

מאסף לעניני חינוך והוראה

ר
הג' הס' 18/8
296.38 (סגור-)
בעריכת
חיים חמיאל

ירושלים, תשי"ח
עשור למדינת ישראל
המחלקה לחינוך ולתרבות תורניים בגולה
של ההסתדרות הציונית העולמית

www.daat.ac.il

דעת-מכללת הרצוג

כל המאמרים מתפרסמים על אחריות כותביהם

כל הזכויות שמורות

נדפס בהשגחת הוצאת הספרים של הסוכנות
היהודית לארץ-ישראל בדפוס מרכז, ירושלים

PRINTED IN ISRAEL 1957

www.daat.ac.il

ה ת ו כ ו

עמוד	
9	ד"ר חיים חמיאל / חג שבועות בתורה
28	ד"ר פנחס רוזנבליס / המשמעות הרוחנית של חג השבועות
38	אלכסנדר מלכיאל / רעיונות יסוד בחג השבועות
66	ד"ר יהושע בראנר / העלייה לרגל וסדריה
80	אליעזר אלינר / תפילת הרגלים
89	אליעזר אלינר / עשרת הדיברות וקריאתם
101	ד"ר יהודה מוריאל / ההכנות למעמד הר סיני
105	ד"ר יעקב רוטשילד / עשרת הדיברות (שיעור)
116	הרב יששכר יעקבסון / רמיוות למעמד הר סיני במקרא
132	הרב ש. שפרבר / מגילת רות
135	יהושע בכרך / מאחר הצאן
160	א. א. / למה קוראים מגילת דות בעצרת?
161	ד"ר חיים חמיאל / ערך לימוד התורה
172	ד"ר יצחק רפאל הלוי עזיין / הוראת החלק ההלכי שבתורה — והחינוך לאמונה
187	ד"ר מאיר ויס / דרכה של התורה במזמור "אשרי האיש"
211	יוסף היינימן / לימוד התורה ויישובו של עולם
220	צבי מאיר רבינוביץ / להוראת מדרשי האגדה
225	ד"ר א. ארזי / סעמי המצוות בחינוך הדתי
231	דב רפל / הוראת פרשנות המזהר"ל בביה"ס התיכון
237	ח. צ. אנוך / תורת ישראל לעם ישראל (שיעור בכוזרי)
247	יוסף ולק / תיקון ליל שבועות בביה"ס
251	ליפליי / לקט חידות בהרונים
257	ע. בן עזרא / חג השבועות בביה"ס היהודי
274	מ. ש. גשורי / פיוט "אקדמות" ונעימתו
277	דבורה קלירס / קישוסים לחג השבועות
287	א. א. / קישוטי תורה
289, 286	הרב ישעיהו שפירא, אלכסנדר מלכיאל, א. הרצוג / תוי ניוגונים

המאסף השישי של "מעיינות" מוקדש כולו להוראת ענייני חג השבועות והוא משלים את סידרת מאספי "מעיינות" המוקדשים לרגלים. מן הקודמים הוקדש המאסף השני לחג סוכות והמאסף השלישי לחג הפסח.

בכל חג המשופע במצוות ובדינים, בערכים ובמנהגים, מצאנו חומר רב ומגוון על נושאים המדריכים את ההוראה בבית הספר ואת הקניית הערכים החינוכיים הלאומיים והדתיים לחניכים, אולם יחיד הוא חג השבועות שאין בו — מלבד שביתה ומקרא קודש — מצוות סמל מיוחדות הנעשות על ידי כל אדם מישראל — כמצה בפסח וכסוכה וארבעה מינים בסוכות.

יש מן המפרשים שראו עיקר הרגל "מצד מתן תורתנו" ("החינוך", "עקדת יצחק") ואם כי שלושת שמות החג — חג הקציר, יום הביכורים וחג השבועות אין להם לכאורה שום קשר בציון מתן התורה — בכל זאת מכונה החג "זמן מתן תורתנו" ובתור כזה הוא נזכר ונחוג עד היום. עובדה זו השפיעה על בחירת הנושאים למאסף המוקדש לחג השבועות.

אמנם בכמה מן המאמרים הוזכר והוסבר הערך המיוחד של חג השבועות כחג הקציר וכחג הביכורים. הרי הספירה קשורה בקציר, ואף מצות השמחה תלויה בו: "ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ירך אשר תתן כאשר יברכך ה' אלקיך, ושמחת לפני ה' אלקיך — אתה ובנך וכו'". וכן הוא לדעת אברבנאל (פ' אמור): "רצה יתברך שבהתחלת היאסף התבואות שהם מזון האדם — שהראשונה מהן היא החיטה — שבחג השבועות היו מתחילים לקצור, יעשו חג להודות לנותן לחם לכל בשר". אברבנאל רואה את עיקר החג בהודאה על הקציר ומשום כך הוא חג לדורות: "כי מפני עיצומו של אותו יום להיותו ביכורי קציר חיטים נצטוו..." (עי' להלן עמ' 12 ועמ' 55).

ברם הנושא העיקרי במעיינות ד' הוא: התורה — ערך לימודה. ודרכי הוראתה; דרכי הוראת פרשנות התורה, מדרשה והליכותיה; חג השבועות בתורה; ביאור פרקים בתורה בענייני החג; מאמרים אחדים המוקדשים לתפילות המיוחדות לחג, למגילת רות ולפרקי דוד המלך בספר שמואל. מאמרים מיוחדים דנים בדרכי הנהגת הווי החג בבית הספר בגולה ונוספו עליהם הוראות לקישוט ולהמתנה ופרקי שירה חדשים הרואים אור לראשונה במאסף זה, ביניהם נעימות הרב ישעיהו שפירא ז"ל — מחלוצי הציונות הדתית ומראשוני מגשימה — אשר משפחתו הואילה להעמידן לרשותנו. על כך נתונה להם תודתנו ויודו להם כל המשתמשים בקובץ ובתויו הנגזרים אשר בו.

התמונות שבספר הועמדו לרשותנו ע"י מוזיאון "בצלאל" ואנחנו מביעים גם להם את תודתנו.

דעת-מכללת הרצוג



פרוכת עתיקה משנת ת"ס (1700) הנמצאת במוזיאון היהודי בפראג. היא מראה את שני העמודים (יכין וברעז) וביניהם הפרוכת. למעלה שני לוחות הברית מוכתרים בכתר תורה ומצידיהם שני אריות וסמלים שונים.

ד"ר חיים המיאל / ירושלים

חג שבועות בתורה

רגל

שלוש רגלים (1) תחג (2) לי (3) בשנה — — — — —
אשר תזכר בשנה — — — — —
(שמות כג, יד-טו)

רגל

(1) ספרא: נאמר שלוש רגלים בשביעית, שלא יסתרו שלוש רגלים ממקומן.

ה"ספרא" רואה צורך לבאר על שום מה מזכירה התורה במקום זה את שלוש הרגלים, אף כי עניין הרגלים מובא באריכות במקום אחר בספר שמות (פרשת כי תשא) ובספרים אחרים; אלא כיון שהזכירה התורה את שנת השמיטה, שבה אין זריעה, קצירה ואסיפת תבואה, הביאה גם את עניין הרגלים, הקשוקים בעבודת השדה ובעונות התקלאיות — אביב, קציר ואסיף, להודיענו, שגם בשנת השמיטה, כשאין עושים מלאכות הקשורות באביב, קציר ואסיף, ינהגו כבכל שנה רגילה, וישמרו על הרגלים ודיניהם.

רש"י וראב"ע: רגלים — פעמים.

(2) ראב"ע: תזכר.

(3) אונקלוס: קדמי (לפני).

ראב"ע: לי לבדי תהיה עבד, שתעבוד שלוש רגלים בשנה ותבוא לפני כעבד שיביא דורון לאדונו.

תזקוני: לשמי, שבשלתם (הרגלים) אתה שמח.

(נושא זה נחפרש גם ב"מעונות" ג' עמ' 11).

עקדת יצחק: לי נאה לעבוד תחת רוב הטובות שקיבלתם ושאתם מקבלים ממני אם מיוחדות ואם משותפות. ועל המין המיוחדות אמר "את חג המצות תשמור וכו' כי בו יצאת ממצרים", לכן "לא ידאו פני דיקם", ועל המין מהמשותפות אמר "וחג הקציר בכורי ממעשיך אשר תזרע, וחג האסיף באספך את מעשיך מן השדה", כי על שלוש אלה ראוי שייראה כל זכורך אל פני האדון ה' בשלמי תודות וחגיגות כי כן דרכם של בני אדם בזמנים ההם, אשר

תקופת החג

את חג המצות תשמר — — — ונסג הקציר (1) — בכורי מצותי אשר תנבצ בשנה — — —
 ונסג שבעת מצותי לך (2) בכורי קציר חטים.
 וספרתם לכם ממחרת השבת (3) מיום הביצת את עמר התנופה שבע שבתות
 תמימת תהינה: עד ממחרת השבת השביעית (4) תספרו חמשים יום והקרבתם
 מנחה חדשה לה': — — — וקראתם קצצם היום הזה (5) לקרא קדש — — —
 (ויקרא כג, טו—כא)

בס' יגיעום הטובות המשותפות וכו' שתחייבו להודות ולהלל לאשר עשה את כל הגדולות והנוראות עמכם ועם כל העולם בכלל. ולפי שהחוב המוטל על הטובות המיוחדות הוא גדול ממה שיחוייב על המשותפות חזר לומר "לא תזבח על חמץ דם זבתי" וכו' כי הוא קרבן מיוחד אל הפסח, הנעשה בעבורם ומוזה הטעם "ראשית בכורי אדמתך תביא בית ה' אלהיך" להודות לפניו שהכל מושפע מאתו וכו'.

תקופת החג

(1) רש"י: שהוא זמן הבאת ביכורים.
 רמב"ן: בעבור שאמר שלוש רגלים תחוג לי בשנה, ופירש את חג המצות תשמור בחודש האביב, שתשמור לעשות חג בתחילת האביב, חזר ואמר: והאחר תשמור שיהיה חג הקציר בכורי מעשיך וכו'.
 חזקוני: זמן שמחה כדכתיב: "שמחו לפניך כשמחת בקציר כאשר יגילו בחלקם שלל".

(2) תרגום יונתן: וחגא דשבעיא תעבד לך בזמן בכורי תצד חינטין.

(3) הצדוקים פירשו "ממחרת השבת", יום ראשון למחרתו של השבת שחל באחד מימי חג הפסח, כן שנינו במסכת מנחות (פרק י, משנה ג): "שהיו אומרים (הבייתוסים) אין קצירת העומר במוצאי יום טוב" (אלא במוצאי שבת הראשונה שלאחר יום הראשון של פסח). אולם רבותינו, חכמי הפרושים פירשו "ממחרת השבת" — ממחרת יום טוב הראשון של פסח. (עי' מנחות סה).

רמב"ם: — — — הטועים שיצאו מכלל ישראל בבית שני (הצדוקין והבייתוסין), שהן אומרים שזה שנאמר בתורה "ממחרת השבת" היא שבת בראשית (יום השביעי של שבוע לבריאה). ומפי השמועה למדו שאינה שבת (שבת בראשית), אלא יום טוב (כלומר יום א' של פסח נקרא "שבת" כדרך שנוהגת התורה לקרוא למעדות "שבתון") וכן ראו תמיד הנביאים והסנהדרין

בכל דור דור שהיו מניפין את העומר בשישה עשר בניסן בין בחול בין בשבת, והרי נאמר (בפרשת העומר, ויקרא כג, יד) "ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה", ונאמר (יהושע ה, יא): "ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה" ("קלוי" ר"עצם היום-הזה" ודאי מכוונים לאיסור התורה בויקרא כג, יד; אם כן נראה שספר יהושע עצמו מפרש את "ממחרת השבת" למחרת יום א' של יום טוב) ואם תאמר שאותו הפסח בשבת אירע כמו שדמו הטיפשים היאך תלה הכתוב היתר אכילתם לחדש בדבר שאינן העיקר ולא הסיבה אלא נקרה נקרה אלא מאחר שתלה הדבר במחרת הפסח, הדבר ברור שמחרת הפסח היא העילה המתרת את החדש ואין משגיחין על איזה יום הוא מימי השבוע (תמידין ומוספין ז, יא).

רש"י: ממחרת יום טוב הראשון של פסח, שאם אתה אומר שבת בראשית — אי אתה יודע איזהו.

רמב"ן: מוסיף ומפרש דברי רש"י: זו גדולה שבראיות בגמרא (מנחות סו, ע"א) כי מה טעם שיאמר הכתוב כי תבוא אל הארץ וקצרתם את קצירה תביאו העומר ממחרת שבת בראשית, כי יש במשמע שבאיוה זמן מן השנה שנבוא לארץ ונקצור קצירה יניף הכוהן העומר ממחרת השבת וכו'. והנה אין לחג השבועות זמן... ועוד על דרך הזה לא נדע בשנים הבאות אחרי כן מתי נחל לספור, רק מיום החל חרמש בקמה כפי רצוננו ואלה דברי תהוה, אבל אם יהיה ממחרת השבת יום טוב כפי קבלת רבותינו יבוא העניין כהוגן, כי ציוה הכתוב תחילה שנעשה בחדש הראשון חג המצות שבעת ימים וביום הראשון שבתון וביום השביעי שבתון וכו' ואחר כן אמר כי כאשר נבוא אל הארץ נביא ממחרת השבת הזאת הנזכרת עומר התנופה, והיא השבת הראשונה הנזכרת כאן וכו'.

(4) אונקלוס: עד מבחר שבועתא שביעתא (עד אחרי השבוע השביעי). רמב"ן (לפסוק יא): אבל "ממחרת השבת השביעית" ו"שבע שבתות" לא ייתכן לפרש אותם יום טוב. אבל אמר בו אונקלוס לשון שבוע ואם כן יהיו שתי לשונות בפסוק אחד, והמפרשים אמרו כי הוא דרך צחות (לשון נופל על לשון) כמו (שופטים יד) "רוכבים על שלשים עיירים ושלשים עיירים להם", ובמקום אחר פירש "שבעה שבות" וכו'.

(5) חזקוני: מה שלא פירש הכתוב באיוה חודש ובקמה בו חג זה כמו שפירש בשאר מועדים, היינו טעמא: אם פירש לך זמנו לא היינו מונים השבעה שבועות, רק היינו סומכים לעשות חג בזמנו ודבר גדול תלוי במג' יגן וכו' ועששו כשאנו מונין השבעה שבועות מזמן קצירת העומר ממילא יארע יום החמישים בשישה בסיון שהוא יום מתן עשרת הדיברות וכו'.

וְיָיוֹם הַבְּכוּרִים (6) בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה בְּשִׁבְעַת יָמֵים סָקֵרָא קֹדֶשׁ יְהִיָּה לָכֶם — — —
 שְׂבַעַת שְׂבַעַת מִסְפָּר לֶךְ מִמַּחֲל חֲרָמֵשׁ בְּקָמָה (7) תִּחַל לְסַפֵּר שְׂבַעַת שְׂבַעַת:
 וְשִׁית סָג שְׂבַעַת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ — — — (דברים טו, ט—י)

שמות החג

ן סָג הַקְצִיר (1) בְּכוּרֵי מַעֲשֵׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְבַּע בַּשָּׂדֶה: (שמות כג, טז)
 ן סָג שְׂבַעַת (2) מַעֲשֵׂה לֶךְ בְּכוּרֵי קְצִיר חֲטִיִּם: (שם לד, כב)
 וְיָיוֹם הַבְּכוּרִים (3) בְּהַקְרִיבְכֶם מִנְחָה חֲדָשָׁה לַיהוָה בְּשִׁבְעַת יָמֵים (4) סָקֵרָא קֹדֶשׁ יְהִיָּה לָכֶם — — —
 (במדבר כה, כו)
 וְשִׁית סָג שְׂבַעַת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ — — — (דברים טו, י)

(6) ראה הערות 1—2, מכאן משתמע שהמלה ביום היא החסרה בשתי הסיקאות הקודמות: "חג הקציר (ביום) בכורי מעשיך"; "חג שבועות חעשה לך (ביום) בכורי קציר חטיים".

(7) רש"י: משנקצר העומר שהוא ראשית הקציר.
 רמב"ן: טעמו מהחל לכם חרמש בקמה, כי כבר הזכיר מתי נתחיל להניף חרמש בקמה בעומר, שהיא ראשית קצירנו.
 רשב"ם: כי העומר נקרא ראשית קצירכם.
 ספורנו: בקמת שעורי העומר, כי השעורה אביב, ומן האביב עד הקציר תספור שבעה שבועות חוקות קציר.

שמות החג

(1) רש"י: הוא חג שבועות.
 רמב"ן: והנה כולם (חג המצות בחודש האביב, חג הקציר וחג האסיף) על מעשיו מן השדה לתת בהם הודאה לאלהים, שהוא שומר חוקות שמים ומוציא לחם מן הארץ להשביע נפש שוקקה ונפש רעבה מילא טוב.
 אברבנאל: כי בעבור שאותו חג (השבועות) הוא בימי קציר חטיים, ואז מביאים ביכורים מתבואת הארץ כמו שאמרו "ממושבותיכם תביאו לחם תנופה" לכן נקרא "חג הקציר" ו"ביכורי מעשיך" — — — רצה יתברך שבהתחלת היאסף התבואות שהם מזון האדם, שהראשונה מהן היא החיטה, שבחג השבועות היו מתחילים לקצור יעשו חג להודות לנותן לחם לכל בשר. — — — הנך רואה שלא נקרא זה החג אלא על שם השבועות ולא נצטווה כי אם מפני הביכורים לא לזכרון מתן תורה ולזה נאמר בחג השבועות "בעצם היום הזה", כי מפני עיצומו של אותו יום להיותו ביכורי קציר חטיים נצטווה.

