" קודם מתן תורה. רק אחרי מתן תורה עברו לנהוג על פי "ויהי ערב ויהי בוקר יום...". אפילו האבות שקיבלו עליהם לשמור תרי"ג היו כפופים לדיני בן נח, ומשה רבנו עצמו חידש ערב מתן תורה ממש את המעבר מבן נח אל בן ישראל.

(4) ספר המקנה על מסכת קידושין לז, ב

כבר כתבנו בחידושי תורה (הכוונה לפירושו על התורה "פנים יפות") כמה הוכחות דקודם מתן תורה הלילה הולך אחר היום, דכתיב "יום ולילה לא ישבותו" (בראשית ח, כב). ובזה מובן מה שהקשו המפרשים, שהאיך קיים אברהם אבינו ע"ה כל התורה, ושמר את השבת אף שלא נצטוו, דהא היה מצווה (כבן נח) על "יום ולילה לא ישבותו" (כלומר שלא תעבור תקופה של יום ולילה בה שובתים ממלאכה). דלא קשה מידי, דכיון דשמירת שבת שמר כפי צווי לישראל אחרי כן (ויקרא כג, לב), "מערב עד ערב תשבתו שבתכם", והיום (לפי זה) הולך אחר הלילה, ואם כן כיון שעשה מלאכה ערב שבת ביום, וכמוצאי שבת בלילה קיים בזה "יום ולילה לא ישבותו" (המחייב אותו כבן נח על פי חוקי בן נח) ששמר שבת (כבן ישראל).

ולפי זה מתורץ קושית הרב ר' אב"ע (אבן עזרא) הנ"ל (היכי אמרינן "ממחרת הפסח" דהכא הוי ששה עשר בניסן שנקרב העומר, דלמא "ממחרת הפסח" – ממחרת שחיטת הפסח קאמר, דהיינו ט"ו בניסן, שעדיין לא נקרב

העומר, דהכי נמי אשכחן בפרשת מסעי דכתיב "ממחרת הפסח יצאו בני ישראל" (במדבר לג, ג), והם יצאו בט"ו. דכל "מחרת" היינו כדמתרגם בפרשת קרח (במדבר יז, ו) "יומא דבתרוהי (= היום שלאחריו), כשמתחיל יום אחר. נמצא במצרים נקרא יום ט"ו "מחרת" אכילת פסח, שמתחיל היום (היינו ה"מחרת") מבוקר (כשמצות אכילת הפסח היא בלילה בלבד — "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו"). אבל לאחר שניתנה תורה, ממילא כשנכנס לארץ, לא נקרא "מחרת אכילת פסח" עד יום ששה עשר, (כך שציווי התורה — לדורות — להביא את העומר "ממחרת הפסח" מכוון ליום ט"ז בחודש ניסן).

ובזה מובן מה שאמרו חז"ל במדרש (ילקוט שמעוני על הפסוק קהלת יא, ב): "תן חלק לשבעה" — זה משה שמל לשבעה (ימים), "וגם לשמונה" — זה יהושע שמל לשמונה. לכאורה הוא פלא, דלמה מל משה לשבעה?! אלא דכיון שלא היו יכולין לעשות הפסח עד שלא מלו את בניהם ("וכל ערל לא יאכל בו" שמות יב, מח), אם כן אותם בנים שנולדו בלילה שלאחר ז' בניסן, כיון שקודם מתן תורה היה, הלילה הולך אחר היום שעבר כבר, היתה שחיטת הפסח ביום ח' אצלו, ובאמת לאחר מתן תורה היה (היום הזה) יום שביעי.

ובזה מתורץ נמי מה שהקשו התוספות בשבת דף פז, א (ד"ה "היום כמחר", בענין היום שהוסיף משה רבנו מדעתו בימי ההגבלה שלפני מתן תורה), דמה שהוסיף משה יום אחד מדעתו, הוא דרשה גמורה (ואיננו רק "מדעתו" אלא על יסוד הדרשה) "מה מחר לילו עמו (אף היום — "וקדשתם היום ומחר" — לילו עמו, וזה היה בלתי אפשרי, מכיוון שכבר עבר הלילה של אותו יום בו דיבר אתו הקב"ה וצוהו בענין שלושת ימי ההגבלה, כך שנאלץ היה משה להוסיף עוד יום על מנת שיהיו ימים שלמים).

ולפי מה שכתבתי אתי שפיר, (שאינן זה דרשה גמורה, אלא באמת סברא "מדעתו"), שהבין (משה) מדעתו, דהיום הולך אחר הלילה (דבר שלא היה עד עתה לפני מתן תורה), דאם לא כן (אלא נאמר שהלילה הולך אחר היום) שפיר הוה לילה עמו (משום שה' דבר אתו ביום ועוד יבא לילה של אותו יום).

כך גם מבאר רבינו אברהם אבן עזרא (שמות טז, כה) כיצד משמעויות שונות יש למלה "יום" בתורה, וכיצד עלינו להבין כי "משה לא דבר לישראל אלא כנגד מנהגם", כלומר על פי הנהג שלהם לפני מתן תורה. ואף המאירי מביא בשם רבותיו (פסחים ה) בבאור הכתוב "אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם", עליו דרשו חז"ל כי מבערים את החמץ בי"ד ניסן, כי הכוונה היא לחצות היום של י"ד שהוא נחשב כיום ט"ו (היום "הראשון" של חג המצות) על פי חשבון מצרים שהיום מתחיל באמצע היום.

ובימינו אנו בענין מצות אכילת מצה כחובה הנלמדת מ"בראשון בארבעה עשר יום בחדש בערב תאכלו מצות" (שמות יב, יח), העיר הגר"י קמינצקי זצ"ל שלכאורה הלימוד סותר את דרשת חז"ל בויקרא כג, לב "ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב, מערב עד ערב תשביתו שבתכם". שאם "ארבעה עשר בחודש בערב" הוא ליל ט"ו, אם כן "תשעה לחודש בערב" הוא עשרה. אם כן מדוע פירשו חז"ל ש"תשעה לחודש בערב" הוא של ליל ט' עד כדי קושיתם: וכי בתשעה מתענים, והלא אין מתענים אלא בעשירי, אלא ללמד שכל האוכל ושותה בתשעה בחודש מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי?! אלא משיב הגר"י קמינצקי, כי כאן לפני מתן תורה וכאן אחרי מתן תורה. לפני מתן תורה הלילה הולך אחר היום ולכן "ארבעה עשר בערב" הוא ליל טו. אבל אחר מתן תורה שהיום הולך אחר הלילה "תשעה לחודש בערב" הוא אמנם הלילה אחרי שמונה בחודש כפי שחז"ל הקשו ודרשו.

בסוגית "ויהי ערב ויהי בוקר" עיין ספרנו 'פרקי יסוד בלימוד מקרא', שמות יא, ב ("איש מאת רעהו").

הוא יבנה את ביתו
ועל יסודותיו יבנה את
ביתו ויבנה את ביתו
ועל יסודותיו יבנה את
ביתו ויבנה את ביתו

בנות צלפחד



- א ותקרבנה בנות צלפחד בן-חפר בן-גלעד בן-מכיר
 בן-מנשה למשפחת מנשה בני-יוסף ואלה שמות
 בנותיו מחלה נעה וחסלה ומלכה ותרצה:
- ב ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן ולפני
 הנשיאם וכל-העדה פתח אהל-מועד לאמר:
 ג אבינו מת במדבר והוא לא-היה בתוך העדה
 הנועדים על-יהוה בעדת-קרח כי-בטאו מת
 ובנים לא-היו לו:
- ד למה יגרע שם-אבינו מתוך משפחתו כי אין לו בן
 תנה-לנו אחזה בתוך אחי אבינו:
- ה ויקרב משה את-משפטן לפני יהוה: פ
 ויאמר יהוה אל-משה לאמר:
 ז כן בנות צלפחד דברת נתן תתן להם אחוזת נחלה
 בתוך אחי אביהם והעברת את-נחלת אביהן להן:
 ח ואל-בני ישראל תדבר לאמר איש פי-ימות ובן אין לו
 והעברתם את-נחלתו לבתו:
 ט ואם-אין לו בת ונתתם את-נחלתו לאחיו:
 י ואם-אין לו אחים ונתתם את-נחלתו לאחי אביו:
 יא ואם-אין אחים לאביו ונתתם את-נחלתו לשארו
 הקרב אליו ממשפחתו וירש אתה והיתה לבני ישראל
 לחקת משפט כאשר צוה יהוה את-משה: פ

[א] בנות צלפחד – צדקניות, חכמניות ודרשניות

^{אוצר החכמה} "מגלגלין זכות על ידי זכאיי" – שוב נתעלמה הלכה ממשה רבנו ונתגלגלה זכות על ידי זכאים ללמדה לבני ישראל. כבר לפני שלוש שנים ושמונה שנה נתעלמה ממנו פרשת פסח שני. ביני וביני נתעלמו ממנו פרשיות נוספות כגון, המקלל, והמקושש ועוד, שהן בחינת "חוב על ידי חייב". והנה שוב פרשת זכאים, אבל הפעם לא זכאים כי אם זכאיות, שכבר לימדונו חז"ל בבא בתרא קיט, ב, תנו רבנן: בנות צלפחד צדקניות היו, שלא נישאו אלא להגון להן (כי אף על פי שיכלו להינשא "לטוב בעיניהן", בחרו להינשא דווקא לבני משפחותיהן משום שהגונים היו). תני רבי אליעזר בן יעקב, אפילו קטנה שבהן לא נישאת פחות מבת ארבעים שנה (כי נולדו במצרים ונישאו בשנה האחרונה במדבר, וכל זה משום שחיכו עד אשר מצאו הגונים להן).

(1) רבנו בחיי, פסוק ח, ואל בני ישראל תדבר לאמר

נצטוו ישראל במצוה זו על ידי נשים, ויתכן לומר בטעם זה, לפי שהמיתה סיבת הנחלות, והנשים גרמו מיתה לעולם, על כן היתה ראויה פרשת נחלות ליכתב על ידי נשים, לפי שהנחלה נוהגת בחיים מסיבת המתים.

וכשם שהאשה קודמת לבעלה במצות הדלקת הנר של שבת (היא כיבתה נרו של עולם, שגרמה מיתה לאדם הראשון" – משנה ברורה, הלכות שבת רסג, ג) כך קדמו נשים ללמד את פרשת נחלות. אבל לא בסתם נחלה מדובר כאן, כי אם בנחלת ארץ ישראל אשר בתוכה היא בדרך כלל אינה יורשת, ובכיבושה היא אינה מצווה.

(2) במדרש רבה פנחס פרשת כא סעיף יא

ותקרבנה בנות צלפחד: אותו הדור היו הנשים גודרות מה שהאנשים פורצים. שכן אתה מוצא שאמר להן אהרן

(שמות לב) "פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם", ולא רצו הנשים ומיחו בבעליהן, שנאמר "ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב" וכו'. והנשים לא נשתתפו עמהם במעשה העגל.

וכן במרגלים שהוציאו דיבה (במדבר יד), "וישובו וילינו עליו את כל העדה", ועליהם נגזרה הגזירה, שאמרו "לא נוכל לעלות" אבל הנשים לא היו עמהם בעצה, שכתב למעלה מן הפרשה (שם פסוק כו): "כי אמר ה' להם מות ימותו במדבר, ולא נותר מהם איש" — איש ולא אישה, על שלא רצו להיכנס לארץ. אבל הנשים קרבו לבקש נחלה בארץ, לכך נכתבה פרשה זו סמוך למיתת דור המדבר, שמשם פרצו האנשים וגדרו הנשים.

צדקניות היו הבנות, כך שלא בעטו בארץ חמדה. כשעדיין נשמעת מפי הגברים טענת "נתנה ראש ונשובה מצרימה", תובעות בנות צלפחד נחלה בארץ ישראל. אהבה זו לארץ הקודש ירושה היא להן מאבות אבותן, ולא על חינוס ציינה התורה את מקורן, "למשפחות מנשה בן יוסף" — כשם שחיבב יוסף את ארץ ישראל, כך חיבבו בנות צלפחד (ספרי במדבר קלג).

(3) דברים רבה פרשה ב, סעיף ה

"איש מצרי הצילנו" (שמות ב, יט). אמר לו הקב"ה: מי שהודה בארצו נקבר בארצו, ומי שלא הודה בארצו, אינו נקבר בארצו. יוסף הודה בארצו ("ושם אתנו נער עברי"...) "כי גנב גנבתי מארץ העברים" קברוהו בשכם. אתה (משה) שלא הודית בארצך, אין אתה נקבר בארצך. כיצד? בנות יתרו אומרות: "איש מצרי הצילנו מיד הרועים".

ואם חז"ל במדבר רבה מבארים למה "נכתבה פרשה זו סמוך למיתת דור המדבר", הרי לפי חז"ל בדברים רבה ניתן להסביר למה נכתבה פרשה זו ממש סמוכה למות משה בחוץ

בנות צלפחד – צדקניות, חכמניות ודרשניות קלה

לארץ. דקדק בו הקב"ה כחוט השערה. אפילו נראה פעם אחת בעיני בנות זרות כמצרי ולא כעברי כבר היה זה בעוכריו כשבא לבקש זכות כניסה לארץ הנכספת. מעשה החסד של אדון הנביאים נראה לזרים כפרי חינוך מצרי זר, והן לא הבחינו בה את הדרך ארץ של תורה.

ואמנם נשאלת השאלה: כלום חיבת הארץ היא בקשתם זו לנחלה בארץ ישראל, שמא חיבת הממון היא זו, ותו לא?!

(4) עמק הנצי"ב, פנחס פיסקא ב

"כך חיבבו אותה (את ארץ-ישראל) בנות צלפחד".

אין ראייה מהא שביקשו נחלה בארץ ישראל, ואם לא היתה חביבה ארץ ישראל בעיניהן יותר משאר ארצות, וכי לא היו מבקשות נחלה, וכי יחזרו למצרים?! אלא הראייה ממה שביקשו דוקא ארץ ישראל ולא עבר הירדן. וזהו שאמרו "בתוך אחי אבינו", ולא אמרו "בתוך משפחותינו", אלא משום שגלעד ישב בעבר הירדן, ואחי צלפחד כולם בארץ ישראל כמבואר בספר יהושע פרק יז, והמה נטלו חבלם גם כן בארץ ישראל. וזהו מרוב חביבות של ארץ ישראל לא רצו לשבת במנוחה בעבר הירדן שכבר כבשוה.

זכו בנות צלפחד להבין את דרגת הקדושה שבארץ ישראל. דרגה זו אף היא מתחלקת לשניים, כשעולה קדושת עבר הירדן מערבה על זו של עבר הירדן מזרחה. לא רכוש של כך וכך דונם ביקשו הבנות, כי אם הזכות להתנחל בארץ הקודש. ואם בדבר שבקדושה קא עסקינן, הרי עדיפה הנחלה "בתוך אחי אבינו" בעבר הירדן מערבה. בקשתן את קדושת הארץ, הניעה אותן לעזוב את הוודאי במזרח, ולהמתין לספק במערב.

"ולדבקה בו" – "מה הוא רחום, אף אתה רחום". וכן סברו בנות צלפחד להיפך, כי אם צדקניות הן, בוודאי ובוודאי שיש לחפש ולדרוש את הצדק אצל הקב"ה עצמו.

(5) ספרי, פנחס סעיף קלא

"ותקרבנה בנות צלפחד": כיון ששמעו בנות צלפחד

שהארץ מתחלקת לשבטים ולא לנקבות, נתקבצו כולן זו על זו ליטול עצה, אמרו: לא כרחמי בשר ודם רחמי המקום – בשר ודם רחמיו על הזכרים יותר מן הנקבות, אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן אלא רחמיו על הכל, שנאמר (תהלים קמה, ט): "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו".

(6) ומבאר בעל עמק הנצי"ב

לכאורה עצה נבערה היא זו, דהלא גם המה ידעו שאין לבנות במקום בן כלום! ובאמת אין בזה העדר רחמנות, דהבנות ינשאו לאנשים ומפתו יאכלו ומכוסו ישתו! אלא הכי פירושו, דצער גדול הוא כשרואים נחלת אבותיו נתונה לזר, ונאסף שם האב מן הנחלה, והלא נבות הכרמלי נתן נפשו על זה. וכשיש בן אין להבנות עגמת נפש בזה שנוטלים הכל. אדרבה הבן הוא עיקר בית אביהם! אבל כשאין לו בן והנה זרים אוכלים אותה, העגמת נפש גדולה מאוד, וזה הרחמנות. ונרמז זה העצה בדבריהם, "למה יגרע שם אבינו", הזכירו שמו וזכרו לעגמת נפש, דלא נזכר שם אביהם על נחלתו.

בניגוד לטענת הטמאים לנפש אדם בענין פסח שני, "למה נגרע", נשמעת כאן טענת הבנות בלשון "למה יגרע". כבוד אביהן העומד להיפגע, הוא שהניע אותן לבוא לפני הקב"ה בהסתמכן על כך כי "רחמיו על כל מעשיו".

בנות צדקניות היו אלו, ואף בנות צדיקים; "שכל מי שמעשיו ומעשי אבותיו סתומים, ופרט לך הכתוב באחד מהם ליחס לשבח, הרי זה צדיק בן צדיק" (רש"י לפי חז"ל). ולא רק צדקניות היו, משינוי הסדר בו באים שמותיהן במקומות שונים בתורה "מגיד שכולן שקולות זו כזו, לפיכך שינה את סדרן" (רש"י על פי דעה אחת בחז"ל). ולכן דרשו הצדקניות צדק מאת אלוקי הצדק. ברם, אחרת נשמעת טענת הצדק, כשמשמיעים אותה בחכמה, החכמה הנראית הן מן הידיעה לכוון את שעת הדרישה והן מתוכנה – ובנות צלפחד גם חכמניות וגם דרשניות היו... ועל כך בפרק הבא.

[ב] אבינו מת במדבר... למה יגרע...

בחכמה רבה הציגו בנות צלפחד את טענתן ההיסטורית לגבי זכותן של בנות לרשת כשנוצר מצב מיוחד במשפחתן. בפסוקים ג'ד מרוכזות כל טענותיהן. נראה לחלק את כל דבריהן על פי חלוקת הפסוקים. בפסוק ג באה טענתן והוכחתן כי מגיעה נחלה לצלפחד וליורשיו. פסוק ד בא להוכיח כי בנסיבות המיוחדות שנוצרו, הרי הן בנותיו, היורשות החוקיות שלו. ניתן עוד לחלק את פסוק ג לשנים, ולראות כיצד המחצית הראשונה באה להוכיח כי ראוי צלפחד לרשת נחלה בארץ, כשהמחצית האחרת באה להפריך כל טענה צפויה לשלול את הזכות הזאת בגלל סיבות מיוחדות. אלא שקודם לכל עלינו לברר צלפחד זה מיהו, ומה ידוע לנו עליו?

(1) בבלי שבת צו, ב

תנו רבנן: מקושש זה צלפחד, וכן הוא אומר "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש" וגו' (במדבר טו, לב); ולהלן הוא אומר "אבינו מת במדבר", מה להלן צלפחד אף כאן צלפחד, דברי רבי עקיבא (אמנם טוען אברבנאל כי אם היה צלפחד המקושש היה מתאים יותר לכתוב "כי בחטאו הומת", ולא "מת"). אמר לו ר' יהודה בן בתירא: עקיבא, בין כך ובין כך אתה עתיד ליתן את הדין! אם כדבריך, התורה כיסתו ואתה מגלהו; ואם לאו, אתה מוציא לעז על אותו צדיק! ואלא הא גמר (ר' עקיבא) גזירה שווה (ואם כן לא כיסתה התורה, דהוה ליה כמפורש — רש"י), — גזירה שווה לא גמר (מרבו, ואין אדם דן גזירה שווה מעצמו). אלא מהיכא הוה? (באיזה חטא מת, דכתיב "כי בחטאו מת") — מ"ויעפילו" הוה (במדבר יד, שלא הרשיעו כמו המחלל שבת — רש"י).

(2) ומבאר בעל גור אריה, ד"ה מקושש עצים היה

...ומאן דאמר מן המעפילים היה, יראה דגמר דלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ואין לומר שהיה המקושש, דאם כן הוזה ליה למכתב בפירוש שם צלפחד בפרשת המקושש (כדי לפרש ולא לסתום את העניין). אבל במעפילים, שהיו הרבה, לא יתכן לכתוב שם צלפחד בפירוש. אבל רבי עקיבא (הלומד שהיה המקושש) יליף גזירה שווה, והיה כאילו כתוב בפירוש.

אין התורה סותמת את דבריה, כפי שנראה לנו בלימוד ראשון "על דרך הפשט". דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. אף עשירים הם במילות קשר פנימיות, הנדרשות על פי ייג המידות שניתנו למשה בסיני, ושעל ידן הופך הסתום למפורש יותר. נשוב אפוא לחלק הראשון של דבריהן: "אבינו מת במדבר" – כלום יכול היה למות במקום אחר, הלא זה ארבעים שנה נמצאים בני ישראל במדבר!?

(3) אור החיים, ד"ה אבינו מת במדבר

טעם אומרן מת במדבר, לשלול שלא מת במצרים, והכוונה בזה... שהיה מיוצאי מצרים, ודקדקו גם כן בתיבת "במדבר", לומר שהיה מכלל אותם שנגזרה עליהם גזירת "במדבר הזה יפלו פגריכם". הא למדת שהיה בן עשרים כשיצא ממצרים (ולכן ראוי ליטול נחלה).

גם לאותם שסבורים כי ל"יוצאי מצרים נתחלקה הארץ", וגם לסוברים כי ל"באי הארץ נתחלקה הארץ" ואז "התזירו" את נחלתם ליוצאי מצרים (עיין להלן פרק ד), באים בחשבון לנחול נחלה בארץ רק אותם גברים שהיו בני עשרים בצאתם ממצרים. אותם בני עשרים לא זו בלבד שהיו ראויים לירש, אלא אף הובטח במפורש בתורה כי נחלתם תעבור לבניהם אחריהם.

(4) אברבנאל

"אבינו מת במדבר". שהיה מדור המרגלים שנגזר

אבינו מת במדבר... למה יגרע... קלט

עליהם שימותו "במדבר", ונאמר "וטפכם אשר אמרתם וגו' וירשו את הארץ" (במדבר יד, לא). ומכאן חייבו שהיתה ראויה להם ירושת הנחלה בארץ, לפי שאביהן מת במדבר, והן היו מן הטף שיירשו את הארץ.

אמת, כל בני דור המדבר מגיל עשרים שנה ראויים היו לנחול נחלה — אלא עדיין חשש יש שמא גרם החטא. לפי שהיו באותו דור אנשים שחטאם היה כה כבד עד שנשללה מהם זכות ההתנחלות בארץ ישראל. לכן בטרם עברו הבנות לטעון את טענתן שלהן: "למה יגרע", חייבות היו להוכיח כי אביהן לא מאלה היה.

(5) **בבא בתרא קיח, יב (עם פירוש רשב"ם)**

...והוא לא היה בתוך העדה — זה עדת מרגלים (דכתיב בהו "עד מתי לעדה הרעה הזאת, הנועדים על ה', במדבר טז, יא), בעדת קרח", כמשמעו.

והנצי"ב בפירושו לספרי מבאר את המשותף בשלוש הכיתות הללו, אשר שלל מהם את זכות ההתנחלות בארץ.

(6) **עמק הנצי"ב, פינחס פיסקא ב**

לפי שהיו באות לומר כי בחטאו מת, נזקקו לומר לא בחטא מתלוננים ולא בעדת קרח שהיצו על הקב"ה, אלא בחטאו לבדו מת, ולא החטיא את אחרים עמו. ולא הזכיר מדבר הנחלה כלל, אלא משום שהיצו על ה' וחיללו שם שמים ברבים, כסבורים שקצף עליהם מן ה' ולא יחמול על בנותיו, וזהו כבודו יתברך שלא יהיה לו שם וזכר בישראל, היפך כוונתם... על כן הקדימו שלא חילל שם שמים וכבר נתכפר עווננו במיתתו.

ונראה לומר כי היסוד אשר הניח כאן הנצי"ב, הוא אשר אליו התכוון הרמב"ן בפירושו "בדרך הפשט", היות ואנשי עדת קרח כפרו "בכל מעשיו" של משה רבינו, כפרו אם כן במתן תורה מסיני (שש מאות ואחת עשרה מצוות שלא שמעו מפי הגבורה); וכי יש חילול ה' גדול מזה!

(7) רמב"ן פסוק ג, ד"ה והוא לא היה

ודעתי בדרך הפשט, שאמרו ככה בעבור שחשבו שמשנה רבינו היה שונא עדת קרח יותר מכל החוטאים שמתו במדבר, שהם היו הקמים כנגדו והכופרים בכל מעשיו, וחשבו אולי בשנאתו אותם יאמר אל יהי לו מושך חסד ואל יהי חונן ליתומיו (על פי תהלים קט, יב), יזכור עוון אבותם אל ה' (שם יד), על כן הודיעוהו כי לא היה מהם.

ואם עד כה ראינו את צדקתן של הבנות הללו, וגם חכמתן לא נעלמה ממנו, מבאר הרב מאיר שמחה מדווינסק כיצד גם דרשו ("דרשניות") את ההלכות כדי להוכיח את צדקת טענתן.

(8) משך חכמה, ד"ה והוא לא היה... בעדת קרח

יתכן דהיו דרשניות, והיו יודעות דהרוגי בית דין נכסיהן ליורשין; והרוגי מלכות, נכסיהן למלך, ומשה היה מלך, שכתוב "ויהי בישורון מלך" (דברים לג, ה). ואף שלא נטלו שבט לוי חלק בארץ, יתכן דהיה נותן לישראל בעין יפה שלו. ולכן אם "מת בחטאו" מן המעפילים או בשביל מקושש עצים ביום השבת, נכסיו ליורשין. אבל עדת קרח, שהערימו על משה להסירו מממשלתו, הוי כהרוגי מלכות, ולכן אמרו "לא היה בעדת קרח".

עתה שהוכיחו הבנות כי אמנם מגעת נחלה לצלפחד וליורשיו, עליהן גם להוכיח כי הן הן שזכאיות לרשת אותו ולנחול את נחלתו. והוא עצם חידושה של פרשה זו בהלכות נחלות.

(9) בנא בתרא קיט, ב

דאמר ר' שמואל בר רבי יצחק: מלמד שהיה משה רבינו יושב ודורש בפרשת יבמין שנאמר "כי ישבו אחים יחדיו" (דברים כה). אמרו לו (בנות צלפחד): "אם כבן אנו חשובין, תנה לנו נחלה כבן, אם לאו, תתייבם אמנו!"

ספר דברים טרם נכתב, אבל הלכותיו ידועות לא פחות מהלכות ספר הברית שבספר שמות. תרי"ג מצוות ניתנו למשה בסיני, ואם כי רק חלק קטן נכתב בסיני (לפי אותו מאן דאמר שהתורה מגילה מגילה ניתנה – גיטין ס, א), למדו העם את התורה בעל פה ממש רבינו, כך שקדמה ידיעת התורה שבעל פה אצל בני ישראל כארבעים שנה לכתובתו. (ועיין עוד חוברת יג (המקושש עצים) פרק ד ("נתעלמה ממנו הלכה" – "משה קיבל תורה מסיני")). ידעו, אפוא, הבנות כי אחי המת מייבם את אשת אחיו, כדי ש"לא ימחה שמו מישראל, כלומר יורש האח נחלת אחיו המת שעה שלוקח את אשתו כיבמתו. ודאגה, אפוא, התורה לכך כי יקום אחד על שם המת (= יירש את נחלתו), ולכן טענו את טענת ה"ממה נפשך" הזאת, שלא יגרע שם אביהן, כלומר, שלא יישאר אביהן בלי נוחל את נחלתו.

ומסביר בעל אור החיים כיצד שזורה כל לשון בקשתן של בנות צלפחד ברמזים לשוניים המעידים על הסתמכותן של פרשת יבום כפי שהיא עתה כתובה אצלנו בספר דברים.

(10) אור החיים, ד"ה למה יגרע

והוא מה שאמר הכתוב כאן "למה יגרע שם אבינו", פירוש זוהי טענת יבום להקים שם המת, ("יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו") ולזה דקדקו בלשונם "למה יגרע שם אבינו מתוך משפחתו". והגרעון הוא "כי אין לו בן", וה' צוה "כי ישבו אחים יחדו וגו' ובן אין לו וגו' יבמה יבא עליה" וגו'. מה תאמר, שהבת כבן תחשב ופוטרת (מן הייבום), אם כן "תנה לנו אחוזה בתוך אחי אבינו" (כלשון "אחיו המת").

ואם אמנם מגעת נחלה לאביהן באשר עבר את גיל העשרים בזמן יציאת מצרים (אור החיים 3), ואם חייבת נחלה זו לעבור אל יורשיו החוקיים דווקא משום שהיה צלפחד ממתו המדבר (אברבנאל), ואם לא נשללה נחלה זו עקב חילול השם שהחטיא את הרבים (נצ"ב, רמב"ן) או בדין מורד במלכות (משך חכמה), והתורה דואגת "שלא ימחה שמו

מישראל", ו"יקום על שם אחיו המת" (חז"ל בבבלי), מסביר הגאון מלבי"ם כיצד השכילו הבנות להוכיח כי גם דין זה של "לא ימחה שמו מישראל" חל על צלפחד ולא נשלל ממנו, אף כשמפרשים את הביטוי ביחס ל"שמו" בעולם הבא, ולא דוקא ביחס לנחלתו בעולם הזה.

(11) מלבי"ם, ד"ה והוא לא היה

וגם יש לומר מפני שעיקר טענתן היתה מכות יבום, ועדת קרח ואינך (= והאחרים) אין להם חלק בעולם הבא (בבא בתרא), ולא שייך אצלם יבום לתקן נפש המת, לזה אמר שהוא לא היה מכללם, "כי בחטאו מת", ולא החטיא אחרים, ומיתתו כפרתו, ויש לו חלק בארץ וחלק לעולם הבא.

[ג] ויקרבו לפני משה...

אוצר החכמה

כבר ראינו את חכמתן של הבנות שבנתה להן נחלה בארץ ישראל. חכמה זו מתגלה לא בתוכן דבריהן וטענתן בלבד, ואף לא במועד שבו תבעו את תביעתן, כי אם גם בדרך הצגת הדברים לפני בית הדין. ולא לפני בית דין רגיל של שרי מאות וכיוצא בהם הביאו את טענתן, כי אם לפני משה רבינו עצמו, ודווקא בשעה שישב עם כל נציגי הציבור הלא הם "אלעזר הכהן, הנשיאים וכל העדה". ובעקבות חז"ל מבאר לנו המלבי"ם למה לא יכלו להופיע לפני אלעזר הכהן בלבד.

(1) פירוש המלבי"ם, במדבר כז, יב

ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר הכהן: אלעזר היה נוגע בדבר כי פינחס (בנו) היתה לו אשה שהיתה בת יורשת (כלומר, פנחס ירש אותה, כי הבעל יורש את אשתו) כמו שכתוב בספרי (קלד) ובבא בתרא (קיא).

הביאו הבנות את דינן לפני גדולי האומה, וכבר נחלקו התנאים בשאלה היסודית אם היתה זו הופעה חד-פעמית לפני כולם כאחד, או שמא "לא זו אף זו קתני", שעלו מבית דין נמוך לבית דין גבוה יותר עד אשר הגיעו אל משה רבינו עצמו.

(2) ספרי, פנחס סעיף קלג

"לפני משה ולפני אלעזר הכהן": אם משה לא היה יודע אלעזר היה יודע?! אלא סרס המקרא ודרשהו, דברי ר' יאשיה. אבא חנן אומר משום ר' אליעזר, בבית המדרש היו, ובאו ועמדו לפניהם.

והנה בכל מקום של "אין מוקדם ומאוחר בתורה" שואלים מדוע שינתה התורה מן הסדר הרגיל. אף כאן יש לתמוה מה ראתה התורה (לדברי ר' יאשיה) לסרס סדר השמות, אם סדר הופעתן היה – העדה, הנשיאים, אלעזר ומשה!

(3) רשב"ם, בנא בתרא קיט, ב, ד"ה ודרשהו

והאי דלא כתב (בסדר הנכון) "ותעמודנה לפני העדה ולפני הנשיאים ולפני אלעזר ולפני משה", לפי שאינו רוצה להקדים בפסוק תלמיד לרב, אלא ראשון ראשון חשוב.

(4) ומפרשים האמוראים את מחלוקת התנאים

במאי קמיפלגי? מר סבא, חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב, (כי ניחא לו לרב שמכבדים את תלמידו — רשב"ם), ומר סבר, אין חולקין.

לפי הרשב"ם, אבא חנן הוא שסובר כי חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. לכן הוא מפרש את הפסוק שבאו לפני כולם כאחד כשישבו בבית המדרש, ואין בכך קפידא, כי חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב. ר' יאשיה סובר כי אין חולקין, ולפי שכל אחד מודה כי "אם משה לא יודע, אלעזר מנין לו", לכן אנוס הוא לסרס את המקרא כדי להגיע אל הסדר הנכון.

ברם, אין להבין את סירוס המקרא כאן בלי לעיין תחילה באותה מחלוקת ממש בהלכה האחרת שנתעלמה ממש רבינו שנים הרבה קודם לענייננו. בפסח שני מספרת התורה כי "ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא" (במדבר ט, ו), גם שם שואלים חז"ל את שאלתם כאן, ומשיבים באותה מחלוקת שראינו בעניין בנות צלפחד.

(5) ספרי, בהעלותך סח

...אפשר משה לא היה יודע, אהרן היה יודע?! אלא סרס המקרא ודרשהו, דברי ר' יאשיה. אבא חנן אומר משום ר' אליעזר: בבית המדרש היו יושבין, באו ועמדו לפניהם.

לאחר עיון בקטע המקביל לזה בפרשת פסח שני, (ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא"), גם שם חולקים ר' יאשיה

ואבא חנן אם לסרס את המקרא אם לאו, חוזר הנצי"ב מוולוז'ין לבדוק את הסבר הרשב"ם בעניין "סרס המקרא ודרשהו" ו"חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב" שבשתי הפרשיות.

(6) פירוש עמק הנצי"ב, בהעלותך פיסקא י

וקשה לי, אם כן במאי פליגי כאן (בפסח שני), דוודאי אהרן לא נחשב לתלמיד אלא לחבר לפני משה, כמבואר באבות דרב נתן פרק כז: "ומנין שכבוד חברו יהא חביב עליו כרבו, שנאמר, 'ויאמר אהרן אל משה, בי אדוני'" (במדבר יב, יא)... ועוד, דמגופא מוכחא, דאי לא תימא הכי (= שאם לא תאמר כך), האיך היו שואלים את אהרן בפני עצמו לר' יאשיה, הא אפילו להורות לא היה רשאי במקום משה רבו?! בשלמא במעשה דבנות צלפחד, יש לומר דיני ממונות שרי (= מותר, להורות בפני רבו), שהרי הושיב משה שופטים על זה. אבל הוראה (בדבר איסור והיתר) לא מצינו (שמותר להורות בפני רבו), ונדב ואביהוא נענשו על זה (עירובין סג.). אלא לר' יאשיה נחשב אהרן לחבר (של משה), ואם כן למאי הוציא הפסוק מפשטיה?! ודוחק לומר דמשום דמסרס שם (בבנות צלפחד) מסרס גם כאן (בפסח שני), ודיו לדוחק במקומו!!

ותו קשה, דבשלמא אם היה סבירא ליה לר' יאשיה דשאלו לכל אחד בביתו בפני עצמו ניחא, דלא חלקו להן כבוד בפני משה רבן, אבל הא מפורש בקרא "פתח אהל מועד", משמע שהיו יושבים כולם שם, ואם כן, אי שאלו לאלעזר בפני עצמו לנשיאים בפני עצמם, הרבה כבוד חלקו להם לר' יאשיה מלרבי אבא!

אלא נראה להיפך, דפשטא דקרא ששאלו לכל אחד בפני עצמו כדכתיב "לפני", "לפני", כל אחד בפני עצמו, והקרא הוא מסורס מפני הכבוד, (כלומר, כדי להזכיר

קודם את החשוב ביותר)... אלא דלמאן דאמר אין חולקין... יש לומר (לשיטתו) שבאו לכולם ביחד, והא דכתיב "לפני" "לפני", אורחא דקרא הוא. ור' יאשיה סובר דחולקין וכו', ולכן מסרס המקרא, וכפשיטה, שבאו לפני כל אחד ואחד (בנפרד). ומדויק לשון הש"ס, "מר סבר חולקין" — והוא תנא קמא, "ומר סבר אין חולקין" — הוא התנא השני.

והשתא מבואר מחלוקתם הכא (בענין פסח שני). דר' יאשיה מפרש מדכתיב "לפני", "לפני", שמע מיניה שבאו לאהרן בפני עצמו ולמשה בפני עצמו (ולכן עליו לסרס את הפסוק כי לא ייתכן שאהרן ידע מה שלא היה ידוע למשה, ומפני הכבוד נכתב משה תחילה, בלי קשר עם שאלת חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב), ור' אליעזר לטעמיה דיתורא אורחיה דקרא, ואם כן אין צריך לסרס הפסוק (אלא באו לפני כולם ביחד).

לפי דברי הנצי"ב, ר' יאשיה הוא שסובר כי חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב, לפיכך יכלו לשאול שאלתן את תלמידיו של משה רבינו בנוכחותו של משה. אולם לפי שהוא מפרש את הכתוב "כפשוטו", כלומר, שבאו לפני כל אחד ואחד בפני עצמו בביתו (כדמשמע מלשון "לפני" "לפני"), עליו לסרס את הפסוק ולומר כי אמנם אין השמות כתובים כסדרם. כנגד זה סבור אבא חנן בשם ר"א כי "אין חולקין כבוד", ולכן מפרש כי בנות צלפחד באו למשה רבינו והציגו את שאלתן עוד כשתלמידיו היו נוכחים אותה שעה בבית המדרש. ועל ידי כך הוא חייב להעלים עין מן החזרה על המילה "לפני" ולפרש כי "אורחא דקרא הוא". אין הוא מוכן לפרש כי שאלו את התלמידים במקום הרב (כי "אין חולקין"), וגם אינו רוצה לפרש ששאלו לכל אחד בביתו בנפרד, כי זה יחייבהו לסרס את המקרא. לכן הוא משאיר את הפסוק "כפשוטו" לגבי עניין הסרוס, כשאינו מתחשב ב"פשט" העולה מן השימוש הכפול בלשון "לפני". ואמנם ה"פשט" אינו פשוט!

מדבריו של הנצי"ב מתחוור לנו בבירור כי לא הרי הוראה בדבר איסור והיתר, כהרי הוראה בדיני ממונות. כל הדין

בדבר "חולקין כבוד לתלמיד במקום הרב", אם נפרשו שהוא מדבר במקרה שהתלמיד פוסק הלכה במקום הרב, מוסב רק על ענייני איסור והיתר (כמו שמוכיח ענין נדב ואביהוא). כבר נתמנו רבבות דיינים על ידי משה רבינו לדון בדיני ממונות כדי שישפטו "את העם בכל עת".

באותה אבחנה דן בדברים בעל "תורת חיים" (להרב אברהם חיים שור) על מסכת בבא בתרא. הוא בא ליישב סתירה בין פירוש רש"י בפרשת פסח שני ובין פירושו בפרשת בנות צלפחד. על הפסוק (במדבר ט, ו) "ויקרבו לפני משה ולפני אהרן ביום ההוא" מפרש רש"י: "כששניהם יושבים בבית המדרש באו ושאלום, ולא יתכן לומר זה אחר זה, שאם משה לא היה יודע אהרן מנין?! ועל הפסוק (במדבר כז, ב) "ותעמודנה לפני משה ולפני אלעזר וכו'" מבאר רש"י: "לפני משה, ואחר כך לפני אלעזר! אפשר, אם משה לא ידע אלעזר יודע?! אלא סרס המקרא ודרשהו, דברי ר' יאשיהו, אבא חנן משום רבי אליעזר אומר: בבית המדרש היו יושבים ועמדו לפני כולם". הרי שרש"י הביא רק את הדעה של אבא חנן בעניין פסח שני, כשהביא את שתי הדעות של המחלוקת בסוגית בנות צלפחד!

(7) תורת חיים, בבא בתרא קיט, א

דליכא למימר התם (פסח שני) סרסהו ודרשהו, דלא יתכן לומר שהורה אהרן דבר שהוא איסור והיתר לפני משה רבו, דאסור לעשות כן. אבל דין נחלות דדיני ממונות הוא, היו רשאיין לדון לפני משה, שהרי מינה עליהם שרי אלפים ושרי מאות שידונו מיני ממונות, לכך קאמר רבי יאשיה סרסהו ודרשהו. ולהכי בפרשת בהעלותך גבי פסח שני (שהוא ענין של איסור והיתר) לא מייתי רש"י ז"ל אלא מילתא דאבא חנן דהכא בלבד.

[ד] ויקרב משה את משפטן לפני ה'

"ויקרב לפני משה" וכו' – לא קלה היתה קריבה זו. אלעזר בעצמו היה פסול לדון, ועוד נראה להלן כי יש הרואים שגם משה היה פסול לדון בשאלה זו. ואם קשה להבין את ה"ויקרב", עוד יותר קשה להבין את "ויקרב משה את משפטן". בסוגית "פסח שני" טרחנו להבין את ההווה אמינא של הטמאים לנפש אדם להביא את הקרבן בטומאה, הווה אמינא שהיתה כה חזקה עד אשר הביאה במבוכה את מקבל התורה עצמו, ונאלץ היה להשיב "עמדו ואשמעה מה יצוה ה' אליכם". האם הצליחו בנות צלפחד לעשות כאן את אשר עשו הטמאים לנפש אדם לפני שלושים ושמונה שנים?!

(1) במדבר רבה פנחס, פרשה כא סעיף יג

ויקרב משה וגו'... ריש לקיש אמר: יודע היה משה רבינו את הדין הזה. אלא באו לפני שרי עשרות תחילה, אמרו "דין של נחלות הוא, ואין זה שלנו אלא של גדולים ממנו". באו אצל שרי חמישים, ראו שכיבדו אותם שרי עשרות, אמרו "אף אנו יש שם גדולים ממנו"... באו אלו ואלו לפני משה. ראה משה שכל אחד ואחד כיבד את מי שגדול ממנו, אמר, "אם אומר להם את הדין אטול את הגדולה", אמר להם "אף אני יש גדול ממני", לפיכך "ויקרב משה את משפטן" וגו'.

בפרשת בנות צלפחד לא אמר משה "עמדו ואשמעה מה יצוה ה'", לשון המעידה על כך שאין משה רבינו יודע את ההלכה, לפי שכאן באמת ידע את ההלכה. והאיש משה העניו, לא יכול שלא להתפעל מגדלות השרים, שהוא מינה אותם להיות שופטים על ישראל, ואשר נתגלו בענוה שלהם. לכן לימד להם ולדורות כי "המשפט לאלקים הוא", ויש גדול מעל כל גדול.

גם בתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל על התורה, מבואר

כי הביא משה את הדין לפני ה' למרות שידע את ההלכה. לא ללמד לאותו דור התכוון, כי אם ללמד לכל הדורות שלא ייבהלו להשיב על שאלה בה הם מתקשים.

אוצר החכמה

(2) תרגום יונתן בן עוזיאל, פסוק ה

דין חד מן ארבעה דינים די עלו קדם משה נביא וסכם יתהון על דעתא דלעיל, מנהון דיני ממונא ומנהון דיני נפשתא. בדיני ממונא היה משה זריז ובדיני נפשתא היה משה מתון. ובאלין ובאלין אמר משה לא שמעית, מן בגלל למלפא רישי סנהדרי דישראל דעתידין למיקום מן בתריה, די הוון זריזין לדיני ממונא ומתונים לדיני נפשתא, ולא יבהתון למשיילא דינא דמתקשי להון. ארום משה דהוה רבהון דישראל, צריך דיימר "לא שמעית", בגין זה קרב משה ית דינהון קדם ה'.

ובעוד אנו סוברים כי ידע משה את כל הלכות נחלות בשלמותן מאז מתן תורה, מבאר התנא רבי שמעון בר יוחאי את הדברים בדרך שונה. הוא סבור כי לא רצה לדון בדבר לא משום שרצה ללמד הלכה לדורות, אלא ראה בשאלתן של הבנות כי חושדות הן בכשרותן שלו לדון במשפט הזה. כשם שאלעזר היה נוגע בדבר מצד דיני ממונות, היה משה נוגע בדבר מצד "אבינו מת במדבר".

(3) מכילתא דרשב"י, בלק סעיף כה

מת במדבר: וכי אחרנין לא מיתו במדברא, דהכא רשים ליה ואמר דאיהו מת במדבר, והא אלף ורבבן מיתו במדברא...?! צלפחד הוה, דלא נטר פומיה ומלו לקבלא דמשה ועליה כתיב "וימת עם רב בישראל" (במדבר כא, ו, בענין נחש הנחשת, שם נאמר "וידבר העם באלקים ובמשה... ויבא העם אל משה ויאמרו חטאנו כי דברנו בה' ובך"). ובגין דחב "במדבר" — במילולא לגבי משה, חשיבו דמשה אנטיר דבבו. ובגין כך קריבו לקמיה דמשה ואלעזר וכל הנשיאים וכל רישי אבהן, ולא מלילו עם

משה אלא לקמייהו וכו'. כיון דחמא משה כך, מיד אתפרש משה מן דינא, הדא דכתיב "ויקרב משה את משפטן לפני ה'". — אמר משה לא איתחזי לי דנא דא וכו'. מת "במדבר" — במילולא דפומיה.

הרי לפנינו דעה שלישית בשאלה "מי היה צלפחד": הוא היה בין אלה שחטאו "במדבר" = בדיבור, שהתורה מציינת אותו כדיבור "בה' ובמשה". בנדון זה הוזכר החטא נגד משה במפורש, ולכן חששו כי לא יוכל אדון הנביאים לשמור על חוסר פנייה מוחלט שדורשים מן השופטים. ואולי נקודה זו של דיבור היתה רגישה ביותר דווקא אצל משה רבינו. בסקירה קצרה על חייו של אדון הנביאים יראה כי "חטאיו" כולם היו בתחום הדיבור. הנה בתחילת שליחותו כבר התחמק מן השליחות על ידי "שלח נא ביד תשלח" (שמות ד, יג), ורק החל למלא תפקידו והוא פורץ "למה הרעות לעם הזה" (שם ה, כב). כשהכעיסוהו בני ישראל במדבר, טען "הצאן ובקר ישחט ומצא להם" וכו' (במדבר יא, כב); ונגזרה הגזירה עליו שלא להיכנס לארץ חמדה עקב "המן הסלע הזה נוציא לכם מים" (שם כ, י) ושצריך היה (לפי רבנו חננאל) לומר "יוציא לכם מים". ועיין עוד בהמשך כיצד נתעלמה ממנו הלכה עקב הדיבור "הדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו". אולם כבר אצל חז"ל בדיוניהם ההלכתיים מצינו את הדעה כי כאן נתעוררה שאלה הלכתית שמשה רבינו אמנם לא ידע להשיב עליה.

(4) רש"י כז, ה, ד"ה ויקרב משה את משפטן

נתעלמה הלכה ממנו, וכאן נפרע על שנטל עטרה לומר "והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי" (דברים א, טז). ד"א, ראויה היתה פרשה זו להכתב על ידי משה, אלא שזכו בנות צלפחד ונכתבה על ידן.

(5) ומבאר בעל באר יצחק את שני הפירושים ברש"י

רצונו לומר, מה שלא באה פרשה זו בתורה רק על ידי הזדמנות הזו שבאו בנות צלפחד לפני משה, יש בזה שני פירושים:

א. שכבר נאמר דין זה למשה בסיני ככל המשפטים, אלא ששגגת משה רבנו ע"ה גרמה שנתעלמה ממנה הלכה.
אוצר החכמה

ב. שלא נאמר משפט זה למשה בסיני, לפי שזכות בנות צלפחד גרמה ליכתב פרשה זו על ידיהן.

לפני שניגש לברר מהי אותה הלכה שנתעלמה ממנו, נעיין תחילה בחטאו של משה רבינו (אף הוא בדיבור!), שעליו נענש כאן, (המשך הדיון בנקודה זו הוא על פי פירושו של רש"י בלבד. אין רש"י מביא את לשון חז"ל כצורתה, אלא עיבדה והתאימה לצרכיו הוא כפרשנדתא, במלאכת המחשבת הנפלאה אשר בשם פירוש רש"י תיקרא). לכאורה קשה לראות במה חטא משה רבנו באמרו "הדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו". אם נדונו לחובה על תוכן דבריו, הרי בדין הוא שיביאו את ההלכה המוטלת בספק ("כי יפלא ממך דבר" – דברים יז, ח) אל הסנהדרין הגדולה – "ומשה במקום שבעים ואחד היה". ושמא נאמר שחטאו היה בניסוח ההודעה ולא בתוכנה (והקב"ה מדקדק עם צדיקיו כחוט השערה), עדיין קשה לעמוד בפני קושיית חז"ל (סנהדרין ח, א): מי כתיב "ואשמיעכם"? "ושמעתיו" כתיב, אי גמירנא גמירנא, ואי לא, אזילנא וגמירנא! (=אם למדתי מה טוב, ואם לא, אלך ואלמד). נראה כי עיון בדבריו המקבילים של רש"י בספר דברים יסייעו בידינו להבין את עומק העניין.

(6) רש"י דברים א, טז, ד"ה תקריבון אלי

תקריבון אלי: על דבר זה נסתלק ממנו משפט בנות צלפחד. וכן שמואל אמר לשאול (שמואל-א, ט, ט) "אנכי הראה". אמר לו הקב"ה: חייך שאני מודיעך שאין אתה רואה! ואימתי הודיעו? כשבא (שמואל) למשוח את דוד (שם טז, ו) "וירא אל אליאב, ויאמר אך נגד ה' משיחו"; אמר לו הקב"ה, ולא אמרת "אנכי הראה"? – "אל תביט אל מראהו" (שם פסוק ז).

ונשאלת השאלה: למה בחר רש"י להצביע על משפט בנות צלפחד מבין כל ההלכות האחרות (פסח שני, מקושש, מקלל

ועוד) שנתעלמו ממנו? נראה כי יש למצוא את התשובה בדיבור המתחיל אותו מביא רש"י – "תקריבון אלי". לא עמד רש"י על כל הפסוק "הדבר אשר יקשה מכם" וכו', כי אם על שתי המלים "תקריבון אלי" בלבד – "ועל דבר זה נסתלק ממנו משפט בנות צלפחד" לא "תביאו אלי" ולא "תגישו אלי" אומר משה רבנו, אלא "תקריבון אלי" – אותה לשון אשר משמעותה המיוחדת היא להקריב אל ה'! חטא (= טעות) דקה מן הדקה, אבל אצל משה רבנו, כבד הפה, גם על טעות כזאת יש לתת את הדין. אם צדקנו בהבנתנו זו בדברי רש"י נבין למה בחר רש"י דווקא במקרה של משפט בנות צלפחד, כי כאן בא על עונשו ב"ויקרב משה את משפטן לפני ה'". עונש בדרך של מידה כנגד מידה בלשון הכתוב. בזה מובן היטב המשך דברי רש"י בהביאו את המקרה של חטא שמואל. חטא הנביא בלשון "רואה", ולכן בא על עונשו כשטעה ב"וירא", וכשהשיבו הקב"ה שלא יביט "אל מראהו"!

אם נאמר, אפוא, כי נענש שתתעלם ממנו ההלכה, אין אנו חייבים לחפש הווה אמינא של הבנות שתקשה על משה רבנו, כי ייתכן והיתה זו הלכה רגילה ואפילו פשוטה ומובנת, שנתעלמה ממנו. אדרבה, עד כמה שהדין שנתעלם יותר פשוט הוא, הרי ברור יותר כי בתור עונש נתעלם ולא מחמת קושיו.

(7) רבנו בחיי פסוק ה, ד"ה ויקרב משה

אבל הנכון והאמת כדעת רז"ל, שנתעלם ממנו הדין ולא ידעו כלל. ומפני שאינו דין עמוק, אבל הוא מן הפשוטים ותלוי בסברה, עד שהאומות מדרך השכל דנין בו, על כן נחשב לו כעונש, כי העלמתו ממנו, לא לעמקו, כי אם בעונש שאמר (דברים א, טז) "והדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי", ועל כן "ויקרב משה את משפטן".

לפי רבנו בחיי, לא ידע משה את הדין הפשוט שהבת יורשת במקום הבן, וזאת נוכל לומר רק אם רואים את הדבר כעונש. הרי טענתן של הבנות היתה בנויה על דיני יבוס, וההלכה קובעת שאם השאיר אחריו האב בת, או אפילו בת הבת, אין נוהג דין יבוס, משום שאז נחשבת הבת במקום הבן לפטור את האם מדין יבוס.

(8) אחרת מבאר אברבנאל את ההלכה שנתעלמה

ואין ספק שדיני ירושות ונחלות נאמרו למשה מסיני, וכן נאמר "ובא גואלו הקרוב אליו וגאל" (ויקרא כה, כה). רק המתין ולא ציווה משה אותם לבני ישראל עד עתה שבא לפניו משפט בנות צלפחד. ונתקשה על דין נחלת הארץ, אם תחלק ראשונה למשפחות (שיצאו ממצרים) ושוב יירשו הבנים מהם כדין שאר נחלות, או אם תחלק לבאי הארץ (ועיין בפרק הבא במחלוקת אם הארץ נחלקה ל"יוצאי מצרים" או ל"באי הארץ"). הזכרים (וממילא לא תנחלנה בנות צלפחד).

לא שאלה בהלכות נחלות שאלו הבנות, כי אם שאלה הלכתית בהלכות ירושת הארץ — אותה ארץ שלא יזכה משה רבנו להורישה לעמו. ואף חז"ל בספרי ובבבא בתרא רואים את השאלה ההלכתית בתחום הלכות נחלת הארץ.

(9) ספרי, פנחס קלג

יודע היה משה שהבנות נוחלות (במקום שאין בן), על מה נחלקו? אם יירשו בראוי (כלומר ירושה שתבא אליהן בעתיד) כבמוחזק (כלומר הנמצאת כבר), ואם לאו. (דארץ ישראל מוחזקת היא שיירשוה, אבל עדיין לא היתה בידן — רבנו הלל).

שאלה גדולה שאלו בנות צלפחד בדין ירושת ארץ ישראל. בתורה נאמר "ונתתי אותה לכם מורשה, אני ה'" (שמות ו, ח): האם לומדים מכאן כי האבות יירשו אותה לבניהם בלבד (מלשון להוריש — הפעיל), או שמא ניתן גם לפרש כי הבנים נחשבים כבר כיוורשים (= מוחזקים) בארץ, כלשון "ושמתיה למורש קפדי" (ישעיה יד, כג), (ועיין עוד בירושלמי ריש פרק ב דחלה: אמר ר' יוסי: תמיהני, אין רבי עקיבא מותיב את ר' אליעזר והוא מקבל מיניה) (בענין קמח שמצאו בני ישראל בכניסתם לארץ, שחייבים במצות חלה אם כי גדלו החיטין בפטור אצל גוים), תמן (= שם) שלא נכנסו לה (לארץ ישראל), למפרעה ירשו, דאמר ר' הונא, "לזרעך אתן" אין כתיב כאן,

אלא "לזרעך נתתי" (בראשית טו, יא) כבר נתתי, ומתוך אותה שאלה אם ארץ ישראל נחשבת כמוחזקת כבר בידי באי הארץ, נשאלת שאלה שניה בדין ירושת בכור כי גם "הבכור אינו נוטל (פי שנים) בראוי כבמוחזק".