לא מפני מה שהיה ממחן תורה. ומפני זה זכר בחג השבועות אשר יקריבו את שתי הלחם —

ואמנם למה לא אמר בחג השבועות "שבתון" ולא "עצרת" סיבה מבוארת וכו' לפי שהיה חג השבועות יום אחד לבד לא היה ראוי לומר בו "עצרת", כי הוא שם נאמר על היום השביעי מהחג אם לישיבה בירושלים ואם להיות נעצר בו גם כן איסור החמץ וחג המצות כשאר ימי החג. ואמנם שבתון לא נאמר כי אם בימים שנחו בהם היהודים מנחת הלב והשקט טרדתו ומחשבו תיו כמו שהוא בחג הסוכות, מפני שכבר אספו כל תבואותיהם. אבל בחג השבועות שהיה להם טרוד על תבואותיהם שהם עדיין בשדה לא אמר בו שבתון כמו אמרו בחג הסוכות, כי לזאת הסיבה גם כן לא נאמר בחג הפסח. (2) א בר ב נ א ל: ואחר שזכר המצות (בפסח), שירה על גאולתם ממצרים, זכר עוד שיורו על הארץ אשר באו שמה, והם חג השבועות וחג הסוכות, כי שניהם יורו על היותם יושבים בארץ הנבחרת, ובחג השבועות היו מביאים העומר שהוא קציר חיטים להודות לה' שנתן להם ארץ חיטה ושעורה, ובחג הסוכות היו מביאים ביכורי כל הפירות להודות לפניו על אסיפתם, כמו שכתב "באספך מגרנד ומיקבד". ומפני זה לא בא בחג השבועות זכרון מתן תורתנו. ולא קרא חג הסוכות בשמו כי אם חג האסיף לפי שהיא היתה כוונת החג, הנה אם כן היו המועדים האלה כולם לתת הודאה על יציאת מצרים ועל ביאתם לארץ ישראל.

(3) רש"י: חג השבועות קרוי ביכורי קציר חיטים על שם שתי הלחם שהם ראשונים למנחת חיטים הבאים מן החדש.

חזקוני: על שם שמשם והלאה מביאין ביכורי אדמה קוראו יום הביכורים.

ספורנו (ויקרא כג, יז): העומר היה ביכורי שעורים ואלה היו ביכורי קציר חיטים ועל שמם נקרא חג יום הביכורים, כאמרו "וביום הבכורים בהקריבכם מנחה חדשה".

(4) אונקלוס: בעצרתיתון. חזקוני: בשבועותיכם — מתורגם בעצרתיתון. מאן' אנו קוראים לחג שבועות: עצרת.

בתלמוד נקרא החג בשם "עצרת" (ראש השנה טז, ע"א: בבא בתרא קמז, ע"א: מנחות סה, ע"ב: ירושלמי ראש השנה ד, ח: ועוד).

ספורנו: בשביל שבועות חוקות וקציר ששמרתי לכם (זהו פירוש הבי"ת).

מקרא קודש ושבייתה ממלאכה

וקראתם בעצם היום הזה (1) מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו וקת עולם בכל מושבותיכם (2) לדתיתכם: (ויקרא כג, כא) וקיום הכורים — — — מקרא קדש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו: (במדבר כה, כו)

קרבנות היום

— — — והקרבנות סנחה וקדשה (1) לה: ממושבותיכם (2) תביאו להם

מקרא קודש ושבייתה ממלאכה

הערה: נושא זה נתפרש באריכות ב"מעניות" ג' עמ' 51-53.

(1) אבר בנאל: ואמר וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש להגיד שבכל שנה ושנה חוקת עולם בכל מושבותיכם לדורותיכם באיזו ארץ שיהיו ואף בגולה יקדשו זה היום בעצמו, כי אין עניינו חג הפסח שהוא בלבד זכרון יציאת מצרים כי זה היום מחג השבועות מפני עצמותו יהיה מקרא קדש בכל שנה ושנה מפני ביכורי קציר חטים ולכן נאמר "בעצם היום הזה". עקדת יצחק: ציוה שהיום ההוא בעצמו, שנשלם מספרם ובו הקריבו שתי הלחם, יהיה להם מקרא קדש, כי בו ירד להם לחם קודש מן השמים אשר יאכל אותו האדם וחי לעולם והוא יום השישי בסיון שעליו אמרו חז"ל (שבת פח, ע"א): "ויהי ערב ויהי בקר יום השישי", תנאי התנה הקב"ה עם מעשה שמים וארץ שאם ישראל יקבל את התורה מוטב וכו'.

(2) ספורנו: אף-על-פי שאין קרבים מיני הקרבן במושבות... לא יחדל ענין הספירה וענין מקרא קדש.

רמב"ן: והוצרך לומר חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם באיסור החדש ובשבייתה חג השבועות, מפני שהוא תלוי בהנפת העומר ובמנחה חדשה. לומר שאפילו אחרי גלותינו בחוצה לארץ שאין עומר ומנחת יצוא בהם, כי החדש אסור מן התורה בכל מקום.

קרבנות היום

מדוע נקראת המנחה חדשה?

(1) ספרא: שתהיה חדשה לכל המנחות.

רש"י: היא המנחה הראשונה שהובא מן החדש.

לפי רש"י היא נקראת חדשה כי היא מנחת ביכורים ומובאת מחיטה חדשה.

רמב"ן: וטעם מנחה חדשה, שלא יובא בית ה' מנחה עד שיביאו זאת.

לפי רמב"ן היא נקראת חדשה, משום שהיא הראשונה לבוא בית ה', ואילו רש"י לומד דין זה מן המלה "בכורים" (עי' הערה 6).

רש"י: "מ: להתיר חדש במקדש, כי הוא זמן בישול תבואות." גם לפי רש"י ההדגשה היא על התרת החדש במקדש. אברבנאל: רוצה לומר שביום החמישים יביאו קרבן חדש, כלומר מחדש על התמיד הנהוג — ולפי שישראל בצאתם ממצרים היו כבהמות מבלי תורה ודעת וכו' ציוה יתברך שיקריבו או עומר-השעורים, ובתג השבועות שקיבלו את התורה ונעשו בעלי שכל ומביני מדע ציוה שיקריבו מנחה חדשה כמו שהיה בהם אז רוח חדשה ושהמנחה תהיה שתי הלחם מאכל בני אדם החכמים והנבונים.

ספורנו: ואמר לה, כי בהם הותר החדש לקרבן. עקדת יצחק: וענין החדש. הוא קרבן שתי הלחם הבא מן החיטים שעליהם נאמר "סולת תהינה", לפי שכבר באו עם הסיוע האלהי הנזכר לכלל שלימותם המיוחדים אל החיטים המיוחדים אל מאכל האדם וכו' ואז זכו לקבל התורה הוא הלחם אשר נתן ה' לאכלה אשר בה היו סגולה מכל העמים (קרבן העומר שממחרת הפסח היה מן השעורים כי "עדיין היו במדרגת השעורים שהוא מאכל משותף לאדם ולסוסים ולרכש. אמנם עדיין לא באו לכלל שלימותם המיוחד הנמשל לחיטים שהוא מאכל האדם בייחוד"). — סוף דבר קרבן שתי הלחם הוא מהחיטים ביום החמישים הוא המעיד שכבר היו המקריבים ביום זה והוא יתירם במעלה על מה שהיו בתחילת המספר במדרגת יתרון הקרבן ההוא אל קרבן העומר אשר הקריבו אז מהשעורים.

בעל "מקרא פשוטו" מסביר את החדש בזה שהמנחה אפיה חמץ, כאמר. (בויקרא ב, יא): "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית תקריבו אותם לה'." אבל פירושו אינו מסתבר מתוך פשוטו של מקרא כפירושים הנ"ל. (2) ספר א: ולא מתוך לארץ.

רמב"ן: וכן שנינו כל קרבנות הציבור והיחיד באין מן הארץ וחוצה לארץ חוץ מן העומר ושתי הלחם, ואפילו לדברי האומר עומר בא מחוצה לארץ, מודה בשתי הלחם שאינן באין אלא מן הארץ. אברבנאל: אינו למעט שלא יביאו אותו מחוץ לארץ כדברי המפרשים, אבל עניינו שהעומר היה הביכורים מראשית קציר השעורים שהיה בא ביום הראשון מחג הפסח כפי טבע ארץ ישראל, שהיו התבואות ממהרות לבוא — החיטים שאין אכילתם כמות שהם כי אם אחר הטחינה והלישה והאפיית ציוה יתברך שבאותו צד ואופן שיאכלו החיטים תבוא המנחה חדשה לפניו, רוצה לומר בלחם אפוי כמו שיאכלו אותו בני אדם, ומפני זה הביכורים מהפירות היו נבדלים מהשדה וכו' וכן העומר ביכורי השעורים היה בא מן

תְּנוּפָה (3) שְׁמִים שְׁנֵי עֶשְׂרִינִים (4) סֵלֶת תְּהִינָה חֶמֶץ (5) תְּאֻפִינָה בְּכֹרִים (6) לֵה: וְהִקְבַּתֶּם עַל הַלֶּחֶם (7) שֶׁבַע קֶבֶשִׁים (8) תְּמִימִים בְּנֵי שָׁנָה וּפָר בֶּן בְּקָר אֶחָד וְאֵילִם שְׁנָיִם יִהְיוּ עִלָּה לֵה וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם אִשָּׁה יָיִם נִיחָם לֵה: וְצִשִּׁתֶּם שְׁצִיר־צֹיִם (9) אֶחָד לְחֶסֶת וּשְׁנֵי קֶבֶשִׁים בְּנֵי שָׁנָה לְזִבַח שְׁלָמִים: וְהִנִּיף תִּפְתֵּן אֹתָם עַל לֶחֶם הַבְּקָרִים (10) תְּנוּפָה לְפָנֵי ה' עַל שְׁנֵי קֶבֶשִׁים

השדה, לכן הוצרך לומר שביכורי קציר חיטים לא יהיה כן, כי לא יבדילום מן השדה אבל "ממושבותיכם" יביאו, לא חיטים כמו שנולדו, כי אם לחם תנופה יהיו שני הלחם גדולים ויפים משני עשרונים ושניהם מקמח סולת ולכן צויה שיהיו חמץ לפי שככה יאכלו בני ישראל את לחמם ולהיותם ביכורים היו באים בדרך אכילתם.

בפירושו לבמדבר כה, סז קרוב אברבנאל יותר לפירושי אחרים בביאור "מנחה חדשה", וז"ל: ואמר "ובהקריבכם מנחה חדשה לה", שהם שתי הלחם שהיו מקריבים מהחדש באותו יום.

(3) רש"י: לחם תרומה המורם לשם גבוה, וזו היא המנחה החדשה האמורה למעלה.

(4) ספרא: שיהיו שוות (התורה והמצוה: מה שאמר שיהיו שוות למד ממה שאמר תואר (שם תואר לשתי הלחם) "תנופה" בלשון יחיד).

(5) רמב"ן: צויה הכתוב שתהיינה חמץ, לפי שהם תודה לשם, כי חוקות קציר שמר לנו וקרבת התודה יבוא על לחם חמץ.

ספורה: ובהיות זה כעניין הודאה על שבועות חוקות הקציר, שבהם היתה סכנת התבואה, היו שתי הלחם חמץ קרבות עם כבשי שלמים כמו שהיה העניין בשלמי תודה על חלות לחם חמץ.

(6) רש"י: ראשונה לכל המנחות אף למנחת קנאות הבאה מן שעורים לא תקרב מן החדש קודם לשתי הלחם (עי' הערה 1).

אברבנאל: רוצה לומר ששתי הלחם הנזכרים היו ביכורי קציר חיטים שהיו מביאים לפני ה' כמו שבני אדם אוכלים את החיטים.

(7) ספרא: חובה ללחם.

רש"י: בגלל הלחם, בחובה ללחם.

אברבנאל: שיקריבו בעבור שמחת הלחם שהוא קציר חיטים המנחה

החדשה היא לה' לשבח ולהודות לשמו על אשר לא נפסדה תבואת החיטה. (8) ובפרשת המוספין של יום הביכורים (במדבר כה, כז) כתוב: "והקרבתם עולה לריח ניחח לה' פרים בני בקר שנים איל אחד שבעה כבשים בני שנה".

ראב"ע: וייתכן ששינה הכתוב בשנה הראשונה שהיא תחילת ההתחלה

(פירוש: שאמר פה ופר בן בקר אחד ואילים שנים ובפרשת פינחס פרים שנים ואיל אחד. ורז"ל פירשו: שאלו קרבין לעצמן ואלו קרבין לעצמן; אלה באים בגלל הלחם ואלה למוספים). בתלמוד נסב הוויכוח גם על שבעת הכבשים אם הם אותם הכבשים הנזכרים בפרשת פינחס וז"ל הגמרא (מנחות מה, ע"ב): "שבעת כבשים תמימים" אף על פי שאין לחם, אם כן מה ת"ל "על הלחם"? מלמד שלא נתחייבו בכבשים קודם שנתחייבו בלחם (רש"י: כל זמן שהיו במדבר) — דברי ר' טרפון. רבי עקיבא אומר: יכול הן הן כבשים האמורים כאן הן כבשים האמורים בחומש הפקודים? אמרת: כשאתה מגיע אצל פרים ואילים אינן הן (דבתורת כוהנים) — ויקרא כג — כתיב: פר ושני אילים ובחומש הפקודים — במדבר כח — כתיב: פרים בני בקר שנים ואיל אחד), אלא הללו באין בגלל עצמן והללו באין בגלל לחם (רש"י: אלא אלו דחומש הפקודים באין בגלל עצמן דמוספין הן ואינן טעונין לחם) נמצא מה שאמר בחומש הפקודים קרב במדבר ומה שאמר בתורת כוהנים לא קרב במדבר (כי "על הלחם" לא היה אלא כשבאו לארץ).

מצאנו איפוא מחלוקת ר"ט ור"ע. לר"ט שבעה כבשים האמורים בויקרא הם הם הכבשים האמורים בפרשת פינחס ולא הקריבוים לפני שנתחייבו בשתי הלחם. כלומר לא הקריבו במדבר אלא שני פרים ואיל אחד הנזכרים בפ' פינחס. ולר"ע אין קשר בין הקרבנות האמורים פה לנאמרים בפ' פינחס. גם בהיותם במדבר הקריבו שבעה כבשים ושני פרים ואיל, שהם מוספים שאינם באים בגלל הלחם אלא בגלל עצמם.

אבר בנאל: וכמו שהמלכים והשרים לא על הלחם לבדו ישומו שולחנם, כי אם על מיני בשר הנבחרים שבמינים, כן מפני הדימוי ציזה שיקריבו על הלחם שבעת כבשים תמימים ופר בן בקר ואיל ומנחתם ונסכיהם וכל זה לכבוד השולחן האלהי בבשר ובלחם ממינים שונים בשמן וביין וכו'. (9) ספר א: יכול שבעת כבשים ושעיר האמור בחומש הפקודים (פ' פינחס) הם שבעת הכבשים ושעיר האמור כאן, וכשאתה מגיע לפרים ולאילים — אינם הם, אלא אלו קרבו בגלל לחם ואלו קרבו בגלל היום (למוספין — עי' רש"י). (10) ספר א: יכול יהיה הלחם מלמטה? ת"ל: על שני כבשים. אי על שני כבשים יכול לחם על גבי כבשים? ת"ל: על לחם הביכורים וכו'. אמר רבי וכו' מניח זה בצד זה ומניף (לפי זה יש לפרש "על" — עמ').

רמב"ם: כיצד הנפת הלחם עם שני כבשי השלמים? מביא שני הכבשים ומניפם בעודם חיים, שנאמר: "והניף אותם תנופה". ואם הניף זה בפני עצמו וזה בפני עצמו יצא, ואחר כך שוחטים אותם ומפשיט. ולוקח חזה ושוק מכל אחד משניהם ומניחם בצד שתי הלחם ומניח שתי ידיו מלמטה ומניף הכל כאחד (תמידין ומוספין ה, יא).

(ויקרא כג, טז-כ)

קדש יהיו (11) לה' לפתח:

וקיום הבכורים קנהקריבכם מנחה חקשה (1) לה' קשבעתיםכם (2) מקרא קדש יהיה לכם קל מלאכת עבדה לא תעשו: והקבכתם עולה לריח ניחח לה' פרים קני בקר שנים איל אחד שקצה קבשים קני שנה: ומנחתם סלת קלולה בשמן שלשה עשרנים לפר האחד שני עשרנים לאיל האחד: עשרון עשרון לקבש האחד לשבעת הקבשים: שציר צוים אחד (3) לקפר עליכם: מלבד עלת התמיד (4) ומנחתו תעשו תמימים יהיו לכם ונספיקתם (5): (במדבר כח, כו-לא)

(11) רש"י: לפי שלמי יחיד קדשים קלים, הווקק לומר בשלמי ציבור, שהן קודש קדשים.