(10) **בבא בתרא קיט, ב**

...יודע היה משה רבנו שבנות צלפחד יורשות הן, אבל לא היה יודע אם נוטלות חלק בבכורה (של צלפחד שהיה בכור) אם לאו.

ומבאר בעל אור החיים כי אף בשאלת הבכורה לא נתעורר שום ספק הלכתי אצל משה רבנו, אלא אך ורק בדיני בכורה כפי שהם מושפעים מדיני ירושת ארץ ישראל.

(11) **אור החיים, ד"ה ויקרב משה**

וקשה לדברי ברייתא זו מברייתא שנחלקו רבי עקיבא ורבי שמעון בסדר נתינת התורה, שכולם מודים שנאמרו כללות התורה ופרטיה בסיני (דיון מקיף וממצה בשאלת "סדר כתיבת פרשיות התורה", שם נידונה שאלת אופן מסירת התורה למשה רבנו ואופן כתיבתה, בא בסוגית "המקושש עצים". בקטע זה רומז בעל אור החיים לכמה שאלות יסודיות נוגעות לסוגיא חשובה זו במחשבת היהדות). ולפי ברייתא זו לא נאמר למשה אם יטלו חלק בכורה אם לא עד שנת הארבעים... ונראה כי לעולם כל משפטי התורה נאמרו למשה בסיני, כללות ופרטות, ...ומה שאמרו בברייתא "לא היה יודע שיטלו חלק הבכורה", פירוש, בארץ ישראל, הכוונה אם תיחשב (ארץ ישראל) ראוי או מוחזק, לפי שאין הבכור נוטל פי שנים אלא במוחזק ולא בראוי, ודבר זה לא בא מחמת חסרון ידיעת ההלכה, אלא חסרון ידיעת המציאות... וגם (אמנם) אותו ספק יש לו בירור בתורה מפסוק "תביאמו ותטעימו", אלא שלא הרגיש בו כאומרו, "מתנבאים ואינם יודעים"... והגם שתמצא שכל ענין הנחלות כתוב כאן, בזמנו נאמר בסיני, אלא שנקבע

כאן כדרך שאמרו חז"ל בענין מילה וגיד הנשה שבסיני נאמרו אלא שנקבעו (בתורה שבכתב) שם.

(12) חולין פרק גיד הנשה (פרק ז), משנה ו

נוהג בטהורה ואינו נוהג בטמאה, רבי יהודה אומר אף בטמאה. אמר ר' יהודה, והלא מבני יעקב נאסר גיד הנשה ועדיין בהמה טמאה מותרת להן? אמרו לו, בסיני נאסר, אלא שנכתב במקומו.

(13) ומבאר הרמב"ם בפירושו למשנה הנ"ל

ושים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, והוא מה שאמר "מסיני נאסר" לפי שאתה הראית לדעת שכל מה שאנו מרחיקים או עושים היום אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה על ידי משה רבינו ע"ה, לא שהקב"ה אמר זה לנביאים שלפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי במה שציוה בסיני שיתקיים איסור אבר מן החי. וכמו כן אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה ציוה אותנו על ידי משה רבינו שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה. וכן גיד הנשה אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו, אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו, "תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני" וכל אלו מכלל המצות.

לא "מסורת היא בידינו מימי האבות", כי אם הלכה מחייבת מאז מתן תורה בסיני. אותו מעמד היסטורי לעיני שש מאות אלף גברים, לבד מנשים וטף, הוא המחייב אותנו בתרי"ג מצוות דאורייתא, ביתר המצוות דאורייתא שאינן כלולות במסגרת המיוחדת של תרי"ג, ובכל מצוות דרבנן.

דברי הרמב"ם בפירוש המשניות בגיד הנשה קובעים ברכה מיוחדת לעצמם מעבר לשתי סוגיות מרכזיות אחרות אשר אינן קשורים לדבריו (ולתוכן המשנה) כלל וכלל. מחלוקת רבי עקיבא ור' ישמעאל בזבחים קטז, א אם התורה ניתנה כלליה

[א"ח"ח 1234567]

דקדוקיה ופרטיה מסיני או כלליה בסיני ופרטיה באהל מועד. מחלוקת זאת בתורה שבעל פה עוסקת. לעומתה, מחלוקת בגיטין ס, א אם התורה ניתנה מגילה מגילה או חתומה – בתורה שבכתב עוסקת. דברי הרמב"ם בפירוש המשנה בגיד הנשה אינם מתייחסים לשתי המחלוקות הללו. העיקר הגדול שהרמב"ם מבקש שנשים לב אליו הכלול במשנה (בסיני נאסר אלא שנכתב במקומו) הוא מועד חיוב עם ישראל בתורה ובמצוות. (בלי לחקור בסדר כתיבת התורה מפיו של הקב"ה לאזנו של משה ובלו להזדקק לבעית כלליה ודקדוקיה). "סיני" הוא המועד ולא תקופת האבות, וקו"ח ב"ב של קו"ח לא תקופת נח ואדם הראשון – שכולם נצטוו במצוות (רמב"ם הלכות מלכים ט, א). אם "סיני" הוא מקום (דהיינו הר סיני) או מושג (דהיינו מהי למשה) שנוי במחלוקת רמב"ן, אברבנאל ורדב"ז בסוגית חומש דברים – משנה תורה. כאשר המשנה אומרת שימסיני נאסר, אין זה למעוטי 'אהל מועד' או 'ערבות מואב', כי אם למעוטי תקופת האבות.

חייב היהודי למול את בנו כשם שמל אברהם אבינו את בנו, אבל לא משום שמל אברהם אבינו את בנו. אסור ליהודי לאכול את חלק הבהמה הנקרא 'גיד הנשה', אותו חלק שגם יעקב נמנע מלאכלו, אבל לא משום שיעקב לא אכלו. זמן ומעמד מתן תורה הם המחייבים אותנו בשמירת תורה ומצוות, ולא "מסורת". חיוב המסורת אצל עם ישראל, כמו חיוב לשמוע מצוות דרבנן, אף הוא מעוגן ב"סיני", אשר גבולותיו המירביים הם ממעמד הר סיני ועד ערבות מואב – מר כדאית ליה ומר כדאית ליה במחלוקת רמב"ן – אברבנאל ריש חומש דברים, ורדב"ז שו"ת חלק ה' שני אלפים קמ"ג. (ועיין בזה בהרחבה בספרנו 'לפשוטו של מקרא' מדור א' פרק ה' כולו).

ולא רק היהודי מחוייב במצוות ממתן תורה ואילך ולא מלפני כן, אלא אף הגוי המקיים את שבע מצוות בני נח ורוצה על ידי כך לזכות בחלקו בעולם הבא, אף הוא נדרש לקיים את מצוותיו כמצוות ה' אשר ניתנו למשה בסיני.

(14) רמב"ם הלכות מלכים ח, יא

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן, הרי זה

ויקרב משה את משפטן לפני ה' קנז

מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהם הקב"ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא (כך צריך לגרוס) מחכמיהם.

[ה] כן בנות צלפחד דוברות...

הבנות שאלו את שאלתן. כפי שראינו בדברי חז"ל, תלויה היתה השאלה בהלכות נחלת ארץ ישראל, אותן לא למד או לא לימד עדיין משה רבנו. טרם נעבור לתשובת הקב"ה "כן בנות צלפחד דוברות", עלינו לברר תחילה נקודה יסודית בסדר נחלת הארץ.

(1) ספרי, פינחס סעיף קלב

רבי יאשיה אומר: ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר "לשמות מטות אבותם ינחלו" (במדבר כו, נה) — ומדובר על יוצאי מצרים אליהם נאמר "ונתתי אותם לכם מורשה". ומה תלמוד לומר "לא לה תחלק הארץ" (שם פסוק נג) — שמשמעו אלה המנויים למעלה בפרשה, שהם באי הארץ) — מפני נשים מפני קטנים (שאינם יורשים בזכות עצמם, אלא בזכות מוריש אחר, כך שדורשים "לא לה" כאילו כתוב "לכאלה"). ר' יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר "לא לה תחלק הארץ". ומה תלמוד לומר "לשמות מטות אבותם"? — שינה המקום נחלה זו מכל נחלות שבתורה, שבתורה חיים יורשים את המתים, וכאן מתים יורשים את החיים.

(2) ומבארים חז"ל את שיטת ה"החזרה" (בבא בתרא

ק"ז, א)

כיצד? שני אחין שהיו מיוצאי מצרים, לאחד יש לו תשעה בנים, ולאחד יש לו בן אחד, ולשניהם בית חמשת כורין (= עשרה לתכים). תשעה לקחו בית לתך (כל אחד), ואחד נוטל בית לתך. החזירו לאבותיהם, חזרו האבות והורישו את הבנים, תשעה נטלו מחצה (= חמשה לתכים), ואחד נטל מחצה.

על ידי ה"החזרה" של הנחלה אל דור יוצאי מצרים יכול ר' יונתן לפרש את שני הפסוקים הנראים כסותרים זה את זה בדרך פשוטה. וטרם נעבור לראות מי הם "אבותיהם" אשר אליהם מחזירים את הנחלה, נביא את הדעה השלישית בענין הזה, שאף היא מקבלת את שני הפסוקים כפשוטם.

(3) בבא בתרא קיז, א

רבי שמעון בן אלעזר אומר: לאלו ולאלו נתחלקה הארץ, כדי לקיים שני מקראות הללו. הא כיצד? היה מיוצאי מצרים, נוטל חלקו עם יוצאי מצרים, היה מבאי הארץ, נוטל חלקו עם באי הארץ. מכאן ומכאן, נוטל חלקו מכאן ומכאן.

(4) וכך מביא רש"י את דברי חז"ל בפירושו לתורה במדבר כו, נח, ד"ה לשמות מטות אבותם.

...כיצד? שני אחים מיוצאי מצרים, שהיו להם בנים בבאי הארץ לזה אחד ולזה שלושה. האחד נטל חלק אחד, והשלושה נטלו שלושה, שנאמר "לאלה (= לבאי הארץ) תחלק הארץ". חזרה נחלתם אצל אבי אביהם, וחלקו הכל בשוה. וזה שנאמר "לשמות מטות אבותם ינחלו", שאחר שנטלו הבנים, חילקה לפי האבות שיצאו ממצרים. ואילו מתחילה חילקה למניין יוצאי מצרים, לא היו נוטלין אלו הארבעה (בנים) אלא שני חלקים, עכשיו נטלו (ביניהם) ארבעה חלקים.

(5) ומבאר הרא"ם את חידושו של רש"י

הא דקאמר (רש"י) "אצל אבי אביהם", ולא קאמר "אצל אביהם", משום דאילו לא חזרה נחלתן אלא אצל אביהם שהיו מבני כ' שנה ומעלה כשיצאו ממצרים, למה יחלקו בשווה כשמחזיר כל אחד לאביו, הלא כל אחד יחזור ויוריש לבניו ולא לבני אחיו?! והקשו התוספות

(בבא בתרא קיז, א), אם כן הווה ליה למכתב "לשמות מטות אבות אבותם"! ... אבל ריב"ם פירש דהא דקתני בתוספתא "שני אחים שהיו מיוצאי מצרים", דווקא קתני, ואינו צריך לומר "שני אחים ואביהם" (כפי שמשמע מפירוש רש"י שמחזירים אל הסב ולא אל האב), דאיכא למימר דגזירת הכתוב היא כשמחזירים אצל אביהם שחולקין אותם שני האחים בשוה, אף על גב דבעלמא אין ^{אוצר החכמה} הדין כך, הכא גזירת הכתוב מהנך שני מקראות. והא דקאמר ^{אח"ח 1234567} "מתים יורשים את החיים", לאו כדין ממש, אלא כעין ירושה.

מובן מאליו כי אם ננהג על פי חוקי הירושה הרגילים, אין טעם "להחזיר" את הירושה מן הבן אל האב, וחזרה אל הבן, שהרי אז נשאר הכל על מקומו! לכן פירש רש"י כי הבאים ארצה "מחזירים" את חלקיהם לאבי אביהם, כך שבהורשת הסב את בניו, והם את בניהם הם ("המחזירים"), תתבצע חלוקה העלולה להיות שונה בהרבה מזו שהתחילו בה. מאידך, עקב קושיתם של בעלי התוספות שכתבה התורה "לשמות מטות אבותם", ולא "אבות אבותם", מבאר הריב"ם כי אמנם שונה ירושה זו משאר ירושות שבתורה. לא רק שיורש האב את הבן, אלא שני האבות של הבנים, שהם אחים, יורשים חלקים שוים מבניהם שמספרם אינו שוה.

ולפי הדעה כי הארץ נתחלקה ליוצאי מצרים, מבאר התנא במשנה כיצד נטלו בנות צלפחד שלושה חלקים שונים בנחלת הארץ.

(6) בבא בתרא קטז, ב, (במשנה)

בנות צלפחד נטלו ג' חלקים בנחלה: חלק אביהם שהיה עם יוצאי מצרים (כי ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ — רשב"ם), וחלקו (של צלפחד) עם אחיו בנכסי חפר (אביהם, שאף הוא היה בין יוצאי מצרים ובת הבן הרי היא במקום הבן לרשת עם האחים — רשב"ם), ושהיה (צלפחד) בכור נוטל שני חלקים (בחלקו של חפר, וארץ

ישראל נחשבת כ"מוחזקת" כך שנוטל בה הבכור פי שניים — רשב"ם).

ובעוד התנא במשנה מונה את שלושת החלקים של נחלתו, מבאר התנא בספרי כיצד לומדים זאת מתוך לשון הכתוב, בו מסכים הקב"ה לטענת הבנות ב"כן בנות צלפחד דוברות".

(7) ספרי, פינחס פיסקא קלד

"נתון תתן להם אחזת נחלה" — זו נחלת אביהם, "בתוך אחי אביהם" — זו נחלת אבי אביהן, "והעברת נחלת אביהן להן" — זה חלק בכורה (כדכתיב "והעברת כל פטר רחם" — רשב"ם), (אחרת סבור הנצי"ב, בפירושו לספרי פנחס פיסקא ג: ואין לזה דמיון, דהתם העברת הבכור עצמו, והכא העברה להבכור הוא!... והנראה דמדכתיב "והעברת את נחלת אביהן", והוא כולו מיותר, לדרשה, דנחלה המיוחדת לאביהן לבדו, ואין לאחיו נחלה כזו, והיינו חלק בכורה), מגיד שבנות צלפחד נטלו שלושה חלקים בנחלה — חלק אביהן, וחלק אבי אביהן, ושהיה (צלפחד) בכור נוטל שני חלקים.

אחד החלקים שקיבלו הבנות היה חלקו המיוחד של צלפחד לפי שהיה בכור לנחלה. אף חז"ל לומדים כי כשם שהיה צלפחד בכור, כן היו חפר, גלעד ומכיר בכורות. עלינו לבאר, איפוא, את לשון הכתוב בדברי הימים בדרך שלא תעמוד בסתירה לדעתם זו של חז"ל.

(8) רשב"ם, בבא בתרא קטז, ב

...דצלפחד בכור היה. והאי דכתיב בדברי הימים א ז, טו "ומכיר לקח אשה לתפים ולשפים, ושם אחותו מעכה) ושם השני צלפחד, (ותהיינה לצלפחד בנות)", לאו שני לאחים קאמר, דהא לא איירי לעיל באחים כלל, אלא בגלעד אבי חפר ובמכיר אבי גלעד לעיל מינה איירי (= מדובר). ואיכא למימר (= ויש לומר) דאגלעד קאי (= מדובר). ומאי "שני"? שני לגלעד, כלומר בן בנו, דכתיב "בן חפר בן גלעד".

(9) פירוש מצודת דוד (בעקבות רד"ק) שם

ושם השני: הוא חוזר על אשריאל האמור במקרא שלפניו (פסוק יד). ורצונו לומר שהיה (צלפחד) שני לסדר הדורות, כי צלפחד היה בן חפר אחיו (של אשריאל), וזכר רק את החשובים שבהם.

ושוב עלינו לפנות אל פירוש רש"י. ולהתבונן כיצד הביא לנו את דברי חז"ל, כשנשאר נאמן לאותם העקרונות המנחים אותו בפירושו את לשון הכתוב. (בראשית ג, ח; ד"ה וישמעו: יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סדרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה, ובשאר מדרשות ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המיישבת דברי המקרא, דבר דיבור על אופניו – "הקדמת רש"י לפירושו על התורה". במקומות רבים בפירושו לתורה, מבהיר לנו רש"י את דרכו זאת בפרשנות התורה, גדולי מפרשיו (הרא"ם, המהר"ל ואחרים) אף הוכיחו כי הנחיות אלו הן שגרמו לכן שרש"י מפרש לעיתים שלא אליבא דהלכתא (אם כי לא כך דרכו כאן)).

(10) רש"י במדבר כז, ז, ד"ה נתן נתן

שני חלקים: חלק אביהם שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו בנכסי חפר.

שלושה דיברו חז"ל, ושניים אלה שמעתי מפי רש"י! ומבאר הרב אליהו מזרחי, כי השניים של רש"י הם השלושה של חז"ל, אלא "שמר אמר חדא, ומר אמר חדא, ולא פליגי".

(11) הרב אליהו מזרחי, ד"ה נתן נתן שני חלקים

ומפני שאלה הג' חלקים באו להם על ידי שני גופות: חלק צלפחד בעבור גופו, וחלק פשיטותו וחלק בכורתו של צלפחד בעבור גופו של חפר, כתב רש"י "נתן נתן ב' חלקים, חלק אביהן שהיה מיוצאי מצרים, וחלקו עם אחיו

בנכסי חפר", דהיינו חלק פשיטותו וחלק בכורתו בנכסי חפר. אבל במתניתא דקתני ג' חלקים, הוא מפני שהחלקים עצמם שלושה היו, והכל עולה בקנה אחד.

ואמנם הכל עולה בקנה אחד מבחינת תוכן העניין, כשרש"י דיבר על אנשים המורישים, וחז"ל דיברו על חלקים העוברים בירושה. לימד רש"י מה שלימדו חז"ל, אלא בדרך דרשה שאין לה מקור בדברי חז"ל שעמדו לנגד עיניו של רש"י. רש"י, תחילתו וסופו פרשן. לא מעתיק דברי חז"ל יש כאן, ולא מתמצת דבריהם, כי אם פרשנדתא עצמו, המביא את אותו חלק קטן שהעדיף להביא מדבריהם של חז"ל, בלבוש המיוחד שלו, על פי העקרונות והדרכים שקבע הוא, לפני שניגש למלאכת מחשבתו.

ואם הוכיח המזרחי כי אין סתירה בתוכן בין דברי רש"י לבין דברי חז"ל, הרי מוסיף הוא עצמו להקשות על רש"י, שנראה לו כסותר את עצמו בשאלת "ליוצאי מצרים" או "לבאי הארץ".

(12) הרא"ם, ד"ה נתן נתן

אלא קשה: היכי פירש רש"י להאי קרא אליבא דמאן דאמר "ליוצאי מצרים", והלא רש"י ז"ל כמאן דאמר "לבאי הארץ" סבירא ליה, כדמשמע מהא דפירש לעיל גבי "לאלה תחלק הארץ" (במדבר כו, נג) וגבי "לשמות מטות אבותם ינחלו" (שם נה). והוזה ליה לפרושי לקרא ב"חזרה", וליטול בנכסי חפר (בלבד ולא בנכסי צלפחד שלא היה בין באי הארץ). דלמאן דאמר לבאי הארץ נתחלקה ולא ליוצאי מצרים. מכל מקום אית ליה "חזרה" — שמחזירין לאבותם כל מה שנטלו, וחוזרים ויורשים מאבותיהם כמשפט. ויהיה פירוש המאמר הזה למאן דאמר "לבאי הארץ" הכי: — "למה יגרע שם אבינו" צלפחד מתוך נחלתו שהיה לו לזכות עם אחיו בנכסי חפר אביו, והלא אם היה לו בן או בן הבן בן כ' שנה כשנכנס לארץ היה נוטל הוא (הבן או הנכד) חלק אחד, ובני חפר אחיו

של צלפחד כל אחד מהם חלק אחד; ואחר כך היו מחזירים מה שנטלו לחפר אביהם, והיה מחלק אותם לכל בניו, ואבינו שהוא בכור היה נוטל שני חלקים. ועכשיו שאין לו בן, למה לא נקום אנחנו תחת אבינו ליטול החלק הראוי לו בנחלת חפר, אף על פי שאין לנו ליטול חלק אבינו שכבר מת, ובן אין לו ליטול חלק מבאי הארץ.

(13) ומתרץ בעל גור אריה, ד"ה נתן נתן

...ואפשר דסבירא ליה כרבי שמעון בן אלעזר, דסבירא ליה דלבאי הארץ וגם ליוצאי מצרים. ומפרש (רש"י) דרשב"א סבירא ליה גם כן "חזרה", דאף על גב דמוקי ליה לקרא (= שהוא מעמיד את הפסוק) ד"שמות מטות אבותם" ליוצאי מצרים, סבירא ליה לרש"י (בהסבר שיטת רבי שמעון בן אלעזר) דכיון דליוצאי מצרים ניתנה הארץ, דכתיב "ונתתי אותה לכם מורשה" (שמות ו, ח), אם כן סברה שלא יטלו (חלקים בארץ) רק (= אלא) על ידי חזרה, דאין באי הארץ ראויים ליטול (לכשעצמם, משום שהדגישה התורה "לכם מורשה").

בעוד שחז"ל ורש"י עמדו על הלשונות המיותרים בכתוב, מהם לומדים על החלקים השונים שנטלו בנות צלפחד בירושה, עומד אחד ה"אחרונים" על שינוי לשון מענין בין לשון זכר ולשון נקבה כשמדובר על הבנות.

(14) כלי יקר, פסוק ז

נתן נתן להם: "להן" מבעי ליה למימר! וכן "בתוך אחי אביהם", "אביהן" מבעי ליה למימר, כמו שאמר בסמוך "והעברתם את נחלת אביהן להן"! וזה לפי שבענין הירושה, אם אין לו בן, הרי הם עומדים במקום זכרים לכל דבר, על כן אמר "נתן נתן להם", כמדובר לזכרים, להורות שהן כזכרים לכל דבר ירושה. אבל אחר כך שאמר "והעברת", המורה על לשון העברת נחלה

משבט לשבט מצד שהן נקבות, על כן אמר כמדבר לנקבות "והעברת את נחלת אביהן להן".

ועל השימוש המכוון בלשון נקבה עומד הרב שמשון רפאל הירש בפירושו על התורה (תרגום מלועזית), ומוסיף לדייק בלשון פסק דינו של הקב"ה המדבר על "אחי אביהם" ולא על "בני דודיהם".

(15) פירוש רש"י הירש על התורה

הבעיה של משה היתה משפטן כלומר הבעיה המיוחדת שלהן, שכידוע ידע את הלכות נחלות וכדו'. הטרידתו השאלה אם לתת לבנות חמישה חלקים כ"באי הארץ", ואחר כך "יחזירו" אותן, ויבואו בחשבון עם שאר חלקי תולדותיו של חפר, או שמא תקבלנה הבנות רק את אותו חלק של אביהן שהיה הוא מקבל כאחד מ"באי הארץ", אחרי שזכה בחלקו, החזירו לחפר וקבלו חזרה יחד עם אחיו. על זה באה התשובה "בתוך אחי אביהם", ולא נאמר "בתוך בני דודיהם", כלומר הן מקבלות רק מה שאביהן היה מקבל כאחד מיוצאי מצרים, ואין אצלם ירושה של "באי הארץ" יחד עם "החזרה".



אוצר חכמה

פרשת הנחלות

פרשת הנחלות



- א וַיִּקְרְבוּ רְאֵשֵׁי הָאָבוֹת לְמִשְׁפַּחַת בְּנֵי־גִלְעָד בֶּן־מְכִיר
 בֶּן־מְנַשֶּׁה מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי יוֹסֵף וַיְדַבְּרוּ לִפְנֵי מֹשֶׁה וּלְפְנֵי
 הַנְּשִׂאִים רְאֵשֵׁי אָבוֹת לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:
- ב וַיֹּאמְרוּ אֶת־אֲדֹנָי צְוֶה יְהוָה לָתֵת אֶת־הָאָרֶץ בְּנַחֲלָה
 בְּגֹרֶל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאֲדֹנָי צְוֶה בִּיהוָה לָתֵת אֶת־נַחֲלַת
 צִלְפָּחֵד אַחִינוּ לְבָנֹתָיו:
- ג וְהָיוּ לְאֶחָד מִבְּנֵי שְׁבַטֵי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל לְנָשִׁים וְנִגְרָעָה
 נַחֲלָתָן מִנַּחֲלַת אֲבֹתֵינוּ וְנוֹסֵף עַל נַחֲלַת הַמָּטָה אֲשֶׁר
 תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִגֹּרֶל נַחֲלָתָנוּ יִגְרַע:
- ד וְאִם־יִהְיֶה הַיָּבֵל לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְנוֹסֵפָה נַחֲלָתָן עַל
 נַחֲלַת הַמָּטָה אֲשֶׁר תִּהְיֶינָה לָהֶם וּמִנַּחֲלַת מָטָה אֲבֹתֵינוּ
 יִגְרַע נַחֲלָתָן:
- ה וַיֵּצֵא מֹשֶׁה אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עַל־פִּי יְהוָה לֵאמֹר כֵּן
 מַטֵּה בְנֵי־יוֹסֵף דְּבָרִים:
- ו זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר־צְוֶה יְהוָה לְבָנוֹת צִלְפָּחֵד לֵאמֹר לְטוֹב
 בְּעֵינֵיהֶם תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים אֵד לְמִשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהֶם
 תִּהְיֶינָה לְנָשִׁים:
- ז וְלֹא־תִסָּב נַחֲלָה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל מִמַּטֵּה אֶל־מַטֵּה כִּי אִישׁ
 בְּנַחֲלַת מַטֵּה אֲבֹתָיו יִדְבְּקוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
- ח וְכַל־בַּת יִרְשֶׁת נַחֲלָה מִמַּטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְאֶחָד
 מִמִּשְׁפַּחַת מַטֵּה אֲבִיהָ תִּהְיֶה לְאִשָּׁה לְמַעַן יִירָשׁוּ בְּנֵי
 יִשְׂרָאֵל אִישׁ נַחֲלַת אֲבֹתָיו:
- ט וְלֹא־תִסָּב נַחֲלָה מִמַּטֵּה לְמַטֵּה אַחֵר כִּי־אִישׁ בְּנַחֲלָתוֹ
 יִדְבְּקוּ מַטּוֹת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
- י כַּאֲשֶׁר צְוֶה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה כֵּן עָשׂוּ בָנוֹת צִלְפָּחֵד:

א וְתִהְיֶינָה מִחֻלָּה תִרְצָה וְחֻגְלָה וּמִלְכָּה וְנִעָה בָנוֹת
צְלָפְחָד לְבָנֵי דֹדֵיהֶן לְנָשִׁים:

ב מִמִּשְׁפַּחַת בְּנֵי־מְנַשֶּׁה בֶן־יֹסֵף הָיוּ לְנָשִׁים וְתִהְיֶינָה נַחֲלָתָן
עַל־מִטָּה מִשְׁפַּחַת אֲבֵיהֶן:

אה"ח 1234567

אוצר החכמה

[ו] ולא תסב נחלה

כפי שראינו היתה בעיית נחלת הבנות בעיית "והעברתם", כי מעבירה היא את הנחלה משבט לשבט בזמן נישואיה. בהינשאה לבן שבט אחר, יורשים אותה בעלה, שהוא משבט אחר, או בניה מבעל זה, שאף הם נחשבים לבני השבט ההוא. כך מובנת טענתם של "ראשי האבות למשפחת בני גלעד", כשבאו צדקניות אלו להינשא, באמרו "ונגרעה נחלתן מנחלת אבותינו ונוסף על נחלת המטה אשר תהיינה להם, ומגורל נחלתנו יגרע". גם כאן בלשון "ויקרבו" (במדבר לו, א) וניתנה התשובה בלשון "כן... דוברים". ואולם הלכה זו "ולא תסב נחלה", לדור זה בלבד נאמרה.

(1) בנא בתרא קכ, א

אמר רבא, אמר קרא: "זה הדבר (אשר צוה ה' לבנות צלפחד לאמר)" — דבר זה לא יהא נוהג אלא בדור זה.

אם דין "לא תסב נחלה" נהג בדור זה של באי הארץ בלבד, עלינו להבין את פשר כתיבתו פעם שניה (פסוק ט) אחרי "וכל בת ירשת נחלה" וכי (פסוק ח). כי נשאלת השאלה: למי נתכוונה התורה במלים "וכל בת"? נוסף על המקרה של בנות צלפחד שהוא המקרה הקלאסי של "בת יורשת" (כלומר, בת שירשה את אביה והעומדת עתה להינשא), ישנן עוד שתי אפשרויות של העברת נחלה. הראשונה, כשאשה הופכת "כבת יורשת" לאחר נישואיה, למשל אם מתו אחיה בלי זרע בחיי אביה, ואחר כך מת אביה. היות והיא כבר נשואה, אי אפשר לומר לה "איש בנחלת מטה אבותיו ידבקו בני ישראל". אם נרצה דוקא למנוע העברת נחלה משבט לשבט, אין לנו אלא להפקיע את דיני ירושה לגבי דידה. והאפשרות האחרת היא במקרה של בת פנויה העומדת להינשא, כשעדיין יש לה אח או אחים, אז עלולה להיפך "בת יורשת" אם ימותו הם בלי זרע בעוד אביה בחיים. המפרשים, ובעיקר הרמב"ן, דנו בשאלת נחיצות הדין של "לא תסב נחלה" פעמיים, אגב מיצוי האפשרויות השונות של העברת נחלה, הן בדור באי הארץ, והן בתור הלכה לדורות (ההסברים בדברי הרמב"ן הינם על פי

פירושו של מהר"י אבוהב המובא בספר "כור זהב" על הרמב"ן). ועיין עוד בסוגיא זאת בהרחבה בספרנו על פי פרשת השבוע פרשת מטות בסוגית "זה הדבר אשר צוה ה' את משה", וכן בפרשת מסעי בסוגית "ולא תסב נחלה", שם הבאנו פירושים אחרים בדברי הרמב"ן, וכן הבאנו את דברי בעל שאגת אריה (בספר גבורת הארי למסכת תענית דף לב) וכן בעל טורי אבן, שדרשת "זה הדבר" נדרשה רק אחרי פרשת פילגש בגבעה (כמו "מואבי" – ולא מואביה בבית מדרשו של שמואל הרמתי) עם כל המשתמע מזה. הדברים מובאים בקצרה בסוף פרק זה.

1234567

(2) פירוש הרמב"ן, ד"ה ולא תסב נחלה

ועל דעת רבותינו שדרשו, "דבר זה לא ינהג אלא בדור זה בלבד", יתכן שלא היו מכל הדור ההוא הבא בארץ בנות יורשות נחלה זולתי בנות צלפחד, כי על כן לא דיברו השבטים על כך, וציווה הכתוב שאם ימות אדם מן היום ההוא עד שתחלק הארץ לשבטיהם, ותהיה בתו יורשת אותו, לא תנשא לשבט אחר, שלא יבא האיש ההוא בעת חלוקת הארץ לקחת לו נחלה בתוך מטה אחר, כי הקפידה להם תהיה יותר גדולה בעת החילוק שלא יתערבו השבטים זה עם זה בנחלה, כי אחרי כן כבר נודעה נחלתן ולא יקפידו על כך. ובעבור שלא נודע זמן החילוק, הזהיר בכל הדור, והשם אשר בידו נפש כל חי, אין לו לחוש מכאן ואילך.

כלומר, רק בעיית הבת שכבר יודעת כי היא בת יורשת היא שהעסיקה את התורה בתקופה הזאת של דור יוצאי מצרים, ועל המקרה הזה אמרה התורה לאותו דור כי "ולא תסב נחלה". מקרים של נשים שהן כבר נשואות העומדות לקבל נחלה לא נתגלו באותו דור (והראיה כי שבטים אחרים לא באו לטעון את טענת בני יוסף). כמו כן, הקב"ה היודע את העתידות, הביא בחשבון כי לא ימות איש מכאן ועד חילוק הארץ כשישאיר אחריו רק בנות ולא בנים בלי זרע.

ורבנו בחיי מבאר כי אמנם הקפיד הקב"ה רק על תקופה זו בלבד, באשר שנים עשר השבטים לא נעשו חטיבה אחת עד אשר הגיעו לארץ ישראל.

(3) רבנו בחיי, במדבר לו, ז

ולא תסב נחלה וגו' ממטה אל מטה אחר: מצוה לשעה קודם שינחלו ישראל הארץ, והיו י"ב שבטים למטה כנגד י"ב שבטים של מעלה, כל שבט ושבט בפני עצמו. ואילו היה שבט זה מוכר נחלתו לאחד משאר השבטים, היה בזה עירבוב הכוחות. אבל בארץ-ישראל שהיא כלל הכוחות לא הקפיד.

ברם, דברי תורה "כפטיש יפוצץ סלע", ו"אין מקרא יוצא מידי פשוטו", ולכן מבאר הרמב"ן את הכתוב על דרך הפשט, באומרו כי אמנם כל שלושת המקרים של העברת נחלה על ידי אשה נאסרו לדור יוצאי מצרים, כשנשאלה השאלה במקרה של פנויות, ובאה התשובה ללמד גם על הנשואות.

(4) רמב"ן, שם

ונכון הוא על דרך הפשט שאין "ולא תסב נחלה" טעם, כדי שלא תסב הנחלה, אבל הן שתי מצוות: ציווי ביורשות נחלה שלא תנשאנה רק למטה אביהן; וציווי בנשואות כבר ואשר תבא אליהן נחלה אחרי היותן לאיש, שלא תסב הנחלה ממטה למטה אחר, אבל ירשו אותן אחיהן וקרוביהן, לא בניהן ולא בעליהן. והזהיר מתחילה בבנות צלפחד (פסוק ז), ואחרי כן בכל בת יורשת נחלה (פסוק ח), ואמר בכל ישראל ש"לא תסב נחלה ממטה אל מטה", שאף הנשואות, או המוזהרות (כלומר, העומדות לרשת), אם יעברו על המצוה, יירשו אותן אנשי המטה, שיהיו דבוקים וקשורים בנחלת מטה אבותם, לא תפרד נחלתם מהם, והם לא יפרדו מנחלת אבותם. ולא נהג כל זה רק בדור הנוחל את הארץ בעת החלוקה, והנה נתן להם עצה בפנויות (בנות צלפחד) אשר שאלו, ותקן גם בנשואות.

ואם בהסבר הכתוב על דרך הפשט קא עסקינן, מוכן

הרמב"ן לפרשו בלי מדרש ההלכה "זה הדבר", ולהגיע לידי המסקנה, כי אמנם מצות "ולא תסב נחלה" היא לדורות, ולא לדור יוצאי מצרים בלבד.

(5) רמב"ן, שם

לא חשש הכתוב אלא לתקן (= לתקן רק) העת ההיא, כי אם היו בישראל נשים נשואות לשבט אחד והן יורשות נחלה היום, או שתירשנה מיום זה ואילך — שימות אחיהן או אביהן בלא בנים — על כרחנו תסוב נחלתן ממטה אל מטה, ומי יוכל לתקן בזמן את אשר עותו? כי לא רצתה התורה לצוות שלא יירשו אותן הבן והבעל, שלא ראתה לעקור משפט הירושה. וכן לא יחוש הכתוב למקרים העתידיים לבוא, כי הבנות שאינן יורשות נחלות יכולות להנשא לכל השבטים, ואפשר (= אם כל אפשר) שתהיינה יורשות נחלה בזמן הבא, כי (= כאשר) ימותו אחיהן בחיי האב, ותעבור נחלת אביהן או קרוביהן להן.

בפירוש למעלה ("הנכון בדרך הפשטי") עמד הרמב"ן מול בעית כתיבת איסור "ולא תסב נחלה" פעמיים. פתרונו היה להעמיד את הפסוק הראשון במקרה של בת פנויה הידועה כבר כ"בת יורשת", ואילו את הפסוק השני (פסוק ט) העמיד במקרה של אשה נשואה שהפכה להיות בת יורשת אחרי נישואיה. פירוש זה מחייב אותנו לומר שבמקרה השני הזה שוללת התורה מן האשה הנשואה הזאת את דיני הירושה המקובלים, בכך שיירשו אותה קרובי אחיה ולא בעלה ובניה.

עתה, בפירוש זה, ("לא חשש הכתוב") פותר הרמב"ן את בעית כתיבת האיסור פעמיים בדרך שלא אליבא דהלכתא (כאמור, על פי פירושו של מהר"י אבוהב, כפי שמובא בפירוש "כור זהב" על הרמב"ן).

ההתייחסות של התורה בתיקון הדור ההוא של יוצאי מצרים היתה ביחס אל 'בת יורשת' העומדת להינשא בלבד. מפני אי רצונה של התורה לגזור גזירות שרוב הציבור אינו יכול לעמוד בהן ("ומי יוכל לתקן בזמן את אשר עיוותו"), לא גזרה במקרה של נשואה שהפכה להיות 'בת יורשת' אחרי

נישואיה, (כאשר מתו גם אביה וגם אחיה) כי מאי דהוה הוה, ואין מקום לבטל את משפטי הנחלה במקרים חריגים אלה. אולם ביחס לבת יורשת נחלה העומדת לפני נישואים, הרי אין כל עיוות אם יבטלו את משפטי הנחלה, באשר היא בבחינת סברת – ולא קיבלת, לכן שלילת הנחלה ממנה גם לדורות אין בה יותר עיוות מאשר לשעה.

ואמנם מפירוש זה בפסוק על דרך הפשט, הבינו עם ישראל את רצון ה', אם כי לא הלכה מחייבת היא, כי בכל הדורות "ולא תסב נחלה", לא רק לדור ההוא בלבד.

דרגות שונות של תוקף בהבעת רצונו של הקב"ה מצינו בתורה שבכתב. באיסור כרת (עיין להלן בסוגית מעשה זמרי) מצינו לא פחות מארבע דרגות כרת, החל ב"הכרת תכרת" דרך "ונכרתה", עברו ל"יכרת" בדברי הנביא ועד לעונש כרת הידוע לנו מדברי חז"ל, כאשר אין לו כל בסיס ומקור בטקסט של התנ"ך. מצוות שאינן חובה מדאורייתא אלא רצויות בעיני הקב"ה מצינו כשהן כתובות אמנם בתורה שבכתב אולם לא בסגנון של ציווי אלא בסגנון של סיפור. כך, לדוגמה, כתובה 'מצותי תפילת שחרית בסיפור "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'", ולא כתוב 'ויאמר ה' אל אברהם השכם בבוקר'. את הסיפור אודות ה'מצוה' הרצויה בעיני ה' – שהרי לשם כך סיפרו עליה – הפכו חז"ל בבוא הזמן למצוה מחייבת מדבריהם. בדרך זאת נבין גם את דברי הרמב"ן בדין מעשי ידי אשת עבד עברי (שמות משפטים כא, ד). אחרי שהתורה חייבה את האדון לפרנס גם את אשתו של עבדו העברי, התעוררה אצל הרמב"ן ('ולא נתברר לי') השאלה בדבר מעשי ידיה של אשה זו למי – לעצמה או לאדון. קבע הרמב"ן שהאדון יכנס במקום הבעל, וכשם שמעשה ידיה היו לבעלה, עכשיו מעשה ידיה לאדון. והלא קשה – הרמב"ן עצמו סבור שדין כתובה המחייב את הבעל לפרנס את אשתו, מדרבנן הוא, ולא מדאורייתא, ואם כן גם אם האדון נכנס במקום הבעל אין לו אלא חיובי הבעל, והבעל עצמו אינו חייב! מסקנת הרמב"ן היא כי ה' צוה על האדון להיות 'כאב רחמן להם', והלא אב ובעל רחמן בודאי יפרנס את בני משפחתו. נראה, איפוא, לומר כי מקור תקנת חז"ל לחייב את אבי המשפחה לפרנס את בני משפחתו הוא כאן בתורה שבכתב בה

חייבה התורה את יהממלא מקום של אבי המשפחה בפרנסת כל בני הבית. לא רחוק וקשה לחז"ל להעתיק חיוב זה מדאורייתא במקרה של יהממלא מקום, אל חיוב ברור מדרבנן במקרה של אבי משפחה רגיל. שהרי מחיוב דאורייתא אצל יהממלא מקום לומדים שאין לך רצוי גדול מזה, ולכן חז"ל חייבו כל בעל להיות בעל רחמן. וכך מצינו באותה סוגיא, לדעת המהר"ל בגור אריה, המבאר כי אפילו אם נאמר ש"שאר" ("שאר כסותה ועונתה") הוא מזונות, אפשר לומר שכתובה היא מדרבנן, שהרי לא צייתה התורה "שאר וכו' יתן", אלא "לא יגרע", כלומר, אם הוא כבר נותן לאשתו, לא יפסיק עקב לקיחת אשה שניה. ברור, איפוא שענין מזונות הוא רצוי^{עפ"י} בעיני ה', ולא רחוקה הדרך מן הרצוי הזה מדאורייתא אל החובה מדרבנן.

(6) רבנו בחיי, במדבר לו, ח

"וכל בת יורשת נחלה". שלא היה בן לאביה, אחר ^{אח"כ 1234567} שינחלו את הארץ, על כן אמר הכתוב פעם שנית "ולא תסב נחלה" (נוסף על האמור בפסוקים ו-ז). ומטעם זה היה המנהג בישראל בבית יורשת כשתעבור על זה ותרצה להנשא לשבט אחר, שהיו קורין אותה "זונה", והיתה מפסדת נחלת בית אביה, וזהו שכתוב (שופטים יא, א): "ויפתח הגלעדי היה גבור חיל, והוא בן אשה זונה", כי אמו של יפתח היתה בת יורשת נחלה, ונשאת לשבט אחר.

(7) והרי לשון הכתוב שופטים פרק יא, א-ב

ויפתח הגלעדי היה גבור חיל והוא בן אשה זונה, ויולד גלעד את יפתח, ותלד אשת גלעד לו בנים, ויגדלו בני האשה ויגרשו את יפתח, ויאמרו לו לא תנחל בבית אבינו כי בן אשה אחרת אתה.

(8) ומפרש הרד"ק, פסוק א ד"ה בן אשה זונה

...ובתרגום של תוספתא: דא היא נימוסא הות בישראל

מלקדמין, דלא יסתחרא אחסנתא משבטא לשבטא. ובכך לא הוה יכיל גברא למיסב איתתא דלא משבטא. וכד הות איתתא דרחמנא גברא דלא משבטהא, הות נפקא מבי נשא בלא אחסנתא, והווי אנשי קרון לה "פונדקיתא דרחימת גברא דלא משבטהא". וכן הוה ליה לאימיה דיפתח (עד כאן לשון התרגום). ודומה כי הצריכו כל זה למתרגם לפי שאמר "לא תנחל בבית אבינו, כי בן אשה אחרת אתה", וכן תרגם "ארי בר איתתא משבטא אחורי את".

אחי יפתח מאביו טענו (אם כי שלא כדין) כי כשם שאין הם יכולים לרשת את אמו, באשר היא יצאה משבטה בלי נחלה בהינשאה לבן שבט אחר, כך אין הוא רשאי לרשת אתם בנחלת אביהם.

הרמב"ן ורבנו בחיי רואים את איסור "לא תסב נחלה" לדורות רק בפירוש הכתוב על דרך הפשט, כשמדרש ההלכה ("זה הדבר אשר צוה ה'") דורש את תקפו לדור יוצאי מצרים בלבד. אולם כבר רבנו סעדיה גאון מנה את דין "וכל בת יורשת" כמצוה נפרדת ממצות נחלות, וכך כותב גם הבה"ג (בעל הלכות גדולות) במנין הפרשיות שלו.

מצוה זו פירושה או האיסור לבת יורשת להינשא לבן שבט אחר ("וכל בת יורשת נחלה ממטות בני ישראל, לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה" – פסוק ח), או איסור ירושת הבעל או הבן את האשה היורשת במקרה והיא נישאה לו ("ולא תסב נחלה ממטה למטה" – פסוק ט). מפליא הדבר הזה בזכרנו כי מצוות אלה לא נאמרו אלא לדור יוצאי מצרים בלבד, וכלל גדול בידינו, כי כל מצוה שאינה נוהגת לדורות אינה נמנית במנין תרי"ג! על זה משיב פרשנו של רס"ג הרב פערלא. בהבחינו בין מצות "לאחד ממשפחת מטה אביה תהיה לאשה" ובין מצות "ולא תסב נחלה ממטה למטה", בראותו אותן כשתי מצוות נפרדות (בעקבות הרמב"ן בפירוש "הנכון על דרך הפשט") ולא כמצוה אחת התלויה בשניה.

(9) הרב פערלא, פירוש לספר המצוות לרס"ג

...נראה דכיוון דמה שאמרו שאין מצוה זו נוהגת אלא

בדור זה נפקא ליה (= לומדים זאת) התם מדכתיב לעיל מיניה (פסוק ו) "זה הדבר אשר צוה ה'" וכו', ודרשו מיניה "זה הדבר" — אינו נוהג אלא בדור זה. אם כן ראוי לומר דלא מיעט אלא מצוה ראשונה שבפרשה, דהיינו מה שצוה הכתוב שלא תנשאנה אלא למטה אביהן... והיינו כדי שלא נצטרך לעקור משפט הירושה לדורות שלא יירשוה הבעל והבנים, וכדי שלא להרחיק השבטים זה מזה לא אסרה תורה איסור זה אלא בדור ראשון של באי הארץ בלבד. אבל הלאו של "לא תסב נחלה ממטה למטה" נוהג גם לדורות, דכיון דלית לן אלא חדא מיעוטא בקרא מדכתיב "זה הדבר", לית לן לאוקמיה הך מיעוטא אלא למצוה הראשונה בלבד.

מה שנראה לרמב"ן כפירוש הפסוק על דרך הפשט נראה לפרשנו של רס"ג כפירוש הפסוק על דרך מדרש הלכה! בעברנו מתפיסת הכתוב בצורה פשטנית אל הבחנה לעומק העניין בדרך המדרש, קשה לפעמים לקבוע היכן קו הגבול המפריד בין תפיסה יותר פשוטה ובין תפיסה יותר עמוקה.

ומוסיף הרב פערלא להעיר כי אפילו אין מצוה זו נוהגת היום למעשה, אין זה מונע אותנו מלמנות אותה בין תרי"ג המצוות הנוהגות "כימי השמים על הארץ" (כלשון הרמב"ם בשורש השלישי בהקדמתו לספר המצוות).

(10) הרב פערלא, מנין הפרשיות, פרשה כז

...ואף על גב דהאידינא בעונותינו נתבלבלו השבטים ואין איש מכיר שבטו, ואין לנו לא מטות ולא נחלות, מכל מקום לא משום זה הוה ליה לאו שאינו נוהג לדורות, כידוע. והרבה מצוות כיוצא בזה נמנו לכולי עלמא במנין המצוות. ועיין מה שכתב הרמב"ם ז"ל בספר המצוות עשין קפז.

(11) רמב"ם ספר המצוות עשה קפז

הציווי שנצטוינו להרג שבעה עממין ולהשמידם, כיון

שהם היו עיקר עבודה זרה ויסודה הראשון. והוא אמרו יתעלה: כי החרם תחרימם (דברים כ, יז), ובאר לנו בכתובים רבים, שטעם הדבר כדי שלא נלמד מכפירתם. ורבים הכתובים המזרזים ומחזקים להרגם, ומלחמתם מלחמת מצוה.

ואולי יחשוב מישהו שזו מצוה שאינה נוהגת לדורות כיון ששבעה עממין כבר כלו (וממילא אינה יכולה להיכלל בתרי"ג המצוות לפי הכלל השלישי של הרמב"ם: שאין למנות מצוות שאינן נוהגות לדורות). אך זאת לא יחשוב אלא מי שלא הבין את עניין (הכלל) "נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות", והוא: שעניין שנסתיים עם השגת מטרתו, בלי שיהא אותו הדבר קשור בזמן מסוים — אין אומרים עליו "אינו נוהג לדורות", לפי שהוא נוהג בכל דור שבו נמצאת אפשרות לאותו הדבר. הלא תראה, אם יאבד ה' את זרע עמלק בכללותו, וישמידנו עד סופו — כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיח יתעלה, "כי מחה תמחה את זכר עמלק" (שמות יז, יד) — האם נאמר אז שזה שנאמר "תמחה את זכר עמלק" (דברים כה, יט) אינו נוהג לדורות?! כך אין לומר, אלא הוא נוהג בכל דור ודור, וכל עוד ימצא זרע עמלק יושמד. וכך הריגת שבעה עממין והשמדתם הוא ציווי שנצטוונו בו — והיא מלחמת מצוה, ואנחנו מצווים לשרשם ולרדפם בכל דור ודור עד שישמדו עד האחרון. וכך עשינו עד שנשלמה השמדתם על ידי דוד, ונתפזרה השארית ונטמעה בין האומות עד שאינה ידועה (עוד)... כי מצוה זו אינה קשורה בזמן ולא במקום מיוחד כמו המצוות המיוחדות למדבר או למצרים, אלא היא קשורה במי שמצווים עליו, וכל עוד יהיה בנמצא, מקיימים בו אותו ציווי. ובכלל ראוי לך להבין ולהתבונן בהבדל בין המצוה ובין הדבר שנצטווה עליו, כי יש שהמצוה נוהגת לדורות אלא

שהדבר שנצטוה עליו כבר נעדר בדור מן הדורות. אך לא בהעדר הדבר שנצטוה עליו תהפך המצוה ל"אינה נוהגת לדורות". אלא תהיה "אינה נוהגת לדורות" אם הענין הוא להיפך, והוא: שיהא דבר מסוים מצוי במצב מסוים, ובאיזה זמן חובה היה לעשות בו פעולה מסוימת, או דין, אך היום אינו חובה, אף על פי שאותו דבר מצוי באותו המצב, כגון: לוי זקן שהיה פסול במדבר, הוא כשר אצלנו היום (כשאינו נפסל מעבודתו אלא בקול), כמו שנתבאר במקומו (חולין כד, א), והבן כלל זה ודעהו.

וביסוד הדיון אם דין "לא תסב נחלה" ניתן לכתחילה לדור באי הארץ בלבד, או שמא ניתן אף לדורות, אנו מביאים בזה מתוך פירוש בעל שאגת אריה (גבורת ארי) שלהי מסכת תענית, שם עוסקים חז"ל, בין היתר, בסוגית ט"ו באב והקשר עם פרשת פלגש בגבעה, וזה לשונו:

(12) גבורת ארי, שלהי מסכת תענית ד"ה יום שהותרו השבטים.

נתחדש להם דרוש זה ("זה הדבר") שלא ינהג דין זה ("לא תסב נחלה") אלא בדור זה (של באי הארץ). כי האי גוונא מצינו במדרש רות שאמר לה בועז לרות 'אילו באת קודם, לא היו מקבלים אותך'. שעדיין לא נתחדשה הלכה זו עמוני — ולא עמונית, מואבי — ולא מואביה...

[ז] סדר הנחלות... הקרוב קרוב קודם... קראי שלא כסדרן בתיבי...

שאלו בנות צלפחד, על מקרה מיוחד, ונענו גם על שאלתן וגם על שאלות שלא שאלו. (כשם שבענין פסח שני, שאלו על טמא וקיבלו תשובה גם על דרך רחוקה). כאן בפרשתנו, פורשת התורה לפנינו את כל סוגיית דיני נחלות בישראל. לא עניין פרטי-משפחתי הוא זה, כי אם חוק אלוקי המחייב את הציבור כולו, ואשר בית הדין מצווים עליו לשומרו.

(1) העמק שאלה לשאלות דרב אחאי גאון שאלתא קלה

...דכמו שיש מצות עשה על האב להנחיל את בניו כדכתיב "והתנחלתם אותם לבניכם אחריכם" (ויקרא כה), הכי נמי יש מצות עשה על בית הדין לדון דיני נחלות כדכתיב "והעברתם את נחלתו לבתו", ... ולא כתב "ועברה נחלתו לבתו".

(2) ומבאר בעל החינוך את מצות "והתנחלתם"

...ואל תחשוב שאמרו בזה שהמצוה היא שנעשה בעניין הנחלה כאשר דנה התורה עליה, שארצה לומר שיהיה האדם מצווה מהא-ל יתברך לתת מה שיש לו ליורשו על כל פנים. כי הא-ל ברוך הוא לא רצה להוציא נכסי האדם מרשותו שלא לעשות בהם כל חפצו בשביל יורשו כל עוד נשמתו בו, כמו שיחשבו חכמי האומות אבל הודיענו שזכות היורש קשור בנכסי מורישו, ובהסתלק כוח המוריש מן הנכסים במותו, מיד נופל עליהם זכות היורש, כעניין השתלשלות היצירות שרצה היוצר ברוך הוא זה אחר זה מבלי הפסק.

אין התורה מתערבת בזכותו של אדם לעשות בממונו

כרצונו הטוב, כל עוד נשמתו בו. דיני נחלות חלים רק על אותו רכוש השייך לאדם בשעת מיתתו. על יסוד המלים "לשאר הקרוב אליו" (פסוק יא) כבר דרשו חז"ל: "כל הקרוב בשאר בשר, הוא הקרוב בנחלה". בעל החינוך מבאר לנו את היסודות התורניים בדיני נחלה, הקובעים כי קרובי משפחתו (על פי הכללים שיבוארו להלן) הם היורשים אותו מעצמו.

(3) ספר החינוך, מצוה ת

משורשי המצוה כדי שידע האדם ויתבונן כי העולם ביד אדון משגיח על כל בריותיו, וברצונו וחפצו הטוב זוכה כל אחד ואחד מבני העולם בחלק הנכסים שהוא משיג בעולמו. ומתנתו ברוך הוא מבורכת שתמשך לעולם לאשר יתננה לו, אם לא כי מחטא הקדמוני נקנסה מיתה בעולם, ומפני סילוק גופו אינו בדין להיות הפסק למתנת האל המבורכת, אבל תתפשט מאליה בגוף המשתלשל ממנו, שזהו בנו או בתו. ואם הוא בעונו ימות ובנים לא יהיו לו, ראויה ברכת השם שתשוב אל הקרוב אליו. כי זאת הברכה שזכה בה זה, או זכותו גרמה לו או זכות אבותיו, או עם הקרובים לו יותר למד כשרון המעשה שזכה עמו לנכסים. ולכן בהסתלק הוא וזרעו מהן בחטאו, ראויים הקרובים שסייעו אותו לזכות להיות קודמין בהם לכל אדם.

(4) כללי דיני נחלות גילו לנו חז"ל (בבא בתרא קטו, א)

זה הכלל — כל הקודם בנחלה, יוצאי יריכו קודמין. ומבאר הרשב"ם:

כל הקודם בנחלה ומת, יוצאי יריכו עומדין במקומו לירש אותה נחלה, ולא שאר קרובי המת יורשין אותו, אף על פי שקרובין למת יותר מיוצאי יריכו של זה (כך שהיו צריכים לרשת על פי הכלל של "קרוב קרוב קודם").

(5) בבא בתרא קיג, ב

... "וירש אותה". מקיש ירושה שנייה לירושה ראשונה, מה ירושה ראשונה בן קודם לבת, אף ירושה שנייה בן קודם לבת.