בפרשה זו מדובר בקרבן המוסף.

(1) ראב"ע: לחם התנופה הוא העיקר (פירוש: עיקר המועד) ועמו שבעה כבשים (פירוש: שבאו בשביל הלחם ובפרשה הזאת נזכרו המוספים, שהם חובת היום) ופר בן בקר ואילים שנים ושני כבשי השלמים (הנזכרים בוויקרא כג, יט), (כלומר שכולם טפלים למנחה החדשה) והעולה הנזכרת בפרשה הזאת היא חובת היום (ועי' ספרא סימן קעד).

(2) ספורנו: בשביל שבועות חוקות וקציר ששמרתי לכם (אין לפרש בחג השבועות אלא "בשביל", כלומר כתודה על "שבועות חקות קציר", על ההצלחה בעבודת השדה).

(3) ירושלמי (ראש השנה ד, ח): ר' מרשיא בשם ר' אידי: בכל הקרבנות כתיב חטא (שעיר עזים אחד לחטאת) ובעצרת אין כתיב חטא. אמר להן הקב"ה מכיון שקיבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימכם.

עקדת יצחק: ובמדרש חזית: בכל המוספין הוא אומר "ושעיר עזים אחד לחטאת", "ושעיר לחטאת", אבל בעצרת אין כתיב "חטאת", ללמדך, שלא היה שם לא חטא ולא עוון, הוי שעלו מן הרחצה, שהיו כולם מרוחצים מן העוונות כשקיבלו את התורה.

(4) חזקוני: ואם תאמר ואמאי לא כתיב שתי הלחם ושבעת הכבשים ופר ושני אילים ושעיר ושבעת כבשים הבאים עמהם, כמו שכתוב, "מלבד עולת החודש ומנחתה וכו'", "מלבד חטאת הכיפורים ועולת התמיד", אלא יש לומר מדכתיב "בהקריבכם מנחה חדשה" הרי כבר הוזכרה ועל המנחה הם באים ותו לא צריך.

(5) רמב"ם: כשם שמצוה להיות כל קרבן תמים ונבחר, כך הנסכים יהיו תמימים ונבחרים, שנאמר: "תמימים יהיו לכם ונסכיחם", שיהיו הנסכים תמימים, שלא יביא נסכים לא מיין מעושה ולא סולת שהתליעה ולא יבלול

שמחת החג

וְשִׂיטָה סֵג שְׁבֻעוֹת לַה' אֱלֹהֶיךָ סִפַּת (1) נִדְבַת יְדֵךְ אֲשֶׁר תִּתֵּן פְּאֶשֶׁר יִכְרַךְ ה' אֱלֹהֶיךָ; וְשִׂמְחָה (2) לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ אֲתָה וּבְנֶךָ וּבְתוּךָ וְעַבְדֶּךָ וְאִמָּתֶךָ (3) וְהַלְוֵי אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ וְהַגֵּר וְהַיְתוּם וְהָאֲלֻמָּנָה (4) אֲשֶׁר בְּקִרְבְּךָ בְּמָקוֹם אֲשֶׁר

בשמן שריתו או טעמו רע. (איסורי מזבח ה' א; ועי' מנחות פה, ע"ב—פה, ע"א).
חוקוני: קאי אנסכי יין ביום הביכורים ואנסכי יין ואנסכי מגחה דעולת התמיד.

שמחת החג

גוּשָׁא זֶה נִפְרַשׁ בְּאִיכוֹת ב"מַעֲיָנוֹת" ב' ע"מ' 20—22 ועמ' 135—154.
(1) רש"י: די נדבת ידך (עי' אונקלוס לויקרא ה, ז), הכל לפי הברכה—הבא שלמי שמחה, וקדש קרואים לאכול (עי' שמ"א טז, ה וצפניה א, ז).
ראב"ע: המלה מגורת נ"ס כטעם הרמת יד. "נדבת ידך": לעולה ולשלמים.

רשב"ם: די לפי רווח נדבת ידך.

אברבנאל: הוצרך לומר כן בחג השבועות ולא אמרו בחג הפסח, לפי שבפסח היה מביא אדם כל מעשרותיו ונדבריו ונדבותיו ובכורותיו שהיו לו עד אותו זמן. ולפי שמחג הפסח עד חג השבועות אולי לא יהיו לו מעשרות ולא בכורות ונדרים להביא במקדש, כי כבר הביאם בחג הפסח שעבר זה ימים מעטים. לכן הוצרך לומר לו בזה החג שיעשה אותו ממסת ונדבת ידו וכו' מאשר לו יביא ויעשה שלמי החג.

(2) חוקוני (לפסוק יד): הזכיר למעלה בשבועות שמחה לפי שהוא זמן קציר וזמן שמחה כדכתיב: "שמחו לפניך כשמחת בקציר" וכל שכן עכשיו בסוכות, שאספו הכל מן השדה, אבל בפסח לא הזכיר שמחה, לפי שיקרו של חג להזכרת הנס של יציאת מצרים הוא, ועדיין אין עיקר שמחה לקנות תבואה וכו'.

אברבנאל: ולא ציוה עליו בפסח, לפי שבחג הפסח בהיות לו זבחים הרבה, "ברבות הטובה רבו אוכליה", ובמקום שיש מאכל ומשתה שם שמחה בהכרח, אבל בחג השבועות, שלא היה דבר להביא מהקודש (עי' אברבנאל הערה 1) הוצרך לצוותו על כל פנים יביא משלו לשמוח שם ולא ימעט הוצאתו בעבור זה.

(3) ספרי: הביב הביב קודם.

(4) ספורנו: ישמחו בחג הקציר בלקט ופאה המצויים בקציר, והזכירם בעניין זה החג בפרשת אמור.

יָקָר ה' אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁפֵן שְׁמוֹ שָׁם: וְנִכְרַתְּ כִּי עָבַד הָיִיתָ (5) בְּמִצְרָיִם וְשָׁמַרְתָּ
וְשִׁיתָ אֶת הַחֻקִּים (6) הָאֵלֶּה:

(5) רש"י: על מנת כן פדיתוך שתשמור ותעשה החוקים האלה.
ראב"ע: דבק עם "עבדך ואמתך" (הנאמר בפסוק הקודם, כלומר ולכן
תשמח אותם).

רמב"ן (חולק על דעת ראב"ע): והנכון שהוא כפשוטו, שתלמד החוקים
האלה אשר ציוך הארון הפודך מבית עבדים, וכן נזכיר בקידוש היום הזה
"זכר ליציאת מצרים".

חזקוני: בשאר חגים יש מצוות, שיש להזכיר שבגינן יצאו ישראל
ממצרים, כגון מצות בפסח, סוכה בחג האסיף, שופר בראש השנה, תענית
ביום הכיפורים, אבל עצרת אין בו שום רמז, לפיכך כתוב בו "זוכרת".
"כי עבד היית במצרים". אל תאמר איך אתבטל מן הקציר, אלא זכור
שלא היה בידך כלום כשחננך הקב"ה ולא היה לך פנאי לנוח ולשמוח, לפיכך
"ושמרת ועשית".

אברבנאל: ולפי שהיה הרגל הזה (עלייה לרגל בחג השבועות) עמל
גדול לישראל, שאחרי שהלכו לבתיהם ימים מועטים קהל גדול ישובו הנה
לירושלים לחג השבועות או יתמהמהו שמה מחג הפסח עד חג השבועות
בהיות הזמן ההוא מהתבואות וכולן בשדה, ולב האדם עליהן לראותן בכל
יום לדעת מה יהיה בהן. וגם מריבוי ההוצאות זו אחר זו, ומאשר להם ולא
מן ההקדש, אולי יקוצו גם כן מה שלא היה כן בחג הפסח להיות הביאה
(לירושלים) הראשונה, ולא בחג הסוכות שהיו כבר אסופות בבית מן השדה.
מפני זה הוצרך לומר בחג הזה בפרט, "זוכרת כי עבד היית במצרים ושמרת
ועשית את החוקים האלה". רוצה לומר אל ירע בעיניך על כל העמל הזה.
זכור תזכור כי עבד היית במצרים והיה לך טורח ועמל מזה וברכה מעוטה.
וכאשר תזכור זה באמת תשמור ותעשה את החוקים האלה, אעפ"י שיהיו
בעיניך כחוקים שאין להם טעם. כי בערך ישיבתך שמה לא יהיה לך עמל
רק שמחה וששון. ולמי שקיבל חסד גדול כמו שהיתה יציאתך ממצרים אינו
בלתי ראוי שיהיה משתדל בעבודת מי שהוציאו משם ושילך פעם אחר פעם
לתת לו הודאה עליו ושישמח ויגל פעמים רבות.

ספורנו: שלא היה אז שום ממון שלך, כי מה שקנה עבד קנה רבו.
(6) רמב"ן: ואמר החוקים האלה בחג שבועות בעבור שלא נתפרש
בחורה טעם מספר השבועות ומספר החמישים יום וכך.
ספורנו: בנתינת לקט ופאה לרצון לפני ה' שהוציאך משם ונתן לך
עושר ונכסים.

זמן מתן תורתנו

(א) שמו

בתורה קוראים לחג הזה בכמה שמות. תחילה נזכר בשם "חג הקציר"¹, אחר כך בשם "חג שבועות"² ובסוף — "יום הבכורים"³. בספרות התלמודית נקרא החג בשם "עצרת"⁴, "יום טוב של עצרת"⁵, "עצרת של פסח"⁶. השם הזה מקורו בתרגום אונקלוס (במדבר כה, כו) והוא בפסיקתא וז"ל: לפרשת פינחס:

"אמר רבי טוביה ברבי אלעזר ז"ל: חזרתי על כל ענייני המועדות ולא מצאתי חג שבועות שנקרא עצרת, ורבותינו ז"ל קוראים בכל מקום עצרת לחג השבועות והוא לשון תרגום דאמר אונקלוס הגר "בעצרת תכון" (במדבר כה, כו).

בשם "עצרתא" נזכר החג גם בספרו של יוסף בן מתתיהו: "ביום החמישים הנקרא בפי העברים 'עצרתא'" (קדמוניות ג, ו).

ארבעת השמות הנזכרים קשורים באופיו התקלאי של החג, שהרי גם השם "שבועות" קשור בהבאת העומר והביכורים — "וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים" (שמות לד, כב); "וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה" (ויקרא כג, טו) — "שבעה שבועות תספר לך מהחל הרמש בקמה תחל לספר שבעה שבועות, ועשית חג שבועות לה' אלהיך וכו'" (דברים טו, ט—י). בכל הכתובים לא נמצא זכר לאופי ההיסטורי-לאומי של החג. המאורע של מתן תורה הקשור בחג, הבא לידי ביטוי בתפילת החג ומהווה את עיקר מהותו לא נזכר כלל בתורה.⁷

הנהגת אחר עיון בדברי התורה אנו מוצאים שיום מתן תורה אף הוא נזכר כמה פעמים בתורה, ואף שם מיוחד ניתן לאותו יום. שלוש פעמים נזכר בספר דברים יום מתן תורה בשם "יום הקהל".

- 1 שמות כג, טו. 2 שם לד, כב; דברים טו, י; "בשבועותיכם" במדבר כה, כו.
 - 3 במדבר כה, כו. 4 ראש השנה טו, ע"א; מנחות טה.
 - 5 בבא בתרא קמו, ע"א.
 - 6 פסיקתא דרב כהנא, פיסקה "ביום השמיני עצרת"; שיר השירים רבה; ילקוט שמעוני פנחס כט.
 - 7 עי' ראב"ע ויקרא כג, יא וזה לשונו: וחז"ל העתיקו כי בחג שבועות היה מתן תורה ועליו נאמר "כי חג ה' לנו" (שמות י, ט).
- על חג השבועות כחג מתן תורה עי' בפירושו של ר' דוד צבי הופמן לויקרא כג, כרך ב, עמ' קנח ואילך.

פסוק אחד אומר: "ויתן ה' אלי את שני לחות האבנים כתבים באצבע אלהים ועליהם ככל הדברים אשר דבר ה' עמכם בהר מתוך האש ביום הקהל" (דברים ט, י).

פסוק שני אומר: "ויכתב על הלוחות כמכתב הראשון את עשרת הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהל" (שם י, ד).
ובפעם השלישית: "ככל אשר שאלת מעם ה' אלהיך בחרב— ביום הקהל" (שם יח, טז).

יום הקהל נרמז גם בפסוק אחר: "יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב באמר ה' אלי הקהל לי את העם" (דברים ה, י).

במקום זה אף מצאנו אזהרה מן התורה לזכור את מעמד הר סיני ואת יום המעמד: "רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך ופן יסורו מלבבך כל ימי חיך והודעתם לבניך ולבני בניך; יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב וכו'" (שם ה, ט—י).

ראב"ע: "רק השמר לך— הטעם אם תשכח כל דבר אל תשכח יום אשר עמדת בסיני".

רמב"ן: "אני מזהירך מאוד להישמר ולשמור עצמך מאוד לזכור מאין באו אליך המצוות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך וכו'".

ובכן נצטייגנו לזכור את היום ולהודיע לדורות את הנסים והנפלאות והדר ברים ששמענו ביום הקהל. יום מעמד הר סיני צריך להישאר חרות בלב הדורות כחידוש הברית בין ה' ובין עם ישראל— "והודעתם לבניך"; וכן הוא אומר באותה פרשה: "זאת בניהם ילמדון". "עשרת הדברים" הם הברית שה' כרת עם עמו ישראל— "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשות— עשרת הדברים" (שם יג) וכן הוא אומר "ה' אלהינו כרת עמנו ברית בחרב".

את קיום הברית הזאת חגגו בני ישראל בחג השבועות. זכר לחגיגה זאת מצאנו בדברי הימים ב (טו, י—טו): "ויקבצו ירושלים בחודש השלישי לשנת חמש עשרה למלכות אסא וכו' ויבאו בברית לדרוש את ה' וכו' וישבעו לה' בקול גדול ובתרועה ובחצוצרות ובשוררות (זכר למעמד הר סיני); וישמחו כל יהודה על השבועה וכו'".

(ב) חג לדורות

האופי החקלאי של החג קושר את חגיגתו בישיבה בארץ ישראל ובקיום בית המקדש. כל ימי בית המקדש היו מביאים בו את קרבן העומר, ומנחה חדשה

— ביכורים. אולם אופיו ההיסטורי-לאומי קושר את תגירתו בערכים לאומיים נצחיים המחייבים את קיומו של החג לדורות. שגם בזמן שאין בית המקדש קיים חייבים אנו לקיים בו את מצוות התורה "ושמחת לפני ה' אלהיך" (דברים טו, יא) ולשבות בו ממלאכה.

בפסיקתא זוטרא הובאה קביעת החג לדורות:

"ועשית חג שבועות לה' אלהיך" (דברים טז, י) — מה תלמוד לומר? לפי שנאמר 'חג הקציר בכורי מעשיך' שלא תאמר: אם אין קציר אין אתה עושה יום טוב, לכן נאמר: 'ועשית חג שבועות' — כגון שישראל בגלות ואין להם קצירת העומר ואפילו הכי 'ועשית שבועות'." ב"זהר" (אמור) הובא מנהג קדום הקושר את החג במתן תורה ונתקבל המנהג בכל ישראל עד היום הזה.

"חסידי קדמאי לא הוו ניימי בהאי לילא. (= חסידים ראשונים לא היו ישנים בליל זה) והוו לעאן באורייתא (= והיו עוסקים בתורה).. רבי שמעון הכי אמר בשעתא דמתכנשי חברייא בהאי ליליא לגביה: ניתי לתקנא תכשיטי כלה (= בואו ונתקין תכשיטי הכלה) בגין דתשתכח למחר בתכשיטהא ותקינהא לגבי מלכא בדקא יאות (= כדי שתימצא מחר אצל המלך בתכשיטיה ובתיקוניה כראוי).

מובן מאליה שכל עוד בית המקדש היה קיים ועמנו היה עם חקלאי עובד אדמתו ומגדל תבואות ופירות האילן, הטביעה החקלאות את אופיה על החג. במרכז ההגיגות עמדו שמחת הקציר, הביכורים ושתי הלחם, אולם אחר התורבן ואחרי שעמנו נתפזר בין הגויים, ואין לנו שיעור אלא התורה הזאת, נצטמצמה השמחה בחידוש הברית-עם הקב"ה, עתה עם התזרת המלכות לישראל עינינו נשואות לחידוש ימינו כקדם כדי שנוכל לשימוח בשמחת הקציר והביכורים והמקדש ותהא שמחת התורה והברית אף היא שלימה ובלתי פגומה.

(ג) ימי הספירה הכנה לזמן מתן תורתנו

התקופה שבין פסח לשבועות — מקום נכבד נתייחד לה בלוח הישראלי. ארבעים ותשעה יום שסופרים אותם אחד אחד למניינם ולמניין השבועות שבעה שבועות. על פי ספירה זאת נקרא גם החג "שבועות": "שבעה שבועות תספר לך... ועשית חג שבועות" (דברים טז, ט—י). ואעפ"י שבתורה עצמה לא נזכר הקשר בין ימי הספירה לזמן של מתן תורה, רבו מאוד המפרשים שראו את הקשר הזה כעיקר חשוב, עיקר ההיסטורי לאומי — ימי הספירה הם ימי ההזדככות וההיטהרות לקראת קבלת התורה מסיני.

נזכיר תחילה את דברי המדרש בעניין זה ואחר נביא דעות ראשונים ואחרונים.

"אמר רבי יצחק: ראויים היו ישראל בשעה שיצאו ממצרים שתינתן להם התורה מיד. אלא אמר הקדוש ברוך הוא: עדיין לא בא זיום של בני וכו' משעבוד טיט ולבנים יצאו ואני נותן להם את התורה? אלא יתעדנו בני שניים ושלושה חדשים במן ובאר ושליח ואחר כך אני נותן להם את התורה" (מדרש קהלת רבה ג; שיר השירים רבה ב).

הכוון הזה של המדרש בא לידי ביטוי רחב יותר בדעות גדולינו בתקופת ימי הביניים ואחריה. רבנו משה בן מימון אומר במפורש מה שנרמז במדרש. לדעתו סיבת הספירה היא בציפייה הגדולה ליום מתן התורה, שהיא תכלית היציאה ממצרים:

"ושבועות הוא יום מתן תורה. ולהגדיל היום ההוא ימנו הימים מן המועד הראשון אליו. כפי שממתין בוא הנאמן שבאוהביו, שהוא מונה היום וגם השעות, וזאת היא סיבת ספירת העומר מיום צאתם ממצרים עד יום מתן תורה, שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם, כאמרו (שמות יט, ד): 'ואביא אתכם אלי' (מורה נבוכים ג, מג).

הספירה היא אפוא ביטוי לאהבת הצפוי ועומד לבוא בתום הימים הספורים; ביטוי לחיבה שישראל רוחש לתורת ה'. הדגשת רעיון זה הובאה גם על ידי ר' צדקיהו בר' אברהם הרופא בעל "שבלי הלקט":

"ומדרש אגדה: למה תלה הכתוב יום חג שבועות בספירה, מה שאין כן בכל המועדות? לפי שכשנתבשרו ישראל לצאת ממצרים נתבשרו שהם עתידים לקבל את התורה לסוף חמישים יום ליציאתם, שנאמר 'ובהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה', הרי הנון של תעבדון יתירה, לומר לך לקץ חמישים יום תעבדון את האלהים — שתקבלו את התורה, וישראל מרוב חיבה היו מונים כל יום ויום ואומרים הרי עבר יום אחד ויום שני וכן כולם, שהיה נראה בעיניהם כומן ארוך מתוך חיבתם הגדולה על הדבר. לכך הספירה נקבעה לדורות" ("שבלי הלקט" ערוגה ת, רלו).

ספירת העומר באה: (א) להבליט את תכלית היציאה ממצרים; מטרת השיחרור מעבדות אינה החירות והעצמאות בלבד, אלא בעיקר קבלת התורה; (ב) לגלות את הרגשת הכיסופים ליום המקווה המתקרב ובא עם כל יום עובר. רעיונות אלה זכו להרחבה יתירה בדברי בעל "ספר החינוך" (פרשת אמור):

"משרשי המצווה (של ספירת העומר) על צד הפשט לפי שכל עיקרן של ישראל אינו אלא התורה, ומפני התורה נבראו שמים וארץ וישראל

וכמו שכתוב 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי' (ירמיה לג, כה). והוא העיקר והסיבה שנגאלו ויצאו ממצרים כדי שיקבלו התורה. בסיני ויקיימוה, כמו שאמר השם למשה 'זוה לך האות כי אנכי שלחתיך בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה; כלומר שתקבלו התורה שהיא העיקר הגדול, שבשביל זה הם נגאלים והיא תכלית הטובה שלהם. ועניין גדול הוא להם יותר מן החירות מעבדות, ולכן יעשה השם למשה את בצאתם מעבדות לקבלת התורה, כי הטפל עושים אותו את לעולם אל העיקר, ומפני כן — כי הוא כל עיקרן של ישראל. ובעבורה נגאלו ועלו לכל הגדולה שעלו אליה — נצטוונו למנות ממחרת יום טוב של פסח עד יום נתינת התורה להראות בנפשנו התפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף אליו שיצא לחירות, כי המניין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא — — — ואם תשאל: אם כן למה אנו מתחילים אותו ממחרת השבת ולא מיום ראשון? התשובה: כי היום הראשון נתייחד כולו להזכרת הנס הגדול והוא יציאת מצרים, שהוא אות זמפת בחידוש העולם ובהשגחת השם על בני האדם, ואין לנו לערב בשמחתו ולהזכיר עמו שום עניין אחר, ועל כן נתקן החשבון מיום שני".

והנה מה שבעל "החינוך" רואה "על צד הפשט" אינו לדעת הר"ן אלא כ"דרך מדרש", כי עיקר הספירה היא לדעתו זכר למקדש. ואלה דברי הר"ן בסוף פסחים:

"ורוב מפרשים מסכימים דספירת העומר עכשיו דליכא הבאה ולא קרבן אינה אלא מדרבנן בעלמא זכר למקדש וכו'. ובאגדה גם כן אמרו: בשעה שאמר להם משה 'תעבדון את האלהים על ההר הזה', אמרו לו ישראל: משה רבנו, אימתי עבודה זו? אמר להם לסוף חמישים יום, יהיו מונים כל אחד ואחד לעצמו. מכאן קבעו חכמים לספירת העומר. כלומר, בזמן הזה שאין אנו מביאים קרבן ולא עומר אלא מחשבים ג' יום לשמחת התורה כמו שמנו ישראל באותו זמן. זה ודאי דרך מדרש הוא. דעיקרא דמלתא זכר למקדש וכו'".

הספירה כביטוי לחביבותו של יום מתן תורה בא גם לידי ביטוי בדדשתו של ר' עזריה בן אפרים פיגו, בספרו "בינה לעתים". אולם הקשר שבין פסח לעצרת בולט בקו משותף נוסף. בפסח מסמל לחם העוני את ריסוק התאוות והכנעתם, מיד אחרי פסח גוברת התשוקה לקבל עול עבודת ה', והספירה מראה את גדל התשוקה והציפייה, שאנו שמחים על הימים החולפים המקרבים אותנו ל"תכלית הטוב המחלט".

"חג השבועות הקדוש הזה עולה על כולם (החגים האחרים: פסח וסוכות)

להיותו מיוסד על בניין יקר תפארת גדולת התורה שתתעלה, שהוא תכלית הטוב המוחלט. וכבר אנו מורים כמה וכמה חביב עלינו המועד הנורא הזה, כמה שאנו סופרים ימי העומר מליל שני של פסח ואילך. כאילו אחרי שיצאנו בלילה הראשון מתחת יד היצר הנוטה אל הערב ואכלנו לחם עוני להכניעו ולרסן התאוות, מיד אנו מתאוים להיכנס תחת שעבוד עבודתו יתברך, באהבת הטוב, שהוא קבלת התורה. ולא ידענו מתי יגיע יום זה. וכל יום ויום אנו סופרים והולכים; יכבר הלכו לנו כך וכך ימים ומתקרב הזמן להגיע אל תפצו וכר".

(ד) מדוע לא נקבע בתורה חג מתן תורה לישראל?
 ר' יצחק עראמה בעל "עקדת יצחק" סבור שחג השבועות, הוא חג התורה הצריך ימי הכנה, ימי טהרה, כדי להיטהר מטומאת מצרים. יחד עם זה הוא מביא גם את דעת קודמיו, שימי הספירה מבטאים את החיבה ותענוג הציפייה לקראת היום הגדול; תענוג המעורב בצער ההווה, שבו עדיין נעדר הטוב המקווה.

"אמר 'וספרתם לכם ממחרת השבת'... הוא מבואר שספירת הזמן לדבר מה יורה על הצער ההווה בהעדרו ועל התענוג המקווה בהווייתו... לפי שיציאתם ממצרים היתה לקבל התורה האלהית דכתיב: 'בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על החר הזה, הישווה בזה להודיע ולזכור בכל דור ודור, כי מעלה עשו בתחילה בשעת קבלת התורה, והוא כי לגדול מעלתה לא קיבלוה מיד כשפרשו מטומאת מצרים עד שעברו עליהם שבעה שבועות".

ברור לו לבעל "עקדת יצחק" שאחרי ימי הספירה בא "יום גדול וקדוש" יום מתן תורה, עד כי הוא רואה גם בהקרבת שתי הלחם סמל ללחם קדוש שירד מן השמים "אשר יאכל אותו האדם וחי לעולם", אלא שמסקנתו זאת מעוררת אותו לשאול מדוע לא נזכר בתורה שחג השבועות הוא זכר למתן תורה והרי לשונו בפרשת אמור:

"והנה על קדושת היום הגדול והקדוש, אשר בו ניתנה זאת התורה בסוף ימי הספירה... אמר 'וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו, חקת עולם' (ויקרא כג, כא). ציזה שהיום ההוא בעצמו שנשלם מספרם ובו הקריבו שתי הלחם יהיה לכם מקרא קדש, כי בו ירד להם לחם קדוש מן השמים אשר יאכל אותו האדם וחי לעולם והוא יום השישה בסיון... והנה יש בכאן שאלה חזקה והיא, כי למה לא פירשה התורה, כי היום הזה שהוא חג השבועות, נזכר ונעשה לזכר מתן התורה האלהית וקבלתה, כמו שחוייב ממה שביארנוהו וממה שהוחזק בידינו ממנהגנו ומנהג אבותינו בתיקוני תפילותינו (= זמן

מתן תורתנו) וקריאת פרשיותינו (= עשרת הדיברות) על הדרך שפירשה (התורה) בחג המצות ובחג הסוכות גם ביום הדין ויום הכיפורים?
שתי תשובות מביא בעל "העקדה" לקושייתו:

"יש לי להשיב בזה שתי תשובות: האחד, כי אין שום מבוא לתורה לצוות על זה העניין כי אם אחר קבלתה כמו שכתבו הראשונים ז"ל, שאין שום טעם שתהא [האמונה ב]מציאות השם מצוה לפי שאין מצוה מבלי שיקדם מציאות מצוה. כי על כן לא מנאה בעל הלכות גדולות ז"ל בכלל המצוות כמו שכתב הרמב"ן ז"ל בספר המצוות שלו, וכן איך תצוה התורה שנתוג יום קבלתה והתחלת מציאותה אם אין אנו חייבים לשמוע בקולה אם לא בהיות זה מקובל אצלנו לאמת תחילה".

ובכן לא ייתכן שהתורה תצוה לנו לחוג דבר שאנו מצווים עליו ממילא, ושבלעדיו לא ייתכן ציות כלל, אלא אם אתה אומר שעניין קבלת התורה הוא דבר קיים ועומד לפני כל ציווי ולא חל עליו ציווי, כי אז יתכנו מצוות אחרות שתבואנה על יסוד קבלה זו.

והרי תשובתו השנייה של בעל "העקדה":
"לפי שזכרון התורה וקבלתה אינו לזמן מיוחד כשאר ענייני המועדים הנזכרים, רק מצותה בכל יום ובכל עת ובכל שעה דכתיב 'לא ימוש ספר התורה הזה מפניך והגית בו יומם ולילה, ובכל יום יום אנו מצווים שיהיו חדשים וחביבים בעינינו כיום שניתנו בו, דכתיב: 'היום הוה ה' אלהיך מצד וכו'' ולזה צויתה התורה 'ביום הביכורים, ולענין מתן תורה סמכה על הפירסום הנכתב מפורש בפרשת 'בחדש השלישי' אשר הוא פירסום נפלא שאי אפשר להתעלם. זכרון התורה וקבלתה אינם קשורים בזמן, אנו מקבלים את התורה בכל יום מחדש, וכיון שדבר זה ידוע, לא הצטרכה התורה לפרש במיוחד את זכירת יום מתן התורה, שהרי דבר זה מפורסם וידוע, שלא כדרך שאר החגים שזכרונם וקיום המצוות התלויות בהם מתחמים בימים מספר בלבד. על שאלתו של בעל "עקדת יצחק" עמד גם הרב ד"ר יוסף זליגר המשיב תשובה דומה:

"לא הגייה תורתנו בפירוש באיזה יום ניתנה תורה לאבותינו ולא קבעה את החג ביום ידוע בחדש ולא הודיעה כי יום מתן תורתנו תל בחג השבועות — למען נדע כי התורה נעלה מהזמן ומתן תורה אינו תלוי ביום כי אם בלב וכו'" (ספר המועדים, הוצאת עונג שבת על יד דביר תל אביב, תש"י).

כבר הערנו בתחילת המאמר על הרמז שניתן בתורה לזכור ולשמור את יום הקהל, כיום הברית ואת חידוש הברית שנעשה בימי המלך אסא בחדש השלישי, ואף-על-פי-כן עוד אנו זקוקים להסברו של בעל "עקדת יצחק".

ד"ר פנתס רוזנבליט / מקוה ישראל

המשמעות הרוחנית של חג השבועות

בישראל משקפים החגים את מהותה של הדת במידה רבה לאין ערוך מאשר באומות אחרות. בגלל ייחודה של היהדות, שאינה מסתפקת בהבעת אמונה באמיתות מופשטות בלבד, אלא דורשת עיצוב חיי יום ומתן צביון לימים מיוחדים, שכולם חדורים זכרונות העבר ומרמזים על ערכי נצח.

חג הפסח וחג הסוכות במצוותיהם המיוחדות להם מקרבים את היהודי שוב לימי ראשית העם, וחג השבועות – אף על פי שאין לו מצוה מיוחדת ולא סמל בולט כחגים האחרים¹ הוא כולו קודש ל"זמן מתן תורתנו", לחידוש החוויה של קבלת התורה על ידי העם כולו בהר סיני.

בפסח השתחררו בני ישראל מבית עבדים. המצוות הראשונות על סף צאתם ממצרים התחילו לרקום בהם את העם, אולם לא נתגבשו עוד לציבור חדור יעוד משותף. רק נכונותם לקיים את הברית ולהיות עם סגולה, הזדעזעותם במעמד הר סיני וקבלת עול התורה על עצמם – אלה הסכו אותם לעם ה' – לישראל.

(א) דת של רצון טוב או דת של הגשמה?

לא קרבו בני ישראל לפני הר סיני כדי לשמוע רק רעיונות נשגבים או שורשי אמונות מופשטים, אלא בעיקר כדי לקבל על עצמם חוקים ומצוות המחייבים כל אדם מישראל בינו לבין קונו ובינו לבין חברו, וקיום הברית אשר נכרתה באותו המעמד היא בעיקר בקבלת עול המצוות, בעשייה: "ויענו כל העם יחדו... כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות יט, ח; כד, ג); "נעשה ונשמע" (שם כד, ז); וכן בציוויים: "ושמרתם ועשיתם" (דברים ד, ז); "לעשתכם אותם" (שם שם, יד); "ושמרתם לעשתם" (שם ה, א); "ועשו בארץ" (שם שם, לא); "ושמרת לעשות" (שם ה, ג). עשרת הדיברות כוללות ציוויים ואיסורים עקרוניים – אם כי נאמרו באופן

1 בספר החינוך במצות נטילת לולב (רפה): "וחג השבועות... אין צריך הזכרה אחרת, כי עיקר הרגל אינו אלא מצד מתן תורתנו".

מפורט (השווה למשל פירוש רש"י ל"לא תגנוב") — בתחומים שונים של החיים, החל מ"אנכי" וכלה ב"לרעך", כהקדמה לספר הברית שהוא פרשת משפטים לפי רוב המפרשים². רק אחרי הבעת נכונותו של העם לקיים ולהבין את שני החלקים האלה נכרתת הברית בין ה' ובין העם (סוף פרשת משפטים).

אין בזה משום הפחתה בחשיבות הרעיון או בערך של כוונת הלב כיסוד למצוה ("רחמנא ליבא בעי" — סנהדרין קו, ע"ב). דווקא בקשר למעמד הר סיני חזרת התורה רבות על חשיבות ההבנה וההשגה העיונית של המאורע ["אתה הראת לדעת" (דברים ד, לה); "וידעת היום והשבת אל לבבך" (שם שם, לט); "זהו הדברים האלה אשר אנכי מצוה היום על לבבך" (שם ה, ו); "וידעת כי ה' אלהיך הוא האלהים" (שם ז, ט); ועוד]]. אולם הרעיון והכוונה שבלב אין בהם עדיין ממשות ואינם יכולים להיתפס במציאות. כל עוד אינם מתבטאים במעשה מתוקן מצד האדם.

המצוות והחוקים אינם כפויים על העם ואינו צריך לקבלם כגזירה מן השמים³, שהרי משה "שם לפניו" את הדברים אשר ציווה ה' (שמות יט, ז) אם ירצו לשמוע בקול ה' ולשמוח את בריתו. למעמד זה קדמו חויות מועזות ומרעישות אשר הכשירו את העם לקבלת התפקיד המיועד לו. ועוד מלפני כן נשאו בני ישראל בזכרונם את הסיפורים על האבות אשר הפיצו את דעת ה' בעולם ואשר הובטח להם להקים מזרעם עם ולהנחילם את הארץ.