(6) ומבאר בעל הסמ"ג (עשה צו)

ואף על פי שאמרה תורה "ואם אין לו אחים" וכו', הוא הדין אם אין לו אחים ויש לו אחיות או זרע לאחיות בין זכרים בין נקבות, שאין אחי אבא נוטלין כלום. ולא הוצרכה תורה לפרש זה, מפני שכבר פרשו, שבמקום שאין בן, הבת נוטלת הכל.

ובכן, "הקרוב קרוב קודם" בנחלה; זרע היורש (ואפילו בתו, ואפילו זרע זרעו וכו') קודם לכל יורש הבא אחריו בסדר היורשים; לעולם הבן קודם לבת, והבת קודמת להבא בסדר הנחלות. על פי זה עומד הגאון מלבי"ם על ההבדלים שבין תורה שבכתב ובין תורה שבעל פה בעניין סדר הנחלות.

(7) מלבי"ם פסוק ח ד"ה איש כי ימות ובן אין לו

סדר נחלות לפי הלכות תורה שבעל פה משונה (= שונה) מאוד מסדר נחלות הכתוב בתורה שבכתב. ולפי הלכות תורה שבעל פה היה לו (להכתוב) לכתוב: ואם אין לו בת (ונתתם את נחלתו לאביו, ואם אין לו אב) ונתתם את נחלתו לאחיו (ואם אין לו אחים ונתתם את נחלתו לאביו, ואם אין לו אחות, ונתתם את נחלתו לאביו, ואם אין לו אביו, ואם אין לו אביו) ונתתם את נחלתו לאביו, ואם אין לו אחים לאביו (ונתתם את נחלתו לאביו, ואם אין אחיות לאביו) ונתתם את נחלתו לשארו וכו'.

השינוי היותר גדול בדברי תורה שבעל פה מדברי תורה שבכתב הוא בכך, שאין התורה שבכתב מזכירה את ירושת האב בכלל.

(8) ומבאר הסמ"ג את ההשמטה

כמה דברים אמורים שאחי המת נוטלין? — במקום שמת אביהם, שדיבר הכתוב בהווה, שאין דרך האב להיות קיים בשעה שבניו מנחילין.

(9) רמב"ן פסוק ט

אוצר החכמה

"ואם אין לו בת, ונתתם את נחלתו לאחיו". קיבלו רבותינו (בבא בתרא ק"ט, א) כי האב יורש את בנו כאשר מת בלא זרע, ולא הזכיר הכתוב זה! והטעם, כי במשפטי הירושה כל המנחיל נוחל, כי הקירבה שווה, וכיון שאמר הכתוב שהבן יורש את אביו, גם האב יורש את הבן. ועוד כי הירושה היא בשלשלת הזרע ביוצאי חלציו לא בצדדין, אם כן "ונתתם את נחלתו לאחיו", משמע נחלה שהאב יורש בקבר וממנו תבוא לאחים. אבל לא רצה לומר (במפורש) "ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לאביו", כי דרך ברכה ידבר, ולא בנכרתים. (וכן בערוך השולחן סימן רעו: ומה שלא כתבה (התורה) במפורש, משום דדרכי התורה דרכי נועם, ולא רצתה להזכיר מפורש דבר של צער, שהבן ימות בחיי אביו, ואביו יירשנו... שרצתה להזכיר דרך ברכה, כדכתיב, "תחת אבותיך יהיו בניך" (תהלים מה, יז)). ואולי לא היה זה בבאי הארץ שינחל האב את הבן, שבהם ידבר.

על פי תשובתו האחרונה של הרמב"ן ("שבהם ידבר") אנו חוזרים ולומדים עד כמה חשוב הפשט בלימוד תורה. כבר ראינו למעלה (פרק ו) כיצד הבינו הרמב"ן ורבינו בחיי מתוך דברי הפשט את רצון התורה לעתיד, אשר אמנם לא הפכה להיות הלכה מחייבת. והנה כאן מבאר לנו הרמב"ן כי לשון התורה שבכתב בפשט היא ההלכה המיוחדת שנהגה לשנה ההיא בלבד. מדרש ההלכה, הוא שמחייב את עם ישראל החל במתן תורה ועד סוף כל הדורות. שונה לשון הכתוב ("הפשט") מן ההלכה במקומות רבים, כדי ללמדנו את כל אותם

קפא סדר הנחלות... הקרוב קרוב קודם...

השינויים והגוונים על ההלכה המחייבת שהיו באיזו שהיא תקופה ואינם עוד.

כך מסביר ראב"ע את הלשון הקשה "ממחרת השבת" שהקבלה הנאמנה מפרשת אותה כמחרת היום הראשון של פסח, באמרו כי באותה שנה ראשונה אחרי צאת בני ישראל מארץ מצרים (עליה מדובר בפרשת אמור אחרי חטא העגל ולפני חטא המרגלים) חל יום ראשון של פסח להיות בשבת, כך ש"ממחרת השבת" (= פסח) נאמר לדור ההוא 'שבהם ידבר'.

כך גם מבאר הגר"א מוילנא את הסתירה שבין המדרש בסדר העבודה של יום הכיפורים בפרק טז לספר ויקרא, לפיו יש חמש טבילות ועשר קידוש ידים ורגלים, ובין הפשט באותו פרק לפיו יש רק שלוש טבילות ובמילא שש קידוש ידיים ורגליים. לדעת הגר"א הפשט מלמד את ההלכה לשעה עבור אהרן הכהן, לפיה חויב לנהוג כל אימת שנכנס לקודש הקדשים – ולא דוקא ביום הכיפורים – ואילו המדרש מלמד הלכה לדורות לכהן גדול ביום כיפור בלבד שאז ורק אז יכול להיכנס.

ואם ישאל השואל, לשם מה לכתוב הלכה לשעה בתורה שהיא נצחית כימי השמים על הארץ, הרי מאי דהוה הוה! על זה יש להשיב כי אמנם מאי דהוה הוה ואינו מחייב היום, אבל מה שהיה **שכתוב בתורה** גם הוא נצחי, ולכן עשוי להיות בעתיד באחרית הימים בהיותו חלק מנצחיות התורה. ההלכה לשעה יכולה לקבוע לאיזו פסגה עם ישראל הגיע ביום מן הימים של ההיסטוריה המפוארת שלו. יתכן, אמנם, כי ירד מדרגה גבוהה זו, אם עקב חטא העגל ואם עקב חטא המרגלים, ולכן נוהג מאז על פי הלכה אחרת שנקבעה סופית עם חתימת התורה על ידי משה רבינו. אבל כתיבת הדרגה ההיא בתורה שבכתב מעידה על כך שהיא שייכת ליכולת הנצחית של עם ישראל, ומשהושג פעם יוכל עוד להיות מושג כאשר עם ישראל 'למעלת אבותם ישובו'.

(10) ובעקבות הרמב"ן מבאר הרש"ר הירש

מאוד ייתכן כי המקרים עליהם מדובר בפסוקים ח"ט

הותאמו למקרה המיוחד של בנות צלפחד, כשכבר מת חפר, ועמדה על הפרק השאלה אם לתת את הנחלה לאחיו של צלפחד או לבנותיו.

בהתייחסותה לבעיה מיוחדת זו אומרת התורה כי בדרך כלל "איש כי ימות ובן אין לו", יש לתת את הנחלה לבנותיו ולא לאחיו, אם כי על ידי מסירת הנחלה לאחים תישאר הנחלה בתוך השבט, ועל ידי מסירתה לבנות עלולה היא לעבור לשבט אחר. רק במקרה שאין בנות או תולדות הבנות "ונתתם את נחלתו לאחיו".

ואם בדרך הפשט לא מצאנו את דין ירושת האב בכתוב, באה תורה שבעל פה, וביארה לנו כי אמנם "ליכא מידי דלא רמיזא בתורה", כשביקשו חז"ל "לבאר אמיתות תורה שבעל פה מצד הכתוב, ולהראות כי תורת הפה והכתוב יכוונו יחד" (מלבי"ם). כך למדו חז"ל את ירושת האב מן הלשון "שאריו" ("שאר אביך הוא"), הכתוב בפסוק יא ("ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה"), וממילא מתעוררת שאלה חדשה.

(11) בנא בתרא קט, א

והא קראי לאו הכי כתיבי, דכתיב "ואם אין אחים לאביו ונתתם את נחלתו לשארו (= אביו)"?! (וכיצד אם כן נבין את ההלכה כי האב קודם לבניו (= אחי המת) בירושה? ועל כך משיבה הגמרא): קראי שלא כסדרן כתיבי.

(12) ומבאר הרשב"ם (שם)

... "קראי שלא כסדרן כתיבי": דמאי דכתיב "הקרוב אליו", דמשמע הקרוב קרוב קודם (כלומר, מי שיותר קרוב בקירבה משפחתית קודם לרשת), אתא לגלויי על סדר נחלות דשלא כסדרן כתיבי, אלא הקרוב קרוב תקדים לירש. וכן תסדר אותן: "איש כי ימות ובן אין לו,

והעברתם את נחלתו לבתו, ואם אין לו בת ונתתם את נחלתו לשארו (= לאביו) הקרוב (ביותר) אליו", ואחר כך "ונתתם וגו' לאחיו". כלומר, שאם אין לו שאר (= אב), ונתתם את נחלתו לאחיו" וגו'.

דברים אלה של חז"ל בגמרא על פי ביאורו של הרשב"ם, לא על נקלה מתקבלים על ידי גדולי האחרונים, הטורחים ועמלים להסביר ולהוכיח כיצד "הכתב והקבלה תואמים יחדיו". והנה מבאר הרשב"ם כי עלינו לסרס לגמרי את הפוסקים ולהכניס את הקטע על ירושת האב ("ונתתם את נחלתו לשארו") שבא בפסוק יא לאמצע פסוק ט, אחרי המלים "ואם אין לו בת!" וכל זה משום שלימדה התורה במלים "הקרוב אליו" בפסוק יא, כי "הקרוב קרוב קודם", ובוודאי קרוב האב לבנו המת יותר מאשר אחיו, אשר כל קירבתו נובעת מעצם היותו אף הוא בנו של אותו אב.

(13) מלבי"ם פסוק ח

...ושם (בבבא בתרא קט, א) מקשה על מה שאמרו "שארו — זה האב", והא קראי לא הכי כתיבי, דכתיב "ואם אין אחים לאביו (שרק אז נותנים את הנחלה "לשארו הקרוב", ולזה באה תשובת הגמרא) "קראי לא כסדרן כתיבי". רצונו לומר, שמה שכתוב "ונתתם לשארו" צריך להיכתב אצל "ואם אין לו בת" (באמצע פסוק ט). והוא דבר זר ומוזר מאוד, שנעקור פסוק ממקומו ונציגנו למעלה שלא במקומו, ואנכי שמתי חוק ולא יעבור כי תורה שבעל פה והקבלה מסכמת תמיד עם פשוטי המקראות, ואיך נעוות את הכתובים באופן כזה שאמרו פה דקראי שלא כסדרן כתיבי?!

ועתה אחי שמע לי: הנה אחר שידעינן מצד המברא שאי אפשר לסדר סדר נחלות כפי פשטות הכתובים שהנחלה תלך מן האח אל האחים בלי אמצעי, רק הפירוש שתלך מן האח אל האחים באמצעות האב שמוריש אותם כפי משפטי הירושה, בקשו למצוא חפץ בתורה שבכתב...

דתניא "שארו, זה האב", כי כבר בארתי (אמור סימן ה) שיש הבדל בין "שארו" סתם ובין "שאר בשרו". ש"שאר" סתם לא בא רק על הקרוב בבלי אמצעי, והם שבעה קרובים המפורשים בפרשת אמור — אמו, אביו, בנו, בתו, אחיו, אחותו, ואשתו. אבל יתר הקרובים כולם אינם רק על ידי אמצעי, ולא נקראו "שאר" סתם רק "שאר בשרו". והנה פה שנזכר כל הקרובים שלא על ידי אמצעי, בנו בתו אחיו והוא הדין אחותו כנ"ל, ואם כן מה שכתוב "ונתתם את נחלתו לשארו", בהכרח כיוון אל האב שהוא שאר בלי אמצעי. וזהו שאמר "וממאי ד'שארו' שהוא האב, שנאמר 'שאר אביך הוא'", רצונו לומר שממה שכתוב על ערות אחות אביו (ויקרא יח, יב) "שאר אביך היא", ולא "שארך היא", מבואר שאחות האב לא נקראת בשם "שאר" סתם, כי היא קרובה על ידי אמצעי, והיא "שאר בשר" ולא "שאר", והיא רק "שאר אביך" ולא "שארך". וממילא כשאמר פה "לשארו הקרוב" מכיון על האב, שהוא שאר בלא אמצעי.

וכן פירוש הכתובים: "ואם אין לו בת, ונתתם את נחלתו לאחיו", פירוש באמצעות האב, וכאילו כתוב "ונתתם לשארו שהוא האב, וממנו ילך לאחיו בתורת ירושה", והוא הדין לאחיותיו כשאין אחים. ומה שכתב "ונתתם לאחי אביו", פירוש גם כן באמצעות ה"שאר" שהוא אבי אביו, שהוא "שאר הקרוב" נגד אבי זקנו, שהוא יורש ומוריש לאחי אביו. "ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו", שהוא אבי זקנו, שהוא שאר הקרוב נגד זקן זקנו שרחוק יותר. ולפי זה, הגם שתחילה סתם ולא הזכיר שיתן ל"שארו" שהוא האב או אבי האב, הלא ממה שאמר זה בסוף, ידעינן שכן הולך סדר הנחלות גם במה שניתן לאחיו ולאחי אביו, שכולם הם באמצעות "שאר הקרוב" שהוא האב המוריש.

ולפי זה מה שאמר "קראי שלא כסדרן כתיבי", אין הפירוש שנעקור פסוק זה מכאן ונעמידנו תחילה במקום שכתוב "ואם אין לו בת", רק רצונו לומר שעניין זה שהנחלה הולך באמצעות "שאר הקרוב", שהוא האב או אבי האב, היה ראוי שיכתב תיכף בסדר הראשון במה שאמר שהנחלה הולכת לאחי המת, (שם) היה לו לומר שהוא באמצעות ה"שאר" שהוא האב. והתורה בארה זאת בסוף, שנלמד מזה לכל הסדר לפניו ולאחריו, שהכל הולך באמצעות "שאר הקרוב".

ואמנם בדברי תורה לומדים סתום מן המפורש. בסוף הלכות נחלות בארה לנו התורה כי סדר הנחלות הוא באמצעות "שאר", שהוא "קרוב בלי אמצעי", כלומר האב. אם כך הסדר במעבר הנחלה מאחי אביו אל אחי אביו, הרי כך גם הסדר במעבר מאחי אל אחי אביו, ובמעבר ממנו אל אחיו. כתבה התורה את הכלל הזה בסוף ("שלא כסדר") במקום בהתחלה, אבל אין זאת אומרת, טוען המלבי"ם, שעלה על דעת חז"ל להעתיק את הקטע על האב ("ונתתם את נחלתו לשארו") ולקראו במקום אחר.

הרי לפנינו דוגמה קלאסית כיצד הפרשנות המגמתית-אפולוגטית מחדשת חידושים נפלאים בפשוטו של מקרא, וכל זאת עקב מגמתה המוצהרת והמופגנת ("ואנכי שמתי חוק ולא יעברי") להוכיח קבל עם ועדה "כי תורה שבעל פה והקבלה מסכמת תמיד עם פשוטי המקראות, ואיך נעוות את הכתובים וכו'". כך דרכה של פרשנות אשר הורתה ולידתה באפולוגטיקה, שאינה מסוגלת להבין את דברי חז"ל כפשוטם ש"קראי שלא כסדרם כתיבי". אבל בדורות קודמים למלבי"ם, כאשר לא היתה מלחמה נטושה בין נאמני תורה ועבודת ה' ובין מהרסיה, כאשר לא המשכילים ולא הריפורמים עשו שמות בקדושת התורה, גדול מפרשי התורה, רש"י, לא ראה כל קושי לפרש כך את דברי חז"ל, כאשר אמרו (בבא קמא קז, א): "עירוב פרשיות כתיב כאן, וכי כתיב "כי הוא זה" אמלוח הוא דכתיבי. וזה לשון רש"י ד"ה עירוב פרשיות: פרשה שהוא מפרשה אחרת נתערב בזו שאינו מקומה, דהאי "כי הוא זה" (בסוגית שומר חנם, שמות כב, ח – י.ק.) ב"אם

כסף תלוה" (להלן שמות כב, כד) הוה ליה למכתביה, דהתם קאי. דאילו בהך פרשתא דפקדון בלא הודאה במקצת מחייב (עכ"ל רש"י). פרשנדתא אשר אינו עומד במערכה נגד מכלי כרם התורה לא שם לו 'חוק ולא יעבור' בענין התאמת דברי חז"ל לפשוטי המקראות.

לא כך הגאון מלבי"ם (ועמו בעל הכתב והקבלה, ואחריו הרב דוד צבי הופמן ועוד) אשר העבירו את הקרב על קדושת התורה ונצחיותה אל השטח של מהרסיה, והרי טריטוריה זאת בשם 'פשט' נקרא, וכל התעלמות מעובדה יסודית זאת כמוה כשיחת חרשים בעלמא. אבל יצויין כי גם אם מקור הפירוש הוא באפולוגטיקה, ונוח לנו שלא נולדה אפולוגטיקה זאת וגם סיבותיה שהזמן גרמן, אין זה מוריד עד כי הוא זה מחשיבות ומאמת הפירוש באשר הוא. מעשה הפירוש רצוי ביותר גם כאשר הכוונה בהבאתה בדיעבד יסודה. כך גם בדורות הקודמים של פרשנות מגמתית-אפולוגטית, אם אצל המהר"ל מפראג (הן ב'באר הגולה' והן ב'גור אריה') ולפניו אצל הראב"ע ולפניו אצל רס"ג. כולם חברו באו יחד להגן על התורה ולהשיב מלחמה שעה. אבל תוך כדי מלאכה זאת זכו והעשירו את הספרות התורנית בחידושי לשון דקדוק וכ"ו המכוונים לאמיתה של תורה.

ואם נשוב לסוגיתנו אנו, הרי דברי חז"ל ברורות מיללו במסכת שבת קטז, א: פרשה זו... אין זה מקומה... עתידה פרשה זו שתיעקר מכאן ותיכתב במקומה, ולמה כתבה כאן כדי להפסיק בין פורענות ראשונה ופורענות שניה... (עכ"ל). וכי יש 'עוות' גדול מזה להעתיק פרשה מפרשת הדגלים בראשית ספר במדבר אל אמצע פרשת בהעלותך?! וכי יש 'עוות' גדול מזה של הכנסת מלים "כי הוא זה" השייכים לסוגית מלוה אל תוך סוגית שומר חנם. כשנחוץ להוציאם משם במעין ניתוח פלאסטי או פוטו מונטאג'?! אף הגאון ר' מאיר שמחה מדווינסק, בעל אור שמח על הרמב"ם, ובעל משך חכמה על התורה, אינו מוכן לראות כאן סירוס מקראות. כמוהו כמלבי"ם הוא מבין כי מן המלים "לשארו הקרוב אליו ממשפחתו" יש ללמוד את עקרון דיני נחלות. עיקרון זה הכתוב בפסוק יא נוהג גם במקרים עליהם מדובר בפסוקים ח"י.

(14) משך חכמה, ד"ה ואם אין אחים לאביו וכו'

עיינן בזה ותרואו כי קצרה התורה, כי זה אין סברה לומר דאחי האב קודמים לאביו, כי הלוא קורבתם מצד שהם אחים של אביו, ואיך יכול להיות זה שאביו יחיה ואחי אביו יורשים אותו?! וכן (מובאת סברה זאת) בגמרא (בבא בתרא קח, א): אחי האב לא צריכי קרא (שהם בכלל יורשים), אחי האב מכוח מאן קא אתו (= באו), מכוח אב, קאי אב, ירתי אחי האב (= במקום שיש אב, האם יכולים לרשת אחי האב)?! ועל כרחך דהתורה מדברת על צד הפדר שהושת העולם, שבן ימות אחרי אביו, וישית את ידו על עיניו (על פי בראשית מו, ד). וכיון שהוא (הבן) מת, כבר מת אביו ואבי אביו. וכן אמרו: ליתני (במשנה בבא בתרא פרק ח משנה א) "הבנים (נוחלין ומנחילין) את האב (כתחילה ולא להיפך. ומשיבה הגמרא דף קח, א) דאתחיל בפורעניתא לא מתחלינן (= שאין פותחים בדברי פורענות).

ואם כן, כי אמר קרא "ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשאריו הקרוב אליו", הוא על אחי אבי אביו קאמר (כי מניחים על דרך העולם שאביו וזקנו כבר מתו), שלהם יתנוהו. ואמר קרא שהם "קרובים אליו ממשפחתו" (= מסיבת משפחתו), והוא מאביהם (של אחי זקנו) הוא אבי אבי אביו, שלא נתרחקו ממשפחתו, ו"משפחתו" יאמר על מולדת אב המשפחה והוא אבי זקנו, שהם (אחי זקנו) בניו, והוא (המת) בן נכדו. ומצד זה הם קרובים, והמה כשני קווים היוצאים מן המרכז שהקו השני מתיחס אל הראשון במה שיצא מן המרכז שזה יצא (ממנו), אם כן המרכז קודם אליו לירש אותו. ונמצא דאחי אבי אביו המה קרובים אליו מצד שהם מ"משפחתו", הלא צור חוצבו ממנו, הוא אבי אבי אביו, הלא קודם לאחי אבי אביו, כיון שכל קורבתם מצד שהם מאבי אבי אביו ולא

נתרחקו ממנו וקרובים לו. אם כן אביהם (של אלה) הוא סיבת הקורבה והוא קודם, וממש כדמיון הקווים והמרכז.

שאינן לפרש "ממשפחתו" קאי (= מוסב) על המת, והוא על אביו או אבי אביו, (ואז נפרש כי) אחי אבי אביו קרובים אליו מצד שהם אחים, הלוא היה לו לומר "הקרוב למשפחתו" (ולא "ממשפחתו"), שמשפחתו ייאמר על מולדת אבי המשפחה, וכמו שאמר "לחצרון משפחת החצרוני" וכו' (במדבר כו, ו), שכל מולדתו שהוליד יקראו על שמו. וכיון דאמר "ממשפחתו", ודאי (נאמר כך) דכיון שהם קרובים מאביהם (שלהם) שהוא המשפחה והמה בניו. והמת בן נכדו. וכיון שעילת (= סיבת) קורבתם הוא מאביהם, נמצא דאביהם קודם אליהם, שהם תלויים באביהם, ואביהם קרוב מצד עצמו. והוא כדמיון העילה והעלול, שהעילה אינה תולה (= תלויה) בעלול, והעלול תלוי בו. וכיון שאבי אבי אביהם קודם לאחי אבי אביהם (וזאת לומדים מפסוק יא), נמצא דהוא הדין אביו של מת קודם לאחיו של מת (עליו מדובר בפסוק הקודם), והלימוד העיקרי הוא שקורבת אחים אינה קורבה בעצמותה, רק באה מצד האב לעניין דין נחלות. בינה זה!

ועל זה אמרו בספרי, נתנה תורה לחכמים דעת לדרוש "כל הקרוב בשאר בשר הוא הקרוב בנחלה", והקבלה (של חז"ל) עם פשט הכתובים תואמים יחדיו, לא ייפרדו.

למד המשך חכמה מן המלה "ממשפחתו", את מה שלמד המלבי"ם מן המלה "לשארו" כי "לשארו" הניחה את היסוד של "ירושה ללא אמצעי" (=האב), ואותו לימוד נלמד מן "ממשפחתו", כשהמ"ם הוא מ"ם הסיבה, ו"משפחתו" היא משפחת האב בלבד, כי "משפחת אב קרויה משפחה". כלומר כל דיני ירושה (במקרה ואין לו בנים ובנות) מיוסדים על ירושה דרך האב.

סיים בעל משך חכמה בלשון אופיינית לרבי יעקב צבי מקלנבורג, בעל הכתב והקבלה. הוא שהיה בין ראשוני השיטה

קפט סדר הנחלות... הקרוב קרוב קודם...

של יישוב הכתב (=תורה שבכתב) עם הקבלה (=תורה שבעל פה). מה שנראה פשוט לאחד מגדולי ה"ראשונים" (הרשב"ם), נראה לו כפסול לחלוטין – "והאמת יורה דרכו, שאין דעת חז"ל לעקם עלינו את המקראות, כי אם ליישבם על מכונם הראוי".

(15) בעל הכתב והקבלה פסוק יא, ד"ה לשארו:

...והעיקר דאתי "שארו" להורות על ירושת האב. והנה לכוי'ן דרשה זו יותר על פשטות לשון המקרא, נראה דמאמר "ונתתם את נחלתו לשארו" איננה תשובת התנאי, להודיע שבאין אחים לאב שיתנו הנחלה לשארו, אבל הוא חלק התנאי, ואינו בא רק ללמדנו טעם נתינת הנחלה לאחי המת או לאחי אבי המת האמור מקודם. ולמדנו שאין אלו ראויים לבוא לנחלה זו רק מצד שהם שאר לאבי המת. כי הבן מבואר מעצמו שהוא נקרא שאר לאביו, וכן אחי אביו נקרא שאר לאביו מעדות הכתוב "ערוה אחות אביך לא תגלה, כי שאר אביך היא", הנה כמו שהאחות נקראת "שאר" לאחיה, כך האח לאחיו, וכיון שלמדנו מזה שאחי המת וכן אח אבי המת אינם באים לנחלתו רק מצד שהם "שאר" לאבי המת, זה מצד שהוא בן אבי המת, וזה מצד שהוא אח אבי המת ממילא ידענו שכשאבי המת עצמו חי במיתת בנו, הוא הראשון לנחלתו, אף כשבנו, דהיינו אחי המת, הוא חי... טעם המקרא, "ואם אין אחים לאביו, ונתתם את נחלתו לשארו", כלומר, אם אין אחים בכדי שאוכל לקיים נתינת הנחלה למה שהוא שאר לאבי המת, שאין כאן לא אח למת ולא אח אבי המת – עד כאן הוא חלק התנאי של המקרא, על זה באה תשובת התנאי – "הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותה", כלומר אז יירש הנחלה אחד מן הקרובים אליו ממשפחתו.

ולשון זה דומה למקרא (בשלח טז, ל) "כאשר צוה ה' אל משה ויניחהו אהרן לפני העדות למשמרת", שטעמו

הפוך: "וינחהו וגו', כאשר צוה" וגו'. כן כאן "וירש אותה הקרוב" וגו', ואות וי"ו של ונתתם הוא כוי"ו של "ולא ישיב את העם מצרימה" שטעמו כמלת "למען" או "כדי" (עיינן שם רש"י) כלומר, "לא ירבה לו סוסים כדי או למען לא ישיב". כן "ונתתם" טעמו "למען תוכלו לתת", כלומר שאין כאן מי שתוכלו לקיים (בו) הנתינה.

וטעם לשארו "למי שהוא שאר אליו", כלומר למי שהוא שאר לאבי המת, דהיינו בנו שהוא המת, או אחיו שהוא דוד (המת). ואין כאן עקימות לשון המקרא כמו שעלה על דעת הרשב"ם. ולפי שירושת האב את בנו יתגלה לנו מדיוקא דלישנא, שאינו אלא מאמר הנותן טעם למה שקדם אליו במאמר, לכן אמרו שם בתלמוד "קראי שלא כסדרן כתיבי".

על ידי שינוי המיבנה התחבירי של הפסוק (והכל על פי מתכונת של פסוקים אחרים בתנ"ך), מגיע הרב מקלנבורג להבנה חדשה בדברי חז"ל "שלא כסדרם". דין ירושת האב נלמד רק ממשפט התנאי, ולא ממשפט בפני עצמו; ולכן קוראים חז"ל ללימוד העיקרון היסודי הזה בדיני נחלות בדרך אקראי, "שלא כסדר".

לפי דברי בעל הכתב והקבלה יש כאן מקרה שכאילו יהעיקר חסר מן הספר'. באמצעות תורה שבעל פה קבענו כיצד להבין את הכתוב, ומה שנראה היה כמשפט עיקרי ('ונתתם את נחלתו לשארו') הופך להיות המשך וחלק ממשפט התנאי, ואילו מה שנראה כמשפט לואי ('הקרוב אליו ממשפחתו וירש אותו') הופך להיות המשפט העיקרי בסוגיא. היה מקום, לכאורה, לתמוה ולשאול מה ראו חכמים על ככה להפוך את המבנה התחבירי של פסוק, מזה המקובל אל זה המלמד את יסודותיה ההלכתיים של הסוגיא ממשפט התנאי אשר בו! תשובה לכך אומר הגאון מאיר ליבוש מלבי"ם. (אף הוא מגדולי הלוחמים על שלמות התורה, כאשר שם פירושו מעיד כמאה עדים על מגמתו, הלא הוא 'התורה' (שבכתב) 'והמצוה' (שבעל פה), כלומר ההתאמה שביניהן). במלים "והיתה לבני ישראל לחוקת משפט" מוצא המלבי"ם מעין ציווי מצד

סדר הנחלות... הקרוב קרוב קודם... קצא

התורה עצמה לחכמי ישראל שחוקי הירושה יהיו לא רק "חוק" אלא גם "משפט".

(16) מלבי"ם פסוק יא, ד"ה חקת משפט

"חוק" הוא הדבר שאין לו טעם, ורק המחוקק לבדו יודע טעמו של דבר, אבל "משפט" הוא דבר שהכל יודעים טעמו. ומפני שכפי תורת נחלה הכתובה, נדמית שהיא חוקת בלי טעם, כי למה יירשו האחים ולא האב, בארה התורה שהוא "משפט", כי נתנה רשות לחכמים וגם דעת ובינה לדעת טעם הדברים. ועל ידי כך חקרו לפי ההלכה והעלו שכל הקרוב בשאר בשר, הוא הקרוב בנחלה, ועל ידי כך יצא להם ההלכה שהאב קודם להאחים, כי הוא קרוב יותר מהם.

כבר הודיעה לנו התורה שבכתב כי דבריה הבלתי מובנים ("חוקים") בכתב, יובנו היטב ("משפט") באמצעות תורה שבעל פה. גם בעל פנים יפות (הרב פנחס הלוי הורוביץ בעל ה"הפלאה" ו"המקנה") עמד על הסתירה שבין "חוק" ו"משפט", והצביע על ידי כך על הצד ההגיוני שבדיני נחלות ("מישמוש", כלומר המעבר מעצמה של הנחלה מדור לדור דרך האב והבן) ועל הצד הלא מובן, הלא הוא ירושת האשה, אשר בתור בת יכולה לפעמים לרשת ואף להוריש, ובתור אם אינה יורשת כלל וכלל.

(17) פנים יפות פסוק יא, ד"ה והיתה לבני ישראל לחקת משפט

נראה הא דכתיב לשון "חק" ולשון "משפט", מפני שאמרו שירושה ממשמשת והולכת עד ראובן וכן למטה, כתיב "ואם אין לו בן" — עיין עליו (עד סוף כל דורותיו), וזה משפט. אבל הא דכתיב אם אין לו בת, דרשינן נמי "עיין עליה", דהיינו שאם יש לה זרע עד סוף כל הדורות, הוא קודם לאחים (של המת). אבל למעלה אין אם יורשת בנה דכתיב "למשפחותם לבית אבותם".

ובסוגית "דרכיה דרכי נועם" (מקור 9) עיין בהרחבה
בספרנו 'לפשוטו של מקרא' כרך ב מדור ז פרק 3 עמודים
328-342.

[ח] חלוקת הארץ — לשבטים או לקרקפתא דגברי

הציווי "לאלה תחלק הארץ", הוא שגרם לכך שבנות צלפחד טענו את טענתן "למה יגרע". והנה בעצם העניין הזה של חלוקת הארץ נפלה מחלוקת בין חכמינו, הן חכמי התלמוד והן גדולי ה"ראשונים".

(1) בנא בתרא קנא, ב

איבעיא להו: ארץ ישראל לשבטים איפלוג או דילמא לקרקף גברי איפלוג? תא שמע, "בין רב למעט" (דכיוון דכל השבטים לוקחים בשווה, שבט הקטן כשבט הגדול, נמצאו חלקי בני שבט הקטן מרובה מחלקי בני שבט הגדול. ואי לקרקף גברי, מאי "בין רב למעט", הלא נטלו כולם בשווה?! — רשב"ם). ועוד (ראיה לכך שנתחלקה הארץ לשבטים), תניא (בברייתא): עתידה ארץ ישראל שתחולק לשלושה עשר שבטים, שבתחילה לא נתחלקה אלא לשנים עשר שבטים.

ולא נתחלקה אלא בכסף (כלומר, לפי ערך הקרקע, זה שקיבל קרקע גרועה נטל שטח גדול יותר מחברו שנפלה בגורלו קרקע משובחת). ולא נתחלקה אלא בגורל, שנאמר "אך בגורל" (במדבר כו, נה), ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר על פי הגורל" (שם שם נו). הא כיצד? אלעזר מלובש אורים ותומים, ויהושע וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים, וקלפי של תחומים מונחים לפניו. והיה מכוון ברוח הקודש, אומר "זבולון עולה, תחום עכו עולה עמו". טרף מקלפי של שבטים ועלה בידו זבולון; טרף בקלפי של תחומים ועלה בידו תחום עכו... וכן כל שבט ושבט.

כאן הציגו לפנינו חז"ל את הבעיה. מצד אחד מדברת התורה על חלוקת הארץ לפי מספר האוכלוסין ("לרב תרבה נחלתו", "איש לפי פקודיו"), ומן הצד האחר היא מדברת על חלוקה שווה לשבטים בלתי שווים ("בין רב למעט" – כלומר, בין אם הוא רב או מעט הוא מקבל חלק שווה).

ופסקו חז"ל בבבלי, כי לשבטים נתחלקה הארץ, כשמבינים המפרשים כי הכוונה היא לחלוקת הארץ לשנים עשר חלקים שווים, בלי להתחשב בגודל אוכלוסית השבט. והנה לא כך מבארים חז"ל בספרי.

(2) ספרי, פנחס קלב

לפי פקודיו: מלמד שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא (שיטול כל שבט לפי מניין אנשים שלו, המרובה באוכלוסין יטול חלק רב, והמועט באוכלוסין יטול חלק מועט – זרע אברהם), וכן הוא אומר: "וידברו בני יוסף את יהושע", ואומר "אני עם רב אשר עד כה ברכני ה'" ואומר "ויאמר להם יהושע, אם עם רב אתה עלה לך היערה! ובראת לך שם בארץ הפריזי והרפאים, כי אין לך הר אפרים" (יהושע יז, יד-טו).

(3) ומבאר בעל עמק הנצי"ב

"לכל שבט לפי מה שהוא": וסובר הספרי דלקרקף גברי אתחלק. וודאי פשוטו דספר יהושע משמע הכי, דנתן לשבט שמעון חלק קטן בתוך נחלת יהודה המרובה. ומקרא מלא (יהושע יט, ט): "מחבל בני יהודה נחלת בני שמעון", כי היה חלק בני יהודה רב מהם וגם חלק בנימין נראה קטן מיהודה, והיינו משום דלקרקף גברי אתחלק.

בעוד חז"ל בבבלי הבינו מן הכתוב "בין רב למעט" כי נתחלקה הארץ לשבטים, מדויקים חז"ל בספרי מלשון "איש לפי פקודיו" כי לקרקף גברי נתחלקה. ונעבור עתה לדברי גדולי הראשונים, רש"י ורמב"ן, לראות כיצד עוברת מחלוקת זו של חז"ל לתחום פרשנות המקרא של הראשונים.

(4) רש"י במדבר כו, נד, ד"ה לרב תרבה נחלתו

לשבט שהיה מרובה באוכלוסין נתנו חלק רב. ואף על פי שלא היו החלקים שווים, שהרי הכל לפי ריבוי השבט חילקו החלקים, לא עשו אלא על ידי הגורל, והגורל היה על פי רוח הקודש.

ובאותה דרך הולך רש"י בפרשו את ברכת יעקב ליוסף כי "מנשה ואפרים כראובן ושמעון יהיו לי", בעוד שהבנים שיולדו מכאן ולהבא "על שם אחיהם יקראו בנחלתם".

(5) רש"י בראשית מח, ו

"ומולדתך אשר הולדת אחריהם": אם תוליד עוד בנים לא יהיו במניין בני, אלא בתוך שבטי אפרים ומנשה יהיו נכללין, ולא יהיה להם שם בשאר השבטים לעניין נחלה. ואף על פי שנתחלקה ארץ ישראל למניין גולגלותם, כדכתיב "לרב תרבו נחלתו", וכל איש נטל בשווה, חוץ מן הבכורות, (ואם כן נשאלת השאלה, במה בעצם בירך יעקב את יוסף כשאמר, "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי"), מכל מקום, לא נקראו שבטים אלא אלו.

(6) כנגדו טוען הרמב"ן, בראשית שם

... אבל העניין איננו כלל כמו שאמר הרב (רש"י). שארץ ישראל לשבטים נתחלקה, שנים עשר חלקים שווים עשו ממנה, ונטל שבט שמעון הממועט שמהם כשבט יהודה שמרובה באוכלוסין, ונטלו אפרים ומנשה כראובן ושמעון בשווה... ומה שאמר הכתוב "לרב תרבה נחלתו ולמעט תמעית", לעניין בתי אבות הנזכרים בפרשה דיבר הכתוב, שהשבט מחלק חלקו לבתי אבות של יוצאי מצרים, ובית אב מרובה נותנים לו חלק גדול, ובית אב ממועט נותנים לו חלק קטן... והכלל בעניין יוסף שהיה בכור לנחלה... אבל שיהיה יוסף כשאר השבטים בנחלה, ותהיה הבכורה

(מתבטאת רק בכך) להיקרא שני שבטים מאמר הרב, זה דבר שאי אפשר בשום פנים.

לפנינו, לכאורה, מחלוקת חז"ל שעברה גם אל פרשני המקרא. לפי רש"י, ההולך בעקבות הספרי, העיקרון המנחה בחלוקת הארץ הוא "לרב תרבה, ולמעט תמעט". שיטה זו של חלוקה הוגנת על פי גודל האוכלוסיה נהגה גם בחלוקת הארץ לשבטים, וגם בחלוקת השבטים לבתי אבות. בעקבות הבבלי, סובר הרמב"ן כי שתי חלוקות היו: האחת לשנים עשר שבטי ישראל (ויהיה בזה בלי ספק עול בחוק היושר האלקי!) (אברבנאל), והאחרת, "לרב תרבה" וכו' בחלוקת השבט לבתי אבות, (על פי ביאור הנצי"ב בפירושו לספרי, עמק הנצי"ב, כרך ב', עמוד ר"ב).

כך דרכם של ה"ראשונים" בבואם לפרש סוגיא בתורה, שנמצאים חלוקים באותה מחלוקת השנויה אצל חז"ל, מבלי שאף אחד מהם יתיחס במישרים למקור המחלוקת אצל חז"ל. כבר העיר הרא"ם (שמות משפטים כב, ח בסוגית טוען טענת גנב): ולכן יחוייב לומר שהמפרשים כולם לא יכוונו בפירוש התורה רק (=אלא) לישיב המקרא – יהיה כהלכה או שלא כהלכה. כלומר, הקריטריונים של מפרשי המקרא שונים תכלית השינוי ממה שעמד לפני חז"ל כאשר פירשו הם את הכתוב. מפרשי המקרא מבקשים לפרש את הכתובים בדרך הקרוב ליישוב המקראות (כל אחד ואחד לפי מישור הפשט המקובל עליו), שהרי לשם כך כתב את פירושו על הפסוקים ולא כתב חיבור הלכתי או אגדתי בפני עצמו. הצמדת פירוש לכתוב מעידה לקורא כמאה עדים שהנקודה המרכזית היא התאמת הפירוש לכתוב – יהיה כהלכה או שלא כהלכה. גם פירוש שלא אליבא דהלכתא, תורה הוא, ולימוד הוא צריך.

לפי זה יובן כיצד חלוקים הרמב"ן וראב"ע בשאלה אם יתרו בא לפני מתן תורה או אחרי מתן תורה (ריש פרשת יתרו), שאלה השנויה במחלוקת על אתר במכילתא בין תנאים! גם הרמב"ן וגם ראב"ע מביאים כל אחד ראיות לשיטתו הוא, תוך התעלמות מוחלטת מהמחלוקת בימהדורה קמאי אצל חז"ל עצמם. השאלה אצל הרמב"ן וראב"ע אינה 'מי צודק', כי אם איזו שיטה תואמת יותר את הכתובים כפשוטם. ולא רק בחלק הסיפורי (הליכותי) של התורה, אלא הוא הדין והיא המידה

חלוקת הארץ — לשבטים או לקרקפתא דגברי קצז

בחלק ההלכתי. מחלוקת רש"י ורמב"ן בפרשת שופטים בחומש דברים בשאלה ההלכתית אם יש דין קריאה לשלום בשבעת העמים שהיא מלחמת מצוה, או שמא דין זה מוגבל אך ורק למלחמת הרשות בלבד. והרי זוהי מחלוקת חז"ל בין הספרי הירושלמי ודברים רבה! גם כאן, לאורך כל הקושיות של הרמב"ן נגד שיטת רש"י, ולאורך כל ההגנה של הרא"ם על רש"י נגד הרמב"ן ("ואין מכל אלה טענה על דברי הרב כלל"), לא מצינו, ולו במילה אחת, התייחסות של ה"ראשונים" למקורות בחז"ל שהיו נהירים להם. כל ההתייחסות היא לכתובים בתורה ולאותם הכתובים בתנ"ך המתיחסים לשאלה זאת. היא אשר נסח לנו הרא"ם שכוונת המפרשים הוא 'לישב המקרא'.

אולם יש הסוברים שמחלוקת רש"י ורמב"ן (ומפרשי רש"י) בסוגית שיטת חלוקת הארץ, שונה מן המתואר לעיל, כאילו רש"י בשיטת הספרי אזיל ורמב"ן בשיטת בבלי. כאן מצינו נסיון לישוב את המחלוקת אצל חז"ל, ולפרש שיטה אחת לפי השיטה האחרת — מר כדאית ליה ומר כדאית ליה — כאשר כל הסוגיות עולות בקנה אחד.

(7) רמב"ן במדבר כו, נד, ד"ה לרב תרבה נחלתו

ומדרש רבותינו בכתוב הזה אינו כן (= כפי שמבאר רש"י), אלא אמרו בספרי (פנחס קלב): "לרב תרבה נחלתו" — הרי שיצאו עמו עשרה בנים ממצרים, ובכניסתם לארץ נמצאו חמישה, קורא אני עליהם "לרב תרבה נחלתו" וכו'. מפורש שאין משמעותו אצל חכמים לחלק בין שבט לשבט כלל (כי לשון "עשרה בנים" מוכיחה על חלוקה פנימית שבתוך השבט ולא על החלוקה לשבטים).

(8) ומשיב הרב אליהו מזרחי ד"ה לרב תרבה

...חשב (רמב"ן) מזה, שהם (חז"ל) סוברים שפירוש "לרב תרבה" שב אל בית אב... אינה טענה, כי הרב ז"ל (רש"י) יפרש הברייתא הזאת על השבט (ולא על בית האב), ובא התנא הזה לפרש שהשבט המרובה באוכלוסין שאמר

הכתוב שירבו נחלתו, אינו רוצה לומר המרובה בעת כניסתו לארץ, אלא בעת יציאתו ממצרים. כגון הרי שיצאו מן השבט עשרה בנים ממצרים...

(9) ומקשה עוד הרמב"ן, שם

כי בגמרא בפרק יש נוחלין (קכב, א) העלו בפירוש שלא נתחלקה לקרקפתא דגברי אלא לשבטים נתחלקה (גם הרשב"ם ^{הרשב"ם} שם בגמרא וגם הרד"ק בפירושו ליהושע יז, יד, מבארים את סוגית הגמרא כמו הרמב"ן כאן). — שנים עשר חלקים שווים עשו ממנה, ונטל כל שבט החלק שיצא לו הגורל עליו.

(10) ומשיב הרא"ם, שם

...אינה טענה, שהרב ז"ל יפרש הא דבעי תלמודא "ארץ ישראל לשבטים איפלג או לקרקפתא דגברי", היינו אי ל"י"ב חלקים בלבד נתחלקה, וכל חלק מהם כפי מספר פקודי השבט של יוצאי מצרים או של באי הארץ... או לקרקפתא דגברי איפלג, דהיינו לתר"א אלף תש"ל חלקים שווים... ועל אותם החלקים היה הגורל... ולהאומר "לשבטים איפלוג" על אותם הי"ב תחומים היה הגורל... ומעתה לא יהיו דברים (של רש"י) היפך ממה שהעלו בגמרא, כמו שחשב הרמב"ן.

ולאחר שהוא מקשה מסוגיות חז"ל בבבלי ובספרי, עובר הרמב"ן להקשות על רש"י טענות ענייניות מברכת יעקב ליוסף בעניין אפרים ומנשה.

(11) רמב"ן בראשית מח, ו, ד"ה ומולדתך אשר וכו'

וזה איננו נכון (רש"י מקור 5), שאם כן אין הבכורה ליוסף אלא לעניין הבכור בלבד שייקראו בניו שבטים, והכתוב אמר "(יקראו בנחלתם" (אברבנאל: "ואין יתרון לשיטת רש"י בהיותם שני שבטים מהיותם שבט אחד").

חלוקת הארץ – לשבטים או לקרקפתא דגברי קצט

ובגמרא אמרו: "לנחלה הקשתים (= השויתי אותם), לראובן ושמעון, ולא לדבר אחר" וכו', כדאיתא בהוריות ו, ב. והזכירו רבותינו בכל מקום שהיה יוסף בכור לנחלה, וירש פי שניים כאחד כמשפט כל בכור, ולא היתה בכורתו להיקרא שבטים בלבד כדברי הרב.

(12) ומשיב הרא"ם, בראשית שם, החל במלים ונראה

...גם הרב ז"ל מודה בזה... ליטול כל אחד מהם בארץ תחום לעצמו, כמו שיקח כל אחד מן השבטים תחום לעצמו, ולא לענין הכבוד בלבד שייקראו בניו שבטים כאשר הבין (הרמב"ן)... אלא על כורחך לומר שיוסף היה בכור לנחלה, וירש פי שניים בארץ כמשפט כל בכור, שהרי כל שבט ושבט לא לקח רק תחום אחד מהי"ב תחומים (על פי מסקנת הגמרא כי הארץ "לשבטים איפליגי"). ויוסף לקח שני תחומים... ואין לטעון, כיון שלא נחלקה הארץ אלא למניין גולגלותם (לשיטת רש"י), מאי נפקא מינה אם לקח תחום אחד או שני תחומים, כי זאת הטענה עצמה נופלת גם על כל שבט ושבט, כי מה תועלת לשבט כשיקח תחום לעצמו, או שיכלל תוך תחום חברו... שיש לו זו התועלת, שאם יפול בגורלו הראשון תחום של זיבורית, אפשר שיפול בגורלו בתחום השני תחום של עדית.

ולאחר שהשיב הרא"ם על כל קושיא וקושיא של הרמב"ן על רש"י, חוזר הוא ומקשה על שיטתו של הרמב"ן. הוא טוען כי לשון התורה וחז"ל מסייעים לדעת רש"י כי אמנם בחלוקה יחסית של הארץ לשבטים מדובר, ולא בחלוקה פנימית של נחלת השבט. בטענתו זו מסתייע הרא"ם במחלוקת השניה של חז"ל בפרשה זו, אם נתחלקה הארץ לפי יוצאי מצרים או לפי באי הארץ, (ועל כך דובר בהרחבה בפרק ד לעיל).

(13) הרא"ם במדבר שם

ועוד לפי מה שפירש הרמב"ן ז"ל המסקנה שהעלו

בגמרא "דלשבטים נחלקה הארץ", שפירושו שנתחלקה הארץ לי"ב חלקים שווים, שוב אי אפשר לפרש מאי פלוגתייהו דרבי יאשיה ור' יונתן — דתניא ר' יאשיה אומר, ליוצאי מצרים נתחלקה הארץ, שנאמר "לשמות מטות אבותם ינחלו", ר' יונתן אומר, לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר ^{אוצר החכמה} "לאלה תחלק הארץ" — אלא בחילוק כל שבט ושבט לפקודיו, שכל שבט ושבט אחר שנטל חלקו, חזר וחילק החלק ההוא למספר גולגלותיו שיצאו ממצרים או שבאו לארץ, שהרי לא נתחלקה הארץ לפי המסקנה (על פי הרמב"ן) אלא לשנים עשר חלקים שווים כפי מספר (ולא גודל) השבטים. וזה אינו כפי המובן מלשונם, שהרי לשון התנאים הללו שאמרו ליוצאי מצרים נחלקה הארץ, ולבאי הארץ נתחלקה הארץ, וכן לשון (הכתוב) "לאלה תחלק הארץ", על חילוק הארץ בכללה קמיירי, ולא בחילוק השבט את חלקו למספר גולגלותיו...ועוד שבהדיא (= במפורש) שנו בברייתא: רבי יונתן אומר: לבאי הארץ נתחלקה הארץ, שנאמר "לאלה תחלק הארץ בנחלה", אלא מה אני מקיים "לשמות מטות אבותם ינחלו"? — משונה נחלה זו מכל הנחלות וכו'... ולפי דברי הרמב"ן ז"ל יתחייב שיטול השבט תחילה את חלקו שהוא החלק הי"ב חלקי הארץ בכללה, ואחר כך יחלקו כל שבט ושבט את חלקו לגולגלותיו מבאי הארץ, ואחר כך יחזרו אלה שיחלקו את נחלתן זו ליוצאי מצרים, כדכתיב "לשמות מטות אבותם ינחלו" — וזהו בתכלית ההרחקה! סוף דבר: דברי הרב הם עיקר, וכל הפורש מהם כפורש מחייו (ועל דבריו של הרא"ם בהסבר דברי רש"י בסוגיא זו כותב בעל זרע אברהם בפירושו לספרי: "ועיין בהרא"ם ומהרש"א שהאריכו בביאור אלו שתי השיטות. והרוצה לעמוד עליהם יעיין בהם, כי הם דברי אלקים חיים").

שיטת הרמב"ן אינה עולה בקנה אחד עם דברי הספרי "לפי פקודיו — שלא נתחלקה ארץ ישראל אלא לכל שבט ושבט"

לפי מה שהוא והרמב"ן בעצמו הודה וכתב כי הברייתא הזאת "שבשתא היא". מובן מאליו כי הרא"ם מביא מכאן ראיה לשיטת רש"י, ואף ניסה להוכיח כי כל סוגיות הגמרא בבבא בתרא הן אליבא דברייתא זו. מכריע ביניהם הנצי"ב הרואה כאן מחלוקת תנאים: "אבל דעת הספרי ברור כפשוטו, ואין לשבשה בשביל אוקימתא בש"ס". אולם ניתן לומר כי קרובה יותר שיטת הרמב"ן לדברי חז"ל בפירוש "לרב תרבה נחלתו" ("הרי שיצאו עמו עשרה בניס"), כי על החלוקה הפנימית מדובר כאן. אברבנאל אף מקשה על רש"י, כי אילו היתה כאן הכוונה לחלוקת הארץ לקרקפתא דגברי על ידי גורל, לא היתה התורה צריכה לנקוט בלשון נוכח "תרבה". ברם, כאן אנו נתקלים בשאלה יסודית בדרך פרשנותו של רש"י על התורה. ננית, לפי טענות הרמב"ן, כי אמנם חז"ל פירשו את הפסוק הזה על חלוקה פנימית שבתוך השבט. האם דבר זה מחייב את רש"י כפרשן המקרא, בבואו לפרש את הפסוק על פי דרכו שלו? אף כאן משיב הרא"ם, כי לא הרי רש"י הפרשן כהרי רש"י הפוסק, ואין לבוא בטענה כי פירושו כאן איננו אליבא דהילכתא, כי לא רק לשם הוראת הילכתא כתב רש"י את פירושו על התורה.

(14) הרא"ם, במדבר שם

ועוד, שאפילו את"ל (=אם תמצא לומר) שאין המדרש של רז"ל בפסוק "לרב תרבה נחלתו" אלא כדברי הרמב"ן ז"ל, שנחלקה הארץ תחילה ליי"ב חלקים שווים... ואחר כך חזר השבט לחלק חלקו למספר פקודיו לפי באי הארץ, ואחר כך חזרו אלה וחילקו את נחלתן זו ליוצאי מצרים, עדיין אין טענה לדברי הרב (רש"י), מפני שכבר גילה דעתו בפסוק (בראשית ג, ח) "וישמעו את קול ה' אלקים מתהלך בגן" (שם כותב רש"י): "יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות, ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא, ולאגדה המישבת דברי המקרא, דבר דיבור על אופניו". ובעד המדרש שבשלהי סנהדרין (קיא) על הפסוק "וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב" וגו' כתב: "ואין המדרש הזה מתיישב

אחר המקרא מפני כמה דברים וכו', לכך אני אומר יתיישב המקרא על פשוטו דבר דיבור על אופניו, והדרשה תידרש, שנאמר (ירמיה ו) "הלא כה דברי כאש נאום ה' וכפטיש יפוצץ סלע" — מתחלק לכמה ניצוצות (עד כאן לשון רש"י).

ואם כן הכא (=כאן), שאין המדרש של "לרב תרבה" מתיישב אחר פשוטו של מקרא, כי איך יתכן שיהיה פירוש "לרב תרבה" שב אל בית אב, ופירוש "לפי פקודיו" דסיפיה דקרא שב אל השבט, כפי מה ששנו בספרי, הוצרך (רש"י) לפרש "לרב תרבה" לשבט המרובה באוכלוסין, כדי שיהיה רישיה וסיפיה דקרא שב אל השבט, ומה צורך להאריך בזה? והרי הרמב"ן ז"ל עצמו כתב בפרשת ויחי (מח, ו, ד"ה ומולדתך): "ואם אולי נאמר שחלקה לגלגלותם שנגלה (=כפי הנראה) מן הכתוב, נתנו להם כפליים כמספרם". הרי לך בפירוש, שהדרך של רש"י ז"ל הוא הנראה מפשט הכתוב, ולפיכך רדף הרב אחריו, ואין ראוי לטעון עליו.

ברור כי לדברי הרמב"ן ש"לשבטים איפלוג" פירושו שהארץ נתחלקה לשנים עשר חלקים שווים, יש הבדל גדול בין הדעה הזאת ובין הדעה שהיא נתחלקה לקרקפתא דגברי. אולם לרש"י נראה כי אין בכלל הבדל, באשר כל אחד בלאו הכי יקבל אותו חלק בארץ, בין אם נחלקה לשנים עשר חלקים בלתי שווים לפי גודל השבטים ובין אם נחלקה לפי מספר האנשים בלי החלוקה המוקדמת הזאת לשבטים. ולכן לפלא תיראה כל המחלוקת הזאת בין חז"ל אם הארץ נחלקה לשבטים או ליחידים!

על שאלה זו משיב הרא"ם, בהצביעו על כך כי לא לכל מחלוקת בדברי תורה יש למצוא נפקא מינה הלכה למעשה. די לנו שהקב"ה כתב את אשר כתב כדי לחייבנו להבין את דבריו הקדושים עד תומם. ואם מתוך עיון בדברים אלה נובעות שתי דעות, אשר למעשה אין ביניהן ולא כלום, אין זה גורע במאומה מן המצוה של תלמוד תורה, ומן החובה המוטלת

עלינו לשאת ולתת בדברי תורה אלה, עד שיעלה אורם כאור שבעת הימים.