לשני השלבים האלה ברור האומה ובהכשרתה אל קבלת החוקה מתכוון הרמב"ם באמרו: "כיון שהכיר (אברהם אבינו) וידע, התחיל להשיב תשובות על בני אור. כשדים ולערוך דין עמהם ולומר שאין זו דרך האמת שאתם הולכים בה ושיבר הצלמים והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוה העולם וכו' והתחיל לעמוד ולקרוא בקול גדול לכל העולם ולהודיעם וכו' כיון שנתנבא משה רבינו ובחר ה' ישראל לנחלה הכתירן במצוות והודיעם דרך עבודתו ומה יהיה משפט עבודת כוכבים וכל הטועים אחריה"⁴. וב"מורה נבוכים"⁵ חזר על הדברים האלה בהדגשת קצת פרטים: "וכאשר יצא עמדתו של עולם (אברהם) והתבאר לו שיש אלוה נפרד, לא גוף ולא

2 קאסטו בפירושו על ס' שמות עמ' 165 ועי' אבן עזרא ורמב"ן לשמות כד, א; אך מנוגד להם רש"י שם.

3 על הסתירה שבין המדרשים השונים - בעניין זה ועל המשמעות הפילוסופית שבסתירה זו, ראה להלן בעמ' 32.

4 הלכות עבודה זרה פרק א, הלכה ג.

5 חלק ג, פרק כט.

כוח בגוף וכו' והבין שקרות ההבלים ההם אשר גדל עליהם — התחיל לסתור אמונתם ולזייף (= להכריז כמזוייפים) דעותם ופרסם כנגדם וקרא בשם ה' וכו', וכבר ביארנו בחיבורנו הגדול "משנה תורה" שאברהם אבינו עליו השלום התחיל לסתור אלו הדעות בטענות וקריאה חלושה ובפירוס בני אדם ומשך לבכם לעבודת השם בהטיבו להם, עד שניבא אדון הנביאים והשלים הכוונה וציוה להרוג הכופרים ההם ומחות זכרם ולשרשם מארץ החיים: 'מזבחותיהם תתוצו וגו' (דברים ז, ה).

דרך זו מן השיכנוע ומן עשיית הנפשות בכוח המשיכה של הרעיון — ללא אמצעי כפייה — אל קבלת החוקה והמצוה המחייבת ללא סייג, מוסברת גם מצד מהות הדיברות וצורתן. הן מעידות על כך שאין התורה רוצה באדם מרוקן ממושגים מוסריים או משולל כל משמעות ומהותיות מצד עצמו. לפי דעתם של רוב הוגי הדעות היהודיים אפשר היה להגיע בכוח השכל אל הרעיונות המשתקפים ברוב הדיברות, כי באופן טבעי נטועים הם בלבות בני אדם. אך משמעותן של הדיברות היא בצורתן המוחלטת והמחייבת בכל המסיבות ובכל מקרה פרטי.

וכן כתב ר' סעדיה גאון⁶: "שמעתי כי יש אנשים שאומרים כי אין לבני אדם צורך לנביאים וששכליהם מספיקים להם להישירם במה שיש בהם מן הטוב ומן הרע. ושבתי... וראיתי... שאם היה הדבר כמו שאמרו — הבורא ידע בו יותר מהם ולא היה שולח שלוחים, כי איננו פועל מה שאין לו עניין... ומצאתי צורך הברואים אל השלוחים גדול, לא מפני המצוות השמעיות בלבד, אך מפני המצוות השכליות, כי המעשה בהם לא ישלם כי אם בשלוחים... שהשכל דן בהודאה לאלהים על טובתו, ולא שם גבול להודאה ההיא לא ממאמר מזמן ותכונה — והצטרכו לשלוחים ושמרו לו גבול וקראוהו תפילה וכו'. ומזה שהשכל הרחיק הניאוף... ומזה כי השכל מרחיק הגנבה ואין בו איך יהיה וכו'".

וכן בכל שאר המצוות היינו יודעים רק את הצו המוסרי, את הקו הכללי, אבל לא היתה היכולת בידינו לקבוע לפיו את חיי יום שלגו ולפסוק בדין מה מותר ומה אסור. מעטים האנשים המרהיבים עוז בנפשם לבסס את אורחות חייהם על הכרעותיהם בעניינים רעיוניים, ולכן תפקידה של התורה (וגם של הנביאים) אינו להורות אמונות ודעות, אלא להבטיח את קיום המצוות בחברה כולה. משום כך אין הדיברה הראשונה מכריזה על אחד

6 בניגוד לתפיסתו של י. לייבוויץ, תורה ומצוות בזמן הזה, עמוד 12 ועוד.
7 ר' סעדיה גאון, האמונות והדעות, מאמר השלישי, אברהם אבן עזרא: "ואין בעשרת הדברים רק השבת לבדה שאינה בכלל שיקול הדעת".

משורשי האמונה — על ה' כבורא שמים וארץ — אלא מכריזה כי ה' הוציא את עמו ממצרים, משום שזו היתה חוויה משותפת לכל העם ללא הבדל מעמד או "השכלה"⁹.

דרושה איפוא זיקה נפשית ורעיונית מלאה ונאמנות למצוות (ביהדות האמונה היא היא נאמנות) המתבטאת ברצון ובנכונות לקבל את המצוות ולקיימן, אך הרעיון והרצון יישארו ערטילאיים, אם לא יתבטאו במעשים, אם לא יתמלאו תוכן וצביון על ידי הגשמה בחיי יום יום. תכונות נפש גיקנות על ידי אימון מעשי. "דע כי האדם נפעל כפי פעולותיו ולבו וכל מחשבותיו תמיד אחרי מעשיו שהוא עוסק בהם, אם טוב ואם רע, ואפילו רשע גמור בלבבו וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום, אם יערה רוחו וישים השתדלותו ועסקו בהתמדה בתורה ומצוות... מיד ינטה אל הטוב... כי אחרי הפעולות נמשכים הלבבות"¹⁰. "וכיצד ירגיל אדם עצמו בדעות אלו עד שייקבעו בו? יעשה וישנה וישלש במעשים שעושה על פי הדעות האמצעיות ויחזור בהם תמיד עד שיהיו מעשיהם קלים עליו ולא יהיה בהם טורח עליו וייקבעו הדעות בנפשו"¹¹. מעין זאת טען גם פילון נגד הליבראלים בזמנו, שחשבו להסתפק ברעיון ולוותר על דפוסי ההלכה, שהרעיון המופשט כשלעצמו אין לו קיום בין בני תמותה החיים בחברה — ואלה אינם יכולים להיתפס על ידי דבר שהוא רוחני בלבד, אלא רק בצירוף ביטוי החומרי¹². רעיון השבת מתבטא בזה, שאנו משיגים את התנאים החומריים באותו יום בלבוש, במאכל, בהרגלי החיים וביחסי החברה ורק על ידי כך ניתנת לנו האפשרות להתרשם אף מן הרעיון שבו. בדומה לכך אף הנביאים אינם יוצרים ואינם ממציינים רעיונות — כפי שרגילים לתאר את פעולתם תוך התעלמות ממהותם — אלא הם מפשיטים אותם מן ההלכה הקיימת או מכריזים עליהם — דוגמת אברהם — כדי להכשיר את הלבבות לקראת קבלתם וקיומם. (זהו אולי הנימוק המושכל ביותר להסברת קביעתה של מגילת רות לקריאה בחג השבועות, משום שהיא מתארת את הגשמת התורה בכל תחומי חיי החברה באופן כה נאה וטבעי).

9 (ב) הכרעה חפשית או גזירה ממעל?

אמרנו שלא הוטלה התורה מלמעלה על העם, אלא הובאה לפניו ולפני

9 ר' יהודה הלוי, כוזרי א, כה. השוה גם אבן עזרא לשמות כ, א—ג ד"ה "שאלני ר' יהודה הלוי" עד: "שיבין המשכיל ושאינו המשכיל".

10 ספר החינוך, פירוש בא, מצות לא תעשה "שלא לשבור עצם מן הפסח".

11 רמב"ם, משנה תורה, הלכות דעות פרק א, הלכה ז.

12 פילון, על המצוות.

נציגיו להכרעה חפשית, ורק אחרי הסכמתו העקרונית קיבלה תוקף מוחלט. הרעיון הזה מתבטא באגדה, אשר לפיה היה הקב"ה מחזר על עמים אחרים ומציע להם את התורה, ורק כשסירבו לקבלה בא לישראל, אשר ענו לו: "נעשה ונשמע"¹³. אמנם, בניגוד לכך מסופר¹⁴ שהקדוש ברוך הוא "כפה עליהם הר כגיגית ואמר להם: אם אתם מקבלים התורה — מוטב, ואם לאו — שם תהא קבורתכם". אך הסתירה בין שני המדרשים מדומה היא, כי למעשה היתה הכרעתו של העם חופשית, אלא שהעם ואתו העולם כולו לא היו מתקיימים בסופו של דבר בלי חוקי התורה, כדברי ריש לקיש: "התנה הקב"ה עם מעשי בראשית ואמר להם: אם ישראל מקבלים את התורה אתם מתקיימים, ואם לאו אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו"¹⁵. ואמנם קיבל עם ישראל על עצמו את השליחות והתפקיד. הכרת יעוד זה היתה סם חיים ומרפא בשבילו כשסבל מרדיפות קשות ואכזריות ומנעה ממנו שיתיה ח"ו גורלו לאבדון כגורל עמים אחרים. כך משתלבים בגורלו של העם כפייה וחירות בקשר בל יינתק: העם פועל כאילו מתוך הכרת, בהתאם למהותו, ובכל זאת הכרעתו היא חופשית ומתחודשת בכל דור דור ("כי קרוב אליך הדבר מאד בפיך ובלבבך לעשותו" — דברים ל, יד). אולם מאחר שלמעשה לא קיים העם את התורה בשלימותה במשך דורות רבים, מקבל העם את התורה להלכה ולמעשה רק בימי עזרא ובדורות שאחריו. ואת העובדה הזאת ראו חז"ל מרוזמת בפסוק: "קיימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים עליהם" (אסתר ט, כז) — "קיימו מה שקיבלו כבר"¹⁶, כלומר העם קיבל על עצמו באופן חופשי ומחדש את החוקה לדורות.

התורה והנביאים אינם משקפים את מצבו המוסרי של העם לאמיתו, אלא העם נת בע על ידם בהתמדה, אף כי רק במעט הוא נענה לקריאתם, משום שהמרחק בין תביעת החוק ובין המציאות הוא רב מאוד. משום כך יש צורך בהתחדשות הברית מדי פעם בפעם, בריתות כאלה נכרתו לפני מותו של משה רבנו (דברים לא, כח), לפני מותו של יהושע (פרק כד), בימי יאשיהו (מלכים ב, פרק כג) ובימי עזרא ונחמיה (האמנה בנחמיה פרקים ט—י).

(ג) האם קבלת חוקה סותרת לרעיון החופש?

משמעותה של קבלת התורה על ידי העם היא קבלת ה' כמלך השולט על עמו לפי החוקה. במדינה שהתורה מתכוונת לה קיים איפוא כוח רוחני עליון.

13 פסיקתא רבתי כא; ספרי לדברים לג, ב.

14 שבת פח, ע"א.

15 שם, שם.

16 שם, שם.

בלתי נראה, וחוקתו היא השולטת ומשום כך אין בה מקום לעריצות. יש בכך הגבלה עקרונית לכל שלטון של אדם באדם וערבות שלא ישתרע שלטון זה מעבר לתחומים מסויימים. המצוות מכוונות לקדש את החומר ואת הרוח ובקיומם מקבל האדם "עול מלכות שמים", אשר בה אין שלטון מוחלט בידי אדם. מסתבר איפוא שבמדינה מתוקנת זו אין מקום מלכתחילה למלך כשר ודם דוגמת מלכויות הגויים, ומכאן התנגדותם של גדעון ושל שמואל לחידוש המלוכה. ייתכן שלא במקרה בחר שמואל בהתכנסותו של העם בחג הביכורים ("קציר חטים היום" — שמואל א יב, יז) להוכיח אותם על אשר דרשו מלך, שהרי ה' הוא מלכם¹⁷. החוק הניתן לאדם מחייב אף את השם, כביכול, כמו שנראה מטענתו של אברהם אבינו בדבר הצלת סדום (בראשית יח, כה) ומדבריו של משה רבנו בכמה הזדמנויות¹⁸. גם מבחינה זו נוצרת איפוא שותפות בין שני הגורמים ביצירת המדינה ובניהולה — בין המחוקק העליון והעם. ורעיון זה של הברית נתבטא באופן מקורי בפסוקים: "תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב, ויהי בישרון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל" (דברים לג, ד—ה), כלומר החוק הוא המלך בישראל, אך שלטונו מתקבל באופן חופשי בשעת התכנסותו של העם וראשיו. מציאותם של שני מקורות החקיקה האלה הוא המקור לביטויים השגורים אצלנו: "כדת משה וישראל", "על דעת המקום ועל דעת הקהל" ועוד.

אנו רואים כאן איפוא, שלא זו בלבד שאין ניגוד בין תביעת החוק ובין רעיון החופש, אלא להיפך: שניהם משלימים זה את זה, האדם החפשי באמת אינו משועבד לתנאים החיצוניים או להשתלטות היצר, אלא נתבע לפעול תוך הכרעתו האישית ולפי יעודו ("אל תקרא חרות על הלוחות, אלא חירות"¹⁹). כריתת הברית וקבלת החוקה מרצון איפשרה לעם — במידה שהיו נאמנים לה — להשתחרר מעריצות ומהשתעבדות וליצור משטר שבו כל אחד מכיר בזכות הזולת כשווה לה, כנברא בצלם ולכן אינה ניתנת לערעור. כי יחד עם הערכה זו של האדם מתחשבת התורה גם בעובדה יסודית, שפועלים בנפש האדם כוחות אפלים העלולים להשתלט על הפרט ועל הציבור, ולכן זקוק הוא למרות העליונה ולחוקה המרסנת והמכוונת אותו ומשתלטת על יצריו. קבלת מרות זו מבטיחה לאדם את קיום החופש והשיוויון ("עבדי הם — ולא עבדים לעבדים"²⁰) ואילו השלטת עריצות או מלכות ללא חוק מסכנת את קיום החופש והשיוויון, כפי שדוגמאות רבות מן ההיסטוריה מוכיחות. לכן

17 ראה רלב"ג.

18 בייחוד באגדה המובאת ברש"י לבמדבר יד, יח.

19 אבות א, ב.

20 קידושין כג, ע"ג.

צריך גם החינוך לחופש להתבסס על קיום מסגרת יציבה, כי בה בלבד יוכל הצעיר להתפתח באופן הדרגתי לקראת שלטון עצמי תוך הדרכה מכוונת. ולכן עם יציאת מצרים, זמן הירותנו, מתחילה הספירה לקראת חג מתן התורה. שבעה שבועות אלו מקבילים לשבע שבתות שנים, שהן תשע וארבעים שנה, אשר בסיומן-מתחילה שנת היובל, שנת הדרור לכל יושבי הארץ. ואילו בנעילת יום הכיפורים בשנה ההיא מכריזה תקיעת השופר האחרונה על החופש והשיחרור ("תקע בשופר גדול לחרותנו") — אחרי הכרת ה' כמלך ביום הדין. רק קבלת החוקה נותנת לאדם תוכן וכיוון לתורת החופש ומונעת אותו מלסלפה.

(ד) ממלכת כוהנים וגוי קדוש

ברוב הדתות שימשה הדת אמצעי לכיתה מצומצמת של נבחרים להשתלט על הרבים — כגון מעמד הכוהנים במצרים — ואילו ביהדות המגמה הברורה היא שכולם יהיו שווים במעמדם: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמות יט, ו) ²¹; "ומי יתן כל עם ה' נביאים" (במדבר יא, כט). כאן כולם שווים בחברה וכולם קדושים, כי הם בני מלכים ובני אברהם, יצחק ויעקב (בבא מציעא פרק ז, א) ולכן זכויות כולם שוות. אם קיימים ביניהם הבדלים, אינם אלא פונקציונאליים בלבד, תוצאה מתפקידיהם או ידיעותיהם. בראשונה נבחרו כל הבכורים לשירות הקודש, ורק כשמעלו בחטא העגל, נבדלו הכוהנים הלוויים לשרת במקומם.

(ה) האם בתירת ישראל סותרת לייעודנו האוניברסאלי?

אולם יעודו של העם להיות "ממלכת כהנים וגוי קדוש" מכוון גם כלפי אומות העולם. כשסרכו אלה — כמסופר במדרש הנזכר לעיל — לקבל עליהן את התורה, נעשה עם ישראל לעם הנבחר, כדי להגשים בקרבן את התורה וליצור חיי חברה מתוקנים אשר ישמשו דוגמה ליתר העמים. כשם שעל הכוהן בישראל מוטלות חובות נוספות ואחריות מיוחדת לגבי העם כולה, בעבודתו ובשירותו, כך עם ישראל כולו מיועד לשמש ממלכת כוהנים במילוי שליחות לגבי אומות העולם. עם כל השוני שבתפקידו ובגורלו אין הוא ניתק לגמרי מחברת העמים ואינו אדיש למצבם ולגורלם. "אף על פי שכל המין האנושי יקר אצלי מכל יתר הנמצאים... מכל מקום אתם תהיו לי סגולה מכולם... ובזה תהיו סגולה מכולם כי תהיו ממלכת כוהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי

21 פרופ' ע. א. סימון במאמרו "האם עוד יהודים אנו?" לוח הארץ תשי"ב. קורא באופן קולע לעומת זה למשטר קלריקאלי "ממלכת כוהנים בלי גוי קדוש".

לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד כמו שיהיה ענין ישראל לעתיד לבוא²². "אמנם ה' 'חובב עמים', אך 'כל קדושו' (של ישראל) 'בידך' 'הם' (הגויים) כורעים לרגליך (תוך פחד והכנעה), ואילו עם ישראל ישא מדברותיך' להגשימן בחיים" (לפי תרגומו הגרמני של בובר — רותנצווייג לדברים לג: ג). לכן בימים הנוראים אנו מעבירים את חזון האנושות המאור־חדת בהכרת תפקידה ובמילויה במלכות המתוקנת, ובחג הסוכות מקריבים שבעים פרים בבית המקדש, לכפר על עוונות העמים, כי עם ישראל כממלכת כוהנים רואה את עצמו קשור אליהם ואחראי למצבם המוסרי במידה מסוימת. רעיון זה הובלט על ידי תורת ישראל ונביאיה (למשל ישעיה פרקים ב, יא, מב, מג, נג, סו; זכריה פרק יד ועוד) הרבה בשבת ישראל בארצו. על ידי רדיפות העמים ותלאות הגלות הואפל הרעיון הזה, אך במאה האחרונה, עם השחרור האזרחי והשאיפה להצטרף לחברת העמים השונים סולף ביותר על ידי העמדתו במרכז יתר על המידה. על כן מובן שעם שובנו לתנאים נור־מאליים עלינו ליצור כאן שוב בסיס שמעליו נוכל לשתף פעולה עם אומות העולם, מתוך הכרה בתפקידנו ובשליחותנו, ואם נזכה, גם נשפיע עליהן במובן רותני. (ולכן קוראים בחג השבועות במגילת רות, אשר היא ילידת עם אחר, הצטרפה לישראל מתוך הכרה ונעשתה לאמה של מלכות. גם על גדולי תנאים — שמעיה ואבטליון, ר' מאיר ועוד — סופר בכוזבא זאת על מוצאם הזה, שלא כנהוג בעמים אחרים להעלים "פגם" זרות כזה).

(ו) מסורת והתחדשות

מעמד הר סיני ניכר גם בצירופה של התורה שבכתב עם התורה שבעל פה. יחד עם המצוות שבכתב נמסרו הלכות ותורות למשה מסיני על כלליהן ופרטיהן שלא נרשמו על ידי משה או על ידי הבאים אחריו, אלא נמסרו מדור לדור, ועליהן נתוספו הלכות ותקנות שונות שנתחדשו בכל דור ודור בהתאם למידות, אשר בהן התורה נדרשת ובהתאם לצרכי הדור²³. החכמים שבכל דור ודור היו מוסמכים לפרש את ההלכה, לחדש הלכה ולפסוק במקרה של ספק מתוך שאיפתם להגשים את התורה בכל תחומי החיים ובמסיבות המש־תנות והמתחדשות בכל דור. לכן הובנה פעולת הסנהדרין כעין המשך של מעמד הר סיני, בניגוד לדעת הצדוקים, אשר לפיה נסתיימה התורה לחלוטין בתורה שבכתב, שבה כל החוקים והמצוות. "ואין זמן שלא היה בו התבוננות

22 ספורנו לשמות יט, ה. וגם לדברים לג, ג. קאסוטו לשמות יט, ה.
23 ע"י על כך בדברי הרמב"ם בהקדמה לפי המשניות כתחילת סדר זרעים.

וחידוש העניינים. והיו חכמי כל דור משימים דברי הקודמין עיקר והיו לומדים מהם ומחדשים עניינים; והעיקרים המקובלים לא נחלקו בהם²⁴.

(ז) חג הביכורים ומתן תורה

אחדות פנימית — אופיינית במיוחד ליהדות — מקשרת את יום הביכורים כמאורע בטבע עם זכר מעמד הר סיני; גם מצות שבת וקדושתה מתבססת על בריאת העולם (בדיברות ראשונות) ועל זכר עבודתנו ויציאתנו ממצרים (בדיברות אחרונות). "ושני טעמים אחד הם בעצם מהותם; זכור ושומר בדיבור אחד, נאמרו. בורא העולם הוא הערובה לסדר עולם מוסרי. זוהי האחדות הפנימית של המאורע הקוסמי והמאורע ההיסטורי-הלאומי²⁵. אחדות זו מתגלמת גם בחג האביב והחירות, וכך גם ביום הביכורים. "אך חג זה, חג השבועות, הוא קודם כל ולמעלה מכל חג התורה, זמן מתן תורתנו, אותו המושג המופלא והיחיד במינו, שנתברך בו ישראל — מושג התורה, שהוא יותר מדת, מחוקים ומשפטים, מהשכל ודעת בלבד, אלא הוא כולל מציגה מקורית-חיונית עליונה של השקפת עולם, שיסת חיים וסגנון חיים, תרבות ואוצרות רוח ונפש לאומיים עצמיים — אותו המושג העליון, המייחד את ייחודו הלאומי של עם ישראל בעולם, קשור, בהכרתה ובהרגשתה של האומה, בחג השבועות²⁶.

הנה אחרי שבמשך זמן כה רב לא ידענו את הממשות של שמחת הקציר וחג "מנחה החדשה", חמורה מאוד הסכנה שעם התחדשותם ילך ויטשטש אופיו הרוחני והדתי זה של יום "מתן תורה" בחלקים רבים של הנוער שלנו וזה עלול לפורר את המציגה הנפלאה של חגיגת שנתקיימה במשך הדורות גם בתנאי הגלות. התנאים החדשים בארץ מפתים את בני הנוער להתפרק ממשענו הרוחני הנעלה של עם ישראל כפרי שפלותנו בגולה ולהשתכר מחידוש הקשר עם האדמה ומפרי תנובתה — כמעט בדרכי פולחן אלילי. זהו מדאיג ומסוכן ודורש פעולה שכנגד. שמחת הקציר מוצדקת היא, אולם אסור שתטשטש את הכרתנו הברורה שמעמד הר סיני שימש יסוד לקיומנו ולייחודנו במשך כל הדורות, הוא שנהוג ביום זה, גם אם התורה — בדרך הצניעות שלה — מזכירה רק בעקיפין את זכר המאורע. "מה שהשקיעו דורות מ ישראל מאוצרות נשמתם בחג זה בתפילותיו, בקריאת התורה באותה פרשה של מעמד הר סיני, ואפילו בשירת "אקדמות" ובניגונה החגיגי — לא יישקל ולא יומר באידיליה קלה חדשה של ביכורי פירות העמק, או

24 שם, שם.

25 מ. גליקסון, עם חלופי משמרות, תרצ"ט, כרך שני עמ' 612.

26 שם עמ' 618.

בתכנית החגיגית של חיפה²⁷. וצריך להפיץ ולהסביר את המשמעות המיוחדת של חג השבועות בזמן מתן תורה וחשיבות יסודי זה שבחג לתקופתנו דווקא, באשר בה הולכים ומוקמים היסודות למדינתנו המחודשת, ובה מתקבצים בארצנו פזורי עמנו. משום כך זקוקים אנו במיוחד לקו המנחה והמכוון, לתוכן המאחד ולמסגרת המחייבת. נאמנותנו למעמד זה תקבע באופן מכריע את עצם השתרשותנו באדמתנו ובארצנו.

אלכסנדר מלכיאל / בני ברק

רעיונות יסוד בחג השבועות

(א) שבועות במערכת הרגלים

ההתגלות העיקרית והנאדרה ביותר של כוח האלוהות – היתה בעצם מפעל הבריאה. מעשה בראשית יש מאין, המצאת כל העולמות וכל הנמצא בהם – זאת היתה הופעה חד-פעמית של יכולתו הבלתי מוגבלת של מי שאמר והיה העולם, ומני אז פועל כוחו של הקב"ה בשתי צורות התגלות מקבילות. האחת: קיום העולם הפיסי וכל המערכת הקוסמית העצומה הכרוכה בו – על ידי הפעלה מתמדת של מחזור חוקי טבע, שטבעה חכמתו בשעת הבריאה. והשנית: קיום עולם האדם, הכוונת ההיסטוריה האנושית לתכלית מסוימת על ידי דרכי השגחה כללית ופרטית.

רעיון התגלות השם באמצעות מעשה הבריאה הונצח בישראל על ידי שבת קודש, ואילו רעיון ההתגלות שלאחר בראשית באמצעות קיום הטבע והתולדה האנושית – בא לידי ביטוי על ידי מועדי קדשנו. כי "החגים קשור רים, מצד אחד, אל תופעות משמחות בחיי הטבע (ראשית הקציר, גמר הקציר, אוסף התבואה), והם נרעדים, מצד אחר, לשמור על זכרונות המאורעות שבהי העם, על יציאת מצרים, מתן תורה בסיני וכלכלת ישראל במדבר"¹. וכוונה חינוכית עמוקה טמונה בדבר. "לכן התאימה ההשגחה העליונה את המאורעות ההיסטוריים החשובים, שבאו להזכיר לישראל בשעת שמחתה, אל אותן תקופות השנה שבהן גם תופעות הטבע גורמות להתרוממות רוח – כדי שחגי הטבע והחגים ההיסטוריים יזדמנו יחד, ועם ישראל, בהתבוננו בטבע לא יעשה אותו לו לאליל, אלא יזכור את ה', אשר כשליט על הכל ובורא הכל שידד את מערכות הטבע והראה את נפלאותיו וגבורותיו"².

חגי טבע עתיקים הם מאוד, והיו נהוגים אצל העמים הקדמונים עוד לפני היות עם ישראל. שם היו החגים מכוונים לטבע שנחשב אצלם לאל,

1 ר' דוד צבי הופמן בפירושו לספר ויקרא, הקדמה לפרק כג – בהוצאה העברית של מוסד הרב קוק, ירושלים תשי"ג, כרך ב, עמוד צב.

2 שם.

לפולחן האלילים³. החכמה העליונה ראתה צורך לקיים את חגי הטבע בשביל ישראל. אבל כדי להפכם מזבחי מתים למועדי ה' היה דרוש לפחת בהם בשמת רוח אלהים חיים — וזה נעשה על ידי התרחשות מאורעות יסוד בימי הולדת ישראל דווקא בהצמדה לעונות חגי הטבע. הכוונה החינוכית האמורה בולטת כאן היטב. כי עונות חקלאיות אמנם תלויות בתקופות השנה, אבל אי אפשר להגבילן לתאריך מסויים — בניגוד למאורעות היסטוריים הקשורים ביום ידוע. אין, איפוא, מקום לקבוע את ראשית הקציר ואחרית הקציר דווקא ליום פלוני בעונה. ואף על פי כן באה התורה וקבעה לחג האביב (קצירת העומר) ולחג הקציר (שתי הלחם) מועדים מדויקים סמוכים וצמודים לתאריכים היסטוריים גדולים. ולא עוד, אלא שחג ראשית הקציר (יום הנפה) נקבע אחר יום יציאת מצרים, וחג גמר הקציר (יום חמישים לעומר) נקבע לפני מתן תורה. כי התורה ניתנה, לפי מסורת חז"ל, נ"ב ימים אחרי יציאת מצרים, דהיינו ביום נ"א לעומר⁴. באופן כזה מוקפים ומוסגרים שני חגי הטבע לפנייהם ואחרייהם במועדים היסטוריים של התגלות ה' לעמו.

ויתר על כן: חג האסיף בצאת השנה — שום מאורע היסטורי לא התרחש בעונתו. שהרי בסוכות ישבו ישראל במדבר כל ימות השנה, ולא רק בשבוע השלישי של תשרי — אלא כדי שלא תהיה גם חגיגת האסיף חג טבע גרידא, פנוי מהתגלות אלוהית — קשרה התורה אליה את חג הסוכות, ללמד ליש"ר אל "שרק על ידי העמידו עצמו תחת חסות ה' יוכל לשמוח על רכושו"⁵. הנה כי כן, מתוך התאמת מאורעות הזיכרון לעונות חדרה חקלאיות, ומתוך קביעת מועד מדויק לחגי הטבע כדי להצמידם לחג זיכרון ולהעמידם בצילם הנשגב של הללו — ניכרת בבחירות המגמה החינוכית של מוסר השכל השקפתי ואמונתי המונח ביסודם של מקראי קודש הנהדרים שלנו.

חג השבועות הוא האמצעי בשלוש רגלים. פסח מכאן וסוכות מכאן, וש"בועות בינתיים. אמנם השנה מתחילה בתשרי, אבל הרגלים נמנים לפי הסדר הרגיל בתורה תמיד, — חג המצות, חג השבועות וחג הסוכות⁶, וכן שנינו במשנה⁷: "באחד בניסן ראש השנה לרגלים". אולם שונה הוא חג השבועות

3 הרמב"ם כותב במורה נבוכים ח"ג, פרק מ"ג: "וכבר זכר אריסטו במאמר התשיעי מספר המידות שכן היה העניין מפורסם באומות מקדם... הקרבנות הקדומים הם קיבוצים היו אחרי אסיף התבואות והפירות, כאילו היו הקרבנות מפני הרווחה".

4 ראה על כך עוד להלן בפרק ה, עמ' 52-53.

5 רד"צ הופמן בכרך ב הנ"ל, עמוד צב.

6 דברים טו, טו. 7 ראש השנה פרק א, משנה א.

משני ריעוי, פסח וסוכות: הללו נמשכים שבוע ימים, "היקף שלם"⁸ ואילו שבועות אינו אלא יום אחד, ולכן הוא קרוי "יום הבכורים"⁹, על דרך "יום תרועה"¹⁰, "יום הכפורים"¹¹.

יתר על כן: לחג השבועות לא נקבעה בתורה שום מצות עשה מיוחדת, בדומה לקרבן פסח ומצה, או לסוכה ולולב ברגלים האחרים. כי שתי הלחם של עצרת והקרבנות הבאים על הלחם ומוספי היום — כל אלה הם קרבנות ציבור שיש דוגמתם בשאר הרגלים, כגון: עומר בפסח וניסוך המים בחג וקרבנות המוספים דבר יום ביומו. עובדה זו של העדר מצוה מיוחדת לשבועות משתקפת באופן בולט בתורה שבעל פה. לחג הפסח וענייניו מיוחדת חדת מסכת פסחים (י' פרקים), ולחג הסוכות ומצוותיו — מסכת סוכה (ה' פרקים). והוא הדין לגבי הימים הנוראים — יש להם מסכת ראש השנה (ד' פרקים) ומסכת יומא (ח' פרקים); ואפילו פורים, שהוא מדברי סופרים — ייחדו לו מסכת מגילה (ד' פרקים) בסדר מועד. ואילו חג השבועות — אין לו מסכת בש"ס. וענייני שתי הלחם מתפרשים במסכת מנחות שבסדר קדשים במסגרת דיני לחם הפנים, העומר ושאר מנחות¹². המצוות המוטלות על כל אדם מישראל בחג השבועות הן מצוות עשה ולא תעשה של שבייתה תוב¹³ "ושמחת לפני ה' אלהיך" — ומצוות עשה ולא תעשה של שבייתה ממלאכה — ככתוב¹⁴: "כל מלאכת עבודה לא תעשו". אך מצוות אלה אינן מיוחדות לחג השבועות בלבד, אלא הן הצד השווה בכל הרגלים. והלכותיהן מתבארות במסכת ביצה, היא "מסכת יום טוב" בפי הקדמונים.

מיעוט ההלכות של שבועות ניכר, כמובן, גם בספרות הפוסקים. הרמב"ם למשל מברר את כל ענייני שבייתה מלאכה של חג השבועות בהלכות יום טוב, כשהוא דן על עניין השבייתה של כל המועדים ואיסור המלאכה בהם. עניין שמחה מתפרש אצלו בספר זמנים, בהלכות שופר, סוכה ולולב¹⁵. ודיני שתי הלחם — בספר עבודה, הלכות תמידין ומוספים¹⁶. אבל הלכות נפרדות לחג השבועות — אין ב"יד החזקה". וכן בשולחן ערוך מוקדש רק סימן אחד¹⁷ לשבועות, והוא "סדר תפילת חג השבועות".

8 רמב"ם, מורה נבוכים ח"ג, פרק מג.

9 במדבר כה, כו.

10 במדבר כט, א.

11 ויקרא כג, כג.

12 ראה מסכת מנחות: פרק ה, משנה א, ג, ו, ז, ו, משנה ב, ז, ו, ז, פרק ה, משנה א, פרק י, משנה ו, פרק יא, משנה א, ב, ד, ט.

13 דברים טו, יא.

14 ויקרא כג, כא.

15 פרק ה, הלכה יב.

16 אורח חיים סימן תצד.

17 פרק ה.

מיעוט המצוות והעדר "הלכות שבועות" מצריך במיוחד לעיין ולברר את מהותו הפנימית של החג הגדול והקדוש הזה.