(15) הרא"ם, ד"ה לאלה תחלק

יש לומר, כי אין הנפקותא לדברי הרב בעניין הריווח וההפסד, אלא לעניין חילוק הארץ והגורל בלבד, אם היה חולק הארץ ל"ב חלקים בלבד והגורל היה עליהם, או (שהגורל היה) למספר יוצאי מצרים או לבאי הארץ למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, והגורל היה על כל אחד ואחד מהם. וכי האי גוונא (= ובמקרה דומה) כתב הרב בפרשת נח (על הפסוק פרק ח, ד) "ותנח התיבה בחודש השביעי" — זה סיוון שהוא שביעי לכסלו שבו פסקו הגשמים. "בשבעה עשר יום" — מכאן אתה לומד שהיתה התיבה משוקעת במים י"א אמה, שהרי כתיב "בעשירי באחד לחודש נראו ראשי ההרים", זה אב שהוא עשירי למרחשון שהתחילו בו הגשמים. ואם תאמר הוא (= העשירי) אלול, ועשירי לכסלו שפסק הגשם וכו'... (עד כאן המובאה מלשון רש"י). והפליג (רש"י) בפלפול המקראות ההם (כדי להוכיח כי אמנם מונים את ה"שביעי" מתאריך הפסקת הגשמים ואת ה"עשירי" מחודש תחילת הגשמים — ועיין שם ברמב"ן המבאר אמנם אחרת), ואין נפקותא מכולן רק בשיקוע התיבה בלבד אם היה י"א אמה או יותר או פחות, שאין מזה שום ריווח והפסד כלל! כל שכן בחילוק הארץ וגורליה, שראוי לדעת פרטיה ודקדוקיה יותר ויותר!

נוסף על טענות הרא"ם נגד הרמב"ן אף מקשה עליו ר' יצחק אברבנאל כי לדידיה הפסוקים הפוכים בסדרם בעוד פסוק נד ("לרב תרבה") עוסק בחלוקה השנייה בתוך השבט, עוסקים פסוקים נה, נו ("אך בגורל"...) "על פי הגורל" בחלוקה הראשונה בין שנים עשר השבטים עצמם. שיטתו של הרב יצחק אברבנאל מובאת לראשונה בשם הראב"ד בשיטה מקובצת (בבא בתרא קיז) וזה לשונו: — דע והבן כי ארץ ישראל

נתחלקה לייב שבטים בגורל ואורים ותומים וזוהי השאלה ששאלו (שם דף קיב) "לשבטים אתפליג או לקרקפתא דגברי איתפליג" ... לא כתבו בגורלות כי אם תחומי המחוזות... ועפ"י מה שהיה מרובה או מועט נותנים לו שם. על שיטה זו כותב המלבי"ם (יהושע יד, א): "הדעה היותר צודקת באיכות החלוקה, היא דעת הראב"ד". ולאחר הקשיים הנ"ל בשיטות רש"י ורמב"ן, מציע לפנינו אברבנאל שיטה שלישית במסה מקיפה את כל הסוגיא הזאת, בפירושו לספר במדבר, ובפירושו לספר יהושע.

לא הרי ההיסטוריה כהרי התורה! עובדה היסטורית באשר היא היסטוריה, אין טעם לויכוח ולדיון, אם בלאו הכי העובדה נשארת כמות שהיא. עובדה היסטורית היא שאבותינו שהו במצרים (מאז ירידת יעקב ובניו ועד לגאולה ביציאת מצרים) מאתיים ועשר שנים. אם בהיסטוריה בלבד קא עסקינן, אין שום נפקותא אם יודעים זאת ממקור היסטורי מצרי או ממקור היסטורי של יוסיפוס פלאביוס או כל מקור היסטורי מהימן אחר שיש לסמוך עליו. אין, איפוא, כל טעם לדיון ולויכוח בדרך ידיעת העובדה אם עצם העובדה אינה שנויה במחלוקת. לא כך כאשר היסטוריה כתובה בתורה – אז היא חדלה להיות היסטוריה גרידא, והופכת להיות תורה עם כל דיני קדושת התורה, כי אין בין "אנכי ה' אלקיך" לבין "ותמנע היתה פלגש", באשר אלו ואלו דברי אלקים חיים בתורה שבכתב, ואלו ואלו נדרשין בשבעים פנים של תורה.

ספר תורה שטעה בו באות אחת בחסר או ביתר פסול, יאף על פי שאינו מעלה ואינו מוריד כפי העולה במחשבה' (הקדמת הרמב"ן לתורה). לכן כל הדיונים הויכוחים והפלפולים סביב לשאלת 'ארבע מאות שנה', לעומת 'ארבע מאות ושלושים שנה', לעומת רד"ו – מאתיים ועשר שנים, וכו', תורה הם בדיוק כמו הדיונים סביב לסוגית עבד עברי אם מעשי ידי אשתו לאדון או לבעל. אמנם במקרה של עבד עברי יש נפקותא לדינא, ואילו במקרה 'ההיסטורי' אולי אין כל נפקא מינה לדינא. אבל כתיבת 'ארבע מאות' וכו' בתורה, מוציאה את הענין מן המישור ההיסטורי, ומשווה לו דין קדושת התורה, אשר כל העוסק בה ומעלה בה סברות ומחדש בה חידושים וכו' עוסק במצות תלמוד תורה עם כל המשתמע מכך.

(16) פירוש אברבנאל, פינחס כו, נב

ומפני זה כולו (כלומר כל הקושיות על רש"י ועל הרמב"ן), שערתני אני בזה דרך אחר, והוא שבחלוקת הארץ היה ראוי שיובחנו שתי בחינות, האחת, המחוז אשר בו ינתן לשבט חלקו ונחלתו, והשנית, כמות הארץ שיתנו לו באותו מחוז לארכה ולרחבה. והנה העניין הראשון שהוא ביאור המחוז אשר בו יפול נחלת כל שבט ושבט, ראה יתברך שיתבאר בגורל כדי שלא תפול קטטה בין השבטים בהיות המקום האחד יותר משובח מן האחר, וכאמרם "סאה אחת מיהודה מחמשת סאין שבגליל". וגם כן ראה שיבואר זה (המחוז) בגורל, לפי שלא ישאר ביניהם תרעומת, כאשר יחול בנחלת שבט אחד רובה מהארץ הנכבשת, ויפול בנחלת שבט אחר מהארץ הבלתי נכבשת, כמו שקרה לשבט דן. ומפני שתי הסיבות האלו רצה האל שיתבאר מקומות נחלת השבטים על פי הגורל.

אמנם העניין השני, והוא מנחלת הארץ, רוצה לומר כמותה, וכמה יינתן ממנה לכל שבט באותו מחוז שנפל עליו הגורל, הנה זה לא היה מהגורל, אבל היה מסודר ליהושע, ולא לעזר הכהן, ולשנים עשר נשיאי ישראל, שיהא בכל שבט ריבוי אנשיו, ולרב ירבו נחלתו, ולמעט יתנו חלק קטן... הגורל היה מודיע באיזה מחוז תהיה נחלתו, ואחרי ידיעת זה בגורל, אז היו המנחילים מגבילים גבול הנחלה הראוי לשבט ההוא כפי ריבוי אנשיו ומיעוטם... ואמנם החלוקות הפרטיות מהמשפחות ומבתי האבות ומהגברים לא זכרתם התורה, כי בידוע שהאנשים יעשו אותם ביניהם... ואמרו עוד "על פי הגורל יחלק נחלתו בין רב למעט", עניינו שלא יחשבו לתת לשבט אחד רב האוכלוסין חלקו במחוז אחר, שאינו כן, כי הנה לכל השבט יתנו נחלתו הראויה לו סמוכה... באופן שישב כל השבט יחד ולא יפרד קצתו מקצתו...

ומתוך פירושו ליהושע פרק יד :

ואמר במדבר לג, נד, "אל אשר יצא לו שמה הגורל לו יהיה" וכו' ר"ל שבמחוז ובפלך אשר יפול גורל כל שבט, שם יהיה ושם יתנו לו נחלתו... ואמר בסופם (שם לד, יג): "זאת הארץ אשר תנחלו אותה בגורל אשר צוה ה' לתשעת המטות וחצי המטה". ואחר כך בא מיד פרשת "אלה שמות האנשים אשר ינחלו לכם את הארץ" (פסוק יז), כי אחרי שציוה על החלוקה בגורל, זכר המנחילים שיתנו החלקים כפי רוב העם ומיעוטו.

ונוסף על יישובו את כל הפסוקים המדברים בעניין חלוקת הארץ בטוב טעם ודעת, מוכן אברבנאל להוכיח כי אמנם זו היא גם שיטת חז"ל בנדון. תחילה היתה חלוקת הארץ לאזורים כלליים על פי הגורל, ורק אחר-כך ניתנה רשות ליהושע ואלעזר והנשיאים לקבוע את גודל שטחו של כל שבט על פי ראות עינם לפי גודל האוכלוסיה.

(17) אברבנאל, שם

...וכבר יורה על זה גם כן מה שאמרו בגמרא באופן הפלת הגורל, שהיה מיוחד לבאר את מקום הנחלה לבד, לא כמותה. אמרו שם (בבא בתרא קנא, ב): לא נתחלקה ארץ ישראל אלא בגורל, שנאמר "אך בגורל", ולא נתחלקה אלא באורים ותומים, שנאמר, "על פי הגורל". הא כיצד? אלעזר היה מלובש באורים ותומים, וכל ישראל עומדים לפניו, וקלפי של שבטים וקלפי של תחומים מונחים לפניו, והיה מכוין ברוח הקודש: אם זבולון עולה, תחום עכו עולה, טרף בקלפי של שבטים ועולה בידו זבולון, טרף בקלפי של תחומים, ועלה בידו עכו... הנה ביארו בעניין הגורל שהוא לבאר עניין המקום והתחום שיהיה בו נחלת אותו שבט.

ראינו כי התקשה הרמב"ן בדברי הספרי על "כל שבט לפי מה שהוא" המעידים כי אמנם התחשבו בגודל אוכלוסית השבט

בשעת החלוקה. ברם, רבינו עובדיה ספורנו, בסללו דרך חדשה בסוגיא, מפרש את הכתובים, הן על פי דעה זו של הספרי, והן על פי דעתם של חז"ל בבבלי המדברים על חלוקת הארץ לשנים עשר חלקים שווים. שווים היו החלקים בערכם ובשוים, אם כי שונים היו בכמותם, עקב ערך הקרקעות השונות במקומות שונים בארץ.

(18) רבינו עובדיה ספורנו, במדבר כו, נד

"לרב תרבה נחלתו", בכמות הקרקע. כי אמנם נתחלקו הארץ לשנים עשר חלקים שווים בערך הדמים, בלתי שווים בכמות, אלא כור רע כנגד בית סאה טוב. ונטל השבט המרובה באוכלוסין החלק רב הכמות, והשבט שהיה מועט נטל החלק הקטן בכמות, שוה בערך הדמים אל החלק רב הכמות, כאמרו "לרב תרבה נחלתו"... ובזה האופן נטלו מנשה ואפרים שני חלקים בשביל בכורת יוסף כאמרו "נתתי לך שכם אחד על אחיך"... ולשמעון שהתמעט באוכלוסין יותר מכל שאר השבטים בעת כניסתן לארץ נתן חלק מועט בכמות יקר הרבה בדמים. ובהיות שלא נמצא חלק קרקע יחדיו שוה כל כך מספיק לשמעון. ביררו אותו החלק בכמה מקומות בתוך ארץ יהודה, כאמרו "ומחבל בני יהודה נחלת בני שמעון". ובזה נתקיים בשבטו של שמעון "אחלקם ביעקב" (בראשית מח, ז).

"אך בגורל" (פסוק נה): אע"פ שעשו חלקים גדולים וקטנים כפי צורך השבטים וכמותם, לא נתנו לכל שבט חלקו אלא על פי ה'. "על פי הגורל תחלק נחלתו" (פסוק נו): וכן כשיהיה השבט מחלק את חלקו לגולגלותיו, יתן לכל אחד חלקו על פי הגורל.

אחרת סבור הגר"א מוילנא. באמת קיבל כל שבט לפי גודלו (הן בשטח והן בשווי של קרקע). אולם תחילה היתה חלוקה שוה של הארץ לשנים עשר חלקים, ועל הבסיס הזה חלו השינויים לפי גודל השבטים.

(19) פירוש הגר"א, יהושע יז, יד

נראה שחתכו מתחלה לשנים עשר חלקים שוים, ואח"כ כשהפילו הגורל נטלו מן המועטים, והוסיפו על המרובים ואח"כ חלקו את הנוסף למשפחות, והפילו גורל, ואח"כ חתכו מן המשפחה שיש בה מעט בתי אבות והוסיפו על המשפחה שיש בה הרבה. וכשהוסיפו על השבט הוסיפו מן השבט הסמוך לו, לכן לא היו הגבולין במישור, אלא פעם מתרחב פעם מתקצר. וזהו שנאמר "לאלה תחלק הארץ" וגו', (= לשנים עשר חלקים שוים), "אך בגורל" וגו', פירוש, שתתן לפי המרובים ולפי המועטים. וזהו שכתוב בפרשת מסעי (במדבר לג, נד): "לרב תרבו נחלתו ולמעט תמעיט את נחלתו אל אשר יצא שמה הגורל לו יהיה למטות" וגו', פירוש מה שאמרתי למרובים תוסיף על נחלתו, לא תוסף ממקום אחר, אלא "אל אשר יצא לו שמה הגורל" לו יהיה נחלתו, פירוש ממקום שסמוך לו תתן לו.

לפי הגר"א, אין כאן גזירת הכתוב ("עול במשפט האלקי" לפי אברבנאל) שכל שבט מקבל חלק שוה. גזירת הכתוב היא בחלוקה הראשונה אשר שימשה בסיס לחלוקה ההוגנת "לפי פקודיו". כך חוזר הגר"א לדברי אברבנאל כי היתה חלוקה על פי האזור, וגם חלוקה על פי כמות השטח. אף ראינו כי כך מבאר המזרחי בדברי רש"י בציינו כי קבע הגורל את אזור ההתנחלות, אשר כמותה נקבעה "לקרקף דגברי".

1234567

[ט] צווחו בני יוסף

בנושא זה של אופן חלוקת הארץ, עלינו גם להביא בחשבון את המקומות בספרי הנביאים הראשונים בהם מדובר הלכה למעשה בדבר חלוקת הארץ. גדול שימוש תלמידי חכמים, וכל מעשיהם של יהושע, שמואל, דוד שלמה ויתר גדולי הדורות, גופי תורה הם בשבילנו, ומעשיהם משקפים נאמנה את ההלכה שקיבלו איש מפי איש ממשה רבינו. עלינו ליחד עתה את הדיבור על הבעיה שהתעוררה סביב נחלת הארץ כתוצאה מטענת בני יוסף, בקשתם בענין "גורל אחד וחבל אחד", ותשובת יהושע "עלה לך היערה".

(1) ספר יהושע פרק יז

יד. וידברו בני יוסף את יהושע לאמר: מדוע נתתה לי נחלה גורל אחד וחבל אחד, ואני עם רב עד אשר כה ברכני ה'.

טו. ויאמר להם יהושע, אם עם רב אתה עלה לך היערה ובראת לך שם בארץ הפרזי והרפאים כי אין לך הר אפרים. טז. ויאמרו בני יוסף לא ימצא לנו ההר ורכב ברזל בכל הכנעני הישב בארץ העמק לאשר בבית שאן ובנותיה ולאשר בעמק יזרעאל.

יז. ויאמר יהושע אל בית יוסף לאפרים ולמנשה לאמר עם רב אתה וכח גדול לך לא יהיה לך גורל אחד.

יח. כי הר יהיה לך כי יער הוא ובראתו והיה לך תצאתיו כי תוריש את הכנעני כי רכב ברזל לו כי חזק הוא.

לפי הרמב"ן מובן יפה למה בתשובתו של יהושע לבני יוסף "לא הוסיף להם יהושע כלום", כי באמת נחלקה הארץ ל"ב חלקים שוים. אבל דווקא כאן נשאלת השאלה על עצם ההווה אמינא של בני יוסף – הרי ידעו את העיקרון הזה, ולמה באו בטענה נגד גזירת הכתוב? (ילא שהוציאו לעז על הגורל –

גר"א) זאת מסביר הרמב"ן על פי דבריהם של חז"ל כי "משום טפלים (= ילדים) דנפישו לה (= שהיו רבים) צווחו בני יוסף".

(2) רמב"ן במדבר כו פסוק נד

וביאור הענין כי בני יוסף כשני שבטים נטלו, בני אפרים חלק אחד ובני מנשה חלק אחר, כי כן כתוב, ואין אחד משבטיהם (= מנשה ואפרים) שמרובה באוכלוסין יותר משאר השבטים. אבל בשאר השבטים מרובים מהם, כי שבט יהודה (שבמנין השני מנה 75,000 נפש) ויששכר (64,300) וזבולון (60,500) ודן (64,400) מרובים מהם (אפרים בני 32,500 ומנשה בני 52,700), ולמה יצווחו הם והמרובים ישתקו? וכל שכן אם נתחלקה הארץ ליוצאי מצרים כפי מדרשו שהיו במנין הראשון בני יהודה מרובים (74,600) משני השבטים האלה יחדיו (72,700)!

אבל היו צועקים "מפני הטפלים": שהיו בני מנשה במנין יציאת מצרים 32,200, ונתרבו במנין השני במדבר ל-52,700. ואין בכל השבטים שנתרבה כל כך, והיו כן מרבים בנים עד שנתחלקה הארץ, ולא היו הטפלים ההם נוטלים כלום, ולכך צעקו, ושומע אין להם, כי כן המשפט שלא יטלו אלא בני עשרים. ולכן אמרה הברייתא: "לפי פקודיו" — שהיו מבן עשרים שנה — "מלמד שלא נתחלקה הארץ אלא לכל שבט ושבט לפי מה שהוא" בשעת המנין, שלא יתנו כלום לטפלים, ואפילו גדלו והגיעו לעשרים בשעה שחלקו.

והכתוב שאמר, "מדוע נתת לי נחלה גורל אחד, וחבל אחד ואני עם רב", לומר, כל מה שנתת לשנינו ראוי לאחד בגורלו. והזכירו זה הלשון (גורל אחד), לפי שיהושע הפיל תחילה גורל אחד לשניהם (שם טז, א)... על כן אמרו, הנה הגורל האחד הראשון ראוי לכל אחד משנינו כי עם רב אנחנו, ומדוע חלקת אותו אחרי כן לשני

חלקים! והיתה הטענה מפני הטפלים שנתרבו בהם, על דרך הגמרא.

המשנה

ואמנם בפירוש הרמב"ן על דרך הגמרא, חסירה עיקר טענתם (בעיית הטפלים) מן הכתוב המדבר אך ורק על "חבל אחד". לכן מוסיף הרמב"ן לבאר את הדבר "על דרך הפשט", כשעיקר טענתם באמת מתרכזת בכך שרק גורל אחד קיבלו, ואילו היו מקבלים שני גורלות היו אולי נפטרים מן הבעיה.

המשנה

(3) רמב"ן, שם

ולפי דרך הפשט נראה לי כי הצוחה הזאת היתה של בני מנשה (בלבד, ולא של בני אפרים)... והיתה הטענה לבני מנשה מפני שאין בכל השבטים מי שהשאיר ערים רבות וגדולות לכנעני כאשר השאיר מנשה שלשת הנפת (שתרגם יונתן בן עוזיאל) תלתא פלכין. וראיה לדבר, כי לאחר שכתוב "ולא יכלו בני מנשה להוריש את הערים האלה" (יהושע יז, יב) שם כתיב "וידברו בני יוסף" (שם טז). כי מתחילה לא נתרעמו עד שעשו עמם מלחמה ולא יכלו להם.

ויתכן כי זה טעם "גורל אחד וחבל אחד", אמרו מפני שהפלת לשנינו תחילה גורל אחד, נפל חבלנו יחד, ואירע חלק שנינו במקום הזה הקשה. ואילו עשית לנו שני גורלות כנהוג בכל שני שבטים, היה יוצא (גורלנו) במקום אחר, שהוא נוח לכבוש... ואז אמר להם יהושע... יורישו משם הכנעני כי רכב ברזל לו, והוא חזק, ואין שאר השבטים חפצים בו, אבל הם שני האחים, שהם עם רב וכח גדול להם, הם יעזרו זה את זה והם יורישוהו. וסוף דבר שלא שמע אליהם ולא הוסיף להם כלום, כי כן הדין.

ואמנם "אפרים ומנשה כראובן ושמעון יהיו לי". בין אם נפרש על פי שיטת רש"י כי נחשבו כשני שבטים רק בדבר התחומים, השם, הדגלים וכו', ובין אם נפרש על פי שיטת הרמב"ן כי קיבלו נחלה כפולה; מכל מקום זכות יתר זאת גם

חובת יתר כרוכה בה. הבעיה הקשה בכיבוש הארץ, המלחמה עם הכנעני בעלי רכב של ברזל, נמסרה להם באשר "הם שני אחים (וכי כולם אינם אחים!?)... הם יעזרו זה את זה".

ועתה נבוא לבאר את טענת בני יוסף ליהושע על פי דברי רש"י. ברור שטענה קלושה היתה להם לפי הרמב"ן (אפילו נביא בחשבון את טענת הריבוי הטבעי "הטפלים דנפישיי") כי סוף סוף קיבלו שני חלקים מתוך י"ב חלקים שווים, אף על פי שמספר אנשיהם של שני השבטים עלה רק במעט על זה של שבטים אחרים בודדים. אבל לפי פירוש רש"י, שקיבל כל שבט לפי גודל אוכלוסיתו, וששני שבטי יוסף לא קיבלו חלק כפול (אלא נחשבו כשניים בעניין הדגלים וכדו'), בהחלט נשמעת טענתם של הריבוי הטבעי המיוחד שבשני שבטיהם ("בן פרת יוסף בן פרת עלי עין" – שלא שלטה בהם עין הרע).

(4) פירוש הרב אליהו מזרחי שם

...ואילו לפי רש"י, לא קשה ולא מידי (להבין את טענתם של בני יוסף). משום דיוסף לא נטל אלא כפי מספר גולגלותם, כמו שנטל כל שבט ושבט לפי מספר גולגלותם. ומפני שהיו לו טפלים טובא יותר מהטפלים של כל שבט ושבט, כמו שאמרו בפרק יש גוחלין, היו צווחין ואומרים שהם עם רב שבראם ה', ופרו ורבו יותר משאר כל השבטים, ולא תספיק להם נחלתם, מפני שנחלתם שנטלו לפי מספר גולגלותם לא היה רק (= אלא) לאותם שהיו מבני כ' ולמעלה. ואילו היו טפליהם הפחותים מבני עשרים כמנהג הטפלים שבכל שבט ושבט לא היו צווחים לעצמם, והיו נבלעים בין נחלת השבט. אבל מפני שהיו טפליהם יותר ממנהג הטפלים שבכל שבט ושבט, ולא היו יכולים לתת להם מהחלקים שנטלו לעצמם, וישארו גם להם מפני ריבויים, היו צווחים שיוסיפו להם על חלקיהם כדי שיספיקו להם (= לטפלים).

ואם חזקה יותר ההווה אמינא של בני יוסף לשיטת רש"י מאשר לשיטת הרמב"ן, הרי גם החידוש שבתשובת יהושע גדול

יותר ונחוץ יותר. כי, אם לפי הרמב"ן, גזירת הכתוב היא זו שכל שבט מקבל חלק שווה, ואם נהנים הם, ודווקא הם, מגזירת הכתוב הזאת, לא יקשה להשיב להם כי עקב הריבוי הטבעי הגדול אין הם זכאים לעוד חלק נוסף! אבל לפי רש"י כשם שטענתם היתה חזקה, כך מתבססת תשובתו של יהושע אך ורק על גזירת הכתוב, אותה גזירה האומרת כי לא תיחלק הארץ אלא לבני עשרים שנה. גזירה זו היא בחינת "לא פלוג", ואין להביא בחשבון את טענתם ה"הגיונית" של אותם השבטים שזכו לברכה מיוחדת ב"פרו ורבו".

(5) הרא"ם, שם

והיתה התשובה להם שאי אפשר לעשות זאת כי כך גזרה חכמתו יתברך שלא תיחלק הארץ אלא לאותם שהיו מבני כ' שנה ומעלה. אבל הטפלים הפחותים מבני עשרים שנה לא יטלו כלום, לא הם ולא בניהם, אלא בזכות מורישיהם. ואם לא היה להם שום מוריש, כגון שלא היה להם לא אב ולא דוד ואח שמתו בלא בנים, אז לא נטלו חלק בארץ.

ויבוא הפירוש השלישי, הלא הוא ביאור אברבנאל, ויכריע על פי שיטתו הוא. כאן נשמעת ההווה אמינא חזקה ביותר, באשר החלוקה של הארץ לכל שבט היתה על פי יהושע וחבריו, ולפי ראות עיניהם. הגורל קבע רק את האזור, ואנשים קבעו את כמות השטח. אין כאן גזירת הכתוב, וחייב יהושע להשיב תשובה מעניינה של הבקשה.

(6) אברבנאל, יהושע יד

מה שהוקשה לכל המפרשים, וילאו למצוא הפתח בפירושו, כי לפי שהיו יהושע והמנחילים את הארץ, הם המרבים והממעטים הנחלות כפי השערותיהם בכמות כל שבט, לזה התרעמו שנתנו להם חלק מעט בהיותם עם רב, שלא שיערו בהם כראוי, כי היה זה בידם, ולא מהגורל. והנה יהושע לא התנצל מהם לומר היה זה דין ברור ומצות

הא־ל יתברך, ולא עם הגורל, ושלא היה בידו להרבות
בנחלתם, אבל אמר שהרבה נחלה היה להם כשיתרחבו בה
בהר ובארץ הפרזי וכו'.

המקלל

המקלל



י וַיֵּצֵא בֶן־אִשָּׁה יִשְׂרָאֵלִית וְהוּא בֶן־אִישׁ מִצְרִי בְּתוֹךְ בְּנֵי
 יִשְׂרָאֵל וַיִּנְצוּ בַּמַּחְנֶה בֶן הַיִּשְׂרָאֵלִית וְאִישׁ הַיִּשְׂרָאֵלִי:
 יא וַיִּקַּב בֶּן־הָאִשָּׁה הַיִּשְׂרָאֵלִית אֶת־הַשֵּׁם וַיִּקְלַל וַיָּבִיאוּ
 אֹתוֹ אֶל־מֹשֶׁה וְשֵׁם אָמוֹ שְׁלֹמִית בְּתֹדֶבְרֵי לְמִטָּה־
 דָּן:

יב ^{למית} וַיִּנְיַחְהוּ בַּמִּשְׁמֵר לְפָרֵשׁ לָהֶם עַל־פִּי יְהוָה: פ

יג וַיְדַבֵּר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵּאמֹר:

יד הוֹצֵא אֶת־הַמְּקַלֵּל אֶל־מַחוּץ לַמַּחְנֶה וְסָמְכוּ כָּל־
^{למית} הַשֹּׁמְעִים אֶת־יְדֵיהֶם עַל־רֹאשׁוֹ וְרָגְמוּ אֹתוֹ כָּל־
 הָעֵדָה:

טו וְאֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל תְּדַבֵּר לֵאמֹר אִישׁ אִישׁ כִּי־יִקְלַל
 אֱלֹהָיו וְנָשָׂא חָטְאוֹ:

טז וְנִקַּב שֵׁם־יְהוָה מוֹת יוּמַת רָגוֹם וְרָגְמוּ־בּוֹ כָּל־
 הָעֵדָה בַּיּוֹם כְּאֶזְרַח בְּנִקְבוֹ־שֵׁם יוּמַת:

יז וְאִישׁ כִּי יַכֶּה כָּל־נֶפֶשׁ אָדָם מוֹת יוּמַת:

יח וּמַכֶּה נֶפֶשׁ־בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ:

יט וְאִישׁ כִּי־יִתֵּן מוֹם בְּעַמִּיתוֹ כַּאֲשֶׁר עָשָׂה כֵּן יַעֲשֶׂה
 לוֹ:

כ שָׂבַר תַּחַת שֹׁבֵר עֵינַי תַּחַת עֵינַי שֵׁן תַּחַת שֵׁן כַּאֲשֶׁר
 יִתֵּן מוֹם בְּאָדָם כֵּן יִנָּתֵן בּוֹ:

כא וּמַכֶּה בְּהֵמָה יִשְׁלַמְנָה וּמַכֶּה אָדָם יוּמַת:

כב מִשְׁפַּט אֶחָד יִהְיֶה לָכֶם בַּיּוֹם כְּאֶזְרַח יִהְיֶה כִּי אָנִי יְהוָה
 אֱלֹהֵיכֶם:

כג וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיּוֹצִיאוּ אֶת־הַמְּקַלֵּל אֶל־
 מַחוּץ לַמַּחְנֶה וַיִּרְגְּמוּ אֹתוֹ אָבֵן וּבְנֵי־יִשְׂרָאֵל עָשׂוּ
 כַּאֲשֶׁר צִוָּה יְהוָה אֶת־מֹשֶׁה:

[א] ויצא בן אשה ישראלית – סתם הכתוב

ספר ויקרא, כולו הלכה, החל בתורת הקרבנות, דרך פרקי הקדושה וכלה בהלכות "בהר סיני". השלמתו ההיסטורית של ספר אוהל מועד בא בספר במדבר, שם מתארת התורה את תולדות עם ישראל במדבר. לפלא ייראה, איפוא, כי דוקא באמצע ספר זה בא ענין המקלל, וקשה שבעתיים אם נפרש על פי השיטה כי המקלל היה באותו זמן עם המקושש עליו מסופר בספר במדבר טו.

(1) אברבנאל מבאר את ענין המקלל לספר ויקרא

בעבור שבפרשיות של מעלה צוה והזהיר יתברך על שמירת כבודו, ושלא יזלזלו בו, וצוה על זה לישראל במצוות מיוחדות להם, ולכהנים במצוות שנתיחדו אליהם, ולישראל וללויים ולכהנים גם כן בשמירת מועדי ה' והדלקת המנורה ועריכת לחם הפנים על שלחנו, שהיה התכלית בכל זה שישמרו כבודו ולא יחללוהו. לכן הביא הכתוב הלכה למעשה ממה שקרה לאיש אחד שקלל את שמו יתברך, וצוה השם לרגום אותו באבנים...

ברם, לא רק מקומה של פרשת המקלל עוררה תמיהה אצל המפרשים. גם דרך הבאת הענינים מפליאה בזה שסתתה כאן התורה מכללה ש"לא בא הכתוב לסתום אלא לפרש", כי בדברו על המקלל ובעל ריבו סתם הכתוב ולא פירש מי היו. ואם "הואיל והזכירו ספר בשבחיו", הואיל ולא הזכירם במפורש, סיפרו חז"ל והמפרשים בגנותם.

(2) בעל כלי יקר רואה את הפגם כקשור בגנות המריבה

לא פרט הכתוב שם של אחד מהם להורות שהיו שניהם פגומים. כל היוצא לריב ודאי הוא פגום ואינו מן האנשים הנודעים בשמם לשם ולתהילה... וקצת ראייה לזה ממה... שהכניס בדבור הזה מאמר "ואיש כי יכה כל נפש אדם" וכן

פסוק "ואיש כי יתן מום בעמיתו" ... אלא שכל זה מדובר בגנות המריבה, שאין שלום יוצא מתוך המריבה, ועל ידי המריבה יבא שיכה נפש אדם או בהמה, ויזיקו או בגופו או בממונו...

(3) ובעל אור חיים מעיר על הרחמנות שבשתיקה

ואיש הישראלי:

טעם שלא הוזכר שמו, אולי שלא רצה להזכירו משום שעל ידו היה הדבר שנקב בן הישראלית את השם ומגלגלין (חובה על ידי חייב), ואין הקב"ה חפץ לגנות אדם, ומה גם בתורה שנשאר הרושם לעולם ועד.

יסוד גדול הניח לנו כאן רבינו חיים בן עטר. לא כל ההיסטוריה מתקופת התנ"ך כתובה בספר הספרים. הקריטריון לכתיבה בתורה הוא, בין היתר הרושם הנצחי של הרשום בספר. מאז הציווי הכתוב בתורה "לך לך מארצך... אל הארץ" טבוע בתוך טבע כל יהודי להשתוקק לעזוב את מולדתו ולהגיע לארץ ישראל (רבינו חיים מוולוז'ין ברוח החיים לפרקי אבות). כך גם מסביר הנצי"ב מוולוז'ין (העמק דבר לבראשית מו, ז. ד"ה בנותיו ובנות בניו) מדוע אין התורה מתיחסת לבנות משפחת יעקב (פרט לדינה ושרח בת אשר) משום שלא יצא ממנה זכרון בישראל לדורות.

בן המצרי והישראלית ובן הישראלי מופיעים בעילום שם על מנת לכסות במקצת על קלונם הגדול. ואולם, את שמה של הישראלית גילתה לנו התורה עצמה בהמשך הסיפור, כי מתוך גנותה של זאת למדנו את שבחם של שאר בני ישראל.

(4) מכילתא דרבי ישמעאל מסכת דפסחא, בא פרשה ה

רבי אליעזר בן הקפר ברבי אומר, וכי לא היה בידם של ישראל ארבע מצוות שאין כל העולם כדאי בהם שלא נחשדו על העריות ולא על לשון הרע ולא שינו את שמם ולא שינו את לשונם?! ומנין שלא נחשדו על העריות? שנאמר "ויצא בן אשה ישראלית", להודיע שבחם של

ישראל שלא היה ביניהם אלא (מקרה) זה, ופרסמו ופרטו הכתוב.

ב"י"ג מידות התורה נדרשת, ביניהן שתי מידות הסותרות לכאורה זו את זו! הלא, "דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא", ואילו "דבר שהיה בכלל ויצא לידון בדבר חדש אי אתה רשאי להחזירו לכללו עד שיחזירו הכתוב לכללו בפירוש", ואז "לא הוא גמר (נלמד) מכלליה ולא כלליה גמר מינה!" חז"ל (יבמות ז, א) מבארים כי נוהגת המידה הראשונה שעה שהכלל והפרט הם שניהם באיסור או בהיתר, ואילו נוהגת המידה האחרת שעה שיש פתירה בין הכלל והפרט. במקרה דגן ביארו חז"ל כי "ויצא" הוא יציאה מן הכלל הסותרת את הכלל, וממילא אין היא מלמדת על הכלל כולו, ו"לא היה ביניהם אלא זה". ואמנם, נשאלת השאלה, שמא ח"ו יציאה זו מן הכלל היא כדי ללמד על הכלל כולו?!

אחד מגדולי מפרשיו של רש"י, הרב יצחק הורוויץ בעל "באר יצחק" לפירוש רש"י על התורה, מסביר כיצד הגיעו חז"ל למסקנא כי אמנם "היא לבדה היתה זונה".

(5) באר יצחק, ד"ה ושם אמו

שהיא לבדה היתה זונה (רש"י).

ר"ל, ועל כן לא פרסם הכתוב רק (= אלא) שם האשה הישראלית. לפי שאין צריך לנו לדעת מי היה (האיש), אבל שם האשה הישראלית הוצרך להודיענו למען דעת שהיא לבדה היתה זונה. והענין, כי הפועל פעולה זרה ומשונה יחפוץ האדם לדעת מי הוא הפועל הזה, בין אם הפעל הזר הזה הוא פעל מעולה וטוב ובין אם הוא פעל מגונה ורע. ולזה, מאחר שהודיענו הכתוב מי היתה האשה הישראלית הזאת, נדע בבירור שלא הורגל ח"ו הפעל הרע הזה בינותם, גם בהיותם במצרים השטופים בזמה, ולכן היה הפעל הרע הזה פעל זר ומשונה בעיניהם עד שיבוקש לדעת שם האיש ושם אמו ושם שבטו.

ואמנם מתוך דברי חז"ל בתנחומא נראה כי באו ללמד זכות על שלומית, בטענת "אונס רחמנא פטריה", וממילא "לנערה לא תעשה דבר". עלינו יהיה, איפוא לברר אם דעה זו עומדת בסתירה לדעתם המובאת במכילתא דרבי ישמעאל, הרואה במקרה של שלומית יוצאת מן הכלל, לטהרת שאר בנות ישראל; או שמא אין אלה אלא שני היבטים של אותה אמת.

(6) מדרש תנחומא, אמור, פרשה כד

כיצד? נוגשים היו משל מצרים והשוטרים משל ישראל. הנוגש היה ממונה על יו"ד שוטרים, והשוטר היה ממונה על יו"ד מישראל, נמצא הנוגש ממונה על מאה ועשרה מישראל. חד זמן קדמו נוגש לשוטר, אמר ליה "זיל כנוש עשריותיך", כמו שהלך השוטר לדרכו נכנס הנוגש לביתו של שוטר וקלקל עם שלומית אשתו של שוטר. חזר בעלה מוצאו יוצא מביתו, כיון שהרגיש בו הלה מחי ליה כל יומא ואמר ליה "ליענות טבעות, ליענות טבעות" (= יגע היטב), נצנצה רוח הקודש במשה, תלה עיניו למרום; אמר, לא די לרשע זה שענה את אשתו, אלא חוזר ומכה לבעלה! מיד "ויך את המצרי ויטמנהו בחול".

אף חז"ל במדרש רבה מלמדים זכות, לכאורה, על שלומית בראותם אותה קרבן למעשה רמיה של הנוגש שהיה ממונה על שוטרי בני ישראל.

(7) שמות רבה א, לג

...והיו הנוגשים הולכים לבתי השוטרים בהשכמה להוציאן למלאכתן לקריאת הגבר. פעם אחת הלך נוגש מצרי אצל שוטר ישראל ונתן עיניו באשתו שהיתה יפת תואר בלי מום, עמד לשעת קריאת הגבר והוציאו מביתו, וחזר המצרי ובא על אשתו, והיתה סבורה שהוא בעלה, ונתעברה ממנו. חזר בעלה ומצא המצרי יוצא מביתו, שאל אותה: שמא נגע בך? אמרה לו: הן, וסבורה אני שאתה הוא, כיון שידע הנוגש שהרגיש בו, החזירו לעבודת הפרך,

והיה מכה אותו ומבקש להרגו. והיה משה רואה אותו ומביט בו, וראה ברוח הקודש מה שעשה לו בבית ומה שעתידי לעשות לו בשדה. אמר ודאי זה חייב מיתה, כמו שכתוב (ויקרא כד, כא): "ומכה אדם יומת", ולא עוד אלא שבא על אשתו, על כך חייב הריגה, שנאמר (שם כ, י) "מות ימות הנואף והנואפת". והיינו דכתיב (שמות ב, יב) "ויפן כה וכה וכו'". — ראה מה עשה לו בבית ומה עשה לו בשדה. "וירא כי אין איש" — כי בן מות הוא. ר' יהודה אומר, כי אין איש שיקנא להקב"ה, "ויהרגהו". ר' נחמיה אומר, ראה שאין מי שיזכיר עליו את השם, ויהרגהו. ורבנן אמרי, ראה שאין תוחלת של צדיקים עומדים הימנו ולא מזרעו עד סוף כל הדורות. כיון שראה משה כך, נמלך במלאכים ואמר להם, "חייב זה הריגה"? אמרו לו הן, הדא הוא דכתיב, "וירא כי אין איש" — שילמד עליו זכות.

לאור דברי חז"ל בתנחומא ובמדרש רבה, מבאר הרב אליהו מזרחי מדוע בכל זאת נקראת שולמית בתואר גנאי, וכיצד יציאת זו מן הכלל באונס או בטעות יכולה ללמד לזכותו של הכלל כולו של בנות ישראל במצרים ובמדבר.

(8) הרב אליהו מזרחי (הרא"ם)

מכל מקום קורא אותה 'זונה' מפני שנבעלה לפסול לה, אף על פי שהיתה מוטעית... והשתא אתיא שפיר דדייקינן מינה מכאן ששאר נשים שבישראל לא נחשדו על העריות, אפילו אנוסה אפילו מוטעית. אבל אילו היתה זאת נבעלת ברצון לא היה מצינן למידן מינה אלא לאפוקי שאר הנשים שבישראל שלא נבעלו לכותי ברצונן, אבל אפשר שנבעלו באונס או בטעות. ואי אפשר זה, שהרי הכתוב מעיד עליהם שהם בני אבותיהם, כמו שמפורש על ידי דוד (תהלים קכב, ד) והביאו רש"י ז"ל בפרשת פנחס "שבטי י"ה עדות לישראל": "השם הזה (של הקב"ה) מעיד עליהם שהם

מתיחסים לשבטיהם". ואילו שלטו בנשים שבישראל באונס או בטעות לא היו מתיחסים לשבטיהם.

ובעל הלבוש רואה את גנותה של שולמית לא רק במה שנעשה לה, כי אם בכך שהיא היא שגרמה לכך, "וכל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו".

(9) לבוש האורה, אמור כד, א

ועוד יש לומר, משום שהיתה דברנית ומפטפטת בדברים ושואלת בשלום הכל כמו שפרש רש"י בסמוך (ד"ה שלומית — דהות מפטפטת "שלם עלך שלם עלך שלם עליכון", מפטפטת בדברים שואלת בשלום הכל), על ידי כן נשאה חן בעיני המצרי יותר משאר נשים, וחשק לבו בה על ידי דברים. לכן קראה 'זונה', שהיא גרמה הקלקול לעצמה והוי כמופקרת.

בענין שתיקת הכתוב אודות שם "האיש הישראלי" (מקור 3) וההבדל בין מה שכתוב בתורה ובין מה שידוע מתורה שבעל פה, עייין: (א) ספרנו 'לפשוטו של מקרא', מדור א פרק 5 (ד); מדור ב פרק 7; מדור ג פרק 5 (ב); ספרנו על פרשת השבוע, פרשת וארא (ו, ד) בהרחבה.

[ב] והוא בן איש מצרי – מלמד שנתגייר

כשם שגילתה לנו התורה את אמו של המקלל בכתיבת שמה במפורש, לאחר סתימת הענין בתחילה, כך גילתה לנו את שמו של אביו על ידי סגנון כתיבתה המיוחד, אותו ידעו חז"ל לפענח.

(1) ויקרא רבה, פרק לב

^{אוצר החכמה} "והוא בן איש מצרי": הוא המצרי שהרגו משה.

(2) ומבאר המהר"ל את מקור דרשת חז"ל

דאם לא כן, "איש" למה לי, הוי למכתב "והוא בן מצרי". אלא לומר לך, זהו איש מצרי הכתוב למעלה "וירא איש מצרי מכה וגו'".

"בן איש מצרי" ולא "בן מצרי", הוא הרמז, לפי המהר"ל, לאותו "איש מצרי" אותו מצא משה רבנו "מכה איש עברי מאחיו", ואשר הרגו בשם המפורש ("הלהרגני אתה אומר"). ולא כך סבור הרב יצחק הורוויץ, בראותו כי דרשה זו של חז"ל אינה דרשה מן הכתוב, כי אם קבלה – "ואם קבלה נקבל".

(3) פירוש באר יצחק לפירוש רש"י

פשוט שהוא על פי קבלתם ז"ל, ואינו נרמז בכתוב.

ושמא נטה בעל באר יצחק מפירושו של המהר"ל עקב הכתוב (שמות ב, יט) "איש מצרי הצילנו מיד הרועים!" לא כל "איש מצרי" זהה, ואף אדון הנביאים בעצמו "זכה" לתואר זה בפי בנות כהן מדין, כשפעולתו הגינטלמנטית נראתה להן כפרי תרבות מצרים זרה, והן לא הבחינו בה את הדרך ארץ של תורה (ועיין עוד בענין זה חוברת יד, בנות צלפחד (א), פרק א עמוד 12). ואולי המהר"ל יבאר כי אדרבא – הוא הגורם! אמנם משה הציל אותן מיד הרועים, אבל כלום היה נמצא שם על מנת להצילן לולא ה"איש מצרי" שהרג? ואם כן – "איש

מצריי", הוא שהצילן מיד הרועים, וניבאו אף על פי שלא ידעו! [וכך מצינו במדרש תנחומא שמות, אות יא].

(4) בעל "כלי יקר" מצביע על הקשר בין הענינים האלה

ומה שכתוב "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצריי", הוא המצרי שהרגו משה בשם המפורש, ועל כן כל הימים היה מגדף בתוך לבו, ולא נודע בחוץ הדבר. "וכל המחלל שם שמים בסתר נפרעים ממנו בגלוי", על כן סבב השם שיצא מאהלו "בתוך בני ישראל", כדי שיגלה רעתו בקהל, כי כך המדה בחילול השם. ויכול להיות כי לכך נאמר "ויצא", כי במשה נאמר "ויצא משה אל אחיו" (כך שתגובתו של זה היתה): גם אני אצא לגדף. במשה נאמר "ויפן כה וכה וירא כי אין איש" ועשה בצנעה, אני אצא בתוך בני ישראל לעשות ברבים.

(5) חז"ל מבארים את השתלשלות הענינים מאותו מעשה

"והוא בן איש מצריי": אע"פ שלא היו ממזרים באותה שעה, הוא היה כממזר. "בתוך בני ישראל": מלמד שנתגייר.

בדברים אלה של תורת כהנים נפלה מחלוקת בין המפרשים, בקשר עם השאלות, מי הוא שנתגייר, לשם מה צריכים גרות, ולשם מה סיפרה התורה על גרות זו. יש בין המפרשים המבינים כי הבן המקלל הוא שנתגייר, ורואים קשר בין ציון עובדה זאת ובין ההערה הראשונה של הספרא ש"הוא היה כממזר".

(6) רמב"ן ויצא בן אשה ישראלית

מה שאמר בתורת כהנים: "בתוך בני ישראל — מלמד שנתגייר", אינו שיצטרך בגרות, אלא ככל ישראל שנכנס לברית המילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה. אבל נתכוונו לומר שהלך אחרי אמו ונדבק בישראל... ולא רצה ללכת אחרי אביו להיות מצרי.

והצרפתים אומרים כי טעם הגרות, מפני שהיה קודם מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר, ממה שאמר (יבמות עח, ב): באומות הלך אחר הזכר. וכאשר נולד זה לא מלו אותו, כי מצרי היה בדינו (זה של לפני מתן תורה), אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונמול. ואין דעתי כך, כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל, "ובגוים לא יתחשבו", וכמו שאמר בעשו (מסכת קידושין ח, א, בדין נכרי היורש את אביו מדין תורה הנלמד מעשו עליו נאמר "כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר"): "ודילמא ישראל מומר שאני?" (מכאן משמע שעשו נחשב כישראל). וקל וחומר הדבר, אם לאחר מתן תורה שהכותי הבא על בת אברהם מחייבי לאוין ואין לו בה קידושין, (בכל זאת) היא מקוה טהרה לאומות להכשיר את ולדה להיות כמוה (ישראל), לא כל שכן קודם מתן תורה שתהא מטהרת ולדה להיות כמוה לחייבו במילה כזרעו של אברהם, ויהיה מכלל בני ישראל.

תקופת מעבר ארוכה עברה על עם ישראל, מאז החלו לצאת מן המסגרת המצומצמת של שבע מצוות בני נח, ולפני שנכנסו תחת כנפי השכינה בהר סיני שעה שכפה עליהם (אחרי אמרם "נעשה ונשמע"!) את עול תרי"ג. לאט לאט נתגלתה התוכנית ההיסטורית של עם החי תחת שלטון תרי"ג, ולא ביום אחד הוכח הדבר כי אמנם ראויים הם ומוכנים הם למעמסה זו. אבות העולם פרשו ידיהם וקיבלו על עצמם ומרצונם הטוב חלק גדול מן העול הכבד הזה "למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו". אמנם לא היתה המסגרת שלמה (יעקב נשא שתי אחיות בחייהן, עמרם נשא את דודתו וכו'), אבל כבר הונח היסוד במעשה האבות להיות סימן לבנים אחרי כן שיקבלו על עצמם את תרי"ג (בסוגיא זו של האבות ותרי"ג עיין בעיקר ברמב"ן בראשית, כו, ה, ד"ה וישמר משמרת; מהר"ל גור אריה) בראשית, ויגש מו, י, ד"ה זו דינה שנבעלה לכנעני).

קבלה זו של מצוות על ידי ראשון האבות (יעקב אשר שמע אברהם בקולי") מצדיקה את ראיית עשו, שפרש מדרך אביו, כישראל מומר, ומחזקת, איפוא, את הרמב"ן בדעתו כי בן המצרי לא הצטרך בגרות. גם לפני מתן תורה יפה כוחה של אם

ישראלית להיות "מקוה טהורה לאומות להכשיר את ולדה להיות כמותה". עקב קושיא זו מסתייג הרמב"ן מעמדת רבותינו הצרפתיים, ומפרש כי דבר חז"ל "מלמד שנתגייר" אינם באים ללמד שחייב היה להתגייר, אלא לציין לשבח את דרכו הוא של בן המצרי, שהחל ללכת "אחרי אמו ונדבק בישראל", עד אשר נפגמה דבקותו בעם הקודש – "ויצא... ויקלל".

(7) המהר"ל משיב על קושיא זו של הרמב"ן

ואני אומר, שהכא שאני, דהא ישראל בעצמם היו צריכים לקבל גרות, שהרי אבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה וקרבן כשאר גרים, והברית ההיא שקבלם הקב"ה היו אותם שהם בני האבות, שהרי כתוב "כה תאמר לבית יעקב ותגיד לבני ישראל" (שמות יט, ג), ועמהם כרת הקב"ה ברית בהר סיני. והשתא, זה המצרי לא היה בכלל ישראל שהרי אין לו ייחוס האבות שיקרא "בני ישראל" על שם יעקב, וכן לא היה בכלל "בית יעקב". כלל הדבר שהברית לא היה רק לבני האבות, ולכך הוצרך לגייר, ודבר זה נראה פשוט.

(8) ובדרך הפשט משיב החזקוני על קושית הרמב"ן

"בתוך בני ישראל"; לפי הפשט היה נמשך אחרי אביו המצרי משעת השעבוד עד אחר מתן תורה, ואח"כ נתגייר, ובא לו אצל משפחת אמו.

בעוד שהרמב"ן אינו רואה צורך בגרות הזאת של בן המצרי, כשהמהר"ל והחזקוני מצדיקים אותה, או בדרך ההלכה או במציאות הפשט, מוצא החזקוני לנחוץ ליישב סתירה בתוך דברי רש"י עצמו בענין המצרי הזה ובנו.

(9) חזקוני

"בתוך בני ישראל": פירש רש"י מלמד שנתגייר. ואם תאמר, הרי לעיל בפרשת שמות פרש"י "וירא כי אין איש"

— עתיד להתגייר ממנו? ! יש לומר כשהרגו משה למצרי, שלומית היתה מעוברת ממנו, ומשה ראה ברוח הקודש שלא יצא ממנו מכאן ואילך שיתגיירו, והרגו.

בניגוד לכל האמור לעיל פותר הראב"ד את בעיית הגירות בדרך אחרת לגמרי, בפרשו כי לא הבן התגייר כי אם האב עצמו (שלא כשיטת מדרש רבה, שאבי המקלל היה המצרי שמה הרגו).

(10) פירוש הראב"ד לתורת כהנים, אמור פרשה יד

פירוש, על אביו הוא אומר שנתגייר ובא לו עם ישראל למדבר, ומכל מקום כשבא על אמו (שלומית), גוי היה, כדכתיב "בן איש מצרי" ולא כתוב "בן גר מצרי", כמו דכתיב "בן איש גר עמלקי אנכי" (שמואל-ב א, יג).

ביאור הראב"ד לספרא תואם את הרוח הכללית שמספרים אך ורק בגנותם של שני האנשים הרבים זה עם זה, כך שאין דברי הספרא הדורשים לשבח מוסבים על הבן כי אם על אביו. ברם, בעוד שלפי הרמב"ן ואחרים סיפרה התורה על גירות הבן כחלק מן הטיעון שלו בענין זכותו ליטע אהלו בתוך המחנה (ועוד ידובר על כך להלן בפרק ג), נשאלת השאלה לשם מה ציינה התורה את פרשת גירותו של האב?

(11) משך חכמה

"ויצא וכו', בתוך בני ישראל": מלמד שנתגייר (ספרא). פירשו תוספות שנין שאביו האיש המצרי נתגייר, ד"בתוך בני ישראל" קאי על ה"איש מצרי" שהיה גר בתוך בני ישראל, וספרה לנו (התורה) הטעם מדוע הרחיקה מצרי מלבא בקהל עד דור שלישי, מפני שלא פסק זוהמא שלהם עד דור שלישי, והראיה דמצרי שני היה המקלל.

שונה, איפוא, המצרי מכל גוי אחר הבא לקבל על עצמו עול תורה ומצוות, לצאת מתחום ה"שבע" ולהיכנס למסגרת תרי"ג מצוות. בעוד שנחוצים למצרי שלושה דורות עד שיימצא ראוי לבוא בקהל. כלומר לשאת בת ישראל, מותר לכל גוי לבוא

להסתופף בנחלת ה' ללא כל תקופת המתנה, וזאת מאז שנאמר לאבינו הראשון "כי אב המון גויים נתתיך". כוח גדול הנחיל אברהם אבינו לזרעו הבא אחריו, ולעולם כולו, בזה שמי שהיה רק אתמול רחוק ת"ק פרסה מתורה, יכול לבוא בקהל ה' על ידי גירות (מילה וטבילה), כך שנחשב לאחד מבני ישראל, ו"מביא (בכורים) וקורא (הארץ אשר נתת לאבותינו)". מציאות חדשה היא זאת, ולגבי בני ישראל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

(12) משך חכמה פרשת ואתחנן, ד"ה שובו לכם

החתם סופר בחידושיו למסכת עבודה זרה (סג, א) כתב, כי נתקשה כל ימיו מהיכן הוציאו חז"ל הא דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי יעו"ש (יעוין שם). ולדעתי פשוט, דיצא להם, דמסתמא היה ליוצאי מצרים נשים הרבה שהיו מאותן שאין בני נח מוזהרין עליהן (ובני ישראל מוזהרין עליהן). ועמרם יוכיח שגדול הדור היה ונשא דודתו... ואיך אמר רחמנא אחר מתן תורה "שובו לכם לאהליכם" ואין "אהלו" אלא אשתו, הלא אלו שנשאו קרובותיהם צריכים לפרוש מהם! על כרחך דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי (ובטלה הקירבה על ידי הגירות בשעת מתן תורה, וממילא לא חל כל איסור בהמשך חייהם ביחד).

מאי דמספקא ליה למנהיגה הרוחני של הונגריה פשיטא ליה לישר התורה' של ליטא. ונראה שגם זה וגם זה לא ראה את דברי המהר"ל מפראג בפירושו גור אריה לרש"י עה"ת בסוגית "וימת תרח בחרן". במענה לקושית חז"ל יולמה הקדים הכתוב מיתתו של תרח (בן מאתיים וחמש) ליציאתו של אברהם (והוא, תרח, בן קמ"ה בלבד) השיבו במדרש רבה: "לך" אני פוטר מכיבוד אב, ואין אני פוטר אחר, ולא עוד אלא שאני מקדים מיתתו ליציאתך (עכ"ל). חששו של אברהם אבינו היה יצא ויהיו מחללים בי שם שמים. שהרי בן אשר אינו מכבד את אביו גנות היא לו, גם אם זה מחמת אונס. נכון ש'אונס רחמנא פטריה' – אבל רק מן העונש, ועדיין המצוה חסירה לו, לכן הקדימה התורה לציין את מותו של תרח (אע"פ שעוד יחיה

והוא בן איש מצרי – מלמד שנתגייר רכט

כששים שנה) לומר כי אין זה נכון שחסירה לאברהם מצות
כיבוד אב (אפילו מחמת אונס ציווי הי' לך לדי'), אלא אב אין
לו! אברהם הגר הראשון התנתק מאביו עד כדי שי'קטן שנוולד
דמי', ומציאות חדשה זאת בשם גרות תיקרא מכאן ולהבא.
נאה ויאה שדוקא מפרשת חייו של אבי כל הגרים נמצאו
למדים שאין לו יחוס אל אביו, וכפי שכותב המהר"ל: דכבוד
אביו שייך כאשר הבן שייך ומתייחס אל אביו. וכאן לא היה
אברהם נקשר עם תרח כאשר הבן מתייחס אל אביו, והיה
אברהם התחלה... כי ענין אברהם לא ישותף כלל עם הדורות
הראשונים, כי הראשונים היו תוהו והוא התחלת הבנין, וכאשר
האור בא יסולק החושך...