(ב) ספירת העומר וחג השבועות

בשנתי שבין שבועות ובין פסח וסוכות בולט פרט עקרוני ויסודי — והוא מועדו של החג. בפרשת משפטים ובפרשת כי תשא נזכרו שלוש הרגלים באופן כללי. סומנה עונתו של כל רגל, אבל הזמן המדויק לא הוגדר. על פסח צוינו: "למועד חודש האביב"¹⁸. על סוכות נאמר: "וחג האסיף — תקר פת השנה"¹⁹. ובלשון מפורשת יותר: "וחג האסיף בצאת השנה, באספך את מעשיך מן השדה"²⁰. הוא הדין לגבי שבועות: "וחג הקציר בכורי מעשיך אשר תזרע בשדה"²⁰. או יותר ברור: "וחג שבועות תעשה לך — בכורי קציר חטים"¹⁹. אולם, בפרשת המועדות העיקרית (פרשת אמור) נתפרשו מצוותיהם של הרגלים והוגדרו זמניהם. על פסח מפורש שם בכתוב: "בחר דש הראשון בארבעה עשר לחדש בין הערבים — פסח לה' ובחמשה עשר יום לחדש הזה — חג המצות"²¹, וכן לגבי סוכות: "בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה — חג הסוכות"²². ואילו לחג השבועות אין שם תאריך מוגדר. וכן הוא בפרשת המוספים בחומש הפקודים (פרשת פינחס): גם שם נזכרו פסח וסוכות, כמו ראש השנה ויום כיפור, במועדיהם המדויקים, ואילו חג השבועות נזכר בלשון סתמית: "וביום הבכורים", ובמקום תאריך מפורש נוסף שם "בהקריבכם מנחה חדשה לה' בשבועותיכם"⁹ — כלואי וסימני היכר, המרמזים על המקום העיקרי שבפרשת אמור.

אמנם כן הוא — לא נקבע לחג השבועות תאריך. הכתוב תלאו בחג הפסח על ידי ספירת העומר. "וספרתם לכם... שבע שבתות... עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום — והקרבתם מנחה חדשה לה'... לחם תנופה שתיים... בכורים לה'... וקראתם בעצם היום הזה מקרא קודש"²³. לאי מור: מיום הקרבת העומר עלינו לספור מ"ט ימים — וביום החמישים יקריבו את שתי הלחם וינהגו בו קודש²⁴. חשובה כאן עצם מצות הספירה, וחשוב

18 שמות כג, טו; לד, יח.

19 שמות לד, כב.

20 שמות כג, טו.

21 ויקרא כג, ה-ו.

22 ויקרא כג, לד.

23 ויקרא כג, טו-טז.

24 רש"י שם: "חמישים יום — והקרבתם, ביום החמישים הקריבו, ואמר אני: זהו מדרשו, אבל פשוטו: עד ממחרת השבת השביעית, שהוא החמישים יום, תספרו ומקרא מסורס הוא". לדעת רש"י "המשים יום" הוא כאן מספר סדר ולא מספר מונה, כמו (ויקרא כה, י) "וקדשתם את שנת החמישים שנה".

המספר ארבעים ותשעה והמספר חמישים. ואילו התאריך שימי הספירה כלים: בו טפל הוא ולפיכך העלימו הכתוב ולא ציינו כלל. כי אילו פירשה התורה "בתחדש השלישי בששה לחודש" — היתה מיטשטשת כליל חשיבותה של ספירת מ"ט הימים.

ולא זו בלבד, אלא אליבא דאמת אין בעצם קביעות מוחלטת לתאריך של חג השבועות. אפשר שיחול בחמישה בסיון או בשישה בו או בשבעה בו. תלוי הדבר אם ניסן ואייר מלאים או חסרים. "הא כיצד? שניהן מלאין — חמישה, שניהן חסרין — שבעה, אחד מלא ואחד חסר — שישה"²⁵. הרי ברור "שהכתוב לא תלה חג הזה ביום מתן תורה, ולא — בכמה ימים לחודש, רק בחמישים לעומר"²⁶. ועד כדי כך — שבמקום זה (בפ' אמור) לא נקבע לחג שום שם. ונשאלת השאלה: מה היא אפוא כוונת הספירה הזאת, ומה משמעותם של שבעה שבועות, שהם מ"ט יום ולמחרתו יום החמישים?

"ספירה של ימים, בעצם ספירה של שבעת ימים, ידועה לנו בתורה. הספירה של זב חובה למשל (ויקרא טו, יג, כח), ובכלל חליפת תקופות של שבעת ימים בדיני טומאה וטהרה (כגון: טמא מת, מצורע ונידה) — מציינת את ההכשרה לצאת ממצב הטומאה ולחטלה, ולהגיע על ידי היום השמיני למדרגת הטהרה. וספירת שבע תקופות של שבעת ימים, דהיינו ספירת מ"ט ימים, כדי להגיע רק ביום החמישים למצב החדש — היא הביטול הגמור של זיקת טומאה רעיונית, ויום החמישים יביא עמו את הכניסה המוחלטת למלכות הטהרה הנגמרת של חירות רוחנית"²⁷.

ימי ספירת העומר הם אפוא תקופת מעבר בין פסח לשבועות, ימי היטהרות ומדרגות התעלות מן החירות הגופנית-המדינית גרידא לקראת החירות הנפשית-התרבותית. שהרי בתחילת התגלות ה' למשה בסנה, כאשר הותוותה לפניו תכנית הגאולה משעבוד מצרים, קבע לו הקב"ה כמות "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה"²⁸. לאמור: השחרור מעבדות הגוף אינו אלא התחלה; גמר הגאולה ועיקר מטרתה — היא קבלת התורה. ועל כן יש בחג השבועות "בשורת תיקון הנפש על ידי השבעה שבועות שנגמור מלספור לעומר שבעה נקיים, שהוא לכוון ליבון טהרת הנפש בגמר תשובה וקבלת אושר התורה"²⁹.

25 מאמרו של רב שמעיה במסכת ראש השנה ג, ע"ב, ופירש רש"י: "שניהן מלאין — ניסן ואייר, הרי ט"ו ימים מניסן ול' דאייר, מלא לתו תמישים — בחמישה בסיון".

26 שולחן ערוך של הרב בעל ה"תניא", סימן תצד, סעיף א.

27 הרב שמשון רפאל הירש בפירושו לויקרא כג, טז (מתורגם מגרמנית).

28 שמות ג, יב. 29 רבי משה אלשיך: "תורת משה" לדברים טו, ז.

והפעולה של ספירת ימים ושבועות בדיבור פה והזכרת מספר ההולך וגדל, הולך ומוסיף מיום ליום, יוצרת באדם הרגשה של התקדמות מתמדת³⁰. המספרים המתרבים וגדלים של ימי הספירה, המצייגים את ההתרחקות מיום הנפת העומר, מביעים את ההתעלות מעל לערכים החשובים כשלעצמם של עצמאות כלכלית ובעלות האומה על אדמתה ותנובת יכולה (שהן מסומלות בקרבן העומר); וכן מבטאים הם — אותם המספרים — את ההתקרבות והכרמיהה ליום היעוד הלאומי של ישראל³¹. "ולא ידענו מתי יגיע יום זה, וכל יום אנו סופרים והולכים: כבר הלכו למו כך וכך ימים, ומתקרב הזמן להגיע אל חפצנו: כאשר הוא, מורגל מאוד אצל הולכי דרכים, היודעים כמה מילין יש להם לילך, כי בכל שעה ובכל רגע שאלו ישאלו ויבקשו לדעת כמה מילין הלכו עד עתה"³².

ספירת הימים באה, איפוא, "להראות בנפשנו החפץ הגדול אל היום הנכבד הנכסף ללבנו, — כעבד ישאף צל וימנה תמיד מתי יבוא העת הנכסף אליו שייצא לחירות — כי המניין מראה לאדם כי כל ישעו וכל חפצו להגיע אל הזמן ההוא"³³. למה הדבר דומה? — "כמו שממתין בוא הנאמן שבאזהביו שהוא מונה היום וגם השעות"³⁴.

הנה הוברר לנו שקביעת זמנו של חג השבועות תלויה באופן מהותי בספירת שבעה שבועות של היטהרות, ויום החמישים לעומר הוא מועדו של החג בכל תאריך שיחול.

(ג) חג הקציר ושתי הלחם.

חג השבועות הוא חג גמר קציר התבואה: "מהחל חרמש בקמה תחל לספור שבעה שבועות — ועשית. חג שבועות"³⁵. השבועות שבין פסח לעצרת הם ימי הקציר, ובסופם בא "החג הנקרא חג קציר וחג שבועות, שבו ניתן הודאה לאל יתברך על שבועות חוקות קציר ששמר לנו. כי אמנם מכוונת הרגלים הם התפילה וההודאה... ובהיות כי הצלחת הקציר תהיה כפי מזג הזמן מתחילת האביב עד הקציר, — כאמרן³⁶ שבועות חוקות קציר ישמר לנו" — היה

30 הרמב"ן בפירושו לויקרא כג, טו מבדיל בין לשון "וספרתם לכם", שמשמעו ש"כל אחד ואחד ימנה בפיו ויזכיר חשבונו" — לעומת "וספר לו", "וספרה לה" האמורים אצל זבים, שאין משמעם שיספרו בדיבור פה ממש, "אלא שלא ישכחוהו. וכן 'וספרת לך דיובל' — שתיזהר במספר שלא תשכח".

31 ראה פירושו של הרב ש. ר. הירש לויקרא כג, טו.

32 רבי עזריה בן אפרים: פיגו, ספר "בינה לעתים" — דרוש לשבועות.

33 רבי אהרן הברצלוני, ספר החינוך — פרשת אמור, מצוה רעג.

34 רמב"ם, מורה נבוכים ח"ג, פרק מג.

35 דברים טז, ט — 36 ירמיה ה, כד.

העומר, הודאה על האביב כמקריב ביכורי השדה לבעלים, והיה הקרבן עמו לתפילה על העתיד; והלילה הספירה זיכרון לתפילה יום ויום, והיה חג הקציר הודאה על טוב הקציר³⁷.

רעיון ההודאה בא לידי ביטוי מוחשי בהקרבת שתי הלחם. כמו במנחת הער מר כן גם בשתי הלחם התכלית היא "כדי שנתכונן מתוך המעשה (= הקרבת המנחה) — החסד הגדול שעושה השם ברוך הוא עם בריותיו לחדש להם שנה שנה תבואה למחיה. לכן ראוי לנו שנקריב לו ברוך הוא ממנה, למען נזכור חסדו הגדול טרם נהנה ממנה. ומתוך שנהיה ראויין לברכה בהכשר מעשינו לפניו — תתברך תבואתנו ויושלם חפץ השם בנו, שחפץ מרוב טובו בברכת בריותיו³⁸. הכוונה המשותפת בשתי המנחות האלה — העומר ושתי הלחם — נשקפת ועולה כמו מאליה מתוך שיתופי לשון והקבלות סגנוניות שהתורה נוקטת בהם לגבי שני קרבנות אלה. שתי הלחם קרויות "מנחה חדשה" וקרויות "בכורים"³⁹ — ואף העומר קרוי "מנחת בכורים"⁴⁰. הער מר קרוי "קרבן אלהים" וקרוי "ראשית קצירכם"⁴¹ — ואף שתי הלחם קרויות "קרבן ראשית"⁴². בשתי הלחם נאמרה לשון הקרבה: "קרבן ראשית תקריבו" או "והקרבתם מנחה חדשה"; ואף בעומר נאמר כן: "ואם תקריב מנחת בכורים". בעומר כתובה לשון הבאת: "והבאתם את עומר⁴³ ראשית קצירכם", או "עד הביאתם את קרבן אלהיכם"; ואף בשתי הלחם כתוב כן: "תביאו לחם תנופה"⁴⁴.

ואולם, מלבד ההקבלות הרעיוניות והלשוניות שבין העומר ושתי הלחם יש בהם גם צדדים שונים. העומר בא מן השעורים, ואילו שתי הלחם — מן החיטים. הבדל זה נובע בלי ספק מן הסדר הטבעי של הבשלת התבואה. כי השעורה — אביב בניסן, והחיטה — אפילה היא. אך עוד שוני אחר, ופחות טבעי: העומר מובא גרוסות (גרעינים גרוסים ומגופים), ואילו שתי הלחם — כיכרות אפיות. יש מקום לקשור את שני ההבדלים הללו ולתלות את השני בראשון, ואפשר לומר, "כי מפני זה היתה המצוה בחיטים להיות המנחה

37 רבי עובדיה ספורנו לויקרא כג, ת.

38 ספר החינוך — ט' אמור, מצה רעב ומצוה רעד.

39 ויקרא כג, טז, יז, כ; במדבר כח, כו.

40 ויקרא ב, יד.

41 ויקרא כג, י, יד.

42 ויקרא ב, יב.

43 יפה מפרש' כאן רבי יצחק אברבנאל: "ולפי שהשעורים בעת הקצירה לא תיפול בהם השערה (= מדידה); ראוי לפרש העומר הנזכר כאן שהוא אלו מה אחת משעורים, שיצא ממנה בהשערה טובה עומר — עשירית האיפה (שמות טז, לו)".

44 ויקרא כג, יז.

בכירות של לחם, ובמנחת שעורה — בקמת, לפי שהחטים למאכל אדם, ועל כן ראוי להכניס בעניין (= באופן) שהאדם נהנה וניזון מהם⁴⁵. יש גם משמעות סמלית לעניין: "לפי שישראל בצאתם ממצרים היו כבהמות מבלי תורה ודעת — ציזה, יתברך, שיקריבו או עומר השעורים⁴⁶; ובחג השבועות שקיבלו את התורה ונעשו בעלי שכל ומיני מדע — ציזה שיקריבו מנחה חדשה, כמו שהיה בהם אז רוח חדשה, ושהמנחה תהיה שתי לחם, מאכל בני אדם החכמים והנבונים"⁴⁷.

רעיון ההודאה שבמנחת שתי הלחם בולט במיוחד על ידי שני הבדלים נוספים שבינה ובין מנחת העומר (מלבד השניים הנ"ל: שעורה — חיטה, קמח — לחם): (א) שתי הלחם תיאפינה חמץ, ואילו מנחת העומר, ככל המנהגות האמורות בתורה, לא תיעשה חמץ⁴⁸. דבר זה כשהוא לעצמו מתפרש בפשטות: "בחג הפסח, שאוכלים בו מצות, הביאו מנחת מצה מאותו מין תבואה שכבר בשל, ובחג השבועות, שבו אוכלים חמץ, הביאו לחם חמץ"⁴⁹. (ב) בין הקרבנות הקרבים עם הלחם ישנם "שני כבשים בני שנה לזבח שלמים"⁵⁰ — מקרה יחיד בתורה של זבחי שלמי ציבור — מה שאין כן בקרבן הבא עם העומר⁵¹. ושני הבדלים אלה אף הם תלויים זה בזה. מלבד לחמי עצרת יש בתורה רק עוד מקרה אחד של מנחת חמץ — והוא לחמי קרבן תודה: "על חלות לחם חמץ יקריב קרבנו על זבח תודת שלמי"⁵². נמצי כי שני כבשי עצרת עם שתי הלחם מקבילים וקרובים במשמעותם לקרבן שלמי תודה ולחם החמץ של היחיד. "ובהיות זה כענין הודאה על שבועות חוקות הקציר, שבהם היתה סכנת התבואה, היו שתי הלחם חמץ קרבות עם כבשי שלמים כמו שהיה העניין בשלמי תודה על חלות לחם חמץ"⁵³. זאת אומרת כי "פעם יחידה בשנה, בעצרת חג מתן תורה, מביאה האומה

45 ספר החינוך מצוה רעד.

46 בדומה למה ששינונו על מנחת קנאות של סוטה (במדבר ה, טו) הבאה מן השער רים: "כשם שמעשיה מעשה בהמה, כך קרבנה מאכל בהמה", (סוטה פרק ב, משנה א).

47 ר' יצחק אברבנאל לויקרא כג, א.

48 ויקרא ב, יא.

49 רד"צ הושמן בסירושו לויקרא ג, יד — כרך א, עמוד קיד.

50 ויקרא כג, יט.

51 ונחתי שלמי ציבור, והיינו כבשי עצרת, הם קדשי קדשים, בניגוד לשלמים של יחיד שהם קדשים קלים. עיין זבחים פרק ה, משנה ה-ז.

52 ויקרא ז, יג. וכך שינונו במנחות פרק ה, משנה א: "כל המנחות באות מצה חוץ מחמץ שבתודה ושתי הלחם, שהן באות חמץ".

53 רבי עובדיה ספורנו לויקרא כג, יז.

לפני ה' לחם חמץ שלה, אשר בו מופיע היחיד גם בשאר ימות השנה כשהוא רואה את עצמו חייב בקרבן תודה⁵⁴.

הנה נתברר לנו ששתי הלחם ושלמי הציבור שעמקן הם בעצם קרבן תודה של כלל האומה כהוקרה והודאה לרועת ישראל על הצלחת הכלכלה הלאומית, על הארץ ועל המזון באותה שנה.