[ג] מהיכן יצא... מפרשה שלמעלה

מציינת התורה כי המקלל יצא, אם כי אין אנו יודעים מנין יצא. גם לא ברור מה עשה "בתוך בני ישראל".

(1) הרמב"ן מבאר את הכתוב בדרך הפשט

טעמו "ויצא בתוך בני ישראל", וכן "ויצא בתוך העיר" (אסתר ד, א), כי יצא מביתו או ממקום מושבו אל העיר. וכן זה יצא מאהלו או ממקומו ובא בתוך העם וינצו שם.

(2) ומבאר את דבריו בעל "שם עולם"

לפירושו (של הרמב"ן) "בתוך בני ישראל" מחובר ונקשר עם "ויצא", והמאמר שבינתיים הוא כעין מאמר מוסגר לפרש מי יצא, ולשון "ויצא בתוך" משמעו "ויצא ממקומו ובא בתוך". אם כן הכתוב כאומר "ויצא ממקומו ובא בתוך בני ישראל בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי, וינצו במחנה".

אולם אין יכולים להסתפק בתפישת הכתוב בדרך הפשט בלבד, כי לא איש אל ויכתוב בתורתו מלים וחצאי משפטים לחינם. כל הלכות שחיטה רמוזות בשלוש המילים "וזבחת כאשר צויתיד" (דברים יב, כא), וכל הלכות בשר וחלב בשלוש פעמים "לא תבשלי" וגו'. כיצד, איפוא, הכתיב הקב"ה בתורתו אריכות לשון זו, כשיכול היה לכתוב "וינצו במחנה בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי" וגו'!!

(3) מדרש תנחומא, אמור, פרשה כג

"ויצא בן אשה ישראלית": מהיכן יצא? רבי לוי אומר, מעולמו יצא (שהמחרף נטרד גם כן מעולם הבא, כמו שכתוב, "הכרת תכרת" — במדבר טו, לא, ואמרו חז"ל — שבועות יג, א — "הכרת" בעולם הזה. "תכרת" בעולם

הבא, עץ יוסף), כמו דאמרת "ויצא איש הבינים (שמואל-א יז, ד, שהכוונה היא שגלית יצא מעולמו, כך שהמלים בהמשך הכתוב "ממחנות פלשתים" דבוקות ב"גלית" ולא ב"ויצא", על פי עץ יוסף).

(4) ומבאר הט"ז את המושג "יצא מעולמו"

נראה פירושו, דכל איש ישראל מן יום הולדו הוא נקשר בעולם העליון במקום קודש. וכשחוטא, יוצא מאותו מקום שנקשר בו. על כן אמר "ויצא".

(5) דעה שניה מביאים חז"ל בתנחומא

רבי ברכיה אמר, מהיכן יצא? מפרשה של מעלה, שנאמר, "ולקחת סולת ואפית אותה שתים עשרה חלות" (לעיל פסוק ה). אמר, דרך המלך לאכול פת חמה, שמא צוננת, כהיא דתנינן תמן (משנה, מנחות ק, ב) לחם הפנים כיצד נאכל? אין פחות מ-ט' (ימים) ולא יותר מ-יא, כיצד, נאפה מערב שבת ונאכל לשבת (השניה) ט' ימים. חל יום טוב להיות ערב שבת נאכל לעשרה. שני ימים טובים של ראש השנה, נאכל לאחד עשר, שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב.

(6) ואף דעה שלישית מובאת בנדון

"ויצא בן אשה ישראלית": רבי חייא בר אבא אמר, מפרשה של יוחסין יצא, כשבא ליטע אהלו במחנה דן ("בתוך המחנה") ודחוהו. אמרו לו, בן מצרי אתה, וכתוב (במדבר ב, ב): "איש על דגלו באותות לבית אבותם" ולא לבית אמותם. מיד התחיל לנקוב את השם ולקללו.

רבי ברכיה רואה כי תחילת זלזולו של בן האיש המצרי, זלזול שהביאו לחטא "ויקללו", נעוצה באי-יכולתו להבין את הנס הקבוע של לחם הפנים, שנשאר חם וטרי אחרי שבוע ימים ומעלה. דעתו זו בנויה על סמיכות הפרשיות המפליאה בין

המקלל ובין "הפרשה שלמעלה". כי פרשה זו של לחם הפנים אין מקומה כאן, באשר לא אכלו מלחם הפנים עד לאחר הקמת המשכן וחינוכו בסוף פרשת נשא. לעומתו, רואה ר' חייא בר אבא את הרמז לסיבת חטאו, וממילא את עיתוי המקרה, בתוך הפרשה עצמה, בזה שכתבה התורה כי "וינצו במחנה". כלום חשוב לנו לדעת היכן רבו? ועוד, וכי היה עולה על דעתנו כי רבו מחוץ למחנה במקום אשר רק מצורעים ("מחוץ למחנה מושבו") נמצאים שם?! יש לפרש, איפוא, את ה"ב" במלה "במחנה" כ"ב" הסיבה ("ויעבד יעקב באשה"), כך שפירוש הכתוב הוא – וינצו בגלל ענין המחנה.

בין כך ובין כך, גם לפי רבי ברכיה וגם לפי רבי חייא בר אבא, הגענו לעיתוי מדויק של מעשה המקלל. כי לחם הפנים וסידור המחנות "איש על דגלו באותות לבית אבותם" לא נהגו עד לתחילת השנה השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים. קביעה זו מעמדתנו שוב על בעיה במלאכת המחשבת של דרך פרשנות רש"י על התורה, המבאר בפרקנו על פי שלוש השיטות הנ"ל בתנחומא.

(7) הרב אליהו מזרחי, ד"ה מפרשה של מעלה יצא

וקשה מהא דתניא בתורת כהנים, והביאו גם רש"י ז"ל "ויניחוהו במשמר" – ולא הניחו את המקושש עמו, ושניהם היו בפרק אחד. ומכיון דהמקושש בשנה הראשונה היה, כדתניא בספרי, והביאו גם רש"י ז"ל, "ויהיו בני ישראל במדבר וימצאו איש מקושש וגו', – בגנותם של ישראל דבר הכתוב שלא שמרו אלא שבת ראשונה, ובשניה בא זה וחיללה, היינו בתחילת שנה ראשונה כשקבלו את השבת, אם כן מעשה דמקלל נמי בשנה ראשונה היה!

(8) ומתרץ הט"ז את קושית המזרחי

ועיקר נראה לי דיש כאן אגדות חלוקות, דמאן דאמר שלגלג על לחם הפנים או משום יחוס שרצה ליחס עצמו שמבני דן הוא, לא סבירא ליה שבפרק אחד היה עם

המקושש, אלא סבירא ליה דהמקושש היה בשנה הראשונה והמקלל בשנה שניה.

ומאן דאמר שהיו בפרק אחד סבירא ליה דהמקלל היה לא משום לחם הפנים, אלא סבירא ליה ד"ויצא" היינו מעולמו יצא כפירוש הראשון שמביא רש"י.

בפירושו של רש"י על התורה הובאו שלושת המדרשים הנ"ל זה ליד זה. אין לראות, טוען הטי"ז, את הבאת שלושתם על ידי רש"י כעדות לכך כי כולם מהווים "שיטת רש"י" בנדון. מחלוקת חז"ל ישנה לפנינו, ופירושו של רש"י במקומות אחרים מתאים לדעת אחת בלבד, ואינו יכול להתאים לדעות השונות המובאות כאן בצוותא.

(9) לא כן סבור הרא"ם במקרה שלפנינו

ויש לומר, אע"פ שמעשה לחם הפנים לא היה אלא בשנה שניה לאחר שהוקם המשכן, מכל מקום אפשר שצווי לחם הפנים בשנה ראשונה היה, ובשעת הצווי, כששמע אותו רשע, עמד ולגלג ואמר וכו'. ומברייתא דתורת כהנים נמי דתניא מבית דינו של משה יצא מחוייב על אודות חנייתו, לא קיבלוהו בני דן, מפני שאמרו לו "איש על דגלו לבית אבותם יחנו", ולא לבית אמותם, לא קשיא, דאיכא למימר נמי דצווי דגלים לא היה אלא בחודש השני בשנה השנית, מכל מקום הם מעצמם היו נהוגים לשבת כל שבט ושבט במקום מיוחד כפי מה שצוום יעקב אבינו ע"ה במשא מטתו, כדכתב רש"י ז"ל בפרשת ויחי: (נ, יב ד"ה וישאו אותו בניו) שקבע להם מקום, שלשה למזרח, וכן ל"ד' רוחות, וכסדרן למסע מחנה של דגלים נקבעו כאן וכו', וזהו "איש על דגלו באותות" וכו', (במדבר ב, ב), באות שמסר להם אביהם במשא מטתו, (עד כאן לשון רש"י בויחי). ובפרשת במדבר כתב (רש"י עצמו) "באותות לבית אבותם" — באותות שמסר להם אביהם יעקב כשנשאוהו ממצרים שנאמר (בראשית נ, יב) "ויעשו בניו לו

כן כאשר צום": יהודה יששכר זבולון ישאו מן המזרח, ראובן שמעון וגד ישאו מן הדרום וכו'. כדאיתא בתנחומא (בפרשת במדבר). ואעפ"כ הוצרך הכתוב להזהירם על זה (כמצוה בשנה השניה) מפני שלא היו כולם ניכרים מאיזה שבט היו, אלא קצתם היו ניכרים וקצתם היו מעורבים זה בזה. ועל ידי ה"התילדות", דכתיב "ויתילדו על משפחותם" (במדבר א, יח) שהביאו ספרי ייחוסיהם ועדי חזקת לידתם, כל אחד ואחד להתיחס על השבט, וניכר כל אחד מאיזה שבט היה והלך אל מקום שבטו.

אמנם מבחינה עקרונית מוכן גדול מפרשיו של רש"י, הרא"ם, לפרש כי רש"י הביא אגדות חלוקות של חז"ל במקומות שונים בפירושו. והוא הוא אשר הניח זאת כאחד היסודות האיתנים בדרך פרשנותו של רש"י על התורה, והסביר על ידי כך "סתירות גלויות" בפירוש רש"י (עיין למשל דברים א, א ד"ה וחצרות, ומקומות אין ספור אחרים). הנחיותיו של רש"י כפרשנדתא (בראשית ג, ח, ד"ה וישמעו: יש מדרשי אגדה רבים, וכבר סידרום רבותינו על מכונם בבראשית רבה ובשאר מדרשות. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא, דבר דבור על אופניו), איפשרו לו לבאר כתובים שונים על פי דעות חלוקות, ו"אי-העיקביות" הזאת אינה אלא אספקט אחד ממלאכת מחשבתו. פרשן "לוקאלי" ו"אד-הוק" הוא רש"י, הנשאר עקבי ונאמן למגמתו כפרשן, ולהנחיות הנובעות ממגמה זו, והיא המביאה אותו למה שנראה כאי-עיקביות בדרך הבאתו את דעותיהם של חז"ל, עליהן בנוי רוב פירושו.

אולם, לא כל המותר חייב להיות, ואין הרא"ם נחפז לבאר כל מקרה של "סתירה" על ידי מלת הקסם של "אגדות חלוקות". עיון מעמיק יותר בפרשתנו מגלה כי אף לשיטות רבי ברכיה ורבי חייא ניתן לומר כי המקלל והמקושש היו בפרק זמן אחד.

אף החזקוני מקשה "למה יצא מחויב"?!... הרי לא נאמרה פרשת הדגלים עד שנה שניה"!! ומשיב אף הוא כי "לפי מנהג הסדר יצא מחויב". רק מנהג היה זה, אבל "מנהג ישראל דין הוא". דור שני זה ל"מצרי" עדיין אינו מוכן לבא בקהל. תרי"ג

מצוות מוכן הוא לקבל, אבל עדיין אינו מרגיש ומכיר בחשיבותו המכרעת של "מנהג ישראל" (וכאן "ישראל" תרתי משמע – מנהג שקיבלו מישראל – יעקב אבינו). יצא מחויב בפסק דין המבוסס על מנהג ולכן קילל – "דור שלישי יבא להם בקהל ה'!"

(10) המהר"ל מקשה על הרא"ם ומתרץ בפנים אחרות

ולא ידעתי מה הועיל (הרא"ם) שהרי המקושש היה בשבת שניה לצאתם ממצרים. שאפילו אם נאמר שמיד בסיני נצטוו על לחם הפנים, הרי כמה שבועות היה במשמר המקושש שלא דנו אותו, שהרי היה עמו המקלל, ובודאי לא היה אפשר למשה ללמד להם מה ששמע מסיני עד אחר יום הכיפורים, שהרי בי"ז בתמוז ירד (מן ההר) ושבר הלוחות ועלה להר (בשניה), ולא היה פנאי לו ללמד את ישראל עד אחרי יום הכיפורים, ואם כן אי אפשר ששמעו (ממשה) מצות לחם הפנים עד אחר יום הכיפורים. וכמו שתאמר שהיה המקושש במשמר משבת שניה שיצאו ממצרים עד אחר יום הכיפורים, כן תוכל לומר שהיה במשמר עד שנה שניה שהוקבעו הדגלים.

ולא קשיא (קושית הרא"ם), שהקב"ה כל זמן היותם בהר סיני לא רצה שיומת המקושש, שלא יהיו מתעסקים במיתה, שכל זמן שהיו ישראל בהר סיני אחר שקיבלו את התורה היה זמן שמחה, כאדם הנושא אשה, כדכתיב (דברים כד, ה) "ושמח את אשתו אשר לקח" – הכתוב אומר שישמח את אשתו שנה אחת. והקב"ה לקח את ישראל אליו, והיה דומה בהר סיני לחתן שקידש אשה. וזהו פירוש רש"י אצל נדב ואביהוא (ויקרא י, ד) "שאו את אחיכם מאת פני הקודש" – כאדם האומר לחברו, העבר את המת מלפני הכלה שלא לערבב השמחה (עכ"ל רש"י). ולפיכך לא רצה הקב"ה שיהיו מתעסקים במיתתו של מקושש, אע"ג דכתיב "באבוד רשעים רנה" (משלי יא, י),

מכל מקום שמחה אין כאן. וישראל שהיו אצל הר סיני שנה אחת חוץ מעשרה ימים, מיעוטו של חודש, וכל זמן שהיו ישראל אצל הר סיני לא רצה שיומת, כי השנה הזאת היה זמן שמחה לקב"ה עם ישראל. וכן כשיצאו ממצרים שבאו לקבל תורתו, הכל היה ימי שמחה, ולא רצה לערב בה מיתה, (ולכן לא צוה להמית את המקושש באותם השבועות אחרי חטאו שקדמם למתן תורה בסיני).

(11) ובדומה לרא"ם מבאר החזקוני

אלא יש לומר דפרשת לחם הפנים הכתובה כאן, בפרק של מקושש נאמרה, "ואין מוקדם ומאוחר בתורה", ועליה לגלג אותו בן איש מצרי.

כבר הראה לנו הרא"ם כי ייתכן ונצטוו ישראל על מצות לחם הפנים בשנה הראשונה (שנת "אוהל מועד"), בעוד לא נהג דין זה עד השנה השניה. מוסיף עליו החזקוני בטענו כי ייתכן ונצטוו על מצוה זו ישר אחרי מתן תורה (שהמקושש היה בבית הסהר אחרי חילולו את השבת השניה), ואולם לא נכתבה המצוה עד סוף פרשת אמור, בעוד לא נהגה מצוה זו עד סוף פרשת נשא.

יסוד היסודות ושורש כל אמונתו הוא כי "משה קיבל תורה מסיני", אולם, "מתן תורה" כולל בתוכו לא פחות מארבעה אלמנטים שונים, ואלו הם: קבלת תורה על ידי משה רבינו מאת הקב"ה, לימוד תורה לבני ישראל מפי משה, כתיבת התורה, וזמן ומועד הפעלת התורה כהלכה מחייבת. בעוד קיבל משה את כל תרי"ג מצוות מפי הגבורה בסיני במשך ארבעים הימים וארבעים הלילות, הרי ברור כי לא לימד את כל התורה לבני ישראל באותו מעמד. ברור עוד יותר כי לא כתב אז את כל התורה כפי שהיא כתובה לפנינו (שאולי "מגילה מגילה" או "חתומה" ניתנה), ולא מועטות הן המצוות הנתלות ועומדות לקראת "כי תבואו אל הארץ". יפה הבחינו החזקוני והרא"ם בין לימוד המצוה על ידי בני ישראל, בין כתיבתה, ובין מועד הפעלתה, ועל ידי כך השכילו להראות כי במקרה דגן פירושו של רש"י חד הוא.

הרמב"ן, בהקדמתו לפירושו על התורה, נתן ביטוי קולע לכמה מן היסודות הקשורים עם סוגית "מתן תורה מסיני", ומפיו אנו חיים ואת מימיו אנו שותים.

(12) מתוך הקדמתו של הרמב"ן לתורה

משה רבינו כתב הספר הזה (בראשית) עם התורה כולה מפיו של הקב"ה... והנה משה כסופר המעתיק מספר קדמון וכותב, ולכן כתב סתם (ולא בגוף ראשון)... אבל זה אמת וברור הוא, שכל התורה מתחילת ספר בראשית עד "לעיני כל ישראל" הגיע מפיו של הקב"ה לאזנו של משה, כענין שנאמר להלן (ירמיה לו, יח): "מפיו יקרא אלי את כל הדברים האלה ואני כותב על הספר בדיו". הודיעו תחילה ענין בריאת השמים והארץ וכל צבאם, כלומר בריאת כל נברא, העליונים והתחתונים, וגם כן כל הנאמר בנבואה ממעשה מרכבה ומעשה בראשית, והמקובל בהם לחכמים, עם תולדות ארבע הכוחות שבתחתונים, כח המחצבים וכח צמחי האדמה, ונפש התנועה ונפש המדבר. בכולם נאמר למשה רבינו בריאתם ומהותם וכחותם ומעשיהם ואפיסת הנפסדים מהם, והכל נכתב בתורה בפירוש או ברמז. וכבר אמרו רבותינו (ראש השנה יא, ב): חמשים שערי בינה נבראו בעולם, וכולם נמסרו למשה חוץ מאחד, שנאמר (תהלים ח, ו): "ותחסרהו מעט מאלקים"... ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתעלה שלא נמסר לנברא... וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או ברמיזה בתיבות, או בגימטריאות או בצורת האותיות, בכתובות כהלכתן או המשתנות בצורתן, כגון הלפופות והעקומות וזולתן (אותיות גדולות או זעירות או תלויות או הפוכות וכדו') או בקוצי האותיות ובכתריהן... (התאגין שעל האותיות בספר התורה), ושלמה המלך עליו השלום, שנתן לו האלקים החכמה והמדע, הכל מן התורה היה לו, וממנה למד עד שידע סוד כל התולדות... כל זה

ידע בתורה, והכל ימצא בה בפירושיה בדקדוקיה
באותיותיה ובקוציה כאשר הזכרתי.

...עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה
שמותיו של הקב"ה, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין
אחר, כאילו תחשוב על דרך משל כי פסוק "בראשית..."
יתחלק לתיבות אחרות כגון "בראש יתברא אלקים", וכל
התורה כן. מלבד צירופם וגימטריאותיהם של שמות...
ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחד במלא או בחסר
פסול, כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ספר תורה שיחסר בו
ו"ו אחת ממלת "אותם" — שבאו מהם ל"ט מלאים
בתורה, או שיכתוב בו"ו באחד משאר החסרים, וכן כיוצא
בזה, אף על פי שאינו מעלה ואינו מוריד כפי העולה
במחשבה. וזה הענין שהביאו גדולי המקרא למנות מלא
וחסר בכל התורה והמקרא, ולחבר ספר במסורת, עד עזרא
הסופר הנביא שנשתדל בזה, כמו שדרשו (חז"ל בנדרים לז,
ב) מפסוק: "ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל
ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח) ("ספר תורת אלקים" — זה
מקרא, "מפורש" — זה תרגום, "ושום שכל" — אלו הפסוקים,
"ויבינו במקרא" — זה פיסוק טעמים, ואמרי לה אלו
המסורת).

תורה שבכתב — סך הכל של חכמת הקב"ה שנמסרה לבשר
ודם עלי אדמות — אינה יכולה להיות צמודה לסדר היסטורי
בלבד. כל משפט, כל מלה וכל אות ממלא תפקיד חשוב
במערכת השלמה של אותו טקסט אלקי, אשר כמשבצת אחת
גדולה נקרא נלמד ונדרש בשבעים פנים. מבחינה היסטורית
ישנם מקומות שאין מוקדם ומאוחר, כי הסדר הכרונולוגי חייב
לכבד את הדרישות המיוחדות של כתיבת טקסט בהתאם
לשמותיו של הקב"ה, ואשר ממנו נלמדות תרי"ג מצוות מחד,
ושאר החכמות — האלקיות והכלליות — מאידך.

(13) ספר החינוך, הקדמה לחומש דברים

וזה שלא הוזכרו אלה המצוות (של חומש דברים)

בספרים הראשונים, כמו שאר המצוות, אל תתמה בדבר אחר אמרם זכרונם לברכה בכמה מקומות 'אין מוקדם ומאוחר בתורה'.

ושורש ענין זה לפי הדומה, כי התורה תכלול כל החכמות מלבד פשט עניניה המתוקים ויסודות מצוותיה החזקים. ואפשר כי מסיני רק צריך להיות פרשיותיה ואותיותיה במקום שהם. והכל מכוון מאת אדון החכמה ברוך הוא. וזה טעם מספיק.

ראינו למעלה, לפי רבי חייא בר אבא, כי גורם הקללה מצד בן איש מצרי היתה טענתו כי מגיע לו ליטע אהלו בתוך מטה דן דוקא. הגאון מלבי"ם מבאר כי לא טענה סתם יש בפיו, כי אם טיעון הלכתי עמוק הקשור בכל פרשת "וירא איש מצרי מכה איש עברי מאחיו". לא לחנם הביא את דינו דוקא בפני משה רבינו כי הוא אשר "ויך את המצרי". טענה של "ממה נפשך" נשמעת כאן, ועל משה רבינו להשיב את תשובתו.

(14) מלבי"ם

אמנם בספר פרשת דרכים דרוש א', ו'ב' האריך לבאר שדבר זה עומד בספק אם יצאו קודם מתן תורה מכלל בני נח, ושגם ישראל עצמם היו מסופקים בזה כל הזמן ההוא, והיו ביניהם דעות חלוקות. כי עמרם נשא דודתו מן האב שאסור לישראל ומותר לבן נח, כמו שנאמר בסנהדרין (נט), ומשה הרג את המצרי מצד שעכו"ם המכה ישראל חייב מיתה כמו שאמר ר"ח (שם דף נח), וזה כד"ן ישראל. וכן מה שאמר (משה) "אמול ואצא לדרך, סכנה הוא לולד, הוא מדין ישראל דכתיב בהם, "וחי בהם" — ולא שימות בהם, כמו שאמר הרא"ם (שמות ד, כד ד"ה ויבקש המיתו).

והנה מה שכתוב (בספרא ובתנחומא) "אע"פ שלא היו ממזרים באותה שעה, הוא היה כממזר ביניהם", נראה פירושו, כי פתמא דספרא ר' יהודה לשיטתו דסבירא ליה

עכו"ם שבא על בת ישראל הולד ממזר (תוספות יבמות טו, ב ד"ה מה, ודף טז, ב, ד"ה אמוראי). ואם היה דינם קודם מתן תורה כישראל, היה ממזר גמור. רק הם נסתפקו בנדון זה, שמא דינם כבני נח. וזהו שאמר "אע"פ שלא היו ממזרים באותה שעה" רצונו לומר בעת שבא המצרי עליה, בכל זאת "היה כממזר" — מצד הספק.

והנה אם היה דינם כישראל הגם שהוא ממזר לדעת ר' יהודה, בכל זאת דינו כישראל, ולא היה צריך להתגייר כי הולד כמוה, ואם היה דינם כבן נח, הולד הולך אחר הזכר והיה מצרי כאביו, והיה צריך להתגייר.

והנה הוא רצה ליטע אהלו בתוך מחנה דן, כי חשב שהוא ישראל גמור כי הולד כמוה, והם דחו אותו מצד שהוא מצרי כאביו — כי באמת מה שכתוב "איש על דגלו באותות", הפסוק הזה לא נאמר אז, אלא עיקר הדחיה היה שאזלינן בתר אב. ולכן נכנס לבית דינו של משה דווקא, כי חשב שמשה ידון אותו זכאי (ליטע אהלו במחנה דן) אחר שהרג את המצרי (אביו), מפני שחשב שיש להן דין ישראל קודם מתן תורה (כי על יסוד זה הרג את המצרי באשר הוא "גוי המכה ישראל"). ובכל זאת יצא חייב, כי הגם שמשה עשה כן אז, אמרו במדרש שנמלך במלאכים ושראה מה עשה לו בבית שבא על אשתו, (ועל יסוד התיעצות זאת הרגו), ולא שהחליט כן (שיש להם דין של בני ישראל), דהא עמרם אביו נהג בהפך (בזה שלקח לאשה את דודתו מצד אביו).

וזהו שנאמר "ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי", טענתו היתה שהוא בן אשה ישראלית שהולד כמוה, אבל "יצא" והוא "בן איש מצרי" שיצא חייב שדינו לילך אחר אביו... על ידי כך חרה לו על שנהרג אביו המצרי על ידי השם המפורש, שזה צודק (רק) אם היה דינם כישראל, ועכו"ם שהכה לישראל חייב מיתה, ולא לפי (מה) שגמרו

הדין (עכשיו בבית דינו של משה) שהיה להם אז דין של בן נח (כי מתיחס על אביו ולא על אמו).

תקופת מעבר מדין שבע מצוות בני נח אל דין תרי"ג מצוות של בני ישראל. עתה איגלאי מילתא למפרע לבן איש מצרי כי לא בתור "עכו"ם המכה ישראל" נידון אביו למיתה, כי אם "הוראת השעה" לפיה התיעץ משה עם מלאכי השרת והרגו. לא דין תורה היה שם, כי אם החלטתו המיוחדת של משה רבינו, לאור הנסיבות המיוחדות, להרוג את אביו בשם המפורש. וזו הסיבה כי בהיודע עת לבן, דבר פסק דין זה של משה, שתגובתו היתה לקלל את אותו השם שבאמצעותו נהרג אביו – שלא על פי דין תורה!

כבר העיר בעל משך חכמה (ב, 11): "וסיפרה לנו התורה הטעם מדוע הרחיקה מצרי מלבא בקהל עד דור שלישי, מפני שלא פסק זוהמה שלהם עד דור שלישי, והראיה, דמצרי שני היה המקללי". ירדה תורה לסוף דעתו של המצרי ופסקה לנו כי הלכה כי רק "דור שלישי יבא להם בקהל ה'". לפי רבי ברכיה לא הבין המצרי הזה כי "אין מזל לישראל", וכי נסים תדירים אירעו לאבותינו בבית מקדשם. הוא המצרי שראה את עשר המכות ואת קריעת ים סוף, ושהיה עד לנסי המן השלו ובארה של מרים, לא היה עדיין מסוגל להאמין כי בגשמיות עצמה – הלחם – יחולו נסים. לחם מן השמים – כן, אבל לא לחם אל השמים! גשמיות מן הרוחניות – כן, אבל קדושת הגשמיות – לא! לפי רבי חייא בר אבא קצרה ידו של בן הדור השני הזה להבין כי לא די העליה משבע המצוות אל תרי"ג. לא דרישה מקסימאלית היא זו של תרי"ג, כי אם הבסיס והמינימום. עוד למעלה מתרי"ג (אם כי לא בניגוד להן) מחייב המנהג של עם ישראל, אותו המנהג שיש בו מן הקדושה של עם ישראל עצמו. מנהג אבותיהם בידיהם מאז יעקב אבינו, ומנהג ישראל דין הוא.

ולפי ביאור המלבי"ם בדברי ר' חייא, לא השכיל בן הדור השני הזה להבין כי לא די בתרי"ג בלבדן, כל עוד אין יודעים להפעיל את "הוראת השעה" על כל מקרה שלא יהא. אין כלל בלי יוצא מן הכלל (חוץ משלושה), והיציאה מן הכלל, הנקבעת על ידי הסמכות המתאימה, מחייבת כמו הכלל עצמו, – "דור שלישי יבא להם בקהל ה'".

[ד] לפרוש להם על פי ה' – הוראת שעה

טיעון "בן איש מצרי" ליטע אוהל בתוך מטה דן נדחה על ידי אנשי השבט. בהביאו את דינו לפני משה רבינו, פסק משה הלכה על פי הנוהג המקובל אצלם (עוד טרם נצטוו עליו כמצוה מחייבת) "איש על דגלו באותות לבית אבותם". אמנם יהודי הוא זה, אבל לא כל "ולד כשר" שייך להימנות בדגלים לבית אבותם.

1234567 ת"ח

(1) רמב"ן, ד"ה ויצא בן אשה ישראלית

וטעם "בן הישראלית ואיש הישראלי", להורות כי העו"ג הבא על בת ישראל, הולד אינו ישראלי. ואף על פי שפסקנו בגמרא (יבמות מה, א) דעו"ג הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש, הרי אמרו (בכורות מז, א) מזהמין את הולד, שהוא פגום לכהונה (יבמות שם), וכל שכן שאינו ישראלי בשמו לענין היחס בדגלים ובנחלת הארץ, כי "לשמות מטות אבותם (במדבר כו, נה) כתוב בהם.

הזכיר המקלל הזה את השם המפורש וקללו "ויביאו אותו אל משה". נסתלקה ממנו הלכה, "ויניחוהו במשמר לפרש להם על פי ה'".

(2) סנהדרין עח, ב

ורבנן — מגדף הוראת שעה היתה, כדתניא: יודע היה משה רבינו שהמקושש במיתה, שנאמר (שמות לא) "מחלליה מות יומת", אלא לא היה יודע באיזו מיתה נהרג, שנאמר "כי לא פרש" וגו' (במדבר טו); אבל מגדף לא נאמר בו אלא "לפרוש להם על פי ה'", שלא היה משה יודע אם הוא בן מיתה כל עיקר אם לאו.

(3) "היז רמה" מבאר את הוראת השעה במיתתו

שהרי עדיין לא היה עליו חיוב מיתה, ולא התרו בו למיתה, ואף על פי כן הרגוהו, על כרחך שהוראת שעה היתה, ולא ילפינן מיניה.

(4) רש"י רואה את הוראת השעה בעצם מאסרו

שהרי לא נצטוו מתחילה על אותה חבישה, ומעצמם עשו, דכיון דלא נאמר בו מיתה מתחילה, מה ספק היה להם להטיל עליו ספק מיתה ולחובשו.

גם אצל המקושש וגם אצל המקלל "ויניחוהו במשמר", ועם כל זה אין ללמוד מדין מקלל כי מכירה התורה בדין מאסר, כי גזירת השעה היתה זו.

(5) ומקשה הרדב"ז על דברי רש"י

וילמדו קל וחומר (מ"מקלל אביו ואמו"), ושפיר חבשוהו (כשיכול להיות ספק רק ביחס לסוג עונשו)! ויש לומר, דחבישה בכלל עונשים היא, "ואין עונשים מדין קל וחומר", (ולכן) הוראת שעה היתה.

חידש הרדב"ז כי גם דין המאסר אין ללמוד מקל וחומר, באשר חל עליו הכלל ש"אין עונשים מן הדין", כי גם המאסר עונש הוא. ואולם רבותינו בעלי התוספות ביארו כי שונה דין מקלל את ה' מדין מקלל אביו ואמו, כך שגם בתחום האיסור אין ללמוד האחד מן השני.

(6) פירוש רבותינו בעלי התוספות

לפרוש להם על פי ה': "לפרוש" משמע לפרוש הכל, שלא היו יודעים אם היה חייב סקילה מקל וחומר דמקלל אביו ואמו, דכתיב בהו "אביו ואמו קלל דמיו בו" (ויקרא כ, ט). או שמא אינו דין שיהא נדון במיתת בית דין, כדי שלא יהא לו כפרה, לפי שענשו גדול (יותר מזה של

המקלל את אביו), כדאמרינן גבי מעביר בנו ובתו באש (ויקרא שם, ב): "איש אשר יתן מזרעו" ודרשינן (סנהדרין סד, ב) "מזרעו" ולא "כל זרעו", מכאן אמרו, המעביר כל זרעו פטור (מעונש מיתה). והאי "פטור" לא פטור ממש קאמר, דאם כן מצינו חוטא נשכר! אלא רצונם לומר פוטרים אותו ממיתת בית דין, כדי שלא יתכפר בכך. לכך הוצרך לומר "לפרוש להם על פי ה'".

"לא היו יודעים אם חייב מיתה אם לא" (רש"י על התורה). עם כל העונש החמור של מיתת בית דין, מתלווה לו החסד כי "הרוגי בית דין יש להם חלק לעולם הבא" (רמב"ם, הל' מלכים) באשר מיתתם זוהי כפרתם. כה חמורה היא עבירת מקלל את השם, כי לא ידעו בני ישראל אם ניתן להרוג אותו במיתת בית דין, ועל ידי כך לתת לו כפרה על עבירתו החמורה.

(7) ומקשה עוד הרדב"ז בשו"ת שלו

ואכתי (ועדיין) קשה לי, והלא כבר נאמר "אלהים לא תקלל" (שמות כב, כז)! ויש לומר, שכך קיבלו פירושו מפי משה רבנו "אלהים" — אלו הדיינים.

אותה לשון אלהים, אשר מכאן ולהבא תסבול משמעות של חול (דיינים) ושל קודש (הקב"ה), היתה אמנם ידועה למשה ולבני ישראל. ברם, רק את המשמעות הראשונה ידעו בני-ישראל, כי טרם גילה להם הקב"ה את מלוא משמעותה, כך שאפילו על האיסור לקלל את ה' לא שמעו, וממילא לא על עונשו.

(8) פירוש הרש"ר הירש, ויקרא כח, ו

בטעם למה לא ניתנה מצות המקלל יותר ממצה בסיני — מלבד זה שהיא כלולה בציווי אלהים לא תקלל — ניתן לומר, בעקבות רנ"ו (ובאותה דרך מבאר הרנ"ו: הביאו את המקושש "אל משה ואל אהרן ואל כל העדה", אבל כאן לא רצו לפרסם את חילול השם ברבים, לפיכך הביאו אותו רק אל משה), כי לא רצתה התורה כאילו להעלות על הדעת את

האפשרות כי אמנם יקרה כדבר הזה שיעבור אחד מבני ישראל על העבירה החמורה הזאת, ואמנם בסופו של דבר עבר עליה אדם אשר הדם המצרי שבו צוין על ידי התורה.

הוראת שעה היתה כאן הן במאסר המקלל והן בעונשו. ואולם במקרה של הוראת השעה חייבים להבין מה טיבה ומה היקפה. היות ולא ידעו בני ישראל על איסור ברכת השם, ברור שאין להמיתו באשר "אין עונשים אלא אם כן מזהירים", וכאן אי אפשר היה להזהיר באשר לא ידעו על העונש ולא על האיסור.

(9) שאלות ותשובות הרדב"ז

שאלת ממני אודיעך דעתי במגדף, אם צריך התראה או לא, ונסתפקת שהמגדף שהיה בימי משה, לא התרו בו, שהרי לא היו יודעים אם היה חייב מיתה או לא, ואפילו למאן דאמר התראת ספק שמה התראה, זו אינה התראה (בכלל).

תשובה: "לא ניתנה התראה אלא להבחין בין שוגג למזיד" ואי לא אתרו בה, מצי למימר "שוגג הייתי", ואמאי קטלינן ליה... ומגדף שהיה בימי משה לא תקשה כלל, דגלוי וידוע לפניו (הקב"ה) דמזיד היה, ולא שוגג, ואפילו היו מתרים בו היה מקבל התראה, ולפיכך צוה לסקול אותו. אבל דבר המסור לבית דין, שאין יודעים מה שבלב בני אדם, אמרה תורה שלא יהרגוהו אלא בעדים והתראה.

שונה בית דינו של משה רבינו משאר בתי הדין במהלך ההיסטוריה. אמנם, "לא בשמים היא", ו"אין לדיין אלא מה שעניו רואות", אבל בהגבלות אלו לא הוגבל בית דינו של משה רבינו.

(10) ספר מרגליות הים למסכת סנהדרין ח, ב

"רבי יהודה אומר, עד שיודיעוהו באיזה מיתה הוא נהרג". לפי זה קשה, איך נהרגו המגדף והמקושש אחרי

שלא התרו בהם לשם איזה מיתה, שהרי לא פורש מקודם דינו! וכתב ברמת שמואל בבא בתרא קיט דמה שצריכים להודיעו באיזה מיתה, היא משום שיתכן כי מהתראת מיתת חנק לא יפרוש מעבירה, אבל אם היה יודע שיסקל, כן היה פורש ולא עובר. וזהו רק בשאר בתי דין, אבל בית דינו של משה, הרי הוא מעין אמרם "כלפי שמיא גליא" (= הקב"ה יודע), שגם אם היה יודע באיזה מיתה לא היה פורש מהעבירה, ויכלו לדון אותו במיתה.

וראה בספר שושן עדות מהגר"ז בוסקוביץ לעדויות פרק ז משנה ז, שכתב דכל הכלל של "לא בשמים היא", שאין להכריע הלכה על פי רוח הקודש, זהו רק אחרי התעלות מרע"ה למרום, ונחתמה תורה, מני אז, "אין נביא רשאי לחדש". אבל כל עוד שזכתה תבל שיתהלך בה איש האלקים, הרי אז הכל משמים. ואין לדמות בית דין של משה לשום בית דין שלאחריו.

(11) ומגלה ט"ז את מקור ה"הוראות שעה" בכתוב

ובזה יתיישב שפיר מה שאמר כאן "ואל בני ישראל תדבר" וכו', למה לי האי מילתא, פשיטא שכן הוא הדין בכל ישראל! ותו, דאמאי לא נאמר במקושש כן? אלא דהכי קאמר קרא: בזה האיש אני מורה לך מיתה אפילו בלא התראה, אבל אל בני ישראל תדבר הלכה לדורות, שאם יקלל אלקיו ונשא חטאו...

"דברים שבלב לא הוו דברים", ואין בית הדין יכול לדון אלא על פי מה שהוא רואה ויודע. כל עוד לא היתה ההתראה, יכול הנאשם לטעון "שוגג הייתי" באשר לא ידע את חומרת הענין המתבטאת בעונשו הכבד. כל עוד לא "התיר עצמו למיתה" אינו חייב, ואין לומר ש"התיר עצמו למיתה" אם עונשו של העבירה לא היה ידוע לו בשעת מעשה. ייתכן, איפוא, כי הבינו מקל וחומר את איסור ברכת השם, אלא שלא יכלו להתרות בו התראה מדויקת כל עוד לא למדו את ההלכה מפי

הגבורה. וכל עוד חסרה התראה זו, שום בית דין אינו רשאי לפעול ולהעניש, מלבד בית דינו של משה איש האלקים.

ברם, בעל גור אריה, בעוד שאינו שולל דרך זו של הבנת הוראת השעה, מוכן אף לבאר כי ההתראה בה התרו בו היתה מספקת, ולא היתה "התראת ספק" (כלומר, התראה שאינה ודאית בשעה שהמותרה שמע אותה).

(12) גור אריה

וא"ת, מקלל זה כיון שלא ידעו בו שהוא במיתה, אם כן לא היה לו התראה, ואין מיתת בית דין בלא התראה. וכן מקושש שלא היו יודעים באיזה מיתה ימיתו אותו, למאן דאמר במסכת סנהדרין שצריך להתרות בו באיזה מיתה מיתתו (דף ת, ב), איך היה חייב מיתה בלא התראת מיתה (ודאית)?

ויראה לומר דודאי היו מתרים בו ש"אל תעשה זה, כי תתחייב במה שיאמר הקב"ה", והוי זה התראה ולא הוי התראת ספק. דכיון שנתן להם התורה, ועדיין לא קיבלו דין זה, ולבסוף יאמר להם הקב"ה הדין, הוי התראה (גמורה). ולא דמי שאם עתה (שיש לנו כל התורה כולה) התרה בו שתחייב מיתה כתובה בתורה, דהוי התראת ספק, שיכול לומר, "אני הייתי סבור כי אין זאת המיתה היא הכתובה", ולפיכך אין דין מיתה בו. אבל המיתה שעדיין לא למדו מפי ה', לא, שלא יוכל לומר "שאני אמרתי שאין מיתה זאת, או מיתה קלה אחרת", שזה לא שייך לומר (כי ברור שאין הוא יכול לדעת את הדברים שטרם שמעו מפי הגבורה). לכך הוי התראה אם מתרה בו שיתחייב מה שיאמר השם, והוי התראה גמורה.

ויש לומר עוד, כי מאחר שהיו דנים אותו על פי ה', ודיני ה' מחולקים מדיני בית דין, ואין לשאול איך היה דן אותו בלא התראה, וראשון נראה פשוט.

(13) ואף בעל באר יצחק רואה כי התראה זו אינה "ספק"

אוצר החכמה

...דבדבר שעתיד להתברר בהכרח אינו התראת ספק ומיקרי שפיר "התיר עצמו למיתה", כיון שיתברר בעתיד. ולא חשיב התראת ספק אלא היכי שאפשר שלא יתברר לעולם. ובזה אפילו הוברר אח"כ, לא הוה ליה "התיר עצמו למיתה", לפי שסומך המותרת את עצמו שלא יתברר כלל.

תרי"ח 1234517

נחרץ דינו, והוציאוהו להורג, "ובני ישראל עשו כאשר צוה ה' את משה".

(14) ומבאר רש"י בשם חז"ל

כל המצוה האמורה בסקילה במקום אחר (ספר דברים) [משך חכמה: לכן כתיב "כאשר צוה ה' את משה", שמשנה תורה נאמר בלשון שמשנה מדבר בעד השם ("הואיל משה באר"י)] — דחייה רגימה ותלייה.

אמנם ספר דברים טרם נכתב, ברם, תרי"ג מצוות כבר נאמרו למשה בסיני, אותן לימד משה בעל פה כל עת היות בני ישראל במדבר. מגילה מגילה הפכה תורה שבעל פה זו להיות לתורה שבכתב. מבחינת מסירת תורה לבני ישראל, קדמה תורה שבעל פה לתורה שבכתב עד לארבעים שנה.

בענין הוראת שעה, ומקומה של הלכה לשעה בתורה שבכתב אשר סימן ההיכר שלה הוא נצח ("כימי השמים על הארץ") עיין ספרנו 'לפשוטו של מקראי מדור א פרקים 6-7.

[ה] המקלל והמקושש

כבר ראינו בסוגיא זו ואף בסוגיא של המקושש כיצד עמדו חז"ל והמפרשים על הדמיון והשוני בין שתי הפרשיות. החל בשאלת העיתוי, וכלה בביצוע גזר הדין של סקילה, ניתן להצביע על רשימה ארוכה של הבדלים לשוניים בין שתי הפרשיות, הבדלים המעידים על הבדלים מהותיים בדינם של המקושש ושל המקלל.

כבר הבאנו את דברי חז"ל בסנהדרין (פרק ד מקור 2) המבארים כי בשעה שידוע היה שהמקושש חייב מיתה, לא היה ידוע בכלל שכך דינו של המקלל.

(1) הכתב והקבלה מבאר כיצד הבדל זה מונח בכתוב

ורשד"ל בהבדילו בין שלושת השרשים פרש, באר, פתר, כתב כי ה"פירוש" הוא להודיע הבלתי נודע "לפרוש להם על פי ה'" (ויקרא כד), "כי לא פורש מה יעשה לו", וכן "ויקראו בספר תורת אלקים מפורש" (נחמיה ח, א), שהודיע משמעות הכתוב לעם הארץ אשר לא היה מבין, מכאן אמרו (נדדים לז, ב) "מפורש — זה תרגום".

והתבונן על אשר מצאנו במקלל, "לפרוש להם" בבנין קל, ובמקושש "כי לא פרש" בבנין חזק. והטעם כי בענין המקלל לא היו יודעים דבר מדינו, לא אם הוא חייב מיתה, ולא באיזו מיתה יומת. והנה הניחוהו במשמר "לפרוש להם על פי ה'", שיוודעם בהודעה פשוטה מה יהי דינו. אבל המקושש יודעים היו שחייב מיתה, ולא ידעו איזו מיתה, כי לא פרש בשלמות (בבנין חזק) מה יעשה לו. ובא הפועל החזק להורות על חוזק הפעולה ושלמותה.

וחז"ל מבארים כי לא אסרו את המקלל והמקושש ביחד (ספרי זוטא שלח לד): "ויניחו אותו — לא הניחוהו אצל מקלל".

(2) מלבי"ם

ונראה הטעם (למה לא חבשו את שניהם ביחד) מפני שחבישה במקושש היה מן הדין, וחבישה במגדף היה הוראת שעה, שכיון שלא ידעו אם חייב מיתה, לא היה להם לחובשו מספק... לכן לא חבשוהו עם המקושש שהיה חייב מיתה בודאי.

ארו"ח 1234567

כבר ראינו בפרק ג את טיפול המפרשים בשאלה כיצד יכלו המקושש והמקלל להיות בעת ובעונה אחת, על פי הדעה כי המקושש היה בשבת השניה לצאת בני ישראל מארץ מצרים.

(3) לבוש האורה, ויקרא כד, י

ואני אומר די"ל אע"פ שמעשה המקושש היה בשנה הראשונה, מכל מקום לא המיתוהו מיד, אלא הניחוהו במשמר, כמו שכתוב בפירוש "ויניחוהו במשמר", על פי הדיבור עד שנה שניה שנודמן גם כן מעשה דמקלל שהיה בשנה שניה כדמשמע הכא. והיתה כונת הש"י (השם יתברך) שהכל גלוי וידוע לפניו ית', שיהיו שניהם (נדונים) בפרק אחד, כדי להראות לישראל ההפרש שיש בין מקלל ובין מחלל שבת, שאעפ"י ששניהם בסקילה (המיתה החמורה ביותר), מכל מקום זה (מקלל) צריך סמיכה ("וסמכו כל השומעים את ידיהם על ראשו") וזה אין צריך סמיכה.

(4) בעל פנים יפות, פסוק יד

ונראה עוד מה שכתב "הוצא המקלל", ובפרשת שלח לך כתיב גבי מקושש "ויאמר ה' אל משה מות יומת האיש" ולא אמר "מות יומת המקושש". ונראה מפני ששניהם היו בפרק אחד כמו שפרש"י בפסוק "ויניחוהו במשמר", וקיימא לן דאין דנים שנים ביום אחד. לכך בתחילה צוה אותו על המקלל, והוצרך (איפוא) לפרט "המקלל", כיון

שהיו שניהם חבושים. ואח"כ כיון שהיה מקושש לבדו, אמר סתם "הוצא את האיש".

ואולם הרב מאיר שמחה מדוינסק, בעל משך חכמה, רואה אסמכתא בכתוב דוקא לאותה דעה כי המקושש היה בשנה הראשונה, והמקלל היה בשניה, אפילו אחרי סידור המחנות על פי הדגלים.

(5) משך חכמה

"הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה". בפרק נגמר הדין (סנהדרין מב, ב): רב פפא אמר, משה היכא הוה יתיב במחנה לוייה, ואמר ליה רחמנא "הוצא את המקלל אל מחוץ למחנה" — חוץ למחנה לוייה. "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה" — חוץ למחנה ישראל. (ע"כ לשון הגמרא). לזה מדויק מה דבמקושש לא כתוב "הוצא" ("אל מחוץ למחנה"), רק "רגום (אותו באבנים כל העדה מחוץ למחנה, ויוציאו אתו כל העדה אל מחוץ למחנה)". דבספרי אמרו, ששבת שניה שנצטוו היה מה שהמקושש חללו, וזה היה קודם מתן תורה, שאז לא היו נבדלים הלויים ולא היה (איפוא) מחנה לוייה. לכן "אל מחוץ למחנה" הוא חוץ למחנה ישראל. אבל עובדא דמקלל היה אחר שהעמידו את הדגלים ונטע דגלו במטה דן, ואז אמר לו "הוצא", היינו חוץ למחנה לוייה, ועל מחנה ישראל כתוב (פעם שניה) "אל מחוץ למחנה".

לא רק בשאלת מאסרם של השניים שונה לשון הכתוב, ואף לא בעיתוי חטאם ועונשם, אלא גם בשאלת ביצוע גזר דין המות תופסת התורה לשון שונה אצל המקלל והמקושש.

(6) ספרי, שלח, קיד

"וירגמו אותו באבנים" — כתוב אחד אומר "באבנים", וכתוב אחד (בעניין המקלל) אומר "וירגמו אותו אבן" (ויקרא כד, כג). כיצד יתקיימו שני כתובים? בית הסקילה

גבוה שתי קומות (כלומר פי שניים גבהו של אדם), חדר מן העדים דוחפו על מותניו, נהפך על לבו הופכו על מתניו, אם מת בה יצא, ואם לאו, העד השני נוטל את האבן ונותנה על לבו, אם מת יצא, ואם לאו רוגמים אותו כל ישראל, שנאמר "יד העדים תהיה בו בראשונה להמיתו ויד כל העם באחרונה", נמצאת מקיים "וירגמו אותו באבנים", ונמצאת מקיים "וירגמו אותו אבן".

משינוי הלשון בשני הכתובים למדו חז"ל הלכה לדורות בענין תפקיד העדים בביצוע משפט המות, אותו משפט שהם גרמו לו בעדותם. שיתוף זה של העדים בביצוע גזר הדין נראה כאקט האחרון מצד בית הדין. על מנת להרתיע אותם מול אפשרות של הגדת עדות שקר. אמנם חקרנו אותם בחקירות דרישות ובדיקות, ובכל זאת מנצלים אנו את הנקודה האחרונה הזאת בהגנתנו נגד עד שקר – שלא יהיה מוכן מעצמו לבצע את העונש החמור.

ובשעה שחז"ל למדו ולימדו מכאן הלכה לדורות, חדר הרב מאיר שמחה מדוינסק לעומק פשוטו של מקרא, וגילה בה הלכה לשעה. עקב התנאים המיוחדים של דור המדבר, שונה היתה סקילת המקלל מסקילת המקושש.

(7) משך חכמה, ד"ה וירגמו אותו באבנים וימת

ובמגדף ב(פרשת) אמור כתיב, "וירגמו אתו אבן". נראה להלכה דמקושש הא כאן במדבר לא היה להם בית הקברות מוכן לחייבי מיתות בית דין, והיה מקום סקילתו שם קבורתו. אבל במגדף שצריך לתלותו ("כי קללת אלוקים תלוי"), היו סוקלים אותו באבן אחת שיהיה קל להסירו מעליו, ולבסוף תלוהו על העץ וקברוהו. והוא (כלומר פירוש זה) כחכמים, דפליגי על ר' אליעזר, וסברי דאין הנסקלין נתלין (כי לפי ר' אליעזר כל אדם הנסקל אח"כ נתלה, כך שבזה אין הבדל בין המקושש ובין המקלל – עיין סנהדרין מה, ב).

בעוד חז"ל ובעל משך חכמה עמדו על ההבדל בין לרגום

באבן ובין לרגום באבנים, שואל בעל הכתב והקבלה מדוע בשני המקרים בחרה התורה לכתוב בלשון "רגם" ולא בלשון "סקל".

(8) הכתב והקבלה

בעל אג"י מבדיל בין פעל "סקל" לפעל "רגם". שרש "סקל" הונח על זריקת אבנים גרידא, מבלי הבחנת התולדה היוצאת מן הפעולה ההיא. ולפעמים לא תימשך המיתה מכוח הזריקה ההיא, כי כן כתוב "ויסקל באבנים את דוד" (שמואל-ב טז, ו) — והמלך לא מת. ולכן כשצותה התורה להמית על ידי הסקילה, הוסיפה על הרוב פעל המיתה, כגון "וסקלתו באבנים ומת" (דברים יג, יא), "ויסקלוהו באבנים וימת" (מלכים-א כא) ורבים עוד, כי בלא זה לא יובן ממנו שימות אם לא בענין שמוכיח עליו שמדבר במיתה. והנה בהיות פעל "סקל" נופל רק על הזריקה, השתמשו בו הכתובים להורות גם על הסרת האבנים, כמו "סקלו מאבן" (ישעיה סב, י), כי סוף סוף עיקר הנחת הפעל הזה על הנעת אבנים ממקום למקום.

אמנם "רגם" יורה על התכלית הנמשך מזריקת האבנים, שהיא המיתה על ידי הפצעים וההכאות במ, לכן אין צורך להזכיר אצלו פעל המיתה — אם תמצאנו בשני פסוקים אולי הוא לתוספת ביאור. — דוק ותשכח! ובהיות עיקר שרש "רגם" מורה על התולדה הנמשכת מן הזריקה, לכן יבוא הפעל גם ביחס ש"בו", "רגום ירגמו בו" "וירגמו כל ישראל בו" (מלכים-א יב, יח) מה שלא יתכן בפעל "סקל", כי מעולם לא תאמר "ויסקלו בו".

והבן הכתוב בענין עכן, כי שם אמר תחילה "וירגמו אותו כל ישראל אבן וישרפו אותו באש" (יהושע ז, כה), כלומר המיתוהו באבנים ואח"כ שרפו גם כל אשר לו. אחר זה הוסיף "ויסקלו אותם באבנים" (שם שם). וזה בודאי לא יורה על ההמתה, רק פירושו שלתכלית הבזיון זרקו גם כן

אבנים על פגרו ועל אפרו אחר המיתה והשריפה. ואפשר
עוד לומר כי בבחינת הפציעה ושבירת הגוף הבאה מכוח
הרגימה ידמה שרש "רגם" לשרש "גרם" בהפך האותיות,
כי גם הוא יורה על שבירת העצמות כמו "ועצמותיהם
יגרם" (במדבר כד, ח) "ואת חרשים תגרמו" (יחזקאל כג,
לד).

[ו] משפט אחד יהיה לכם

בפרק ג ראינו כיצד "יצא המקלל מפרשה שלמעלה", דבר שהסביר את סמיכות הפרשיות בין המקלל ובין התוכן הכללי של הפרק. והנה בהמשך הפרשה, אחרי אמרה "ונקב שם ה' מות יומת" וגו', וטרם אמרה "ויוציאו את המקלל אל מחוץ למחנה" וגו', כותבת התורה את דיני רצח ודיני תשלומי נזק, כשכל הזמן היא חוזרת ומדגישה "כגר כאזרח בנקבו שם יומת"... "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח יהיה". פעם מדגישה תורה את שויון הגר והאזרח בענייני ברכת ה', ופעם בענייני משפט.

תחילה נשאלת השאלה מה עניין משפטים וכדומה לכאן בפרשת המקלל?

(1) פירוש הרב דוד צבי הופמן, אמור כד, יז

אולם הסדר זה של דיני רציחה וחבלה אחרי פרשת ברכת השם יש לו טעם חיצוני וטעם פנימי. לפי חז"ל חטא המגדף בבטאו מלת "יכה" (י' פתח כ"ף סגול) (משנה סנהדרין ז, ה), המשמש כרגיל גם קללה כלפי בן אדם (משנה שבועות ד, יג). ולכן השוה הכתוב בשמות כא, טו-יז מקלל אביו ואמו למכה אביו ואמו, ומטעם זה מקשרת התורה דיני הכאה עם דיני קללה.

ובעוד הרב הופמן עמד על הקשר החיצוני-לשוני בין פרשת המקלל ובין פרשת המשפטים, חודר הרש"ר הירש לטעם הפנימי, בהצביעו על כך כי אופייני הוא לחוקי התורה שבאה תורת המשפטים בד בבד עם תורת הקרבנות והכהנים.

(2) פירוש הרש"ר הירש על התורה

כשם שפרשת משפטים קודמת למלאכת המשכן ותורת כהנים, כי כוונת התורה היתה ליצור אומה אשר תשאף למלא את רצון ה' בכל שטחי החיים — "ולקחתי אתכם לי

לעם" — ולא רק למלא את בתי הכנסת, כך מסתיימת תורת כהנים בקבוצת הלכות בתחום ה"משפטים" (וכך כותב רבינו בחיי: כי מי שאינו נוהג אותו משפט [של התורה], הרי זה כאילו הוציא עצמו מאלקותו וכפר בעיקר).¹²³⁴⁵⁶⁷

בעקבות דברי הרב הירש, נראה עוד לומר כי התורה הביאה את ההלכות האלו בענייני נזק אחרי דין המקלל כדי להשלים בהן את ההלכות הבאות בפרשת משפטים, כשם שכאן באה השלמה לדין "אלוקים לא תקלל" הבא אף הוא באותו מקום. כאן בסוף ספר ויקרא מסתיים "המחזור" השני של הלכות בתורה שבכתב, הלא הן הלכות אוהל מועד, מחזור החזור ומשלים את המחזור הראשון של פרשת משפטים ("ספר הברית"). הרב הופמן והרב הירש עמדו על הקשר בין פרשת המקלל ובין דיני רצח וחבלה. אולם עלינו לדעת למה גם בפרשת המקלל וגם בדינים הללו מדגישה התורה את השויון על הגר והאזרח. אברבנאל עונה על השאלה השניה, ועל ידי כך מגיע לידי הבנה אחרת בשאלת סמיכות הפרשיות שבין המקלל והמשפטים.

(3) אברבנאל

אמרו המפרשים כי מפני שנאמר למעלה "וינצו במחנה" סמך אליו דין המכה. ויותר נכון לומר כי מפני שיהיה קשה על ישראל שיהיה עול מצות קדושת השם מוטל על הגר אשר לא מבני ישראל הוא, והוא מוטל על ישראל, הביא יתברך עליו טענה מספקת: "ואיש כי יכה כף נפש אדם מות יומת, ומכה בהמה ישלמנה" ... ואחר שזכר הדינים האלה הוציא תולדה מהם, והיא אמרו "מכה בהמה ישלמנה ומכה אדם יומת, משפט אחד יהיה לכם כגר" ... ולא תאמרו ישראל שהכה את איש ישראל יומת, אבל לא יומת אם המית את הגר... אין מקום לזה כי המשפט אחד הוא כגר כאזרח בישראל. ואם הגרים זוכים עם ישראל בצדקת ה', כך יהיו מחוייבים בעונש חלול שמו.

ואמנם אין זכויות בלי חובות, ואין אף הוה אמינא שהגר

יהיה פטור מדין מקלל, כי ביתר דיני התורה, הבאים להגן על זכויות האדם, "משפט אחד יהיה".

ואמנם אין התורה נותנת להפלות נגד הגר. אבל לא רק חוסר אפלייה בביצוע הדין מציינת התורה במקרה שלפנינו, אלא שבני ישראל ראו בביצוע משפט זה קיום רצון ה' בלבד, ולא אפשרות חוקית להוציא מלבם את שנאתם אל המגדף (שלא מבני ישראל היה).

(4) רמב"ן

...והנכון בעיני בכאן, מפני שפרט בתחילה הסקילה, ואחר כך חזר ואמר "ובני ישראל עשו", כי טעם הכתוב לומר כי כאשר דבר משה אל בני ישראל מיד הוציאו את המקלל ורגמו אותו. ועשו כן בני ישראל לשמור ולעשות כאשר צוה ה' את משה, ולא לשנאת בן המצרי, שנצה עם הישראלי, אלא לבער הפגום מתוכם (ובדרך דומה מבאר הספורנו, וגם הנצי"ב הכותב: לא עשו עוד על פי הכעס והנקמה שמצאו בלבבם בשעה ששמעו, אלא עשו מצד המצוה).

האלשיך מבאר למה הביאה התורה דוקא את המשפטים האלה כדי ללמד את תורת השויון של גר ואזרח.

(5) האלשיך

כגר כאזרח בנקבו שם יומת: כלומר, על כן כמצותי להמית את הגר הזה, הייתי מצוה להמית גם אם אזרח יהיה (וכן בספורנו: "ואין זה העונש לזה המברך עתה מפני היותו גר, כי בזה גם האזרח היה שוה לו בנקבו שם". ובעל "שם עולם" מסביר את חידוש הספורנו: "כאן משונה כגר כאזרח מבכל מקום, כי בכל מקום בא להשוות את הגר לאזרח וכאן להיפך". בכל מקום משוה את הגר לאזרח בזכויותיו וכאן מחדש הכתוב כי שוה האזרח לגר בחובותיו). ...והראיה כי כן הוא, כי הלא אם הייתי מחלק בין זה לאזרח, היה יוצא הדין שלא ישווה הממית הגר לממית האזרח. אך לא כן הוא, כי הנה "ואיש כי יכה בל נפש אדם" שמרבה הכל, בין אם יהיה המוכה גר

או אזרח. כי הנה הביטה וראה אל מי אשוה אותו (הגר)! אם לבהמה, לומר שישלם ממון כמכה בהמה, אי אפשר, כי הלא "ומכה בהמה ישלמנה", כי הוא "נפש תחת נפש", כי מדמי ההשלמה יהיה נפש בהמה כמוה. כלומר, אך אם יכה את הגר האם נוכל לומר שישלמנו ויקנה נפש בנפשו?! אי אפשר, כי אם בבהמה נפש בהמה בנפש חברתה, לא כן ^{אמ"ח 1234567} בבני אדם, כי מאי חזית דדמיך סומק טפי דילמא דמא דהאיך סמיק טפי?! ומה גם בבחינת הנפשות, כי אין נפש דומה למדרגת זולתה, ואין בלתו יתברך מכיר ערכן. ואם לנותן מום באדם נשוה את הורג את הגר, שאין נפשו חשובה כנפש איש אחד שלם מישראל כי אם כמקצת איש, כנותן מום בעמיתו במקצת גופו, גם זה אי אפשר, כי הלא "איש כי יתן מום בעמיתו" שהוא באחד מאברי גופו, תוכל לשער ממון כשיעור ההיזק, ולומר כי "כאשר עשה כן יעשה לו, שבר תחת שבר עין תחת עין", שכל אלה מאברי הגוף ונוכל לומר "כאשר יתן מום באדם כי ינתן בו", מדבר הניתן ביד, שהוא ממון. כלומר אך לא בנפש הגר, שלא נאמר, לא יהא הגר כאיש שלם, כי הלא במה ישוער עד היכן מגיע שיעור נפש הגר בערך נפש זולתו לשער מכת נפש? לכן כלל הדברים הוא כי לא ניתנו הדברים לשיעורים, כי אם זה הכלל כי "מכה בהמה ישלמנה". נמצא "מכה אדם", מישראל הקרוים אדם "יוםת", בין גר בין אזרח, "משפט אחד יהיה לכם כגר כאזרח", ואין הפרש בין נפש לנפש, כיון שדרך כלל "אני ה' אלוקיכם", כמוך כגר.

הרחיבה התורה את הדיבור והרבתה בדוגמאות כדי להראות כי אין היא נותנת את דבריה לשיעורים, כך שהתוצאה היא "משפט אחד". רבינו עובדיה ספורנו מסביר כי דוקא דוגמאות אלה של התורה מתחום המשפטים באות להראות כי "יתחלף ענשו כפי חלוף הנושאים". יכול היה האדם לטעון כי "אין בדיבור כלום", וכי לא הזיק לאף אחד, ובודאי לא לה'

עצמו, על ידי המלים שהוציא מפיו, לכן באה התורה ללמד כי אמנם נתנה את דבריה לשעורים כשפעולה יכולה להביא לידי תוצאות שונות בנסיבות שונות.

1234567

1234567

(6) ספורנו, ויקרא כד, יז

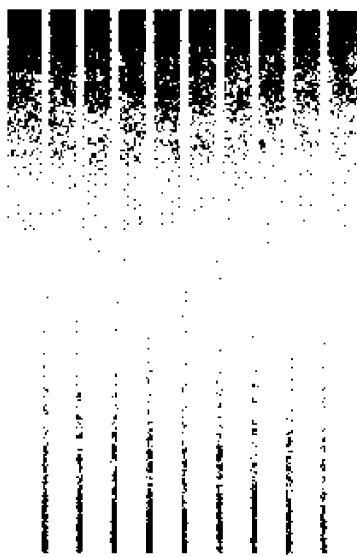
ואיש כי יכה כל נפש אדם, בהיות קללת אלהים אצל קצת בני אדם רעים וחטאים נגד ה' ונגד המלך דבר נקל, כאמרו (ישעיה ח, כא) "והתקצף וקלל במלכו ובאלוקיו". ועם זה נראה שיהיה דבור המקלל בזה דבור בטל, בהיות כל קללה נמנעת במציאות האל יתברך, באר הטעם ואמר, כי אמנם הפעל הרע כאשר יהיה נעשה בנושאים מתחלפים, אעפ"י שהוא פועל אחד בעצמו, יתחלף ענשו כפי חלופי אותם הנושאים, עד שיהיה העונש בהיות החטא באיזה נושא עונש בגוף או עונש מיתה, וכאשר יהיה בנושא אחר למטה ממנו יהיה בעונש ממון. ועל זה נתן שלוש ראיות, אחד בהורג, שיהרוג נפש אדם חייב מיתה, וההורג בהמת חברו חייב ממון בלבד. שנית בחובל, שהחובל אדם היה ראוי לעונש בגופו לולי חסרון יכלתנו לצמצם כמו שקיבלו חז"ל (בבא קמא פרק החובל), והוצרך לענשו ממון. ועם כל זה הנה הממון רב, שחייב בחמשה דברים כמו שקיבלו הם ז"ל, ומכה בהמה יהיה עונשו ממון מועט. שלישית, בחובל אדם, שהחובל באביו ובאמו חייב מיתה, והחובל באדם אחר חייב ממון, ואין צריך לומר מכה בהמה בזה האופן שיהיה עונשו מועט מאוד.

(7) וכך מביא גם הנצי"ב את חשיבות המקום והזמן בקביעת העבירה

פירש כאן הכתוב שאין נפקא מיניה (ביניהם). ומהא דאסמיק להורג נפש מישראל, למדנו בזה דשני עניינים אלה סמוכים לעד לקיום העולם. וכמו דאיש מישראל, הנושא צלם אלוקים נותן קיום לעולם, ומשום הכי ההורגו

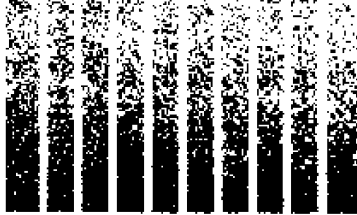
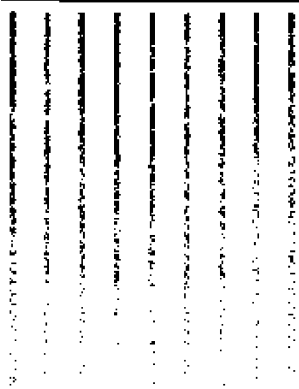
חייב מיתה, הכי נמי הזכרת שם ה' נותן חיות לעולם, וכדכתיב "בכל מקום אשר אזכיר את שמי" וגו' (שמות כ, כד), וזהו כבודו של הקב"ה. וכשבא אדם ומקלל, מהפך הזכרת שם ה' לרועץ, הוי זה כמו הורג נפש מישראל שגם הוא מאבד קיום העולם.

והנה היה מקום לחשוב שאינו דומה הרושם שעושה שם המפורש בשעה שיוצא מפי כהן גדול בעזרה, ליוצא מפי אדם קל הערך, או כשהוא עומד בשוק. ואם כן המגדף גם כן יהא נחלק (= שונה) עונשו, ולא כל הנושא את שם ה' ומברכו יהא במיתה. ומשום הכי היה מקום להקל בעונש זה המגדף שהיה בן איש מצרי, וגם הרי היה עומד "במחנה" ולא בעזרה... הזהיר בדומה לו ד"איש כי יכה כל נפש אדם", בין גדול מישראל בין עבד כנעני, אשר נפש הישראלי שבו מעט, ("חייב במצוות כאשה"), מכל מקום ההורגו יומת. והיינו הסמיכות... שאין חלוק ברושם חיות היוצא מהזכרת השם, בין מאדם גדול בין ממי שהוא, דאם בא זה ואיבדו. יומת.



מעשה זמרי

מחבר: אריאל זילבר



כה וַיָּקָם בְּלֶעָם וַיֵּלֶךְ וַיָּשָׁב לְמִקְוֹמוֹ וְגַם-כָּלַק הָלַךְ
לְדַרְכוֹ: פ

כה

א וַיָּשָׁב יִשְׂרָאֵל בְּשָׁטָיִם וַיַּחַל הָעָם לְזִנוּת אֶל-בָּנוֹת
מוֹאָב:

ב וַתִּקְרְאוּ לָעָם לְזִבְחֵי אֱלֹהֵיהֶן וַיֹּאכַל הָעָם וַיִּשְׁתַּחֲווּ
לְאֱלֹהֵיהֶן:

ג וַיִּצְמַד יִשְׂרָאֵל לְבַעַל פְּעֹר וַיַּחֲרֹאֲף יְהוָה
בְּיִשְׂרָאֵל:

ד וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה קַח אֶת-כָּל-רְאֵשֵׁי הָעָם
וְהוֹקַע אוֹתָם לַיהוָה נֶגֶד הַשָּׁמַשׁ וַיָּשָׁב חֲרוֹן אַף-יְהוָה
מִיִּשְׂרָאֵל:

ה וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל-שֹׁפְטֵי יִשְׂרָאֵל הֲרִגוּ אִישׁ אֶנְשֵׁי
הַנִּצְמָדִים לְבַעַל פְּעֹר:

ו וְהִנֵּה אִישׁ מִבְּנֵי יִשְׂרָאֵל בָּא וַיִּקְרַב אֶל-אָחִיו אֶת-
הַמְדִינִית לְעֵינָיו מֹשֶׁה וּלְעֵינָיו כָּל-עֵדֶת בְּנֵי-
יִשְׂרָאֵל וְהָמָּה בָכִים פָּתַח אֱהֹל מוֹעֵד:

ז וַיֵּרָא פִּינְחָס בֶּן-אֶלְעָזָר בֶּן-אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן וַיָּקָם מִתּוֹךְ
הָעֵדָה וַיִּקַּח רֶמֶחַ בְּיָדוֹ:

ח וַיָּבֹא אַחֵר אִישׁ-יִשְׂרָאֵל אֶל-הַקָּבָה וַיִּדְקַר אֶת-שְׁנֵיהֶם
אֶת אִישׁ יִשְׂרָאֵל וְאֶת-הָאִשָּׁה אֶל-קַבְּתָה וַתַּעֲצֹר
הַמַּגִּפָּה מֵעַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:

ט וַיְהִיו הַמָּתִים בַּמַּגִּפָּה אַרְבָּעָה וְעֶשְׂרִים אָלֶף:

[א] ויצמד ישראל לבעל פעור

מתקרבת לסיומה תקופת דור המדבר – "דור דעה". בתחילתה "ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל ושאר הנביאים" (מכילתא שירתא ג), הגיעה לשיאה במעמד הר סיני, ולמרות "וינסו אותי זה עשר פעמים" (העגל, המרגלים, המתאוננים והמתאווים תאוה, קרח וכו') עדיין ניתן לומר עליהם בסוף התקופה: "אשה קטנה שבנשיהם היתה כיחזקאל בן בוזי" (רמב"ן חוקת כא). ארבעים השנים, שכאילו לא היו צריכות להיות (כי "אחד עשר יום מחורב" היתה הכניסה לארץ וכיבושה), אותה תקופה כאילו של בדיעבד, כמעט עברה. הדור החדש שלא ידע את טעם חטא המרגלים עומד מוכן להיכנס לארץ חמדה (בניהם אשר אמרו לבז יהיו). נגזר כבר על משה שלא להכניס את בני ישראל לארץ, ואף לא להיכנס הוא בעצמו, ויהושע שלא מש מתוך אהלו, הוא ינחילם את הארץ.

החל כבר כיבושו של החלק המזרחי של הארץ, נפלו סיחון ועוג לפני בני ישראל, וסוכל הנסיון האחרון מצד שונאיהם של ישראל לחבל בכוחו של משה, אשר כוחו בפה – "ויקם בלעם וילך וישב למקומו, וגם בלק הלך לדרכו" (במדבר כד, כה). ברם, בלעם הרשע לא שב למקומו בלי להשאיר אחריו "עצה" ("לך איעצך").

סמיכות הפרשיות בין הליכת בלעם ובין "ויחל העם לזנות אל בנות מואב" הראתה לחז"ל את בעל העצה לתקלה הלזו.

(1) סנהדרין חלק קו, א

"הנני הולך לעמי, לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך" (במדבר כד, יד). "עמך לעם הזה" מבעי ליה! (שהשיא עצה לבלק שנכשלו בה ישראל, "הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם" – רש"י). א"ר אבא בר כהנא, כאדם שמקלל עצמו ותולה קללתו באחרים (וכן בלעם לא רצה לתלות שפלות זה בבלק, שיהא הוא צריך לבקש עצה היאך יכשלו בה ישראל אלא בישראל תלה השפלות, לומר שהם

צריכים לעצה שיכשלו בה בני מואב, שלא תתקוף ידי מואב על ישראל — רש"י). אמר להם: אלוהיהם של אלו שונא זימה הוא, והם מתאווים לכלי פשתן, בוא ואשיאך עצה...

(2) בעל נחלת יעקב מסביר את כוונת בלעם.

"לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים" (במדבר כד יד): והוא תמוה, נהי דגוף העצה חסר, מכל מקום קשה שאין חיבור לדברים אלה. לכן נראה הכוונה, דהנה אם לא חטאו ישראל בשטים על פי עצת בלעם, היו עולים במעלה למעלה והיה נתקיים הנבואה שניבא בלעם מיד.

ולזה אמר בלעם שיעץ אותו בעצה, אשר מחמת עצה זו, בוודאי אותן הנבואות שהישראל לא יעשו דברים אלו עד אחרית הימים, מחמת (זה) שיחטאו בזנות, "ואלוהיהם של אלו שונא זימה הוא", ובוודאי כל הברכות לא יתקיימו עד אחרית הימים.

ידוע ידע בלעם הרשע "כי ברוך הוא", נדחתה התכנית להיכנס לארץ פעם אחת, ושוב לא תידחה. אולם כיבוש הארץ והישיבה בה הם רק שלב חשוב בדרך למה שייעשה "באחרית הימים". אם אי אפשר למנוע כליל את בואה של אותה תקופה נכספת, הרי לפחות ניתן לדחותה, ותהיה "לא עתה" ו"לא קרוב" (פסוק יז).

אף הרמב"ן רואה כי שיטת חז"ל בדבר ידו של בלעם בקלקול זה בשטים אינה בנויה על סמיכות הפרשיות בלבד, כי על הבנה טוטאלית בתורה כולה, כשהמפורש מבאר את הסתום.

(3) רמב"ן כה, א, ד"ה לזנות אל בנות מואב

ובאמת שהזנות הזה לא היתה מזימת הנשים, כי בעצת אנשיהם וגדוליהם נעשה, ומזקני מדין היה להם, שנאמר במדינים (להלן פסוק יח): "כי צוררים הם לכם בנכליהם

אשר נכלו לכם על דבר פעור", כי נכלו להם בזימה להדיחם אחר בעל פעור, ולכן יתכן שהיה בלעם בעצה, שהוא גדול עצתם, ודעתו להרע לישראל ועושה בזה כל יכולתו, כמו שנאמר (דברים כג, ו): "ולא אבה ה' אלוקיך לשמוע אל בלעם", ועל כן הרגוהו בחרב.

אולם לא כל עצה מתקיימת, ובודאי במקום שעצת ה' היא תקום. לפלא יראה, איפוא, כי זה עתה, אחרי שהפך ה' את עצתו הראשונה של בלעם (לקלל את העם), נתקיימה עצתו השנייה. חז"ל הפנו את מבטם החד לעבר הפסוקים, וגילו בהם את הרמז לחסרון בני ישראל, כי הוא אשר חשף אותם למזימות האויב.

(4) ספרי בלק פיסקא א'

"וישב ישראל בשטים" — אין ישיבה בכל מקום כי אם קלקלה, שנאמר (שמות לב) "וישב העם לאכול ושתה", ואומר (בראשית לז) "וישבו לאכול לחם".

(5) ומבאר הנצי"ב בפירושו עמק הנצי"ב (עמוד קצט)

בזה הלשון (אין... כי אם) משמע דאחד לא נעדר בלתי כוונה זו, אלא בכל מקום ממש מורה לשון ישיבה על קלקלה, ואפילו באוה"ע (באומות העולם) נדרש הכי בבראשית רבה פרשת לח, ט (על אומות העולם בתקופת דור הפלגה, עליהן נאמר — בראשית יא, ב — וימצאו בקעה בארץ שנער וישבו שם; וחז"ל דרשו: א"ר יצחק, כ"ל מקום שאתה מוצא ישיבה, השטן מקטרג).

הענין, שנקבע הוראת לשון זה על כוונה זו, כי נרמז בהא דכתיב "ישיבה" ולא כתיב "ויגר" או "ויחן", אלא שיחשבו עצמם כתושבים, והכתוב צווח "כי גרים ותושבים אתם עמדי" (ויקרא כה, כג)! ודוד אמר (תהלים לט, יג): "כי גר אנכי עמך, תושב ככל אבותי". ואמר עוד (דברי הימים א, כט טו): "כי גרים אנחנו לפניך". וזהו מה שאמרו

חז"ל (על הכתוב) "וישב יעקב בארץ מגורי אביו" (בראשית לז, א): ביקש יעקב לישב בשלוה וכו': שנתישב דעתו עליו כאילו אין לו דאגה בעולם כאיש תושב לא אורח. וזהו דתנן באבות פרק ד משנה טו: ר' יעקב אומר, העולם הזה דומה לפרוזדור בפני העולם הבא, התקן עצמך בפרוזדור כדי שתיכנס לטרקלין. כלומר, שאם ידע האדם ויקבע בדעתו שהעולם הזה אינו אלא דירת ארעי, וכאורח נטה ללון, בנקל להתקן מעשיו שיחסה בסתר השכינה סלה, בעולם שכולו קיים. אבל מי שדעתו מיושבת ורחבה עליו, זוהי תחילת קלקלה, ועומד לחטוא.

"כי לא באתם עד עתה אל המנוחה אל הנחלה" – וכבר ערב כניסתם לארץ, בעודם יושבים על אדמת נכר, הרגישו בני ישראל הרגשה של "וישב". "וכל מקום שנאמר וישב, אינו אלא לשון צער" (סנהדרין קו, א). חוסר הדריכות בעבודת ה', כשביקשו לישב בשלוה, חשף אותם למזימות בלעם. וכשם שפרצופיהם אינם שוים, כן דעותיהם אינן שוות, ואתחלתא דפרענותא יש לגלות אצל פשוטי העם.

(6) במדבר רבה בלק פרשה כ, כג

ויחל העם לזנות.

כל מקום שנאמר "העם" לשון גנאי הוא (ואמנם מעיר מהרז"ו בפירושו: לא יתכן לפרש שבכל מקום כן הוא, שהרי כתוב בסוף משפטים: "ויען כל העם וכו' אשר דבר ה' נעשה" וכדו'. אלא הכוונה שבהרבה מקומות הוא לגנאי..., מאידך ראינו למעלה את דעת הנצי"ב כי הביטוי "אין... כי אם" בא ללמד על הכלל כולו ללא יוצאים מן הכלל). וכל מקום שנאמר "ישראל" לשון שבח הוא. "ויהי העם כמתאוננים" (במדבר יא), "וידבר העם באלקים ובמשה" (שם), "ויבך העם בלילה ההוא" (שם יד), "עד אנה ינאצוני העם" (שם), "וירא משה את העם כי פרוע הוא" (שמות לב).

אם רק ניתנה רשות לפרענות להחל במלאכתה, שוב אינה מבחינה בין "עם" ובין "ישראל". עם התפשטות מגיפת הזנות

(״ויחל העם לזנות״) אל תחום העבודה זרה (״ויצמד ישראל לבעל פעור״), רואה בעל הכתב והקבלה ללמד זכות על הצדיקים (״ישראל״) בפרשו כי לא לבעל פעור נצמדו, כי אם ל״עם״.

(7) הכתב והקבלה כח, א, ויחל העם... ויצמד ישראל

... העם, הפחותים, הערב רב שהיו עמהם, הם חזרו לסורם והלכו אחרי הזנות... ואחר כך נפלו ישראל בעבירת עבודה זרה, וזהו ״ויצמד ישראל״ פירוש נתחברו לערב רב בענין בעל פעור.

אולם חז״ל לא חסכו את שבט ביקורתם מ״ישראל״, על פי ראייתם הם והבנתם בכתובים. לא זה לזה נצמדו בני ישראל, כי אם נצמדו לעבודה זרה ממש, בצורה חמורה יותר מאשר במעשה העגל לפני קרוב לארבעים שנה. ההבדל האיכותי הזה בין שני החטאים בתחום אחד, מתבטא הן בדרגת הדבקות בחטא, והן באלה הדבקים.

(8) במדבר רבה בלק כ, כג

ר' לוי אומר זו גזירה קשה מן העגל, דאילו בעגל כתיב (שמות לב) ״פרקו נזמי הזהב״, ובכאן ״ויצמד״ — בצמידים. (משמע שאתנן הזונה היו צמידים — מתנות כהונה: ובתנחומא גורסים דאילו בעגל כתיב ״ויתפרקו העם״, וכאן ״ויצמד ישראל״). בעגל נפלו ג' אלפים וכאן כ"ד אלפים.

אצל פשוטי העם החל הנגף, וכלה בישראל. ותחילתו בקלות ראש של זנות וסופו באידיאולוגיה של עבודה זרה (בעל פעור). בתחילה, בכלל לא חשבו על עבודה זרה, ו״תחילת ענינם לא היה לעבוד עבודה זרה כלל, אבל היה לזימה בלבד״. ואולי ניתן לראות מכאן כי ״לא עבדו עבודה זרה אלא להתיר להם עריות״. כשראו שהותרה הרצועה של תאות עריות, אין עצה אלא למלא אחרי הכלל של החכם מכל אדם ש״כל דרך איש ישר בעיניו״ (משלי כא, ב). היות והתורה אוסרת את איסור העריות, הדרך הפשוטה ביותר היא תשלול את סמכותה של

התורה ההיא. למה להיות כפופים למסגרת נוקשה של "עשה" ו"לא תעשה", כשאפשר ללכת בדרך של "איזם" מסויים (כאן, "פעוריזם") המתיר את מה ש"זילא ליה פריצא ליה". מדוע ללכת נגד התורה, כשאפשר ללכת בלי תורה?!

(9) ספרי בלק (עם פירוש עמק הנצי"ב)

היו להם ששים עיר וכולן ראויות למלכות, שנאמר (דברים ג, יג): "ששים עיר כל חבל ארגוב ממלכת עוג בבשן". ובאו ישראל ועשו מלחמה עמהם, ונפלו בידם ונטלו כל מה שלהם. אבל משנתמלאו ישראל מן הבזה, התחילו בזים את הביזה (וזהו תחילת החטא, דבעטו ברוב טובה שהשפיע להם הקב"ה, ותנן — אבות פרק ד משנה ג — "אל תהי בז לכל דבר", והיה להם יותר ליתן לגר ליתום ולא למנה), מקרעים כסות ומשליכים (באו לחטא גדול מזה, שעברו גם על "בל תשחית"), ומקרעים בהמה ומשליכים (באו עוד לעבירה גדולה מזו, שעברו גם על צער בעלי חיים דאורייתא, עיין עבודה זרה דף יג, א: בהמה תעקר — והא איכא צער בעלי חיים?! והיינו דתנן "עבירה גוררת עבירה", עד שבאו ונמשכו לעוון היותר חמור, עבודה זרה וגלוי עריות), ולפי שלא היו מבקשים אלא כלי כסף וכלי זהב (דאין מקרא יוצא מידי פשוטו, "בזונו לנו" משמע גם כן שנטלו להם ונהנו מהם, ועל כן קאי על הטוב והמובחר שבביזה, היינו כלי כסף וכלי זהב), שנאמר (דברים ג, ז) "וכל הבהמה ושלל הערים בזונו לנו", (והגם שמצינו שרשי הכפולים שמשתמשים כמו נחי ע"ו וחסרי ל' הפועל, מכל מקום מדשינה הכתוב בלשונו, דכתיב במלחמת סיחון — דברים ב, לה — "בזונו לנו", ובעוג כתיב "בזונו לנו" — שם ג, ז — , אלא רמז משה במוסרו אשר בזו לדברים אלו. ולא בחנם רמז להם משה, אלא מגדרי המוסר הוא. ובאמת במלחמת מדין שהיתה אחר מלחמת עוג, והיו עשירים יותר. מכל מקום כתיב — במדבר לד. נג — "אנשי הצבא

בזוזו איש לו", ועשו במלקוח חשבון ברור ולא אבדו מהם דבר, שכבר עמדו על הדבר והבינו ששגו בזה וגרם להם רעה רבה).

ביזת הגויים העבירה את ישראל על דעתם, ומן "וישמך" הגיעו אל "וישב" (בשלוה), ומן "וישב" עברו "לזנות", ולא בושש לבוא הצעד האחרון "וישתחו לאלוהיהם". אולם הנצי"ב מוולוז'ין, הוא שעמד על כך כי שלב נוסף נמצא בכל התהליך הזה של הידרדרות, כי בעוד פסוק ב' מדבר על "אלוהיהם", הרי מדבר פסוק ג' על "בעל פעור".

אוצר החכמה

(10) פירוש "עמק הנצי"ב" ספרי בלק

מ"ח 1234567

ויש לדקדק בו, דבכל הפרשה כתיב "וישב העם", "ויחל העם", "ותקראנה לעם" "ויאכל העם". ואח"כ שינה הכתוב "ויצמד ישראל". וידוע ד"העם" לפעמים פירושו על פחות ערך, ו"ישראל" מורה על חשיבות. ותו, דכאן פירש הכתוב "לבעל פעור", וכי "אלוהיהם" דכתיב עד כה לאו בעל פעור הוא?! אבל הענין דבתחילה לא נתקלקלו אלא הפחותים, ולא משום כוחה של עבודה זרה זו ביחוד, אלא אפילו עבודה זרה אחרת לא יכלו לעמוד בה, לפי פחיתות ערכם ותגבורת זנות הבוער בקרבם. אבל הכשרים שבדור לא היו נכשלים בכל זה, אלא שפגע בהם מנוול זה בעל פעור, וימשוך אחריו בכוחו הגדול שהטביע בו יוצר אור ובורא רע יתברך גם את ישראל, שלא יכלו לפרוש ממנו אם לא במסירות נפש, ולא כל אדם זוכה לכך. וזהו דקאמר (הספרי, בלק פ' פ' קלא) "כשם שאי אפשר המסמר לפרוש מן הדלת בלא עץ (כתיב) הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם למסור מעל בה". "למסור", דריש מלשון "מסמר" — זרע אברהם), אלא מושך בכוחו מן העץ אחריו, כך אי אפשר (לישראל לפרוש מן הפעור בלא נפשות), והיינו דכתיב "ויצמד ישראל לבעל פעור" — דוקא.

כוח מיוחד במינו יש לפעור, שאפילו את חשובי העם יודע

הוא למשוך אל תוך רשתו. אף על פי שלא נודע מקום קבורתו של משה רבינו עד היום הזה, ציינה התורה כי היה זה "מול בית פעור" (דברים לד, ו), וחז"ל במדרש אגדה מתארים כיצד אף במיתתו זקוקה לנו זכותו של משה כדי לעמוד נגד עבודה זרה זו.

(11) הכתב והקבלה כה, א ב, ד"ה ויחל העם

...כי משאר האלילים שהיו עמהם היו נזהרים, אמנם בזה (בעל פעור) טעו בחשבם שאין בזה עבירה, ואולי הוא מצוה לבזותה, אמנם טעו בזה מאחר שעבודתה בכך.

העבודה לפעור (פעירת הגוף לפניו), מלאכה בזויה היא. טועים בני ישראל בחשבם כי רק לחלוק כבוד לעבודה זרה אסרה התורה. רצונה של העבודה זרה זהו כבודה, והכלל הקובע בעבודתה הוא אם "דרכה בכך" או לא. גישה רציונלית האומרת כי כל "המבזה" את העבודה זרה הרי זה משובח, טועה בהתעלמותה מן הגמישות שיש ליחס למושג בזיון. "הכל לפי המבייש והמתבייש", ואם "המתבייש" רואה בפעולה כבוד ולא בזיון, מה הועלנו במעשינו "נגדו"!!

בעל דברי דוד (הט"ז) רואה כי נטיה זו של עם ישראל בהבנת טעמי המצוות, היא שגרמה לכך שמצות "בל תוסיף" נכתבה בסמוך אל התזכורת בדבר חטא בעל פעור. דברים ג, כח: — את יהושע וחזקהו ואמצהו, כי הוא יעבור לפני העם הזה והוא ינחיל אותם את הארץ אשר תראה. כט. ונשב בגיא מול בית פעור. ד, א ועתה ישראל, שמע אל החוקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות למען תחיו ובאתם וירשתם את הארץ אשר ה' אלוקי אבותיכם נתן לכם. ב, לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם, ולא תגרעו ממנו לשמור את מצות ה' אלוקיכם אשר אנכי מצווה אתכם. ג. עיניכם הרואות את אשר עשה ה' בבעל פעור, כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור, השמידו ה' א' מקרבך. ד. ואתם הדבקים בה"א חיים כולכם היום.

(12) דברי דוד דברים ד, ב.

"לא תוסיפו": כגון חמש פרשיות בתפילין (רש"י), יש

לדקדק, מאי שייכות יש לאזהרה זו בכאן אצל חטא פעור?
 ותו קשה בפסוק, למה לי "לשמר את מצות ה' אלוקיכם",
 דהא כבר אמר זה "אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי
 מלמד אתכם" וכו'? ונראה דכאן בא להזהיר דרך כלל שלא
 יפמוך אדם על חכמתו לבקש טעם למצוות השם יתברך,
 כמו שעשה שלמה, שאמר "לא ירבה לו נשים ולא יסור
 לבבו — אני ארבה נשים ולא יסירו לבבי" כדאיתא בבבא
 מציעא (דף קטו א), משום דדרש (שלמה) טעמא דקרא.
 אלא (האיסור הוא על נשים) אפילו כאביגיל, ולא דרשינן
 טעמא דקרא, ואפילו ר' יהודה דמקיל שם (באמרו: "מרבה
 הוא ובלבד שלא יהיו מסירות את לבו"), היינו היכא
 דהכתוב עצמו מפרש הטעם, כמו בזה "ולא יסור לבבו",
 אבל במקום שאין מפורש הטעם, אלא אתה מבקש טעם
 מעצמך, ובשביל זה לפעמים (כ) שאין טעם זה (נוהג) תרצה
 לשנות הדין — זה אסור לכולי עלמא! ועל כן אמר הכתוב
 (כאן) להזהיר על זה, ועשה בזה שני חלוקות, דהיינו
 ב"עשה" וב"לא תעשה". ואמר תחילה במצות עשה דהיינו,
 "אשר אנכי מצוה אתכם... לעשות", ותרצה לומר מדעתך
 כיון שדבר זה ניחא (רצוי) להקב"ה, אני אוסיף בו, כמו
 שכתב (הספרי) גבי ברכת כהנים "אוסיף ברכה אחת", על
 כן אמר על זה — אל תוסיף! ואין לך לילך אחר
 מחשבתך! ואחר כך אמר במצות לא תעשה, כגון עניין
 שלמה שגרע מצות "לא ירבה" וכו' מכוח מחשבה שלו, על
 כן אמר "לא תגרעו ממנו לשמור", והיינו "לשמור מצות
 ה'", דכל "השמר" "פן" (הוא) לא תעשה, ואתה רוצה
 לגרעו (את מצות הלא תעשה ההיא) מפני טעם שלך — לא
 תעשו כן!

ועל זה אמר (דברים ד, ג) "עיניכם הרואות", דפרעו
 עצמם (בעבודת פעור) מפני שהיו סבורים שהלכו אחרי
 הטעם שלא יכבד את העבודה זרה, אלא רוצה לבזותה

ופרעו עצמם נגדה, ואף על פי כן "השמידם" הקב"ה. "ואתם הדבקים" תמיד, לא תזוזו מן הקב"ה אפילו בזה מכח טעמכם, "חיים כולכם היום". וענין זה (של בל תוסיף ובעל פעור) סמכה תורה לכאן (— "וצו את יהושע" — פרק ג, כח), דשייך על מה שאמר "וחזקהו ואמצהו", שלא ירך לבו, דהיינו שלא ילך אחרי מחשבות לבו לשנות ממאמר הקב"ה בשביל שכלו, ודבר זה הוא כפתור ופרח לפי עניות דעתי.

"זכר נא מה יעץ עליך בלעם בן בעור". עצתו של בלעם, שמטרתה הסופית היתה להחטיא את ישראל בעבודה זרה, מצאה לה פתח באיסורי עריות, כי "אלוקיהם של אלו שונא זימה הוא". ובנסותו לקרבים לעבודה זרה על ידי עריות, ולעריות על ידי יין, לא מצא לו עזר כנגדו טוב מבנות מואב.

(13) במדבר רבה בלק כ, כב.

"ויחל העם לזנות": זרוק מטה לאויר לעיקרו נופל. מי שפתח בזנות תחילה, השלים לבסוף. אמותיהם התחילו בזנות (בראשית יט): "ותאמר הבכירה אל הצעירה, לכה נשקה את אבינו יין ונשכבה עמו וגו', ויהי ממחרת ותאמר הבכירה אל הצעירה הן שכבתי אמש", למדתה אחותה, ולפיכך חסה הכתוב על הצעירה ולא פירשה אלא "ותשכב עמו", ובגדולה כתיב "ותשכב את אביה", אותה שפתחה בזנות תחילה השלימו בנותיה אחריה, שנאמר "לזנות אל בנות מואב".

תחילתה בזנות וסופה בזנות. גסות רוח כיסתה פניה של הבכירה בקראה לבנה "מואב" (מן האב), וכמעשה האבות כן מעשה הבנים, רק אחת ידעה לשוב מאותה "שדה מואב", לנער מחצנה את כל שמץ של גסות ולהגיע אל פיסגת הצניעות: "ורחצת (מטנופת עבודה זרה) וסכת (אלו מצוות וצדקה)... וירדת הגורן... ותרד הגורן... ותבא בלט ותגל מרגלותיו ותשכב... ותשכב מרגלותיו עד הבקר, ותקם בטרם יכיר איש את רעהו". (מגילת רות פרק ב).

(14) בבלי סנהדרין קו, א

אמר להם (בלעם): אלוהיהם של אלו שונא זימה הוא, והם מתאווים לכלי פשתן (בענין כלי הפשתן מסביר המהרש"א (מובא בעץ יוסף במד"ר): לפי שבמצרים הפשתן מצוי כמו שכתוב עובדי פשתן וגוי, והורגלו ישראל בהן, ובתוך מי שנה במדבר נחסר להם והם מתאווים לקנות מאשר ימצאו), בוא ואשיאך עצה עשה להם קלעים (אהלים של קלעים — רש"י) והושיב בהן זונות, זקנה מבחוץ וילדה מבפנים, וימכרו להם כלי פשתן. עשה להם קלעים מהר שלג (שניר — רש"י) עד בית הישימות, והושיב בהן זונות, זקנה מבחוץ וילדה מבפנים, ובשעה שישראל אוכלין ושותין ושמחין ויצאין לטייל בשוק, אומרת לו הזקנה, "אי אתה מבקש כלי פשתן"? זקנה אומרת לו בשוה, וילדה אומרת לו בפחות, שתים ושלוש פעמים, ואח"כ אומרת לו "הרי אתה כבן בית, שב ברור לעצמך". וצרצורי של יין עמוני מונח אצלה, ועדיין לא נאסר יין של נכרים. אמרה לו: "ומה איכפת לך, כלום מבקשים ממך אלא פיעור"?! והוא עושה. ושוב אומרת לו: "כפור בתורת משה רבך" והוא עושה (על פי גירסת רש"י בגמרא).

ומאות שנים לאחר מכן, ידעו חז"ל ללמוד לקח לדורות ממקרה זה של בנות מואב, ובין שמונה עשרה הגזירות שגזרו בעליתו של חנניה בן חזקיה בן גרן, שאפילו אליהו הנביא לא יוכל לבטלן, "גזרו על יינם משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר" (מסכת שבת יז, ב).

אצל פשוטי העם ובעבירה קטנה יחסית, היתה תחילת פרשה זו ("ויחל העם לזנות"), ועקב אי-התערבות ראשי העם, בשעה שהתערבות זו היתה מועילה, הגיע האסון עד לחשובי העם עצמם, ובחטא החמור ביותר ("ויצמד ישראל לבעל פעור"). תגובת ה' לא בוששה, איפוא, לבוא. — "קח את כל ראשי העם והוקע אותם לה' נגד השמש" ("שיראו העם ולא ימתו, ובזה יכופר להם על שלא מיחו במושעים" — ספורנו).

(15) חז"ל חלוקים בדבר העונש הזה (במדבר רבה כ, כד)

ר' יודן אמר ראשי העם תלה על שלא מיחו בכני אדם, ר' נחמיא אמר, לא תלה ראשי העם, אלא אמר לו הקב"ה למשה, הושיב לך ראשי סנהדראות ויהיו דנים כל מי שהלך לפעור. אמר מי מודיעין? א"ל, אני מפרסמן, כל מי שטעה, הענן סר מעליו והשמש זורחת עליו בתוך הקהל, ויהיו הכל יודעין מי שטעה, ויתלו אותו. תדע לך שהוא כן שנאמר ויאמר משה אל שופטי ישראל "הרגו איש אנשיו וגו'".

(16) סנהדרין לח, א

"את כל ראשי העם":

אם העם חטאו ראשי העם מה חטאו?! אמר רב יהודה אמר רב, אמר לו הקב"ה למשה: חלק להם בתי דינים כדי שישוב חרון אף מישראל.

(17) תורה תמימה במדבר כח, ד

והכי קאמר קרא: קח את כל ראשי העם וחלוק אותם לבתי דינים הרבה, וידונו את העוברי עבירה, והוקע אותם, את המתחייבים בדין, כדי שישוב חרון אף של הקב"ה. ופרש"י, דכשהקב"ה רואה שכולם עסוקים בדבר ומקנאים לכבודו ישכך כעסו עכ"ל. ויש להוסיף ביאור ע"פ המבואר באדר"ן (אבות דרב נתן) סוף פרק ל"א שהעניש הקב"ה את דור המבול על שלא הושיבו דיינים לדון את החוטאים. ואמר הקב"ה: אם לא הושיבו דיינים בארץ, אני מושיב להם דיינים במרום! ועיין ברמב"ם פ"ט הי"ד ממלכים (רמב"ם הלכות מלכים ט, יד: וכיצד מצווים הם על הדיינים? חייבים להושיב דיינים ושופטים בכל פלך ופלך לדון בשש מצוות אלו [עבודה זרה, ברכת השם, שפיכות דמים, גילוי עריות, גזל, אבר מן החין] ולהזהיר את העם. ובן נח שעבר על אחת משבע מצוות אלו נהרג בסייף, ומפני זה נתחייבו כל בעלי

שכס הריגה, שהרי שכס גזל [את דינה], והם ראו וידעו ולא דנוהו. ועיין רמב"ן בראשית לד, יג המבאר ענין זה בדרך אחרת), שמפני זה נתחייבו בני שכס הריגה במקרה דינה, מפני שלא הושיבו שופטים לדון את שכס. וזה עניין מצוות דינים שנצטוו בני נח במנין שבע המצוות שלהם. הרי דענין ישיבת דיינים חשוב מאוד להקב"ה, עד שמונע מחמת זה הדיינים ממעלה. ולכן אמר כאן להושיב הרבה בתי דינים לשפוט (ובצורך להושיב הרבה בתי דינים לשפוט מביא הרב ראובן מרגליות בשם "ראש יוסף" של הגר"י מטיקטין [מרגליות הים לסנהדרין לה, א, עמוד עד], כי היות ואסור לדון למות יותר מאדם אחד בבית דין אחד ביום אחד, הוצרכו לעשרים וארבע אלף [מנין ההרוגים בענין פעור] בתי דין של עשרים ושלושה כל אחד – הרי קרוב לששים רבוא אנשים! אמנם מן הירושלמי [סנהדרין פרק י הלכה ב] משמע שעשרים וארבעה אלף מתו במגפת ה', ואין הם הרוגי בתי הדין), שעל ידי כך ישכך חמת הדין מלמעלה.

בעל תורה תמימה רואה כי מינוי בתי דין רבים עשוי לשכך את חמת הדין מלמעלה, בזה שעוסקים באחת המצוות היסודיות לקיום האנושות כולה. אמצעים יוצאים מן הגדר הרגיל נחוצים על מנת לתקן מצב בלתי רגיל של "ויצמד ישראל לבעל פעור, ויחר אף ה' בישראל". אף הרב יעקב צבי מקלנבורג רואה כיצד כתבה התורה בלשון חריגה ("והוקע אותם לה' נגד השמש" במקום "ותלית אותם על העץ") כדי ללמד על המיוחד והחריג בהוראת שעה זו.

(18) הכתב והקבלה דבור המתחיל והוקע אותם

הוא תליה, כמו שמצינו בבני שאול (רש"י בסנהדרין לב ב): ולשון "והוקע" (ירמיה ו, ח, יחזקאל כג יז): הוקעה לשון חבור, ותקיעת עץ בארץ הוא, עיין שם. נראה דעתו (של רש"י) לחבר "הוקע" עם "תקע", "ותקעתיו יתד במקום נאמן" (ישעיה כב, כג), שענינו חיבור דבר על ידי נעיצה. אמנם פירוש זה יתכן שם בבני שאול שהיו תלויים ועומדים שבעה חודשים ממוצאי יום טוב של פסח עד

מוצאי יום טוב של חג (הסוכות) (עיינ שם בילקוט), ושייך למקרה תלייתם ענין חיבור שהיו מחוברים בעץ זמן רב. אבל תליית מצוה, שאין משהין אותו כלל על העץ, "דאחד קושר ואחד מתיר", כדי לקיים מצוות תליה בלבד (סנהדרין מו, ב), איך יתכן לקרוא תליה זו על שם חיבורו, שכמעט אין העין שולטת בהתחברותו של העץ?!

ואפשר שדעת רש"י, דכמו בבני שאול לא חשו על "לא תלין" ("לא תלין נבלתו על העץ" — דברים כב, כג) מטעם דאמרינן (יבמות עט): "מוטב שתיעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא", הכא נמי לא חשו על "לא תלין". וקצת דייק לישנא דקרא הכי, שאמר "והוקע נגד השמש" — שיתפרסם העונש. ואם נוסיף עוד לומר דמהך טעמא (של פרסום הנס) לא דייקו גם באופן התלייה, בהקפת ידיו זו על גב זו ולתלות בידיו (כבמתניתין דסנהדרין מו), כי אם דרך שהמלכות עושה לתלות בצואר, אם כן יהיה לנו טעם מרווח לבאר למה הוציא הכתוב ענין התליה בלשון הוקעה (במקום הלשון הרגילה של תלייה), להורות גם על אופן התלייה שהיתה מן הצואר. כי "קוע" בלשון ארמי צואר, ממסמס קוע דמא (חולין כח, א — מלוכלך צוארו בדם — וממילא צריך לבדוק בסימנים לראות אם היתה השחיטה כשרה); יאי קועיך לזוגא (עבודה זרה כט, א — יאה צוארך לחתוך — במקרה של רב חנא בר ביזנא שהסתפר אצל עכו"ם בניגוד לדעת חכמים). ואפשר דמטעם זה שינה המקרא כאן ולא אמר "ותליתם אותם", כמו שאמר בתלית מצוה "ותלית אותו על עץ", להורות בלשון "הוקע" על שנשתנה באלה מבשאר נתלים. והדבר צריך ביאור.

היסס בעל הכתב והקבלה להוציא מסקנה סופית בדבר אופן הריגתם של הנצמדים לבעל פעור, הבנויה כולה אך ורק על פשוטו של מקרא. אמנם הביא ראיות כבדות משקל לטענה שאמנם שונה היתה התליה כאן מזו הנהוגה על פי דין תורה

(תלית מצוה). אולם חשש מפני הסקת שמעתתא אליבא דהלכתא המבוססת רק על פשטו של מקרא, ולכן העדיף לא לקבוע במסמרות, אלא "הדבר צריך ביאור".

ראינו כי חז"ל כבר חלקו בענין משמעות הלשון "והוקע אותם": אם הם "ראשי העם" המוזכרים בסמוך, או "ישראל" שבפסוק הקודם. על פי השיטה שהציווי היה להרוג את ישראל החוטאים, ולא את מנהיגיהם שלא מחו בהם, מבאר רש"י בשם חז"ל כי "כל אחד ואחד מדייני ישראל היה הורג שניים – ודייני ישראל חי ריבוא ושמונת אלפים".

(19) רמב"ן כה, ה דבור המתחיל הרגו איש את אנשיו

ויתכן שהיתה כוונת האגדה הנזכרת (ע"י רש"י בדבר מספר ההרוגים, והמובאת גם בירושלמי סנהדרין י, ב) לומר שיהיו ההרוגים לפי המצוה יותר מחמש עשרה ריבוא, לומר שהיו החוטאים רבים, אבל חסך עליהם ענין פנחס. והנה נשארו מן הנצמדים, והקב"ה השמידם אח"כ טרם עברם את הירדן (אחרי שמנאם בערבות מואב). זהו שכתוב (דברים ד, ג-ד): "כי כל האיש אשר הלך אחרי בעל פעור השמידו ה' אלוקיך מקרבך, ואתם הדבקים בה' אלוקיכם חיים כולכם היום".

(20) וכך מבאר הרמב"ן את השתלשלות הפרשה

והנכון בעיני בענין הפרשה, כי מתחילה נאמר "ויצמד ישראל לבעל פעור ויחר אף ה' בישראל", כי יצא הקצף מלפני ה' החל הנגף, וה' ברחמיו אמר למשה שישפטו השופטים ויתלו הנצמדים, ולא יספה הארץ צדיק עם רשע, ומשה צוה כן לשופטים, וכאשר נאספו כל העדה פתח אוהל מועד לעשות כדבר משה, ועוד הנגף הזה היה בהם, והנה העז השמעוני הזה (זמרי) "ויקרב אל אחיו את המדינית", למרוד במשה ובשופטים ולעשות כן בפרהסיא, כי נשיא וגדול היה... והנה התחילו משה והשופטים

לבכות; "ויעמד פנחס ויפלל ותעצר המגפה", ולא נדון אחד מכל העם ביד השופטים, כי השם אמר "והוקע אותם וישוב חרון אף ה' מישראל", וכבר שב אפו (עקב מעשה פנחס), ולכך לא הזכיר הכתוב "ויעשו כן שופטי ישראל".

בענין איסור "בל תוסיף" (מקור 12) עיין בהרחבה בספרנו "פרשת שופטים". עמודים תקכ"ה-תקס"ה.

[ב] "עדיין לא נאסר להם יינם של נכרים"

מעשה זמרי קשור בעיקר בשאלות עבודה זרה ועריות. אולם, כשם ש"גזרו על בנותיהם משום דבר אחר", כך "גזרו על יינם משום בנותיהם", בתארם את תחבולת אנשי מואב ומדין להחטיא את ישראל, סיפרו חז"ל כיצד אי זהירות בני ישראל בענין היין הביא לידי זנות ואח"כ לידי עבודה זרה. "עדיין לא נאסר יין של גויים לישראל" — בהבנת ביטוי זה, נפלה מחלוקת גדולה בין המפרשים בדבר מועד חלות איסור יין גויים על ישראל.

(1) רמב"ם ספר המצוות לא תעשה המצוה קצ"ד

האזהרה שהוזהרנו לשתות יין נסך. וזה לא נאמר בו פסוק ברור בפירוש, אבל נאמר בעבודה זרה (כט, ב): "אשר חלב זבחימו יאכלו ישתו יין נסיכם" (דברים לב, לח), מה זבח אסור, אף יין אסור, ואתה יודע שהוא אסור בהנאה ולוקין עליו, כמו שמפורסם בכל התלמוד. והראיה על היות יין נסך מאיסורי דאורייתא ושהוא נמנה מכלל מצוות לא תעשה, אמרם בגמרא עבודה זרה (עג, א): ר' יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: כל איסורין שבתורה בין במינן בין שלא במינן — בנותן טעם, חוץ מטבל ויין נסך דבמינן — במה שהוא, ושלא במינן — בנותן טעם. הרי זו ראייה ברורה שיין נסך מאיסורים של תורה. וגם בסיפרי שהזכירו אופן התדרדרות ישראל בשטים לזנות אל בנות מואב, אמרו: והוא נכנס והצרצור מלא יין אצלה מיין העמונים — ועדיין לא נאסר יין של גויים לישראל — אמרה לו רצונך שתשתה וגו' (ע"כ לשון הספרי). וממה שאמר "ועדיין לא נאסר" משמע בלי ספק שאחר כך (הרמב"ם מבין כי בדעת חז"ל לומר כי בתקופה זו של התהוות תורה, בין מעמד הר סיני ובין סיום משנה תורה, — עדיין לא

נאסר להם יין נסך, אבל מאוחר יותר באותה תקופה של דאורייתא כן נאסר להם) נאסר. אבל אמרם (שבת יז, ב) בכלל שמונה עשר דבר שגזרו, שבכללם יינם, וכן גם אמרם (עבודה זרה סב, ב): שאני יין נסך דאחמרו ביה רבנן, הרי כוונתם בזה פתם יינם, לא יין נסך עצמו, אבל יין נסך עצמו, הוא אסור מן התורה. והרי ידעת אמרם (שם ל, ב; לא, א): שלוש יינות הם (יין נסך — אסור בהנאה ומטמא טומאה חמורה בכזית, פתם יינם — אסור בהנאה ומטמא טומאת משקין ברביעית, המפקיד יינו אצל עכו"ם — אסור בשתייה ומותר בהנאה).

הבחין הרמב"ם בין איסור יין נסך (מדאורייתא) ובין איסור פתם יינם (דרבנן). בתקופת מעשה זמרי עדיין לא למדו בני ישראל את האיסור של יין נסך מדאורייתא, כי עוד לא נסתיימה תקופת מסירת תורה לבני ישראל. בהביאו את מקור האיסור מציין הרמב"ם את הכתוב דברים לב, לח, אותו חומש של משנה תורה ש"הואיל משה באר". הלכה זו של איסור יין נסך נמסרה לבני ישראל רק במעמד ערבות מואב בסוף ימיו של משה. ואולי זוהי הסיבה מדוע במקום זה בספר המצוות, בו מצטט הרמב"ם את דעת הספרי כי "עדיין לא נאסר להם יינם של גויים", נוח לו להביא דוקא את הפסוק הזה מסוף ספר דברים.

(2) השגות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם

והתימא בדברי הרב שהוא ז"ל ביאר במצוות לא תעשה כ"ה שכל מה שהוא מעבודה זרה מגוף העבודה זרה, ומבתייה שהם ממשמשים של עבודה זרה, ומכל מה שיתיחס אליה שהוא תקרובת עבודה זרה, הכל אסור בהנאה, והוא בלאוין של "ולא תביא תועבה אל ביתך" (דברים ז, כו), ובלאו ד"לא ידבק בידך מאומה מן החרם" (שם יג, יח). ואם כן למה יבקש ביין נסך לאו אחר מהיקשא (של "חלב תזבחמו... יין נסיכם")?! ובחיבורו הגדול כתב במצווה (לא תעשה) כה: שלא ליהנות בעבודה

רפא "עדיין לא נאסר להם יינם של נכרים"

זרה ובכל משמשיה ובתקרובת שלה וביין שנתנסך לה, שנאמר "ולא תביא תועבה אל ביתך".

בשנה אחרונה זו של שהות בני ישראל במדבר, עוד לא למדו את אחד האיסורים החמורים ביותר, הלא הוא איסור יין נסך! אולם נראה לכאורה כי כך רואים חז"ל את המצב דאז, באמרם כי "עדיין לא נאסר להם יינם של נכרים". כשבא, איפוא, הרמב"ן לטעון כי איסור יין נסך כבר חייב את בני ישראל, עליו לסתור את ראית הרמב"ם המבאר את דברי חז"ל על "יינם של נכרים" כעל יין נסך ממש.

(3) השגות הרמב"ן לספר המצוות של הרמב"ם

זה ודאי טעות, לפי שעל סתם יינם נאמרו הדברים, שהיין מונח אצלם מיין העמוני, סתם יינם היה, לא יין שנתנסך ממש לעבודה זרה, ולפיכך קראוהו "יין של עכו"ם". ובתחילה לא היו מפתות בשתיה אלא בדברים המותרים והמורגלים להם (לבני ישראל) שאין בהם שמץ עבודה זרה ואיסור, שלא היה שומע לה, עד שהיה היין בוער בהם ולוקח לבם לזנות, ולפיכך הוצרכו לומר ש"עדיין לא נאסר".

ובמדרש רבי תנחומא בארו עוד בזה ואמרו: "אין אתם רוצים לאכול מזבחתינו ומבישולינו, הרי לכם עגלים ותרגולים ששחטו כמצותיכם", ואכלו (בני ישראל) מיד. משקהו היין ובוער בו השטן, והיה נשטה אחריה, (ע"כ תנחומא).

לא מאיסור קל לאיסור חמור הלכו בני ישראל, כי אם מההיתר הגמור אל האיסור החמור ביותר. ואם ישאל השואל כיצד היתר גורם איסור, כבר השיבה התורה בספר ויקרא (אותו כבר למדו בני ישראל בתקופת אוהל מועד) כי "קדושים תהיו". לא רק פרישות מן האיסור דורשת התורה (כדברי רש"י שם), אלא נדרש מן האדם אף לנהוג בפרישות בתוך תחום ההיתר: "לפיכך בא הכתוב, אחרי שפירט האיסורים שאסר

אותם לגמרי, וציווה דבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות" (רמב"ן שם).

ואחרי הביאו ראיה לדבריו מן התנחומא שבסתם יינם קא עסקינן, מקשה הרמב"ן קושיא עקרונית על עמדת הרמב"ם הרואה אפשרות לפרש כי מצוה דאורייתא טרם היתה ידועה בשנה אחרונה זו במדבר.

הערות

(4) הרמב"ן שם

ואילו יתפרש ביין נסך ממש, יהיה ההיפך מדברי הרב (הרמב"ם המונה כאן את איסור יין נסך כאיסור דאורייתא) ותהיה משם ראיה שאין איסורו מן התורה, שכל התורה כולה כבר נאמרה למשה בסיני, וכמו שאמרו (תורת כהנים ריש פרשת בהר): כל התורה כולה נאמרו כללותיה ודקדוקיה מסיני. ואם יאמרו מפני שהיקש "ישתו יין נסיכם" הוא אחרי כן בשירת האזינו (כך שטרם ידעו את הדין הזה בתקופת סוף ספר במדבר) זה דבר שאינו ראוי לשמעו.

כתיבת מצוה בספר דברים טוען הרמב"ן, אינה הוכחה לכך שמצוה זו מאוחרת היא. קבלת התורה לחוד, וכתיבתה לחוד. חלקים גדולים של תורה היו ידועים כתורה לבני ישראל, טרם זכו לקדושה הנוספת של תורה בשכתב. היות ומשה קיבל את כל התורה מסיני, אין הרמב"ן רואה כסביר את אי ידיעת מצווה יסודית זו בתקופה כה מאוחרת. אולם, כשם שהבחין הרמב"ן בין מתן תורה בסיני ובין כתיבת תורה ("כתבו לכם את השירה הזאת"), מוצא בעל מגילת אסתר מקום להבחין בין קבלת תורה על ידי משה ובין מסירתה (אפילו בעל-פה) לבני ישראל. לא כל מה שקיבל משה בסיני נכתב או נמסר תיכף. כי רק ע"י הכתבת הקב"ה, הופכת תורה שבעל-פה להיות תורה שבכתב, ורק בזכותם של בני ישראל עוברת תורה שבעל-פה ממשה אליהם.

(5) מגילת אסתר לספר המצוות, ל"ת קצ"ד

ומה שאמר (הרמב"ן) שאם זה המאמר יתפרש ביין נסך

ממש, אם כן יהיה (האיסור הזה של יין נסך) מדרבנן מאחר שנאסר אחר כך (ולא אחרי מתן תורה), נראה לי כי גם שנאסר אחר כך על זה לא נאמר היותו דרבנן (דהיינו) שמשא אסרו לנו מעצמו. כי מה שאמרו (חז"ל בתורת כהנים): "כל התורה כולה נאמרו כללותיה ופרטיה ודקדוקיה מסיני", איך פירושו שבסיני נתן משה את התורה כולה, שהרי לא נזכר כי שמענו שם רק עשרת הדיברות. אבל פירוש המאמר הוא כי משה שמעה כולה בסיני, ואח"כ נתנה לנו מעט מעט כל מצוה ומצוה, עד כי בשנת הארבעים השלים לצוות לנו את כל מצוותיה.

(6) פירוש "עמק הנצי"ב" לספרי בלק

אבל האמת יורה דרכו של הרב (רמב"ם) ז"ל. דודאי יין שנתנפך ממש לפני עבודה זרה לוקה אפילו על ההנאה משום "לא ידבק בידך וגו'", והוא הדין בכלל זבחי עבודה זרה... דאפילו מים שנשתפכו לפני עבודה זרה אסור בהנאה מן התורה... בכלל זביחא הוא... אבל ביין יש חומר בפני עצמו, שידוע שאין הקדש לעבודה זרה (כלומר אין החפץ נאסר מחמת יעודו למטרת ע"ז טרם נעשתה בו פעולה של ע"ז) כדאיתא (עבודה זרה) דף מב, ב, ולא נאמר תקרובת אלא במעשה השחיטה וכיוצא בזה. וביין (=אבל ביין), כיון ששכשך לשם עבודה זרה, אע"ג דלא הוי עדיין זריקה המשתברת, ולא כעין (עבודה הנעשית ב)פנים (המקדש), אלא עבודתה בכך, נאסר לשותות, משא"כ בכל הזבחים... וזה שנאמר אחר מעשה זו (של בנות מדין), בודאי הנוד הזה לא נשפך לפני עבודה זרה עדיין, דהנשפך אין דרכם לאספו ולשתות, אלא (בנודות היין) שהכינו לעבודה זרה (ועל האיסור הזה עדיין לא למדו מפי משה אם כי תקפו הוא דאורייתא). ועיקר ראייה של רבנו (הרמב"ם) ז"ל, דלא ניחא לפרש "ועדיין לא נאסר" — מדרבנן, דמה"ת

(דמהיכי תיתי — מנין לנו) נימא שנהגו בימי משה (כבר) חומרי דרבנן?!... תדע שהרי מקודם לזה עברו על איסור יחוד כותית דאסור מדרבנן... ואמאי לא תני ועדיין לא נאסר יחוד כותית?! אלא (עלינו לומר כי) לא הוצרך לכך (באשר אין סברה לומר שכבר בזמנו של נותן התורה — דאורייתא — הצטרכנו לנהוג על פי חומרת דרבנן). ועל כרחך הכי פירושו, ועדיין לא נתפרש לישראל איסור זה (כאיסור דאורייתא) ואם שידעו משה כבר מסיני... הספרי תני "עדיין לא נאסר יינם על ישראל"... על ישראל דיקא, כלומר שכבר נאסר מסיני אלא שלא נתפרש לישראל עדיין.

...ועדיין עוד הלכות מלכים פרק ח הלכה א כתב דיוצאי מלחמה, כשאינן מאכל מצוי להם, אוכלים מאכלי איסור ושותה נסך. ותמה הרמב"ן ז"ל על התורה פרשת עקב (דברים ו, י): ממה נפשך, אי יין נסך ממש, ודאי נאסר עבודה זרה ומשמשיה ותקרובתה לבאי הארץ מיד, כדכתיב "שקץ תשקצנו" וגו' (שם ז, כו); ואי סתם יינם, פשיטא — איסור תורה ("בתים מלאים כל טוב" — אפילו בשר נחירה ובשר חזירים) הותר, מכל שכן איסור דרבנן! אלא ודאי כוון (הרמב"ם) לייין נסך שאסור מן התורה, אבל (היות ולא נסכוהו לעבודה זרה) אינו בכלל תקרובת עבודה זרה, ואינו אסור בהנאה מן התורה משום "תועבה" (שם שם כו) ומשום "חרם" (שם יג, יח), אלא משום "ישתו יין נסיכם".

חידוש גדול מציע לפנינו ראש ישיבת וולוז'ין. לא שלושה יינות ישנם כי אם ארבעה! נוסף על "המפקיד יינו אצל עכו"ם" קיימות עוד שלוש דרגות ביינות אסורים. החמור ביותר הוא יין שנתנסך ממש לעבודה זרה, והקל יחסית הוא סתם יינם של עכו"ם. אולם בין שתי דרגות אלו, מגלה הנצי"ב דרגת ביניים הנובעת מתומרתה המיוחדת של יין בכל הקשור עם העכו"ם. אף על פי שאיסורי עבודה זרה אינם חלים על חפץ כל שהוא, כל עוד לא נעשתה פעולה של תקרובת, החמירה התורה עצמה בדין יין, שרק שכשך לקראת ניסוכו לעבודה זרה, חל עליו מלוא האיסור דאורייתא. האיסור המיוחד הזה נלמד, לא מן

רפה "עדיין לא נאסר להם יינם של נכרים"

הפסוקים הרגילים המדברים על תקרובת עבודה זרה, כי אם מפסוק מיוחד "ישתו יין נסיכס".

על פי הסברו של הנצי"ב (ומקום הניחו גדולי הדורות לראש ישיבת וולוז'ין להתגדר בו) יובן היטב מדוע חז"ל גזרו על סתם יינם ואח"כ על שמנם משום יינם, ואח"כ על פיתם משום שמנם! הרי אין עושים גזירה לגזירה!! אלא נראה לומר כי אין חז"ל עושים גזירה לגזירה במקום שבאה גזירתם "להגן" על מצוה מסויימת דאורייתא, בחינת "ושמרתם את משמרתיי". אבל במקום שהתורה עצמה חרגה ממסגרתה, והחמירה היא במקום שאין דרכה להחמיר (איסור עבודה זרה ללא מעשה), ראו חז"ל את רצונה של התורה להחמיר בנדון זה של יין עכו"ם עד לקצה הגבול. הסברו של הנצי"ב מתרץ גם את הפליאה הגדולה על שיטת הרמב"ם כי אפילו יין נסך הותר לחיילי הצבא, הרי עבודה זרה היא אחת משלוש המצוות שאינם נדחות אפילו במקרה של פיקוח נפש!! אלא לא בעבודה זרה ממש מדובר (כלומר יין שנתנסך לע"ז), אלא באותו יין שהתורה החמירה לגביו, והחשיבה אותו כיון נסך ("ישתו יין נסיכס"), אם כי לא נתנסך לעבודה זרה. על כגון דא, באה התורה עצמה והתירה אותו בשעת חרום לחיילי הצבא, בחינת "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

[ג] מעשה זמרי – בסודם אל תבא נפשי

"בסודם אל תבא נפשי" (בראשית מט, ו) – זהו מעשה זמרי, "בקהלם אל תחד כבודי" – זהו מחלוקת קורח ועדתו. ואמנם בענין מחלוקת קורח כתבו "ויקהלו על משה", וכאן הרמז ל"בקהלם". אבל במעשה זמרי, סוד אופף את הענין כולו: – מופיעים אנשים בלי להזכיר את שמם ("איש מבני ישראל בא, ויקרב אל אחיו את המדינית"), מושמעות טענות ("ויקרב") בלי לפרטן (שלא כבפסח שני ובנות צלפחד וכדו', שם באות הטענות בפירוט מלא: "למה ניגרע לבלתי הקריב את קרבן ה' במועדו", "אבינו מת במדבר וכו'"). והורגים אנשים בלי לומר מי הם ("אחר איש ישראל... את איש ישראל ואת האשה").

ניתנה הוראה להרוג את הנצמדים לבעל פעור, והנה התגובה של שבט שמעון לא בוששה לבוא.

(1) סנהדרין פב, א

ויאמר משה אל שופטי ישראל, הרגו איש וגו', הלך שבטו של שמעון אצל זמרי בן סלוא, אמרו לו, הן דנין דין נפשות ואתה יושב ושותק?! מה עשה? עמד וקיבץ כ"ד אלף מישראל, והלך אצל כזבי, אמר לה: הישמעי לי, אמרה לו: בת מלך אני, וכן ציוה לי אבי; לא תישמעני אלא לגדול שבהם. אמר לה: אף הוא נשיא שבט הוא, ולא עוד אלא שהוא (זמרי) גדול ממנו (מבני שבט לוי), שהוא שני לבטן והוא שלישי לבטן. תפסה בבלוריתא והביאה אצל משה. אמר לו: בן עמרם, זו אסורה או מותרת, ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התירה לך?

(2) רבנו בחיי מבאר את הסוד בהזכרת השמות

לא רצה הכתוב להזכיר הרשע הזה בשמו (כאן בפסוק ו), כי היה סיבת המגיפה, עד שנעשית בו נקמה ועד שנתן

לפנחס את שכרו, ואז הזכירם בשמם "ושם איש ישראל המוכה" וגו'.

(3) והמהרש"א מבאר את הסוד בהנמקת הטיעון

דקדקו לומר כן... מדלא הוזכרה כאן בשמה, אלא "מדינית" סתם, דרשו "מדינית" יוצאה לשתיים, שהקריב דין מדינית לעיני משה, אם זו מדינית אסורה, גם אשתך בת יתרו מדינית היא ואסורה...

(4) וכך מבארים גם חז"ל בירושלמי סנהדרין ו, ב

מהו "לעיני משה"? כאינש דאומר, הא בגן עינך, שאמר לו (זמרי למשה): משה! וכי צפורה שלך מדינית ואין שלפיה סדוקות! וזו אסורה וזו מותרת!

וכדברי התורה, כן דברי חז"ל עצמם, שאף הם כתבו ב"סוד" ולא פירשו את שמות האנשים, ושמו בפי זמרי את הפנייה אל "בן עמרם" ולא אל "משה"!

(5) תורה תמימה במדבר יג, ל סעיף יט

מה שאמר (כלב לעם כשרצה לזכות באימונם כביכול נגד משה) בלשון "בן עמרם" ("וכי זו בלבד עשה לנו בן עמרם") ולא בשמו העצמי "משה", נראה על פי מה שכתב רש"י בתהלים ד על הפסוק (ג) "עד מה כבודי לכלימה"; שאמר דוד: עד מתי אתם מבזים אותי, "ראיתי את בן ישי" (שמואל-א כב, ט), "מי דוד ומי בן ישי" (שם כה, ט) "בכרת בני עם בן ישי" (כב, ח), "כי בוחר אתה לבן ישי" (שם כ, ל) — אין לי שם?! (ע"כ לשון רש"י). ומבואר מזה שמי שקורין אותו רק בשם אביו, גנאי הוא לו ופחיתות לכבודו.

"זו אסורה או מותרת" — שאלת סרק היתה זאת, כי לא הרי קודם מתן תורה כהרי אחרי מתן תורה.

(6) ערוך לנו סנהדרין שם

באמת הבל יפצה פי זמרי, דהא קודם מתן תורה ודאי לא היה איסור לישא מדינית, ומשעת מתן תורה הן פרש (משה) מן האשה!

אבל לא בשופטני קא עסקינן. ראש שבט היה זמרי, ואין לבטל את טענתו כעפרא דארעא. אצל אנשים רמי מעלה יש למצוא את החלק של "לשמה", אותו חלק אשר שיחד אותו, ואחרים עמו, בבואו להילחם עבור "הצדק והמוסר". ללא קורטוב של אמת אין לשקר רגליים כלל וכלל לעמוד. היזדים תמיד יבקשו להיות בין 'עוסקי תורתך'!

(7) שם משמואל במדבר עמוד שנח

אחז"ל (נזיר כג, ב): תמר זינתה ויצאו ממנה מלכים ונביאים, זמרי זינה ונהרגו על ידו כמה רבבות מישראל. כי מדהשוו חז"ל זנות תמר לזנות זמרי שמע מיניה כמו שכוונת תמר היתה לשם שמים כן כוונת זמרי... שטעות זמרי היתה בכזבי, שחשב שכבר נכנעה לקדושה, וכענין שאחז"ל (מגילה יד סע"ב) ברחב הזונה דאיגיירא ונסבה יהושע... כמו כן חשב על כזבי... וזה שאמר "בת יתרו מי התיר לך"...

הגאון מסוכוצ'וב רואה כי טעותו של זמרי לא היתה בכוונותיו הוא, כי אם בהערתו את כוונות כזבי. זמרי ראה את התנגדות משה לקשרים שנרקמו בין בני ישראל ובין בנות מדין, ובערה בו אש הקנאות לצדק ולשויון. אם בן עמרם, ("ועמרם גדול הדור היה ונצטוה במצרים במצוות יתירות" – רמב"ם, מלכים ט, א) יכול היה לקחת את בת יתרו, שלא היתה עבודה זרה שלא עבדה ("כי גדול ה' מכל האלוהים"), מדוע לא תינתן אותה זכות להמון העם?!

אבל מגלגלים חובה (עשרים וארבעה אלף הרוגים) על ידי חייב, ובאיזה מקום בירכתי כוונותיו של זמרי עצמו, יש לפרש את אותו המילימטר של שוחד וחוסר אמת, אשר העביר אותו

על דעתו, ואשר הפך קנאות לדבר ה' אל קנאות לדבר אחר. כי למרבה התמיהה, כל טענתו בענין בת יתרו היא שלא ממין הטענה של "הנצמדים לבעל פעור".

(8) הרב מאיר דן פלוצקי, בעל כלי חמדה פרשת בלק עמוד

קג

והנה דברי חז"ל אין להם ביאור לכאורה, דהרי הא דהיו נידונים למיתה היה משום חטא עבודה זרה של בעל פעור, ואם כן מה זה שהלך זמרי להציל בטענת "זו אסורה או מותרת"?!

פסק משה רבינו בדבר עבודה זרה ("הנצמדים לבעל פעור"), והקשה זמרי קושיא בענין עריות! קושיא זו מופנית לעבר משה רבינו, ויכלה להועיל רק בזה שהיא תערער את יסוד הנהגתו את העם, וכל סמכותו כפוסק הלכה לדור.

בשעה שאין תשובה ממין הטענה, נוח ביותר להביא תשובה נגד הטוען! קל יותר להסיח את הדעת על ידי התייחסות למוסד ולא למושג. בזה נמצא, איפוא, המכנה המשותף בין "בסודם אל תבא נפשי" ובין "בקהלם אל תחד כבודי". כי דוקא זו היתה מגמת קורח ועדתו, כך שאם צודקים הם בדברים נגד משה, צדק משה בתשובתו החמורה — 'לא ה' שלחני'. כי אם עשה משה דברים על דעת עצמו ולא מפי הגבורה, מי ערב לנו שגם במנין תרי"ג פעל בשליחות הקב"ה. ולכן המסקנה המתבקשת ממחלוקת קרח (אם הצדק אתם) היא שבטל "לך ואשלחך", והוא אשר אמר: לא ה' שלחני". אבל בעוד קרח ועדתו טענו טענות גלויות נגד משה ("ומדוע תתנשאו על קהל ה'"), שומרת התורה על שתיקה מוחלטת בדבר טענת זמרי ("ויקרב... אל המדינית"). פרשתנו היא פרשת הסוד, ובסודם לא תמיד באה נפשנו.

[ד] נתעלמה ממנו הלכה – קנאים פוגעים בו

ועתה לפנינו המקרה האחרון עליו הודיעו חז"ל כי נתעלמה ממנו הלכה, כ' – כזבי.

(1) בבלי סנהדרין פב, א

"והמה בוכים": למה בכו? שאמר לו זמרי למשה: "בן עמרם! זו אסורה או מותרת? ואם תאמר אסורה, בת יתרו מי התיר לך?!" באותה שעה נתעלמה ממנו הלכה, וגעו כולם בבכיה. והיינו דכתיב "והמה בוכים פתח אהל מועד" (סיבת הבכיה היתה העלמת ההלכה, מפני שאהל מועד הוא המקום שהלכה יוצאת משם – תורה תמימה).

מסוגיות אחרות שבסידרה זו של נתעלמה ממנו הלכה, ראינו שלוש דעות בענין ההעלמה. יש הרואים כי משה אף פעם לא קיבל את ההלכה מאת ה', וזאת על מנת לזכות את הזכאים (הטמאים לנפש האדם או בנות צלפחד). יש הרואים כי אמנם למד משה את ההלכה, אלא שה' השכיחה ממנו בגלל חטאו באמרו "הדבר אשר יקשה מכם תקריבון אלי ושמעתיו". וגם יש הרואים שלא רק למד משה את ההלכה, אלא אף ידעה בשעת השאלה, אלא העדיף להעמיד את השאלה לאינסטנציה גבוהה יותר, על מנת ללמד הלכה לדורות הבאים של שופטי ישראל.

במקרה שלנו מצינו אצל התרגום "יונתן בן עוזיאל" כי ברצונו להעביר את הענין אל סוג אחר של שכחת הלכה, והיא התוצאה מרוגז – כי "בא לכלל כעס בא לכלל טעות", (אם כי אחרת סבורים חז"ל בויקרא רבה יג, א, שם מנו רק את שבת, כלי מתכות ואונן כהלכות שנשתכחו עקב כעס).

(2) תרגום יונתן בן עוזיאל

וכן אמר למשה, מה דא למקרב לגבה? ואין אמר אנת דאסירא היא. הלא אנת נסיבת ית מדיניתא ברת ביתרו. וכדי

שמע משה רתח ואשתלי, ואינון בכיין וקריין שמע וקיימין בתרע משכן זימנא.

(3) דעה אחרת לחז"ל בבמדבר רבה בלק כ

"והמה בוכים": והוא עומד כנגד ס' רבוא (שמות לב) "ויקח את העגל אשר עשו" ורפו ידיו?! אלא בשביל פנחס שיבוא ויטול את הראוי לו. ולפי שנתעצל (מהרז"ו: שנתעלם ממנו לדון את זמרי להסיר חרון אף ה' מישראל ולכפר עליהם, כך נתעצלו ישראל והתעלמו מלקברו ומלגמול עמו חסד במותו, כי גמילות חסד לגדולי ישראל מסיר חרון אף ומכפר עוונות...) — "ויקבור אותו בגי מול בית פעור", "ולא ידע איש את קבורתו" (דברים לד), ללמדך שצריך אדם להיות עז כנמר וקל כנשר רץ כצבי וגבור כארי לעשות רצון קונו. מכאן אתה למד שמדקדק עם הצדיקים כחוט השערה.

במעשה העגל ידע משה לקנא את קנאת ה', וכאן נמצא חסר. כתוצאה מכך יכול היה פנחס לזכות בכהונה גדולה. אבל "ידיעה" ו"בחירה", שני תחומים הם, ועל האדם לתת את הדין על מעשיו, בלי קשר עם התיכנון ההיסטורי של בעל ההיסטוריה.

ברם, בעל משך חכמה מראה מדוע דוקא משה "נתעצל", כשדרך הפעולה היתה פתוחה לפני פנחס.

(4) משך חכמה דבור המתחיל הנצמדים

והנה בעגל צוה משה אל שבט הלוי שיהרגו איש את בנו וכו'. לא כן בבעל פעור, כי אז (מעשה זמרי) כבר הוקדשו (הלויים) לשם יתברך ולעבודת המשכן, ואם יקנאו בעובדי הבעל המה כנוגעים (כדבר), שיאמרו שעבור עצמם עושים כן, שאם אין מקדש אין לוי וכהן, לא יהיה קידוש ה' מזה... ויתכן שמשום זה בפנחס שלא נתכהן... שאחיו כהנים והוא לא נתכהן, ואם כן ההרגש הטבעי יחפוץ אשר יתבטל מעלת כהונה, לכן עשייתו היתה לשם שמים, וזה אשר אמר "קנא לאלקיו" — לשמו יתברך בלבד.

וזאת התשובה שהשיב השי"ת לדוד (שמואל-ב ז, ח-ט): "אני לקחתוך מן הנוה מאחר הצאן וכו', ועשיתי לך שם גדול". ולפיכך אם תבנה הבית יאמרו שזה לחזק ממלכתך ולהגדיל שמך, בשם קדוש מקיים הדת ולא לשם שמים. אכן (שם שם יב-יג) "זרעך אחרוך אשר הכינותי וכו', הוא יבנה בית לשמי", ויאמרו כולם שהוא לשם שמים, דלהחזיק המשרה בידו אינו צריך, שהוא ירושה אצלו.

נגיעה אישית הרגיש כאן משה רבינו, והיא שמנעה ממנו לפעול בפעולה נמרצת. כשנקי היה מכל הרגשה כזאת, ידע הוא בעצמו לצוות על "הרגו איש את אחיו" (שמות לב, כז). כאן נעמד ללא מעש, אף במקום שכבר הותרה הרצועה במפורש על ידי ציווי הי "הרגו איש אנשיו".

גם החזקוני רואה השוואה בין זריזות בני לוי בביצוע פקודת משה בפרשת העגל, ובין חוסר המעש במקרה שלפנינו: "והמה בוכים" על שאמר להם משה "הרגו איש אנשיו", והוקשה להם להרוג את קרוביהם (גם רבינו בחיי מפרש את הכתוב "והמה בוכים" על דרך הפשט: היו בני ישראל בוכים מפני המגיפה, שהתחילה בהם חרון אף של המקום).

(5) חז"ל מבארים מהי ההלכה שנתעלמה (סנהדרין פב, א)

"וירא פנחס בן אלעזר": מה ראה? אמר רב, ראה מעשה ונזכר הלכה. אמר לו, "אחי אבי אבא, לא כך לימדתני ברדתך מהר סיני, הבועל את הכותית קנאין פוגעים בו"?! אמר לו, "קריינא דאיגרתא איהו להוי פרוונקא" (זה שקרא את האגרת יהא השליח לבצעה).

(6) ומבארים חז"ל מדוע לא נעלמה מפנחס (במד"ר בלק כ, כו)

"וירא פנחס בן אלעזר", וכולם לא ראו, והכתיב "לעיני משה ולעיני כל עדת בני ישראל"?! אלא ראה מעשה ונזכר

נתעלמה ממנו הלכה — קנאים פוגעים בו רצג

הלכה: — הבועל ארמית קנאין פוגעים בו. (שראיה שלו עשתה פעולתה, שהראיה מביאה לידי זכירה כמו שכתוב "וראיתם אותו וזכרתם" — מהרז"ו).

ראיית המעשה פעלה את פעולתה על זכרונו של פנחס, ונזכר הוא בהלכה. ובעקבות חז"ל בסנהדרין, מבאר רש"י מדוע רשאי היה פנחס לפסוק הלכה למעשה בפני רבו (משה רבינו).

(7) סנהדרין פב, א

ושמואל אמר, ראה שאין חכמה ואין תבונה ואין עצה נגד ה' (משלי כא, ל — כלומר נזכר בפסוק "אין חכמה" וגו'... [ובעניין דומה כותבים התוספות גיטין סח. א. ד"ה וכתוב — אע"פ שזה הפסוק לא נכתב עדיין היו יודעין]. לפיכך הורה פנחס הלכה בפני רבו, ולא המתין ליטול רשות ממשה, שלא יראו הרואים וילמדו להתיר את הכותית — (רש"י). כל מקום שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

ברם, יש הרואים כי לא נתעלמה ממשה רבינו עצם ההלכה של "קנאים פוגעים בו". אדרבא, הלכה זו בתוכנה ובתנאיה המיוחדים, היא שמנעה ממשה מלפעול, והיא שגרמה לתשובתו לפנחס: קריינא דאיגרתא, איהו ליהוי פרוונקא.

(8) סנהדרין פא, ב (משנה)

הגונב את הקסוה (כלי שרת — גמרא), והמקלל בקוסם והבועל ארמית קנאין פוגעין בו.

א"ר חסדא: הבא לימלך אין מורין לו. איתמר נמי, אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן, הבא לימלך אין מורין לו. (קנאי הבא לימלך בבית דין בשעת מעשה אם יפגע בו, אין מורין לו, שלא נאמרה אלא למקנא מעצמו. ואינו נמלך — רש"י).

(9) יד רמה סנהדרין פב, א

שלא ניתנה רשות אלא למקנא מעצמו. העושה מעשה

על ידי עצמו, אבל על ידי שליח לא. והאי כי אתי ומימלך, אי אמרינן ליה זיל קטול הוו ליה שלוחן (של בית הדין).

(10) משנה תורה – הלכות איסורי ביאה יב, ז

כל הבועל גויה, בין דרך חתנות בין דרך זנות, אם בעלה בפרהסיא, והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יותר – אם פגעו בו קנאין והרגוהו, הרי אלו משובחין וזריזין. ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא, ראייה לדבר זה: מעשה פנחס בזמרי.

(11) ומבאר רש"י מה הם הקנאים האלו

בני אדם כשרים המתקנאים קנאתו של מקום פוגעים בו בשעה שרואים את המעשה.

לא כל הרוצה ליטול את השם 'קנאי' נוטל. עד כדי כך קשה לאדם להשתחרר מכל נגיעה אישית ומכל שמץ של "שלא לשמה", שלא היתה דעתם של חכמינו נוחה מאלו שנטלו לעצמם את השם הזה.

(12) ירושלמי סנהדרין פרק ט הלכה ז

הבועל ארמית, קנאין פוגעים בו. תני, שלא ברצון חכמים!! א"ר יודה בן פזי, בקשו לנדותו (את פנחס) אלמלא קפצה רוח הקודש ואמרה: "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

(13) תורה תמימה במדבר כה, יג

"שלא ברצון חכמים": כלומר, דקנאים פוגעים בבועל ארמית אין רוח חכמים נוחה מזה. והסברא בזה יש לומר, דכיון דצריך לעשות זה ברוח קנאה אמתית לכבוד ה', אם כן אי אפשר לתת רשות לכל אדם שיהיה רשאי לפגוע באיש כזה, כי מי יודע אולי הוא עושה זה באיזו פנייה צדדית ואומר כי עושה ברוח קנאת ה', ובין כך הוא הורג

נפש שאינו מחויב מיתה מצד הדין ממש. וכעין מה שאמרו ביבמות לט, ב, שטוב לחלוץ מליבם, דשמא אינו עושה לשם מצות יבום אלא לשם פנייה צדדית ונמצא נכשל באיסור אשת אח. ופריך, וכי פנחס עשה מעשה שלא ברצון חכמים?! ומשני (משיבים), אמנם כן, וכי באמת בקשו לנדותו על מה שעשה, אלמלא קפצה רוח הקודש... ואם כן העידה רוח הקודש כי היה קנאי ממש...

העניו מכל האדם לא הרהיב עוז בנפשו להכליל את עצמו בין "המשובחים והזריזים". שמא גם הרגיש כי היות "וזהו (צפורה) מותרת לו", אין הוא רשאי להרוג על "זו (כזבי) האסורה לו (לזמרי)". לכן נשאה הדרך פתוחה לפני פנחס, להיכנס ולפעול במקום שאין דין, ושיכולים לעמוד בו רק אנשים "כשרים המתקנאים קנאתו של מקום".

(14) חידושי הר"ן סנהדרין שם

יש שואלים היאך אמר משה כך לפנחס שילך ויהרוג. והא אמרינן שאם בא לימלך אין מורין לו?! והתשובה שמשה לא הורה לו, ופנחס לא נמלך בו, אלא שהוא הזכיר שמועתו לפני משה, והוא השיב לו: "אם לעשות בו דין, לא אמרת כלום, ואם לקנא בו, עד שאתה אומר לאחרים אמור לעצמך, שאין לך ראוי ממך".

אי נמי, שמשה רבינו לא ראה באותה שעה להניח הדבר ברשות המקנאים, אלא ראה לרמוז לו רמז על הדבר להוראת שעה בשביל שתיעצר המגיפה מישראל. (בעקבות ר' יצחק בסנהדרין: מה ראה? ראה שבא מלאך והשחית בעם).

הלכה למשה מסיני היא זאת — אבל אין מורים כן. כלום יש בית דין של בשר ודם שיכול לקבל על עצמו למדוד את מידת הקנאות של הקנאי הבא ליטול רשות, ולקבוע כי היא נקיה מכל פנייה צדדית?! ומהתנאי הראשון שרק קנאים יכולים לפגוע בו, עוברים אנו אל התנאי השני: פגיעה זו על ידי הקנאי

נעשית כפעולה של רשות (ולא של חובה כשליח בית דין). אמנם, הוא, באשר הוא משוכנע כי הגיע למדרגת קנאי, חייב לפעול (כשם שהצדיק והחסיד חייבים לפעול לפני משורת הדין). אבל ללא מינוי מפורש (ואי אפשר למנות אותו לכך), אין הוא נחשב כשליח בית דין, עם כל התוצאות והסכנות הנובעות מאי חסינות זו.

(15) סנהדרין פב, א

אמר רבי יוחנן: הבא לימלך אין מורין לו... נהפך זמרי והרגו לפנחס, אין נהרג עליו, שהרי רודף הוא.

(16) חידושי הר"ן סנהדרין פב.

פירוש, אע"ג שברשות הוא עושה, וגם שהוא מצווה בדבר, אין האחר נהרג עליו, מאחר שאינו עושה ברשות בית דין, שאם בא לימלך אין מורין לו.

מצווה הצדיק לוותר על ממונו ולנהוג לפני משורת הדין, מצווה הקנאי לקנא לאלוקיו, ללא כל חסות בית הדין! דין רודף יש לו (ולא שליח בית דין), והנרדף החוטא מצווה בתורת דין "הבא להרגך השכם והרגהו!"

ומדין זה של הקנאי, ניתן ללמוד על כל אדם הפועל ברשות בית דין, אבל לא כשליחם.

(17) הרב יהודה רוזאניס, בעל משנה למלך, הלכות רוצח

א, טו

נסתפקתי ברוצח בשגגה שיש רשות לגואל הדם להורגו, אם נתאמץ הרוצח והרג לגואל הדם, אם נהרג עליו. ומסתברא דאינו נהרג עליו, וסמך לדברי, זמרי דאמרינן (סנהדרין שם): נהפך זמרי והרג לפנחס אינו נהרג, ועדיין אין בידי ראייה מכרחת לזה.

(18) וחז"ל מביאים את התנאי השלישי (סנהדרין שם)

שאם פירש זמרי והרגו פנחס נהרג עליו.

רק בשעת מעשה רשאי הקנאי לפעול ולקנא לאלוקיו (וכמעשה שהיה, שנאמר "ואת האשה אל קבתה" — החינוך תכ"ז). רק הפסיקו את פעולת האיסור, ונפרדו זה מזה, ושוב אין מקום לפעולתו.

(19) הרב פערלא פתיחה לחלק ג' ספר המצוות לרס"ג

בשאר רודף אחר הערוה או אחר הזכר או להרוג את חברו, אע"פ שקודם שעשה המעשה כל אדם מצוין להרגו, ולא נמסרה לבית דין, מכל מקום, אחר מעשה שוב אין מיתתו מסורה לכל אדם אלא דוקא לבית דין. אבל בבוועל ארמית, אפילו לאחר מעשה נמי, אין מיתתו מסורה אפילו לבית דין.

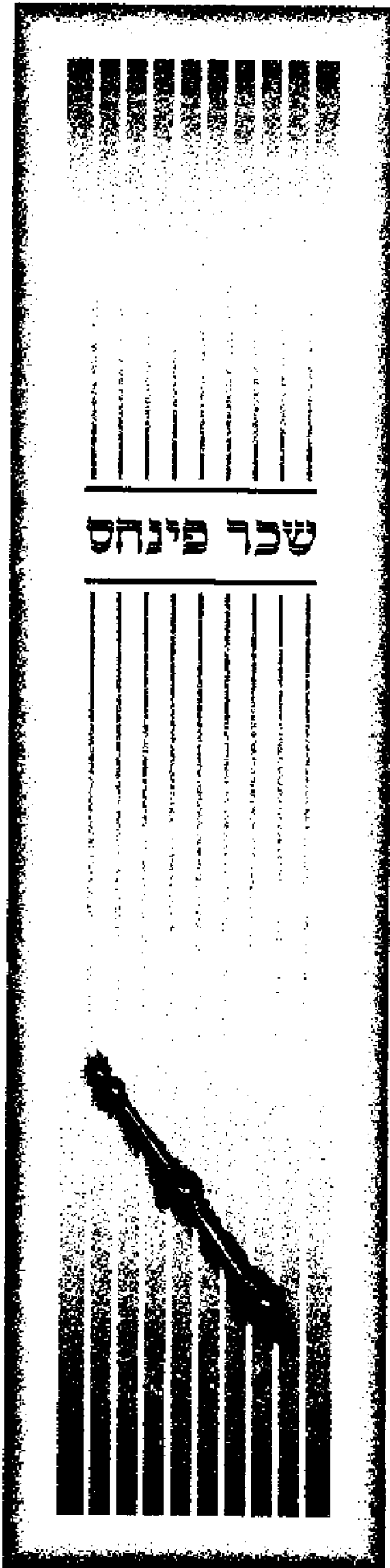
דין זה של הבועל ארמית, כולו לדיני שמים ("בקנאו את קנאתי"). אם ישאל הקנאי, אין מורין לו מה לעשות. אפילו באותו תחום בו יכול הקנאי לפגוע בו, עליו לפעול על דעת עצמו בלי דין שליחות ובלי חסינות בית הדין. ואם נעשתה העבירה ללא תגובה בשעת מעשה, אין יכולים לפעול עוד בנדון, לא הקנאי ולא בית הדין. אולם לא אלמן דין ישראל, ובמקום שקצרה ידו של בית דין של מטה, פועל בנאמנה בית דין של מעלה.

(20) סנהדרין פב, א

בעא מיניה רב כהנא מרב: לא פגעו בו קנאין מהו (מה עונש בדבר — רש"י)? אינשייה רב לגמריה (שכח מה שגמר מרבו בדבר זה — רש"י), אקריוהו לרב כהנא בחלמיה: "בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים, כי חילל יהודה קודש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר, יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה" (מלאכי ב, יא-יב). אתא (רב כהנא) אמר ליה (לרב) "הכי אקריון", אזכריה רב לגמריה (רב זכר את תלמודו): "בגדה יהודה" — זו עבודת כוכבים וכך הוא אומר (ירמיה ג, כ): "כך בגדתם כי בית ישראל נאום ה'". "ותועבה נעשתה בישראל

ובירושלים" — זה משכב זכור, וכן הוא אומר (ויקרא יח, כב): "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה, תועבה היא". "כי חילל יהודה קודש ה'" — זו זונה, וכן הוא אומר (דברים כג, יח): "לא תהיה קדשה מבנות ישראל". "ובעל בת אל נכר" — זה הבא על הכותית, וכתוב בתריה (אחריו) "יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה מאהלי יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות", אם תלמיד חכם הוא לא יהיה לו ער בחכמים ועונה בתלמידים, אם כהן הוא לא יהיה לו בן מגיש מנחה לה' צבאות.

הבועל ארמית, קנאים פוגעים בו — הלכה למשה מסיני. כך קיבלו ממשה רבינו ברדתו מן ההר, וכתבת הסיפור על זמרי ופנחס אינה משנה את הסטאטוס של הדין. עדיין "אין עונשים מהלכה למשה מסיני דלא רמיזא באורייתא", כי סיפור דברים זה אינו נחשב כ"רמיזא באורייתא". ועיין בזה בהרחבה בספרנו 'לפשוטו של מקרא', מדור ב פרקים 6.1.



שֶׁבֶר פִּינְחָס

- י וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
- יא פִּינָחָם בֶּן־אֶלְעָזָר בֶּן־אֶהֱרֹן הַכֹּהֵן הַשֵּׁיב אֶת־חֲמַתִּי מֵעַל בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאוֹ אֶת־קִנְאַתִּי בְּתוֹכְכֶם וְלֹא־כִלִּיתִי אֶת־בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּקִנְאַתִּי:
- יב לָכֵן אֲמַר הַנְּנִי נָתַן לֹו אֶת־בְּרִיתִי שְׁלוֹם:
- יג וְהִיְתָה לֹו וּלְזֶרְעוֹ אַחֲרָיו בְּרִית כְּהֵנֶת עוֹלָם תַּחַת אֲשֶׁר קִנְא לְאֱלֹהֵיו וַיִּכְפַּר עַל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל:
- יד וְשֵׁם אִישׁ יִשְׂרָאֵל הַמִּכָּה אֲשֶׁר הִכָּה אֶת־הַמְּדִינִית זְמָרִי בֶן־סְלוּא נְשִׂיא בֵּית־אָב לִשְׁמֹעַנִי:
- טו וְשֵׁם הָאִשָּׁה הַמִּכָּה הַמְּדִינִית כְּזָבִי בַת־צוּר רֹאשׁ אֲמוֹת בֵּית־אָב בְּמִדְיָן הוּא: פ
- טז וַיִּדְבֹר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה לֵאמֹר:
- יז צַרּוּר אֶת־הַמְּדִינִים וְהַכִּיתֶם אוֹתָם:
- יח כִּי־צַרְרִים הֵם לָכֶם בְּנִכְלִיָּהֶם אֲשֶׁר־נָכְלוּ לָכֶם עַל־דְּבַר פְּעוּר וְעַל־דְּבַר כְּזָבִי בַת־נְשִׂיא מִדְיָן אַחֲתָם הַמִּכָּה בְּיוֹם־הַמַּגִּפָּה עַל־דְּבַר פְּעוּר:

נד

א וַיְהִי אַחֲרֵי הַמַּגִּפָּה...

פרק א: מעשה פינחס

"ויקם מתוך העדה". "עמד מתוך הסנהדרין שלו" (סנהדרין סב, א) – כדי לנקום את נקמת ה'.

ויש לדעת, מה ראה פנחס להכניס עצמו אל כל הסכנות והספיקות הקשורים בפעולה מעין זו? כלום מילתא זוטרתיא היא לקום נגד ראש שבט בישראל, עליו מגינים שומרי ראשו הרבים והחזקים ממנו, שעה שעליו להיות בטוח כי אמנם קנאי הוא לה' – ולו לבדו, וגם אז, דין רודף יש לו ללא כל חסינות בית הדין (עיין בזה סוגית "מעשה זמרי" פרק ה).

(1) העמק דבר במדבר כה, ז ד"ה וירא וגו'

חילוץ שם שמים, מה שהגיע (זמרי) פתח אוהל מועד, על כן נתאזר עוז למסור נפשו על זה. דאי משום ביאת מואבית לחוד, לא היה מחויב לעמוד בסכנת נפשות, רק "קנאים" – רבים "פוגעים בו", במקום שאין להם לירא מיחיד, משא"כ במקום סכנה. אך קנאת כבוד ה' הביאהו לידי כך למסור נפשו על זה.

לא "קנאי פוגע בו", אלא "קנאים פוגעים בו", ועצה טובה קא משמע לן חז"ל בלשונם, שאל יכניס אדם עצמו למקום סכנה, כי "חייך קודמים", "ונשמרתם לנפשותיכם", ו"אין סומכים על הנס".

ברם, לא רק "נתאזר עוז", אלא גם התלבש בחכמה על מנת לבצע את מזימתו. לא די לקחת "רומח בידו" (פרקי דרבי אליעזר פרק מז: "וראה פינחס – לזימרי שבא בפרהסיא אל המדינית, וקנא קנאה גדולה, וחטף מידו של משה את הרומח"). הרד"ל בפירושו מציע כי כוונת חז"ל היא שחטף פנחס את מידתו של משה [כלומר, עשה מה שמוטל היה על משה לעשות]. קשה לפרש שלקח חנית מידו של משה ממש – כי "אין כלי זיין בבית המדרש"), עליו ללכת "אחר איש ישראל אל הקובה", לעבור את השומרים על מנת להגיע אל זמרי עצמו בשעת ביצוע העבירה.

(2) ספרי בלק (עם פירוש עמק הנצי"ב)

אמרו לו: פינחס להיכן אתה הולך?! (שיודעים היו דשבת לוי מתנהג בקדושה וסלסול משום עבודת המשכן, ומכל שכן למאן דאמר שכבר נתכהן פינחס, אסורה לו — ^{אוצר החכמה} ^{אח"ח 1234567} כזבי — משום זונה). אמר להם: אין לוי גדול משמעון בכל מקום (כלומר, אצל המשכן הננו קדושים יותר, אבל חוץ למשכן הרי אנו כמותכם!).

"לוי בבית של ה' וישראל בצאתו ממנו". בשיטה זו רימה פינחס את השומרים על האוהל, כך שהבינו הם שהוא עומד בתור אחרי ראש שבטם לחטוא אם "בת צור, ראש אומות בית אב במדין". וכן דרשו חז"ל בסנהדרין (פב, ב): אמרו: הניחו לו ויכנס! ומבאר המהרש"א: שהוא בא "אחר איש ישראל" (זמרי) לעשות צרכיו אחריו! כה חמור היה המצב, שיכלו להעלות על הדעת שפנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, היה מוכן אף הוא לזנות אל בנות מואב!

ואולי תיאור זה ("ויבא אחר איש ישראל") של התהום שהיתה פעורה מתחתם באותה שעה, יסביר לנו מדוע הרגו פינחס לזמרי למרות הספיקות הגדולים שהיו קשורים בפעולתו זו — ספיקות הן מצידו כקנאי והן מצד עצם דינו של זמרי.

(3) שם משמואל במדבר עמוד שנח

הנה הוא (זמרי) חושב לעשות עבירה לשמה (על פי שיטתו בסוגיא — הובאה בחוברת "מעשה זמרי" פרק ג מקור 7), אך לא עלתה בידו ונלכד בפח. והנה כל המחויב מיתה בבית דין אין משגיחים אם כוונתו היתה לעשות מצווה או לא, ומקושש יוכיח שאמרו חז"ל (מובא בתרגום יונתן בן עוזיאל במדבר טו, לב) לשם שמים נתכוון; ואף על פי כן נהרג בבית דינו של משה רבינו ע"ה. אבל בזה, שמדינא איננו מחויב מיתה, רק מי שרוצה לקנאות קנאת ה' צבאות היה מותר לו להרגו, בזה יש מקום לומר שמאחר שכוונת עושה המעשה היתה לשם שמים, שוב לא שייך לקנאות בו

ולהרגו; אדרבא, יש לעורר רחמנות עליו שאף שכוונתו היתה לטובה אעפ"כ נלכד בפח. וזו היתה טענת הראשים שביקשו לנדות את פינחס...

בחכמה יצא פנחס מתוך אהלה של תורה בבית מדרשו של משה רבינו, ובחכמה פתח את שערי אהלו של זמרי. באותה טענה שטען זמרי נגד משה ("זו אסורה או מותרת"), בבואו להסיח את דעתם מאיסור עבודה זרה אל איסור עריות, בה בעצמה נלכד, כשדנהו פינחס בדין בועל ארמית. ונדמה כי לזה רומז רש"י באמרו (סנהדרין שם ד"ה עמד מתוך סנהדרין שלו): דכתיב "ויקם מתוך העדה" היינו הסנהדרין שהיו יושבים ודנים על עוון פעור. בעוד הסנהדרין דנה בתוצאה – "ויצמד ישראל לבעל פעור" – טיפל פינחס בשורש ובסיבה לכל הרעה הזאת – "לזנות אל בנות מואב". בבור שכרה זמרי (טענת עריות), נלכד ונפל; ובהסר חטא העריות, כופר עון עבודה זרה – "כי לא עבדו עבודה זרה אלא להתיר להם העריות".

ובזאת תמה ונשלמה פרשת הקנאות. תחילתה בספר בראשית "בספר הבריאה והיצירה" (רמב"ן), הוא "ספר היסודות" (מהר"ל), שם מתגלית לראשונה תכונת הקנאות הבוערת בלבם של שניים מבין שנים עשר שבטי י"ה: "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו, ויבואו אל העיר בטח ויהרגו כל זכר". מתוך הרגשה של קואליציה ושותפות קנאו שניהם את קנאת אחותם, בהגיבם בכך על מעשה זנות ("הכזונה יעשה את אחותנו"). רק כעבור כמה דורות נתגלה כי לא הרי קנאת לוי כהרי קנאת שמעון. במעשה העגל הוכיח שבת לוי כי הקנאה הלאומית שהוא גילה במעשה שכם, ואשר אותה קילל אביהם של כל ישראל ("ארור אפס"), ניתנת לטיהור ולהעתקה אל קנאת ה' צבאות: "ויעמוד משה בשער המחנה, ויאמר, מי לה' אלי, ויאספו אליו כל בני לוי, ויאמר להם, כה אמר ה' אלוקי ישראל, שימו איש חרבו על ירכו, עברו ושובו משער לשער במחנה והרגו איש את אחיו ואיש את רעהו ואיש את קרובו, ויעשו בני לוי כדבר משה"..." (שמות לב. כו-כח). הקנאה לאחות מתגלית עתה כקנאה שניתן להפעילה לה' ולתורתו. במקום הדאגה "לאחותם", באה הנכונות להרוג איש את אחיו! אין פלא, איפוא, כי במקום הקללה על הריגת גויים אחדים זכו לברכה על הריגת בני ישראל רבים: "תומיך ואוריך

לאיש חסידך, אשר נסיתו במסה תריבהו על מי מריבה, האומר
 לאביו ולאמו לא ראיתיו, ואת אחיו לא הכיר ואת בניו לא
 ידע" ... (דברים לג, ח"ט). קנאת ה' היא זאת!

ואמנם שניים יצאו ביחד לדרך של קנאות, ומשם ייפרדו
 והיו לכוחות שונים ומנוגדים, אשר כל דמיון או קשר ביניהם
 הוא רק חזותי, אבל אינו מהותי. נסגר המעגל כאשר בן שבט
 לוי (פנחס בן אלעזר הכהן) קנא לדבר ה' ופגע בבן שמעון (זמרי
 בן סלוא) אשר עסק בקנאות לאומית (זו מותרת או אסורה...
 בת יתרו מי התירה לך?). ונראה כי כך מלמדים אותנו חז"ל.

(4) ספרי וזאת הברכה פיסקא שמט ד"ה וללוי אמר

למה נאמר? לפי ששמעון ולוי שניהם שתו מכוס אחד, נאמר
 "ארור אפס" וגו'... משל לשניים שלוו מן המלך, אחד פרע
 למלך וחזר והלוח את המלך, ואחד לא דיו שלא פרע, אלא חזר
 ולוח. כך שמעון ולוי שניהם לוו בשכם, כענין שנאמר "ויקחו
 שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרב" וגו', לוי פרע מה שלוח
 במדבר שנאמר "ויעמד משה בשער המחנה ויאמר כה אמר ה'
 שימו איש חרב, ויעשו בני לוי כדבר ה'", חזר והלוח את
 המקום בשטים, שנאמר "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב
 את חמתי מעל בני ישראל בקנאו את קנאתי בתוכם ולא כיליתי
 את בני ישראל בקנאתי". שמעון, לא דיו שלא פרע, אלא חזר
 ולוח, שנאמר "ושם איש ישראל המוכה, אשר היכה את
 המדינית זמרי בן סלוא נשיא בית אב לשמעוני", לכן נאמר
 "וללוי אמר, תומך ואורך לאיש חסידך".

פרק ב: שכר פינחס

פעל פנחס בכפליים ועל כן זכה בכפליים. משום ש"השיב את חמתי מעל בני ישראל... ולא כיליתי את בני ישראל בקנאתי", זכה פנחס ל"ברית שלום". ועקב "ויכפר על בני ישראל" זכה פנחס ל"והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

(1) חז"ל מבארים לנו את ברכת הכהונה (זבחים קא, ב)

אמר ר' אליעזר א"ר חנינא: לא נתכהן פינחס עד שהרגו לזמרי, דכתיב "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

וטרם נבאר מדוע זכה פינחס דוקא לשכר זה, מבאר לנו המהר"ל בתחילה מאי קסבר הקב"ה שעה שלא משח את פנחס יחד עם אהרן ובניו.

(2) גור אריה במדבר כח, יג

ואם תאמר, ולמה לא נמשח פינחס כמו שנמשחו אהרן ובניו? ויש לתרץ שאין מושחים קטן, ופנחס באותו זמן קטן היה כשנמשחו אהרן ובניו, לפיכך לא שייך למשוח אותו. וכשנעשה גדול לא שייך למשוח אותו, דלא נמשחו אהרן ובניו אלא כשנמשח המשכן, אבל למשוח אותו אח"כ לא יתכן.

ועוד יש לומר, דמיעוט בהמשחה יותר עדיף, דלא נמשחו אלא אותם שהיו מוכרחים למשוח. ולפיכך, אהרן ובניו דלא אפשר בלאו הכי, שהרי אין למשוח אהרן בלחוד, דא"כ תהיה הכהונה בטלה, שלא נולד לאהרן בנים אחרי המשחו, ולפיכך משח אהרן ובניו. אבל בני אלעזר ואיתמר דאפשר בלא הם, דהרי נולדו להם בנים אחרי המשחם, ויותר עדיף כשנולד בקדושה לכך לא נמשח פינחס.

"יותר עדיף כשנולד בקדושה", ואכן "מיעוט בהמשחה יותר עדיף", הכהונה עוברת בירושה ללא כל הסדר "דימוקרטי", ולכן "אמור אל הכהנים ואמרת אליהם" – "להזהיר גדולים על קטנים" (ספרא ריש אמור). רצוי, איפוא, כי ייוולדו הכהנים למשפחת כהנים, כדי שייכנסו תיכף לקדושת כהונה, כך לא נולד יצחק עד אחרי ברית מילה של אברהם אבינו, כדי שיוולד מאב מהול ובחובת ברית מילה לשמונה.

(3) אחרת, לכאורה, טובים חז"ל בויקרא רבה כ, ב

אלישבע בת עמינדב לא שמחה בעולם שראתה ה' כתרים ביום אחד: – יבמה (משה) מלך ("ויהי בישורון מלך"), אחיה (נחשון) נשיא, בעלה (אהרן) כהן גדול, שני בניה (נדב ואביהוא) שני סגני כהונה, פנחס בן בנה, משוח מלחמה.

(4) והרשב"ם מבאר שאין מחלוקת בין דברי חז"ל אלה

ושמא משם נתן לו להיות משוח מלחמה, אבל לעבודה ולדורות לא, וכאן ניתנה לו הכהונה לכל מילי, "ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם".

הנצי"ב מוולוז'ין מראה כי בברית "כהונת עולם" יש משום מידה כנגד מידה, ולא לחינם ציינה התורה הבטחה זו ליד ההנמקה "ויכפר על בני ישראל". גדולה הזכות הראשונה של "לא כליתי את בני ישראל", אבל אין בה כדי לשנות את סדרי משיחת כהונה.

(5) העמק דבר כה, יג ד"ה ויכפר על בני ישראל

ברכת כהונה לא אך (= לא ניתנה לו רק) משום ש"לא כיליתי את בני ישראל", (אשר מזה יכולנו להסיק) ואם לא הגיע לעונש עז כזה לא היה מגיע לו השכר, לא כן! אלא בשביל "ויכפר על בני ישראל", מגיע לו שיכפר עוד עליהם, דמי שמוסר עצמו על המצוה מסייעין לו מן השמים אח"כ. והודיע זה הכתוב כדי ללמדנו דעת לימים יוצרו.

לא לפנחס בלבד הודיע הקב"ה ("לכן אמור") על שכרו, כי גם אלינו (ולכן לא נאמר "לכן אמור לו"), דורות לומדי התורה, כי מי שמוסר עצמו על מצוה, זוכה לסייעתא דשמיא בקיומה לאחר מכן. בעוד הנצי"ב ביאר כיצד פעולת פנחס זיכתה אותו בשכרו המיוחד, מבאר אחד מאחרוני מפרשי רש"י, כיצד פעולתו (הריגת זמרי) זיכתה את בני ישראל בשכרם הגדול ("ולא כיליתי").

(6) הרב שמעון אשנבורג, בעל דבק טוב ד"ה פנחס בן אלעזר

"השיב את חמתי". ואם תאמר, מכל מקום, אם ישראל חייבים כליה, וכי בשביל ההריגה יתכפר להם?! ואם אינם חייבים, מה זה שאמר "השיב את חמתי"?! ויש לומר שבודאי ישראל חייבים מחמת שראו ולא מיחו, שכל שיש בידו למחות (ואינו מוחה, נענש עליו — עבודה זרה יח, א), אבל מאחר שגם ראו את המעשה בפנחס שהרג נשיא וגם שתקו, על זה אמר הכתוב "השיב את חמתי" וגו', כי בדבר אשר חטאו מצאו כפרתם.

(7) הספרי מגדיר את טיבה של ברכת הכהונה

"והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם" — אלו עשרים וארבע מתנות כהונה שניתנו לכהנים.

ובעוד חז"ל בספרי ראו כיצד נכנסים עתה פינחס וזרעו לדין עשרים וארבע מתנות כהונה, מצביעים חז"ל במסכת חולין על אחדות מבין המתנות האלו שנכנסו למנין דוקא בזכותו של פנחס.

(8) בבלי חולין קלד, ב.

תניא: כתיב, "ונתן לכהן הזרוע הלחיים והקיבה" (דברים יח, ג): דורשי חמורות היו אומרים, הזרוע — כנגד היד, וכן הוא אומר "ויקח רומח בידו". לחיים — כנגד תפילה, וכן הוא אומר (תהלים קו, ל) "ויעמוד פנחס

ויפלל". קיבה — כמשמעה, וכן הוא אומר "ואת האשה אל קבתה".

(9) בעל תורה תמימה (במדבר כה, ג, סעיף יט) מבאר מה ראו חז"ל לקשור מתנות אלו לפעולת פנחס.

ומה שראו הדורשים לדרוש בזה, י"ל משום דקשה להם למה לא נחשבו מתנות אלו, זרוע לחיים וקיבה, לעיל בפרשת קרח (פרק יח) בין יתר מתנות הכהונה. ולכן דרשו שנתחדשה מצות מתנות אלו לאחר הציוויים ההם, ונתחדשו אחר מעשה פנחס.

"לא נתכהן פנחס עד שהרגו לזמרי". עתה זכה לכהונה, ולא זו בלבד, אלא אף לכהונה גדולה.

(10) ספרי שם

מלמד שעמדו ממנו בבנין ראשון י"ח כהנים גדולים.

הנצי"ב מבאר מנין לחז"ל כי דוקא כהנים גדולים עמדו מפנחס — העמק דבר כה, יג: דכהן הדיוט אינו עומד תמיד לפני ה', כי אם במשמרתו ובית אב שלו או ברגלים, משא"כ כהן גדול עומד תמיד ומכהן ("ברית כהונת עולם").

ברם, לא רק בכהונה (גדולה) זכה פינחס לו ולזרעו, אלא אף בברכת "שלוש" (מלבי"ם: האמת, שברית שלום הלז מפורש במקום אחר [מלאכי ב, ד: "להיות בריתי את לוי אמר ה' צבאות], בריתי היתה אתו החיים והשלוש". כי פנחס האריך ימים מאוד ["החיים"], שנמצא בעת פלגש בגבעה, ולחז"ל בעת נדרו של יפתח, וכל שכן לדעת המדרשות שפנחס זהו אליהו). בדרכים שונות ביארו המפרשים את טיבה של ברכה זו, ואת הקשר בינה לבין מעשה פינחס מחד, וחלקו השני של השכר מאידך. בעל הכתב והקבלה משכיל לראות כי מכאן ולהבא נשתנתה נקודת השלמות אליה מסוגל פנחס ובניו להגיע, באמצעות המצוות החדשות שנתוספו להם באשר הם כהנים גדולים: "ברית שלום", זוהי ברית שלמות.

(11) הכתב והקבלה כח, יב ד"ה את בריתי שלום

והנה הכוונה העליונה יתברך היא שישתלמו ברואיו, ובפרט מין האדם, שישמש כל כוחותיו הגשמיים והנפשיים להתעלות ממדרגה שפלה שהוא בה, אל מדרגה יותר עליונה, ובהגיעו אל מדרגה זו המכוון בו, היא היא שלמותו... והשגת שלמות זה יש לו מדרגות שונות: — בני נח ישיגו שלמותם בשבע מצוות שנצטוו, וכשאינו משתדל לקיימן הוא מחוסר השלמות המכוון ביצירתו, וכשקיימן הוא שלם לפי מדרגתו בבריאה... וכן הישראלי בעוד שלא קיים מצוה מן המצוות המוטלות עליו הוא חסר השלמות המיועד לישראלי... והכהן אף שקיים כל המצוות המוטלות על ישראל, כל שלא קיים גם המצוות המוטלות עליו כהונתו, הוא מחוסר שלמות נפשו, כי מצוות התורה יש להם סדר מיוחד כפי הכנת נפשו... והנה פנחס טרם עשותו פעולה זו הנכבדת לא היה מצב נפשו רק במדרגת ישראל שלא היתה הכנה בנפשו להשתלם יותר. ועל ידי מעשה זה נתעלה בנפשו ממדרגת ישראל, ונשתנה תכונת נפשו להתעלות ולהיות שלם יותר להיות כהן להשם.

(12) העמק דבר כח, יב ד"ה את בריתי שלום

ובשביל כי טבע המעשה שעשה פנחס להרוג נפש בידו, היה נותן להשאיר בלב הרגש עז גם אח"כ. אבל כאשר היה לשם שמים, משום הכי באה הברכה שיהא תמיד בנחת ובמידת השלום, ולא יהא זה הענין לדאבון לב (וכעין זה בארו התוספות [ד"ה והיתה לו]: לפי ששנינו, כהן שהרג את הנפש לא ישא כפיו, שנאמר "ידיכם דמים מלאו", לכן הוצרך להבטחת כהונה).

גם כוונתו הטהורה של פנחס, עליה מעידה כל הפרשה כולה, אין בה כדי לבטל את השפעת מעשה הרצח, כי "המחשבות הולכות אחר המעשים" (החינוך). ברית השלום של

הקב"ה, היא שתפעל כשווי משקל נגד השפעת פעולתו של פנחס. ובדומה לזה מצינו בענין עיר הנידחת (דברים יג): "הכה תכה את יושבי העיר ההיא לפי חרב... למען ישוב ה' מחרון אפו, ונתן לך רחמים ורחמך"...

(13) בעלי התוספות מבינים את הבטחת השלום לאור הרקע ההיסטורי

ולפי שעשה דבר הגון, אמור "הנני נותן לו את בריתי שלום", ואין לו לירא כלום לא מקרובי זמרי שהיה נשיא, ולא מכזבי שהיתה בת מלך... ומאוד היה צריך להבטחתו של הקב"ה, כמו שכתוב (בראשית טו, א) "אל תירא אברם" לאחר שהרג המלכים.

אולם, אברבנאל מפרש כי לא הרי גואלי הדם משבט שמעון, שיש לפחד מהם (וכבר ראינו כי לא הרג פנחס את זמרי כשליח בית דין), כהרי קרובי כזבי. כפי שנראה להלן (ובמיוחד בפרק ה), שונה דינו של זמרי מדינה של כזבי תכלית השינוי, ולא הרי זה כהרי זה על אף הדמיון שביניהם.

(14) אברבנאל פנחס

והיותר נכון אצלי הוא מפני שאמר יתברך "הנני נותן לו את בריתי שלום", הוצרך לפרש עם מי יהיה לו השלום, ולכך פירש "ושם איש ישראל המוכה" וגו'. ולכן תאמר לשמעונים: "שלום אמר ה' לפנחס", כי הם גואלי הדם ועמהם יהיה שלומו. אבל למדינים אין צורך שתאמר דרכי שלום, אבל להיפך! — ולזה בא הדיבור "צרור את המדינים"!

מרחיק לכת הנצי"ב, בפירושו לספרי, בראותו כי לא שתי הבטחות שונות ונפרדות יש כאן, האחת קשורה במעשה אחד והשנית במעשה אחר. לדעתו, ההבטחה השניה בנויה על הראשונה, שהיא הסיבה והגורמת לה.

(15) פירוש עמק הנצי"ב לספרי בלק

דכהן גדול נבחר במידת השלום, וכדכתיב באהרן:
 "בריתי היתה אתו, החיים והשלום" (מלאכי ב, ה). וכאשר
 נתברך פינחס במידה זו, ממילא אין ראוי לכהן גדול יותר
 ממנו, ומבניו אחריו זרע השלום. ורואים אנו שכאשר חטא
 פנחס בבת יפתח, כמבואר בויקרא רבה פרשת בחוקותי (לז,
 ד) שאמר (פנחס): אני כהן גדול בן כהן גדול ואלך אצל עם
 הארץ?! בין דין לדין ספת עלובתא דא, ושניהם נתחייבו
 בדמיה, (כלומר בין עקשנותו של פנחס ושל יפתח, מתה
 הבת המסכנה של יפתח שלא הפרו את נדרו, ונמצאו שניהם
 אשמים בדמיה). פנחס נסתלק ממנו רוח הקודש, הדא הוא
 דכתיב (דברי הימים א, ט, כ), ופנחס בן אלעזר נגיד היה
 עליהם לפני ה' עמו", כלומר "לפנים" ולא אחר כך,
 כדאיתא בירושלמי (יומא פרק א הלכה א), ובבראשית רבה
 פ"ט דייק מדכתיב, "היה עליהם" (במקום הדיוק מן המלה
 "לפנים"). ומאז נסתלק מכהונה גדולה, עיין תנא דבי אליהו
 והובא בילקוט שופטים ס"ח, שאז ניתנה לעלי מבני איתמר,
 והיינו מפני שמעל במידת החיים והשלום ("באותה שעה
 ניתנה הכהונה לבני איתמר וכו'". — ילקוט שם).

כל עוד ידע פנחס לשמור על ברכת השלום, מובטחת היתה
 אצלו ברכת הכהונה, והיא נשללה ממנו כשחטא.

ברם, רק לתקופה ארעית ניתן היה לשלול ממנו את שכרו
 היקר. בעוד "הפה שאסר הוא הפה שהתיר", ועוד תמיד יש
 חשש "שמא יגרום החטא", נשארת הבטחתו של פנחס איתנה
 מול כל התלאות אשר מצאוהו. (..וקלקלו בני עלי, באותה שעה
 אמר הקב"ה "תחזור הכהונה לבעליה" — ילקוט שם).

(16) משך חכמה ד"ה לכן אמור

"לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום, והיתה לו
 ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם". הביאור על פי מה

שפירש רבינו (רמב"ם) בהקדמה לפירוש המשניות, שכל ההבטחות שהבטיח הקב"ה לאדם יכול להשתנות ע"י החטא, וכמו שפחד יעקב שמא יגרום החטא (בראשית לב, ח: "ויירא יעקב מאוד ויצר לו" עליו דרשו חז"ל בבראשית רבה כי פחד שלא תקוים ההבטחה "והנה אנוכי עמך ושמרתיך וכו'" עקב החטא מצדו). אבל מה שמבטיח על ידי נביא אינו יכול להשתנות על ידי החטא, אם נאמר במאמר מוחלט, לא על ידי תנאי. וזה שאמר ה': "פנחס וכו' השיב וכו' ולא כיליתי וכו' — פעולה קיימת לדור דורים, שהסיר העוון מן כללות ישראל. "לכן אמור", פירוש אתה (משה) תאמר לו, לא שאני אומר לו, אף על פי שהוא נביא, כמו שכתוב (דברי הימים-א, ט, ח) "לפנים ה' עמו", "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם" — שלא יגרום החטא, ולא להשתנות ע"י שום סיבה. שכן מצאנו שאף בבית שני היו כהנים גדולים ממנו משום שנאמר על ידי משה, שהוא נביא.

מידה כנגד מידה — הוא פעל פעולה לדורות, לכן היתה ברכתו ברכה לדורות. זאת ניתן היה להבטיח רק על ידי כך שתימסר ההבטחה אל מקבל ההבטחה על ידי נביא, כי הבטחה לטובה הנאמרת על ידי הנביא אל מקבל ההבטחה, אינה ניתנת לשינוי. היה זה סוג הנבואה שקבע הקב"ה שלא יחול בה שינוי, כדי שעל ידי כך יוכלו בני ישראל במהלך ההיסטוריה לבחון "איכה נדע את הדבר אשר לא דברו ה'... ולא יהיה הדבר... הוא הדבר אשר לא דברו ה'" (דברים יח, כא).

אמנם, מבחינה עקרונית, יכלה להיות נבואה לרעה המבחן שעל ידו נבחין בין נביא ה' ובין נביא שקר, אולם גזרה מידת הרחמים של הקב"ה, כי כל נבואה לרעה כפופה לתנאי התשובה, שנבראה לפני שנברא העולם, באשר היא תנאי מוקדם לו. (על פי הר"ן בדרשה האחת עשרה).

והרב יצחק מפונוביז' רואה ב"לכן אמור" תוכחה סמויה למשה רבינו, ולא הבטחת נצח לפנחס.

(17) העמק דבר כה, ב ד"ה לכן אמור

לשון "אמור" משמעו שאתה בעצמך לך לפנחס להגיד ישרו ושכרו! ושמעתי מחותני הגאון מוהרי"ץ זצ"ל בדרך משל, ששר מלחמה בעמדו בעת צרה ולא מצא ידיים איך לצאת ממנה, ובא איש חיל מתוך ההמון, והורה דרך איך לצאת, ועל ידי זה ניצולו, הרי כי זה האיש ראוי לקבל שכר, והשר ראוי לאיזה עונש שיהא לו העדר כבוד. על כן מצוה המלך שיהא אותו השר מוביל מתנות המלך לאיש חיל, וזהו העונש של השר. כך, בשביל שנתרשלו ידיו של משה ולא מצא ידיו לעשות בזה מאומה, ופנחס התחזק והגביר חיילים לשמו יתברך, על כן נצטווה משה שהוא יאמר לפינחס גמולו מה'.

אוצר החכמה

(18) הרמב"ן רואה במעשה פנחס פעולה כפולה

הודיע הקב"ה למשה שישלם שכר טוב על קנאתו אשר קנא לאֱלֹזָקִיו, ועל הצדקה ("ותחשב לו לצדקה" — תהלים קו, לא) שעשה עם ישראל לכפר עליהם, ולא מתו כולם במגפה.

הרב מרדכי גימפל יפה, בעל תכלת מרדכי על פירוש הרמב"ן על התורה, מתאים את חלוקת הרמב"ן בין הקנאה לה' ובין הצדקה לבני ישראל, להבדל שבין שני מיני השכר להם זכה פנחס "בריתי שלום" ו"ברית כהונת עולם".

(19) פירוש תכלת מרדכי על הרמב"ן

יובן על פי מה שכתב הרמב"ם, ריש פאה בטעם דברים שפירותיהם בעולם הזה וקרן קיימת לעולם הבא, שבמצוות שבין אדם לחברו יש ב' חלקים: א) שהיא מצותו יתברך שמו, "ושכר מצוה בהאי עלמא ליכא", ועל כן שכרו בעולם הבא, ב) הנוגע לחברו בצדקה וגמילות חסדים שהיטיבו בעולם הזה, וזה משתלם מכל מקום בעולם הזה. וכן היה

גם ענין פנחס: א) שקינא לו יתברך שמו והיה קידוש השם גדול, ב) הטבה לכלל ישראל שהשיב חמתו ונעצרה המגפה מעליהם. וזהו שכתוב, "פנחס... השיב... בקנאתו... ולא כיליתי... לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום", שזהו שכר עולם הזה, (עבור הצדקה שעשה עם בני ישראל), והנוגע לו ית"ש עבור המצוה שקינא לאלקיו, גם שכרו רוחני ונצחי — "והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם תחת אשר קנא לאלקיו ויכפר על בני ישראל".

ועל פי זה נראה גם להמתיק במה ששכר הגשמי, פרט תחילה הטובה שעשה ואח"כ השכר ("השיב את חמתי... הנני נותן לו") וברוחני להיפך ("והיתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם, תחת אשר קנא"). שבענין האחד תחילה היטיב ואח"כ גמלו, משא"כ בענין הכהונה, שתכליתה לכפר על ישראל, ובזה עצמו שעשה זה "ויכפר על בני ישראל", בזה נתכהן, וכלשון חז"ל "לא נתכהן פנחס אלא בדמו של זמרי", שתיכף ומיד שהרגו נתכהן. ועל כן אמר הלשון "והיתה לו" הכהונה (כוונתו לפרש את המילה והיתה כלשון עבר עם ו"ו החיבור), שזכה בו כבר "לו ולזרעו אחריו", והיינו הוא נתכהן כבר במה שכפר על בני ישראל, ותשאר אצלו — והנה גם "לזרעו אחריו".

"שכר מצוה בהאי עלמא ליכא", מבארים בשם הגר"א, כי לא יתכן לקבל שכר מצוה בעולם זה, כי בהתחשב בערך הנצחי של קיום מצוות הבורא, כל העולם הזה החולף אינו כדאי לשלם אפ"י עבור מצוה אחת בלבד. אולם לא כל המצוות שוות, ובעל תכלת מרדכי ביאר כי ישנן מצוות שדוקא העולם הזה הוא המתאים לקבלת חלק מסויים מן השכר. אף הרב אהרן כהן זצ"ל (מורי ורבי ראש ישיבת כנסת ישראל, חברון) מבאר כי שכרו של פנחס אף בעולם הזה יובן על פי הגדרים לפיהם מתקבל שכר מצוה בעולם הזה, בעולם הבא, או בשני העולמות, על פי איכות קיום המצוה תיקבע איכות השכר, ולא הרי שכר עולם חולף כהרי שכר עולם הנצח.

(20) פירוש בית אהרן עמוד 132

יתכן בזה שפעולת פנחס הוא מהדברים שאוכל פירותיהן בעולם הזה והקרן קיימת לעולם הבא, משום שהשיב חמת ה' והציל את כלל ישראל, והיא מצוה שיש לה פירות. וכן הוא בתהלים (קו, לא) "ויעמד פנחס ויפלל ותחשב לו לצדקה לדור ודור עד עולם". פירוש, שכל זמן שעם ישראל קיים, נחשב לצדקה בכל דור, מפני שהוא גרם להצלת כלל ישראל. והנה במשנה באבות (פרק ב משנה ב) איתא: וכל העמלים עם הציבור יהיו עמלים לשם שמים, ואתם מעלה אני עליכם שכר כאילו עשיתם. ויתכן לפרש ¹²³⁴⁵⁶⁷ שגם במזכים את הציבור שלא לשם שמים, גם כן מקבלים שכר מחמת הפירות שנסתבב על ידי מעשיו. וכן כתיב (ירמיה לב, יט) "גדול העצה ורב העלילה, אשר עיניך פקוחות על כל דרכי בני אדם לתת לאיש כדרכיו, וכפרי מעלליו". "דרכיו" הוא איכות העשייה והכוונה, ו"פרי מעלליו" הם תוצאות המעשים, שמקבל שכר בעד שני הדברים. אבל אם לא היו תוצאות, הוא מקבל רק בעד מעשיו. וזה הוא רק אם עשה לשם שמים, ועל זה אמר ואם תעמלו לשם שמיים תקבלו שכר (אפילו אם לא היו תוצאות) כאילו עשיתם.

ויתכן לפי זה בדברים שאוכל פירותיהם בעולם הזה, הוא רק אם היה לשם שמים שיש קרן ויש פירות, אבל שלא לשם שמים הפירות הוא הקרן, ואם יאכל פירותיהן בעולם הזה לא ישאר מן הקרן. ועל זה אמר שפינחס עשה שני דברים: — האחד הוא פעולת הקנאה שקנא לשם שמים, והשני, הוא תוצאות הקנאה מה שהציל את הכלל, ולזה בדין הוא שיטול שכרו בעולם הזה, מפני שהקרן נשאר (לו לעולם הבא).

פרק ג: בדין הוא שיטול שכרו משלם

שכרו של פנחס שמור לו הן בעולם הזה והן בעולם הבא. והנה חז"ל שמו ביטוי בפיו של הקב"ה ביחס לקבלת שכרו, אשר אינו אומר אלא דרשני.

(1) במדבר רבה פנחס פרשה כא, א

"פנחס... הכהן". אמר הקב"ה: בדין הוא שיטול שכרו.

(2) הנצי"ב מבאר את כוונת חז"ל בלשון "בדין הוא"

הוקשה להמדרש יחס של פנחס לכאן. והעלו באשר ברכו ה' בהכהונה, ואם היה המקנא אחד משבטי ישראל, ולו היה גם כן ראוי לשכר זה, אבל מכל מקום לא היה יכול לקבל שכרו משלם להיות כהן גדול, אחר שאינו מזרע אהרן. ועל כן היה שכרו מעין זה, באופן אחר, אבל לא בשלמות. ועתה כאשר היה המקנא "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", אף על גב שלא נתכהן עדיין, מכל מקום בדין הוא שיהא נוטל שכרו משלם, שהרי מכל מקום הוא מזרע אהרן.

ראיה לעמדת הנצי"ב מביא הרבי מגור זצ"ל בעל "שפת אמת", מזה שיחסו הכתוב לפנחס אחר אהרן הכהן בפסוק יא לפנינו, אחרי שכבר שמענו את ייחוסו המלא בפסוק ז למעלה – היותו בן אהרן היא המאפשרת לו לקבל את שכרו בדין.

(3) ובדרך דומה מפרש בעל שפת אמת

ענין הכהונה שניתנה לאהרן הכהן הוא מתנה מאת ה' אשר ע"י פעולת האדם בעצמו אי אפשר לבא לזה, כמו שכתוב (במדבר יז, ה): "לא יקרב איש זר וכו'". והנה פנחס זכה לכהונה עפ"י מעשיו, אמת שעל פי מעשיו זכה למתנה.

כמו שכתוב, "הנני נותן". אף על פי כן בא הכתוב ויחסו ^{אוצר החכמה} אחר אהרן, שאם שהיה ע"י מעשיו, עם כל זה, היה משותף בו כוח האב, אשר אע"פ שלא נמשח אז, מכל מקום על ידי הכהונה של אבותיו, זכה למתנה זו על ידי מעשה הקנאה.

ה"דין" בשכרו של פנחס (לפי בעל "העמק דבר"), מתבטא בכך שהיתה אפשרות לתת את שכרו בשלמותו (הכהונה הגדולה), באשר פנחס הוא מזרע משפחת הכהונה. אילו היה המקנא איש מבית ישראל ולא מבית הכהונה, חייב היה להסתפק בשכר אקויוולנטי בחשיבותו, כדי שלא לפגוע בסדרי עם ישראל הקבועים, אשר קבעו כי רק מבית אהרן תהיה הכהונה.

והנה, אחד מגדולי הפרשנות החסידית בדורות האחרונים, ^{אתר 11234567} הגאון מסוכוצ'וב זצ"ל, טוען כי לא רק סוג השכר ניתן בדין, כי אם עצם השכר עצמו. כאן חידשו לנו חז"ל כי בעוד כל שכר מאת הקב"ה על קיום המצוות הוא בחינת "חסד", שכרו של פינחס מגיע לו "בדין" ממש.

(4) שם משמואל, עמוד שסז

וכבר אמרנו לפרש עפ"י מאמר הכתוב (תהלים סב, יג) "ולך ה' החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו". ויתבאר לפי מה שכתב הרמב"ן (דברים ו, כז, ד"ה לחיותנו כהיום הזה) בפסוק "וצדקה תהיה לנו כי נשמור לעשות את כל המצוה הזאת וגו'" (שם כה): — והנה אנחנו חייבים לעשות רצון הבורא שהוא אלקינו ואנחנו עמו וצאן ידיו, ואין בכל מצוותיו רק טוב, ועוד שתהיה לנו צדקה לפני ה' אלוקינו ויתן לנו שכר טוב בעשיית כל המצוות האלו, קרא גמול המצוות צדקה, כי העבד הקנוי לרבו שהוא חייב לעבוד אותו, אם יתן עוד שכר בעבודתו, צדקה יעשה עמו! עכ"ל הרמב"ן.

וזהו עצמו יש לפרש הכתוב "ולך ה' החסד", כי אתה תשלם לאיש כמעשהו" — מידה כנגד מידה: נראה לכאורה שהשכר בא לו בדין, שהרי מדקדק עמו לשלם

מדה במדה. אל תאמר כן! אלא הכל הוא מצד החסד, שהרי האדם קנוי לרבו, ואם רבו חוזר ומשלם לו בעד כל מלאכה ומלאכה שעובד אצלו, הוא חסד גמור, ולא בדין כלל — כן הוא שכר המצוות.

אך הנה כל זה יצדיק במצוות שנצטוינו לעשותן, אבל מצוות שלא נצטוינו לעשותן כלל, "ואם בא לימלך אין מורין לו", אלא האדם מצד עצמו כי יחם לבבו ואינו יכול לסבול, ומקנא קנאת ה' — לזה בא השכר מצד הדין ולא מצד החסד בלבד, וזה השמיענו המדרש.

הוכרז כבר על השכר של פינחס כתוצאה מתגובתו על מעשה זמרי. המפרשים ביארו את הענין כל אחד על פי הבנתו במהות המעשה ובגודל שכרו. והנה חז"ל, אשר עיניהם פקוחות לא רק ל"היסטוריה" שבדברי הכתוב אלא גם ל"על-היסטוריה", לנצח של ההלכה, הם ביארו לנו פרק בהלכות כהונה על יסוד הכתוב לפנינו.

(5) קידושין סו, ב

ובן גרושה ובן חלוצה, דעבודתו כשירה מנא לן? — אמר רב יהודה אמר רב, דאמר קרא: "והיתה לו ולזרעו אחריו" — בין זרע כשר ובין זרע פסול.

שניים מבין גדולי הדור האחרון, החסיד החריק והמופלג רבינו יוסף מרוזין ("הרוגצ'ובי") מחד, ובן עירו ה"מתנגד" הלמדן העמקן רבינו מאיר שמחה, השחיזו את מוחם להבין מנין להם לחז"ל לדרוש כי "זרעו" כולל גם זרע כשר וגם זרע פסול. המשותף לשתי התשובות שהציגו לפנינו לפתרון בעיה זאת, הוא, כי לא מתוך כתיבת הטכסט דייקו חז"ל את דרשתם, כי אם מתוך הבנת ענין סיפור פנחס. שכרו של פנחס נובע מתוך מעשיו, ואדם הנכנס לכהונה עקב מעשים כאלה מזכה גם זרע כשר וגם זרע פסול שעבודתם תהיה כשרה.

(6) צפנת פענח ד"ה והיתה לו ולזרעו אחריו וגו'

הנה כאן נתחדש דגם זרע פסול, העבודה כשרה. ור"ל

דאף שהעושה הוה שלא כדין דהוא כזר לכל דבריו (רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק יט הלכה י – "ונושא גרושה ומטמא למתים"), מכל מקום העבודה כשרה, ובפרט לשיטת הרמב"ם, אף לאחר שנודע, (שהוא בן גרושה או בן חלוצה, הלכות ביאת מקדש פרק ו הלכה י: "כהן שעבד ונבדק ונמצא חלל, עבודתו כשירה לשעבר, ואינו עובד להבא, ואם עבד לא חילל, שנאמר, "ברך ה' חילו ופועל ידיו תרצה" – אף חולין שבו תרצה). וכן הגדר בקנאים, שאף דהעושה אין מורין כן (סנהדרין פב, א), ובפרט כהן, עיין מה שכתבו סנהדרין דף פא, מכל מקום העשיה הוה טובה.

אמנם ספר במדבר מיוחד בזה ש"הספר הזה כולו במצוות שעה שנצטוו בהם בעמדם במדבר... ואין בספר הזה מצוות נוהגות לדורות זולתי קצת מצוות" (רמב"ן, מבוא לספר במדבר). אולם כל מה שכתוב בתורה שייד לנצח, ובעוד פשוטם של הכתובים מלמד על הלכה שהיתה, הרי עומקם (= מדרש הלכה) של הדברים מלמד על מה שצריך להיות.

(7) משך חכמה במדבר שם

והפירוש, דבני משה נתרחקו מן הכהונה, מפני שבניו היו בני בת יתרו (ראב"ע), ולכך בני אהרן היו מיוחדים בכהונה, מפני שהיו בני בת נחשון (שמות ו, כג). ופנחס היה בן בת פוטיאל, לכן גם הוא לא נתכהן עד שהרג את זמרי. ולכן אמר, "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן וכו', לכן אמור הנני נותן לו את בריתי שלום", דבתי אביו אזיל, שהוא מיוחד, ומה שאמו מבנות פוטיאל, זה אינו פוסל בכהונתו (מעשה, ולכן) "והיתה לו ולזרעו אחריו וכו'" בגדר (= באופן) הזה, אף על פי שאמם תהיה גרושה או חלוצה, אין החסרון שבמעלת אמו גורמת לו לחלל עבודתו, דבתי אביהם אזיל (= הולכים אחרי האב) שהוא במעלתו ואין חסרון.

כך היא דרכה של תורה! גם הספר "ההיסטורי", אותו ספר, כאילו, "בדיעבד", שלא היה צריך להיכתב (כי "אחד עשר יום מחורב" היו נכנסים ישר לארץ בלא כלי זיין – רש"י), שייד כולו לקדושת הנצח של ספר תורה אשר "משה רבנו עליו השלום כתב... מפיו של הקב"ה" (רמב"ן, הקדמה לספר בראשית). בירדם לעומקם של המעשים, אשר לכאורה לשעה היו, שאבו חז"ל הלכות לדורות. מאורע היסטורי, בהיכתבו בספר התורה, פושט את ה"היסטוריה" (לזמן מסויים) שבו, ולבש בגדים אחרים, הלא הם בגדי העל-היסטוריה, ההלכה המחייבת "כימי השמים על הארץ" (רמב"ם שורש שלישי במבוא לספר המצוות) – כל זאת, כמובן, בלי להוריד במאומה מן הערך ההיסטורי שבו.

פרק ד: פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן

כבר ראינו ("מעשה זמרי" – פרק ד) כיצד סתם הכתוב ("בסודס...") בכל הנוגע ל"איש מבני ישראל" וכן ל"מדינית". בניגוד ללשון הסתומה הזאת, פירשה התורה את ייחוסו של פינחס – אותו ייחוס אשר בלאו הכי היה ידוע לנו (שמות ו, כה): "ואלעזר בן אהרן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה, ותלד לו את פנחס" מפליא, איפוא, שהתורה כותבת את ייחוסו המלא ("פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן") גם בפסוק ז (ביצוע המעשה) וגם בפסוק יא (הכרזת השכר)!

(1) סנהדרין פב, ב

תניא, למה ייחסו הכתוב עד אהרן? לפי שאחר שנקם בזמרי, התחילו שבטים מבזים אותו, "ראיתם בן פוטי זה שפיטם אבי אמו (דרשו חז"ל בכבא בתרא קט, ב, כי פוטיאל הוא יתרו ונקרא כך על שפיטם עגלים לע"ז בגיותו) עגלים לעבודה זרה, והרג נשיא שבט מישראל!" בא הכתוב ויחסו "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן".

(2) הורא"ם כה, יא, ד"ה פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן

ואם תאמר, מנא להו למדרש מהאי שבא ליחסו אחרי אהרן לאפוקי מאותם שהיו מבזים אותו, דילמא לגופיה הוא דאתא, דכמה פנחס איכא בשוקא?! אי נמי כאורחיה דקרא בכל מקום ליחס האיש אחרי ראש משפחת אביו! יש לומר דמייתורא דקרא הוא דקא מפיק לה, דלעיל מיניה כתיב "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", אלא שבא לייחסו... תדע שהרי גבי "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" לא דרשו בו כלום, משום דהוא לגופיה הוא דאתא להודיעך אי זה פינחס הוא.

ייתורא דקרא – הוא שגילה לחז"ל שבפסוק יא יש לנו

תשובה. בכך גילתה לנו תורה שבכתב את התשובה, והשאירה לאחותה הנאמנה, תורה שבעל פה, לגלות לנו את הקושיא. במקומות רבים מדלגת תורה שבכתב על הדברים המובנים, כגון: "ויהי אחר הדברים האלה" (בראשית כב, א) עליו דרשו חז"ל אחר דבריו של השטן וכו'. אם אברהם עשה משתה גדול ביום היגמל את יצחק, כלום ייתכן שלא יבא השטן לקטרג?! במקום שיש מצוות, שם ימצא קיטרוג השטן, ועל דברים המובנים מאליהם יכולה תורה שבכתב לדלג ולהסתמך על תורה שבעל-פה.

אולם לא כך מבין בר פלוגתיה של הרא"ם, הלא הוא המהר"ל מפראג, בעל "גור אריה". אפילו אם נאמר כי לפנינו פסוק כפול, מנין לנו לומר כי הוא ייתור הבא ללמד את תשובת ה' בענין ייחוסו של פנחס, אשר ממנה משתמע שהיתה קושיא ושבאו בטענה? שמא כפילות הלשון מובנת על פי כללים אחרים של סגנון כתבי הקודש!

(3) גור אריה כה, יא ד"ה לפי שהשבטים

ואין זה נכון, דאם כן קשיא, מנא ליה לומר שהיו השבטים מבזים אותו, ולכך בא הכתוב ליחסו אחר אהרן, שמא הכתוב בא לספר בשבחו בשביל שעשה מצוה, וכך אשכחינן (= מצינו) בכל מקום שמדבר הכתוב בשבח הצדיק ליחסו. ועוד קשה, וכי בשוטים מדבר, שהיו אומרים "ראיתם בן פוטי זה" וכו', וכי לא ידעו דכתיב "למשפחותם לבית אבותם" (במדבר ד, לד)?! ולא שייך זה שהכתוב מספר ביחוסו, שכל אדם מתיחס אחר האב, אלא שהיו אומרים שמצד האם אינו מיוחס, והשתא מה מהני שיחסו הכתוב אחר האב, דסוף סוף מצד האם אינו מיוחס!

לפיכך נראה דכיון שכתוב בפרשה שלפניה (פסוק ז) "וירא פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", אם כן כבר סיפר הכתוב שהוא בן אלעזר בן אהרן הכהן, ומה בא לומר עוד (בפסוק יא) "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן"? וליכא למימר דהך דלעיל לא אתא למימר רק מי הוא, אבל כאן

הכתוב מספר בשבחו, דודאי קרא דלעיל לא אתא לגופיה (בלבד), דליכתב "פנחס בן אלעזר הכהן", ולא היה כהן בעולם (בשם זה) רק (=אלא) זה, וליכא למיעוטי! אלא הכתוב דלעיל מספר ביחוסו ובמעלתו, שהיה בן אהרן הכהן, ואם כן "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" דלעיל, הכתוב רצה לספר בשבחו. ואם כן, הא דכתיב כאן (פסוק יא) "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" היינו משום שהשבטים היו מבזים אותו.

ועוד דהיכי שהכתוב מספר ייחוסו שייך לומר כן, (שבא ליחסו לשבח בלבד), אבל כאן דבר השם יתברך הוא! ולא שייך לומר שמספר (הקב"ה) בשבחו, דאין זה שייך בדיבור הקב"ה לְמִשָּׁה. אלא מפני שהשבטים היו מבזים אותו: "ראיתם בן פוטי וכו'", אמר הקב"ה שאינו כן, שיחוסו אחר אלעזר בן אהרן הכהן, דאע"ג דגם הם ידעו דיחוס האדם אחר אביו, מכל מקום אמרינן: "הנושא אשה שאינה הוגנת לו פוסל את זרעו" ואמרו: "ולעולם ידבק בטובים, שהרי משה נשא בת יתרו, ויצא ממנה יהונתן, (אהרן שנשא בת עמינדב יצא ממנו פנחס", בבא בתרא קט, ב). ולפיכך היו השבטים מבזים אותו, שפנחס מיתרו שפיטם עגלים לעבודה זרה, ומסתמא הוא נמשך אחרי אבי אמו. ולפיכך בא הכתוב ומיחס אותו אחר אהרן הכהן, כלומר שפינחס זה, הכל אחר אהרן, כל כך היה יחוס אהרן גדול, שביטל אצלו יחוס יתרו, ואין בו שמץ פסול מיתרו שפיטם עגלים לעבודת כוכבים. ואי לאו האי קרא "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", לא הוי ילפינן (= לא יכולנו ללמוד זאת) מיחוס דלעיל, רק (= אלא) שהוא מיוחס אחר אהרן, (ועדיין יכולנו לטעון כי) מכל מקום יש בו יחוס אחר יתרו גם כן. לכך אמר עוד "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן", שהכל אחר אהרן ולא אחר יתרו כלל.

לפנינו התחלה חדשה ויצירה של ממש. בן בניהם של אהרן

קדוש ה', ושל יתרו, שבפנימיות נפשו היה הרושם של הקרבת קרבנות לכל עבודה זרה שבעולם. בפעולתו זו של קנאה טהורה להקב"ה (אשר כל המעשה היה בחינת לפנים משורת הדין כי "אין מורין כן"), זכה פנחס לצאת מאותו הדין שנקבע על ידי יסודות אחד מאבותיו, השתחרר כולו מכל שמץ "יתרו", עד ^{אוצר החכמה} שבוהן לבבות עצמו מעיד עליו כי "בן אהרן הכהן" הוא. לפי דברי המהר"ל, מובן יפה למה דוקא משה (שגם הוא התקשר עם יתרו) נצטווה למסור לו על שכרו ("לכן אמור"), כי לשכר זה לא זכה הוא ובניו. ולא רק שלא זכה לשכר מעין זה, אלא לימדונו חז"ל כי במקום שאין משתחררים מהשפעת "יתרו", היא מורגשת ונותנת את אותותיה במהלך הדורות אפילו אצל גדולי האומה.

יצאו שמעון ולוי ביחד בתחילת דרכם בקנאות – קנאה לאחותם. במהלך ההיסטוריה ("ויאספו אליו כל בני לוי") הפך לוי את הקנאה לכבוד המשפחה אל קנאה לכבוד ה'. אולם לא כל שבט לוי ידע לטהר את רגש הקנאה לקנאה לדבר ה' בלבד. בפרשת קרח יצאו שוב בני לוי לקנא את קנאת האומה – "כי כל העדה כולם קדושים, ומדוע תתנשאו על קהל ה'!" "קרח בן יצהר בן קהת בן לוי" לא ידע להגיע אל פיסגת הקנאה, ולכן "בקהלם אל תחד כבודי". "פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן" בן עמרם בן קהת בן לוי, הוא שידע לטהר את התכונה, ולהפעילה נגד בן הזוג מקדמא דנא – זמרי בן סלוא בן... בן שמעון. תמה ונשלמה פרשת הקנאות – הלכו שניים יחדיו כי נועדו, ומשם ייפרדו והיו לשני ראשים.

לא לחינם ציינה התורה את ייחוסו הגדול של פינחס, כי גדולה היתה הביקורת על מעשהו הנועז. ה"חתם סופר" מבאר מדוע היה צורך בהצדקת מעשיו יחד עם הדגשת ייחוסו, לאור העובדה כי קשה היה לעמוד נגד טענת זמרי "זו אסורה או מותרת".

(4) חתם סופר ד"ה פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן

פירש"י, שהיו מבזים אותו, הראיתם בן פוטי זה וכו', יש לדעת מה ענין בזיון זה לכאן, יהיה בן פוטי או לא, הלא קנאת ה' צבאות זאת?! ויש לומר. דהנה לעיל אחרי

אשר כבר דנו הנצמדים לבעל פעור, כתיב, "והנה איש מבני ישראל בא ויקרב אל אחיו את המדינית וגו'". ויש לדעת, אחר שכבר ישבו כסאות למשפט לדון את החוטאים, איך העיז איש רשע בפניו לקרב אל אחיו את המדינית?! ב' מה "ויקרב אל אחיו", ומה היתה טענתו אל משה "בת יתרו מי התיר" ומדוע לא עשו כן שאר החוטאים הרבים? אבל הענין נראה לי כי בתחילה יצאו אנשי בני בליעל חוץ למחנה הקדושה אל מחנה הערלים "וקראו לו ויאכל לחם", עד שנתפתו אל בת נכר, ועל ידי זה ויצמדו גם לבעל פעור, והיה מה שהיה שדנו החוטאים כראוי. ועתה, הנה האיש זמרי בא והביא מן החוץ את בת מלך מדין אל תוך מחנה העברים, לאמור כי כאן לא שייך חששא דעבודה זרה, כי היא באה בגבולנו להתגייר. ואי משום "שלחן מלכים" (האיסור לקבל גרים כשיש מקום לחשוש שמחמת גדולתם של ישראל מתגיירים, ולא מתוך אהבת ה'), הרי היתה בת מלך כמו שאמרו חז"ל (יבמות עו, א) גבי בת פרעה ושלמה עליו השלום. ועל זה העיז פניו לאמור למרע"ה: "בת יתרו מי התיר לך, ואם כי לא לקחת בלא גירות, הכי נמי תתגייר!" ומאן מפיס אם הוא לשם שמים או לא, ומשום כך לא נתעורר אף אחד לפגוע בהם, כי אולי יהיה גרות שלה לשמה, וכמו שכתב הרמב"ן (בראשית לד, יג, ד"ה ויענו בני יעקב) דמשום כך כעס יעקב על הרגם אנשי שכם, כי אולי תהיה גרותם שלמה. "וירא פנחס", ונתעורר לפגוע בהם. והיה בין השבטים אומרים כמה רב גוכריא, הלא ידע בנפשו כי גם הוא בן פוטי הוא, ואפילו הכי צדיק גמור, ואם כן מאן לימא לן שלא תהיה האי נכרית גיורת גמורה, ומאן מפיס למיעבד כי האי. ובזה ניחא מה דאמר (הכתוב בהצדקתו את מעשה פנחס) "ועל דבר כזבי בת נשיא מדין אחותם המוכה ביום המגפה על דבר פעור", ר"ל כי האומדנא מוכרחת, היתכן שאחר שהסיתו את ישראל לעבוד עבודה זרה וגרמו מגיפה לשנאתם את ישראל, היאומן

שבאותו זמן תלך בת מלך להתגייר ברשותם?! אלא על כרחך לא שלחזה אלא להכשיל את ישראל וכדין עשה פינחס.

ולא רק שרי מטה הטיחו כלפיו ביקורת ובוז, אף אצל שרי מעלה לא נחה דעתם ממעשיו, וביקשו למנוע ממנו את ביצוע מעשהו.

(5) סנהדרין פב. ב

ביקשו מלאכי השרת לדחפו, אמר להן, הניחו לו, קנאי בן קנאי הוא (משבט לוי שקינא במעשה דינה דכתיב "הכזונה יעשה את אחותנו" — רש"י) משיב חמה בן משיב חמה הוא (אהרן במעשה דקרח דכתיב "כי יצא הקצף", וכתיב "ויתן את הקטורת" — רש"י).

(6) המהרש"א מבאר את יסוד דרשת חז"ל

ויצא להם זה הדרש מתוך הכתוב שאמר "פינחס בן אלעזר בן אהרן הכהן השיב את חמתי", שסתם הכתוב מי היה המשיב חמה, שיש לפרשו אאהרן דסמיך ליה, ויש לפרשו כפשוטו ארישא דקרא אפינחס. ועל כן אמרו שנתכוין הכתוב לשניהם — משיב חמה בן משיב חמה.

פנחס השיב חמה כשם שסבו השיב חמה. עתה עשה זאת על ידי רצח, ומעתה ראוי לעשות זאת בדרכי שלום, על ידי הקטורת. אבל לא רק משיב חמה בן משיב חמה, אלא גם קנאי בן קנאי. ציון זה של מעשה לוי בפרשת דינה, מזכה למפרע את מעשה הקנאה של סבו לוי. לולא היסוד ההוא בתכונת הקנאה, לא יכול היה פינחס להגיע לאן שהגיע.

פרק ה: האיש המוכה — האשה המוכה

(1) זהר פנחס

"ושם איש ישראל המוכה וגו'". א"ר יצחק, מקרא זה כך היה לו ליכתב "ושם איש ישראל אשר הכה פנחס", לא "המוכה אשר הוכה", ולמה לא נאמר אלא בדרך נסתר? אלא כך א"ר שמעון. כיון שהעלה הקב"ה את פנחס לכהונה גדולה, לא ביקש להזכיר לפינחס הריגת נפש, שהרי אין ראוי זאת לכהונה... (וכן חז"ל על יסוד ישעיה א, טו "ידיכם דמים מלאו": — כהן שהרג הנפש לא ישא כפיו שנאמר...).

לא הרי האיש המוכה כהרי האשה המוכה, לא בהזכרתם בכתוב, וגם לא בדינם.

(2) בענין האיש המוכה כותב רש"י

ד"ה ושם איש ישראל וגו'.
במקום שייחס את הצדיק לשבח, ייחס את הרשע לגנאי.
ד"ה נשיא בית אב לשמעוני.
לאחד מחמשת בתי אבות שהיו לשבט שמעון. דבר אחר, להודיע שבחו של פנחס, שאעפ"י שזה היה נשיא, לא מנע את עצמו מלקנא לחילול השם, לכך הודיע הכתוב מי היה המוכה.

ולוא הטעם הזה לשבח את פנחס, היה הכתוב ממשיך לדבר בסוד סתום על ה"איש מבני ישראל" "אשר הוכה" וכדו'. שבחו של פנחס הוא שגרם לפרסום שמו של זמרי לגנות.

(3) המהר"ל (גור אריה) מבאר תוכן הגנות בהזכרת ייחוסו

ואע"ג דלא הזכיר כאן גנותו (של זמרי) אלא שבחו —

1234567

יִיחוס שלו — הוא גנותו! דגנאי הוא לאדם חשוב להיות
 חוטא, ומכל שכן מגונה לבעול כנענית לפני כל, מוכיח זה
 על גודל פחיתותו של רשע.

(4) ובענין האשה המוכה כותב רש"י

ד"ה ושם האשה וגו'.

להודיעך שנאתם של מדינים, שהפקירו בת מלך לזנות
 כדי להחטיא את ישראל.

ד"ה ראש אומות:

אחד מחמשת מלכי מדין (במדבר לא, ח): "את אוי ואת
 רקם את צור (ואת חור ואת רבע)". והוא היה החשוב
 מכולם, שנאמר "ראש אומות" ("בית אב במדין הוא"). ולפי
 שנהג בזיון בעצמו להפקיר בתו, מנאו שלישי.

גדול מפרשיו של רש"י מבאר מדוע רש"י נותן טעם אחר
 להזכרת שמה של כזבי מאשר בהזכרת שמו של זמרי, הבאה
 לשבחו של פנחס.

(5) הרב אליהו מזרחי כה, טו

דלא שייך הכא לומר להודיע שבחו של פנחס כדלעיל,
 משום דאף על גב דהוה בת מלך, לא היה לו למנוע עצמו
 מלהרגה מכיון שלא היתה מאומתו... ומהתימה על הרמב"ן
 (ד"ה פנחס בן אלעזר: והזכיר שם איש ישראל המוכה ושם
 האשה המוכה להודיע כי ראוי היה לשכר הגדול הזה שהרג
 נשיא בישראל ובת מלך גויים, ולא ירע מהם בקנאתו לאלקיו).

(6) ה"ט"ז מבאר מדוע נמנה דוקא במקום השלישי

והא דלא מנא אחרון, לפי שיש לפעמים מעלה באחרון,
 כמו שאומרים "אחרון חביב", לכך מנה בשלישי שהוא
 רחוק ממעלות ראשון וממעלות אחרון.

ויש מפרשים דיש בפסוק שתי פעמים (הביטוי) "מלכי

מדין", האחד קודם את "אוי וכו'" ואח"כ לבסוף "חמשת מלכי מדין", ואילו מנאו בסוף, היה לו חשיבות דסמוך ל"מלכי מדין" בסוף, על כן כתבו בשלישי, שהוא רחוק "ממלכי מדין" הראשון ומהשני. ודוגמא לזה אמרינן בברכות (דף מא) לענין "ארץ חטה וכו'", (שדין קדימה תלוי בקרבה למלה "ארץ", הכתובה פעמיים בפסוק הזה).

ברם, שונה האשה המוכה, לא רק בטעם הזכרת שמה, אלא גם בדינה ליהרג בעון זה.

(7) פסיקתא זוטרתא, פרשת פנחס

ולמה נאמרה פרשה זו בכאן? לפי שהיתה המגיפה ונפלו כ"ד אלף מישראל. אמר הקב"ה: בני נפלו מן המחטיאים, והם המחטיאים לא יפלו! וכבר כתבתי בתורה "ואת הבהמה תהרוגו" (ויקרא כ, טו, עליו דרשו חז"ל בסנהדרין נד, ב: אם אדם חטא, בהמה במה חטאה? אלא לפי שבאה לאדם תקלה על ידה, לפיכך אמר הכתוב תיסקל. דבר אחר, כדי שלא תהא בהמה עוברת בשוק ויאמרו: זוהי שנסקל פלוני על ידה!). ומה בהמה שאין בה דעת, והואיל ובאת תקלה על ידיה תיהרג, אלו המדינים שהכשילו את בני ישראל על אחת כמה וכמה. לכך נאמר "צרור את המדינים... ויהי אחר המגיפה" — זה בשביל זה.

בזה משיב הפסיקתא על קושית המפרשים: "בשלמא, דקירת איש ישראל כמשפט ההלכה שקנאים פוגעים בו, אבל האשה אינה חייבת מיתה ואינה מצוות!" (אור החיים).

ובעל תורה תמימה מציין כי לא על החטיאן את בני ישראל בעבירת זנות נדונו בנות מואב למות (וואם על חששת היותה אשת איש לא היתה נהרגת על הספק" — אור החיים), כי אם על הכשילן אותם בחטא עבודה זרה.

(8) תורה תמימה במדבר כה, ז

ולי נראה פשוט דהיתה חייבת מיתה כדין מסית לעבודה

זרה. שהרי כידוע בגמרא ובמדרשים, לא נתפתו הנקבות לזוניהן עד שעבדו (הגברים) עבודה זרה. וכמה מקומות לשון הכתוב בריש פנחס, "צרור את המדינים והכיתם אותם, כי צוררים הם לכם בנכליהם... על דבר פעור, ועל דבר כזבי... המוכה ביום המגיפה על דבר פעור", הרי דחיוב מיתתה מפורש הטעם בתורה שהוא על דבר פעור.

לא בדין רגיל נהרג זמרי, כי אם בתורת "קנאים פוגעים בו". לעומתו, הריגתה של כזבי היתה בהחלט במסגרת הרגילה של ההלכה. לכן אמרו חז"ל בסנהדרין כי אילו היה פורש זמרי מהעבירה בעוד מועד, לא היה פנחס רשאי לפגוע בו. אבל על כזבי לא ציינו את הדין הזה, כי היות ונגרמה תקלה על ידה, בת מות היא, גם אחרי תום ביצוע העבירה. ושמא על ידי כך נחזק עוד יותר את ביאור רש"י, שלא ראה בציון ייחוסה של כזבי מקור לשבח את פנחס, כשם שראה בציון ייחוסו של זמרי. והגאון הרוגצ'ובי מדייק מתוך לשון הכתוב עצמו, כי רק בשעת המעשה רשאי היה פינחס להרוג את זמרי, ואילו כזבי היתה חייבת ועומדת.

(9) צפנת פענח כח, יד-טו

כאן כתיב "את" ("אשר הוכה את המדינית"), וכאן לא נקט "את" ("ושם האשה המוכה", ולא נאמר "אשר הוכתה את הישראלית")! וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בהלכות איסורי ביאה (פרק יב הלכה י: הרי זו נהרגת מפני שבאה לישראל תקלה על ידיה כבהמה. ודבר זה מפורש בתורה, שנאמר: הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וגו', וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרגו), דהיא נהרגת לעולם, והוא רק בשעת מעשה, כמבואר בגמרא (סנהדרין פב, ב).

נכשל הנסיון לקרב את בת לוט אל בני אברהם אבינו. קירבתם והתקרבותם הביאו תקלה של זנות (תכונת היסוד של מואב = מן האב) ושל עבודה זרה ("ויסע לוט מקדם" – מקדמונו של עולם). עוד תעבורנה שנים רבות עד אשר תצא בת ממלך מואב, ובמקום תקלה, תביא גאולה לעם ישראל. לא

נבואת שקר היתה עצתו זו של בלעם. ראה ראה כי יבוא יום ונת מואב תצטרף לעם ישראל ותקרב את אחרית הימים ("לכה איעצך אשר יעשה העם הזה לעמך באחרית הימים") ורצה בזה לקרב את הקץ של שיתוף הפעולה בין "עמך" ובין "העם הזה". ברם, אין לזרז את תהליך ההיסטוריה, וכל קפיצת הדרך בזמן סופה להיכשל. בני ישראל שניסו לצאת משעבוד מצרים לפני המועד, נהדפו על ידי הפלישתים השכנים (ולכן "חיל אחז יושבי פלשת" – עיין רש"י בשלח שם). בני דור המדבר ש"העפילו לעלות ההר" נפלו לפני אותם העמים עליהם נאמר במועד הנכון, "ונשמע וימס לבבנו ולא קמה עוד רוח באיש מפניכם". מעגל ההיסטוריה של אברהם ולוט טרם נשלם... "אראנו ולא עתה אשורנו ולא קרוב..."