אולם הודאה זו על העבר יש בה גם משום תפילה על העתיד. מעין "עשינו מה שגזרת עלינו — עשה אתה מה שעליך לעשות"⁵⁵. הקציר עבר ונסתיים בהצלחה ומעתה נשואות העינים לבציר ולאסיף הפירות. עם הבאת שתי הלחם, ביכורי קציר חיטים, רוחש לבם של ישראל תפילה: "יצו ה' אתך את הברכה באסמך"⁵⁶. וכך אמרו משום רבי עקיבא: "ומפני מה אמרה תורה: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת? — מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא. אמר הקב"ה: הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן"⁵⁷. ופרי העץ זקוק לזיכרון טוב ולתפילת ברכה ביום הזה, כי העולם גדון "בעצרת על פירות האילן"⁵⁸.

הנה כי כן זוהי דמותו של חג הקציר היהודי, חג השבועות. החדוה הטב"עית של שמחת בקציר אינה הכל, וצהלת היצירה של הזורעים בדמעה אינו עיקרו של החג. לפי הדין קרבות שתי הלחם מן היכול החדש. אבל גם "הב"אות מן הישן כשרות"⁵⁹. "הלכה זו עשויה לחזק את השקפתנו על לחמי הח"מץ הללו, ולהעלות את הכל ממדרגה של חגיגת קציר גרידא"⁶⁰. שתי הלחם נותנות נשמה לחג טבעי וגשמי ונוסכות בו רוממות רוחנית. עובדי אדמה מתעלים ונעשים עבדי שמים.

רעיונות אלה צריכים פירסום והסברה דווקא בזמן הזה. כי כל זמן שהיינו כבושים בגולה ומדוכדכים בנכר, לא הרגשנו טעמו של חג קציר ולא הבינונו טיבו. אבל משזכינו לשוב למולדתנו ולהוציא לחם מן הארץ, ובויעת אפינו לאכול מפריה ולשבוע מטובה — טבעית לנו הדוות היצירה ושמחת היכול, וחג קציר מתבקש מאליו כצורך נפשי, בייחוד לאחר שקרגנו רמה בה' ויד ישראל תקיפת בגאון צור עולמים, ברוך הוא. במצב כזה צפויה סכנה שהחג יהיה חג טבעי גרידא וישא אופי גשמי — דבר הגורר עמו בהכרח

54 רש"ר הירש לויקרא ז, יג.

55 רש"י לדברים כו, טו בשם ספרי.

56 דברים כח, ח.

57 ראש השנה טז, ע"א.

58 ראש השנה פרק א, משנה ב.

59 מנחות דף פג, ע"א.

60 רש"ר הירש לויקרא כג, יו.

השקפות כוזבות ודעות מסולפות. ולפיכך דרושה ביותר דווקא כיום הסברתו של המתנחך על מהותו האמיתית והנכונה של חג הקציר הישראלי ועל הרעיונות הגלומים במצוות שתי הלחם וכל הקשור בהן. על ידי זה ישתמר זיוו המקורי של חג הקציר מסלף. ובמעמקי הלבבות תתרקם תכונה ובנפשות תתעורר ציפייה לבניין בית המקדש במהרה בימינו.

(ד) יום הביכורים

מנחת שתי הלחם נקראת בתורה "מנחה חדשה"⁶¹, כי "היא המנחה הראשונה שהובאה מן החדש"⁶². שכן שנינו: "העומר מתיר (= אכילת תבואה חדשה) במדינה, ושתי הלחם — במקדש"⁶³, כלומר: "שקודם שתי הלחם אין מביאים מנחה מתבואה חדשה"⁶⁴. מטעם זה נקראו שתי הלחם גם "בכורי קציר חטים"⁶⁵, ובקיצור — "לחם הבכורים", או סתם "בכורים"⁶⁶. ועל שםם נקרא חג השבועות — "יום הבכורים"⁶⁷.

ביכורי הפירות, הבאים כקרבן יחיד משבעת המינים מכל שדה וכרם, גם הם נקראים בתורה "בכורים" ("בכורי כל אשר בארצם"⁶⁸), ונקראים גם "ראשית" ("ראשית פרי האדמה"⁶⁹), ופעמים נצטרפו שני השמות יחד: "ראשית בכורי אדמתך"⁷⁰, "וראשית כל בכורי כל"⁷¹.

דמיון השמות של שתי הלחם והביכורים מעורר שאלה: היש קרבה בין "בכורי קציר חטים" ובין "בכורי כל"? הבאת הביכורים למקדש אינה תלויה דווקא בתאריך קבוע. מעלה אדם את ביכוריו כל אימת שירצה, ואם כן — מהו היחס בין הביכורים ובין חג השבועות?

אכן יש קשר בין הביכורים ובין החג הזה, ויש קרבה בינם ובין שתי הלחם. אמנם אין לביכורים מועד קבוע, אבל יש להם זמן מוגבל: "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת... וכן אין מביאין ביכורים אחר חנוכה"⁷². כלומר:

61 ויקרא כג, טז; במדבר כח, כה.

62 רש"י שם ושם.

63 מנחות פרק ג, משנה ו.

64 ר"ע ברטנורה שם.

65 שמות לד, כב.

66 ויקרא כג, כז.

67 במדבר כח, כה. ראה רש"י ואברבנאל שם וספורנו לויקרא כג, יז.

68 במדבר יח, יג.

69 דברים כה, ב.

70 שמות כג, יט; לד, כה. 71 חזקאל מד, לו.

72 רמב"ם, משנה תורה, ספר זרעים, הלכות ביכורים פרק ב, הלכה ה; מסכת ביכורים

רי"ם פרק א, משניות ג, ו.

"קודם לשתי הלחם לא יביא (מנחות וביכורים)⁷³, כי "שתי הלחם הבאים בעצרת היו מתירין החדש למנחות ולהביא ביכורים למקדש"⁷⁴. תלות זו של הביכורים בשתי הלחם ובשבועות נותנת מקום לראות בשם "יום הביכורים" — מלבד משמעותו העיקרית על שם "לחם הבכורים" — גם רמז להתחלת העונה של הבאת ביכורים. ומכאן למדים "שעצרת זמן הבאת ביכורים"⁷⁵. הנה ראינו את הקשר שבין ביכורים ובין שתי הלחם, שהוא בעיקר קשר הלכתי. ועתה נעיין ביחס שבין הביכורים ובין חג השבועות, המועד שבו העולם נדון "על פירות האילן"⁷⁶.

כבר אמר הנביא: "וראשית כל בכורי כל וכל תרומת כל... וראשית עריסותיכם תתנו לכהן — להניח ברכה אל ביתך"⁷⁷. אדם כי יפריש מיבולו מתנות ראשית לשולחן גבוה, מוכיח בזה שהוא מחזיק טובה למי שהטובה משלו. בהקדישו קודש לה' ראשית מכל הניתן לו על ידי הטבע, מביע האדם את ההכרה שכל משמני ארצו אינם אלא מטל השמים, שפע חסד אל כל היום. "כי ממך הכל — ומידך נתנו לך"⁷⁷. ובזכות אותה הכרה עמוקה המתבטאת בהרגשה ובמעשה נעשה האדם ראוי לשפע מוגבר, לחסד מוגדל ולריבוי הטוב הצפון בטבע — "להניח ברכה אל ביתך".

רעיון זה הרחיבו חז"ל ממתנות ראשית של היחיד גם על קרבן ראשית של הציבור. בניגוד למתנות היחיד, שאין להן זמן קבוע — הרי תלויים קרבן נות הציבור בזמן קבוע ובמועד מסויים, עד שאין דבר דוחה אותם, אף לא שבת וטומאה. וקרבנות הראשית של הציבור קבעתם התורה דווקא במועד דים שבהם נחרץ גורל כלכלת הכלל בדין שמים. בעל כרחנו מתואמים הדברים וקשורים זה בזה לפי כוונת נותן התורה: העומר קרב בפסח, כדי שתתברך תבואה שבשדות; ושתי הלחם — בעצרת, כדי שיתברכו פירות

73 מנחות פרק י, משנה ו.

74 רש"י לשמות כג, טו.

75 רש"י בסנהדרין יא, ע"ב, ד"ה "ועל פירות האילן". מעניין לציין שרש"י מסתמך על הפסוק "וביום הבכורים" גם כאן וגם בפירושו המובא לעיל על "בכורי מע" שיר" (שמות כג, טו). ואילו בפירושו על הפסוק "וביום הבכורים" גופו במקומו (במדבר כח, טו) הוא כותב: "חג השבועות קרוי ביכורי קציר חיטים על שם שתי הלחם, שהיו ראשונים למנחת חיטים הבאים מן החדש" ואינו מזכיר כלל עניין הביכורים. מסתבר אולי, שרש"י גילה בזה את דעתו שלפי הפשט אין "יום הבכורים" קרוי אלא על שם שתי הלחם בלבד, והבאת הביכורים קשורה לביטוי זה רק כאסמכתא ורמז. אבל הנצי"ב מוולוז'ין זצ"ל בפירושו "העמק דבר" על התורה מפרש "יום הבכורים" — על הבאת ביכורים בלבד.

76 יחזקאל מד, ל.

77 דברי הימים א כט, יד.

האילן⁶⁷. והוא הדין בעצם גם לגבי ביכורים. כי משונים הביכורים מכל שאר מתנות היחיד, שכל המתנות אדם גותנן בכל זמן שירצה. ואילו ביכורים — זמנם מוגבל בין עצרת לחנוכה. ההלכה הקובעת "אין מביאין ביכורים קודם לעצרת"⁶⁸. קושרת בכך את הביכורים לעונת פירות האילן, לימי הדין של פרי העץ. למדנו שהבאת ביכורים משפיעה לאדם ברכת שמים על הפירות, "ומתוך הזכירה וקבלת מלכותו, והודאתנו לפניו כי הפירות ויתר כל הטובה מאתו יבואו — נהיה ראויין לברכה, ויתברכו פירותינו"⁶⁹. הרי ראינו עוד קירבה בין ביכורים ובין חג הקציר — קרבה רעיונית.

ולמעלה מזה: לחם הביכורים ופרי הביכורים לא רק שהם קשורים זה בזה, ואף לא זו בלבד שכל אחד מהם מתבאר ומסתבר על רקע של חג השבועות כחג הקציר ויום הביכורים — יש גם משמעות עמוקה לתלותם המשותפת של שתי הלחם והביכורים בחג מתן תורה. כפי שיוברר לנו מתוך העיון הבא. על יד האיטור של הקטרת שאור ודבש על גבי המזבח נאמר: "קרבן ראשית תקריב אותם לה, ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח"⁷⁰. קרבן ראשית הוא מושג כולל בשביל "שתי הלחם" של עצרת הבאות מן הש"אור... וביכורים — מן הדבש, כמו ביכורי תאנים ותמרים"⁷¹, כי שניהם קרויים ביכורים, כפי שכבר הזכרנו. ועוד: ששתי הלחם הן "מנחה חדשה" — הראשונה מן התבואה החדשה, הפותחת את שימושה של זו במקדש. וביכורי פירות הם "ראשית כל פרי האדמה"⁷².

שתי הלחם האפויים חמץ והביכורים הבאים מדבש פירות⁷³ קרבים לפני ה', כלומר: טעונים תנופה בעזרה, אבל אינם מוגשים ומוקטרים על גבי המזבח⁷⁴. מופלא הדבר שמתוך כל קרבנות הראשית נדרש דווקא ששני אלה הקשורים בחג מתן תורה שיבואו מן השאור ומן הדבש. הרב ש"ר הירש ז"ל פותר את העניין על פי שיטתו הסימבוליסטית בצורה מעניינת ומתקבלת על הדעת.

"המשמעות של חמץ ומצה עולה מן ההיסטוריה. מצה... היא סימן לעבדות, וכנגדה השאור והחמץ הם מאכל בני תורין. אילו לא הוציא הקדוש ברוך הוא את ישראל ממצרים היו אוכלים לעולם מ"לחם עוני". ומדי שובו של חג זכרון יציאת מצרים — נידחים השאור והחמץ שוב מתוך בתינו, ותמיד מת"

78 ספר החינוך — פרשת אם כסף, מצה עב.
79 רש"י לויקרא ב, יב.
80 כל מתיקת פרי קרוי דבש (רש"י שם). דבש אינו אלא נציג לכל פירות האילן, וכן משמעו במליצה המצויה "ארץ זבת חלב ודבש". ויגיד עליו רעו: "יטפו ההרים עסיס (= דבש), וכל הגבעות תלכנה חלב" (יואל ד, יח) ובדברי הימים ב לא, ה: "ראשית דגן תירוש ויצהר ודבש וכל תבואת שדה".
81 מנחות פרק ה, משנה ו.

חדשת בתודעתנו ההכרה, שהחירות והעצמאות שבידינו לא מעצמנו באו לנו, אלא כמתנת חסד מתמדת של האלהים. אבל — לעומת זה — ממקדשו לא מש זכרון העובדה הזאת לעולם. הלחם שאנו מקיבים על מזבח ה' צריך תמיד להיות מצה. לחם החירות ניתן לנו מידי רק בתנאי שבהגאלנו מעבדות פרי עה נצא לחירות עולם בעבודת ה'. החירות משיעבוד בשר ודם היא השכר המיועד לעבודת ה' הזאת, לכניעה המליאה לרצונו ברוך הוא. — וביום הזיכרון למתן תורתו, בחג השבועות, ביום הביכורים, שממנו ואילך מתחילים מביאי הביכורים להודיע נזכת מזבח ה' "כי באתי אל הארץ וגו'", לאמר שה' קיים את דברו להביאנו אל הארץ המובטחת. — בו ביום מופיע ישראל לפני הקדוש ברוך הוא גם בשתי לחמי חמץ, לחם החירות והעצמאות, ומודיע בזה שבשכר כניעתו לתורה זכה להנאת החירות והעצמאות⁸². הוסבר איפוא מדוע מובא דווקא לחם חמץ ודווקא ביום מתן תורה.

והוא הדין לעניין דבש ביכורי פירות: דבש, מתיקת פרי, זוהי אותה תוצרת שבה מתבטא ביותר ערך בעלות הקרקע לאדם. הוא מוכן על ידי הטבע עצמו לשימוש המידי של האדם. מתיקת פרי, כלומר פירות האילן הם איפוא סמל לבעלות האדם על הקרקע. אבל גם נכס זה — כמו החירות והעצמאות — לא רכשו ישראל מכוח עצמו. גם בבעלות הארץ יזכה ישראל ויבטיחה לעצמו רק על ידי קיום תורת ה'. לכן מתחיל בחג מתן תורה זמן הבאתם של ביכורי האדמה, בייחוד של ביכורי הפירות: והם נמסרים לכוהן ומונחים לפני המזבח אגב קריאת "הגדתי היום לה' אלהיך, כי באתי אל הארץ, אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו"⁸².

נמצאנו למדים כי לחם חמץ, המסמל את נכס החירות המדינית של העם, ודבש פירות, המסמל את נכס הבעלות על אדמת הארץ, שניהם קשורים ליום מתן תורה — באשר שני נכסים לאומיים אלה כפופים הם ומותנים בקיום מצוות התורה שניתנו בסיני.

הנה כי כן, ראינו את הקשר ההדדי והרב צדדי בין שתי הלחם ומנחת הביכורים ובין חג הקציר והביכורים ובין חג התורה. שתי הלחם, שהן תודה על המזון, והביכורים שהם בעיקר תודה על הארץ — שניהם עומדים בצל הזיכרון של מתן תורה.

(ה) זמן מתן תורתנו

גאולת ישראל לא נשלמה עם יציאתם ממצרים. מכיון שהשעבוד היה גופני ורוחני כאחד, ממילא היה השחרור הגשמי רק גאולה למחצה. המטרה הסופית

82 תמצית דברי הרב ש"ר הירש בפירושו לויקרא ב', יב'.

היתה להביא את ישראל לידי חירות רוחנית, למתן תורה. "שהוא היה הכוונה והתכלית ביציאתם"⁸³. תכלית זאת הותוותה לפני משה מלכתחילה, כאשר פירט לפניו הקדוש ברוך הוא את תכנית שליחותו לשלביה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה"⁸⁴. טיבה של ה"עבודה" נשאר סתום גם למשה עצמו. וכך גם אמר לפרעה: "ואנחנו לא נדע מה נעבד את ה' אלהינו עד בואנו שמה"⁸⁵. אבל אין ספק שמשה היה צופה ומצפה מתי יגיעו להר סיני, ויבוא אותו פסוק לידם ויקיימוהו. ברור שגם ישראל היו דרוכים לקראת אותה עבודת אלהים נעלמה שהיו עתידים לעבוד. הדבר משתמע מתוך הכפילות של לשון הפסוק: "ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ה' הר"ם⁸⁶ — חזרה חגיגית על הנשוא, הנושא והמקום. הציפייה מצטברת ומבצבצת בייחוד מתוך הביטוי "נגד ה' הר"ם — ההר הידוע מכבר, הוא "ההר הזה" הזכור למשה מתוך החוויה הנבואית הגדולה⁸⁷, הוא "הר האלהים" של ההתגלות בסנה. של הפגישה עם אהרן ושל ביקור יתרו⁸⁸.

מקומו של מתן תורה מפורש איפוא במקרא מלכתחילה, וכל שכן שהוא מתואר במפורש בשעת מעשה. ואולם לגבי זמנו של מתן תורה אין הדבר כן. התאריך של מתן תורה לא פורש בתורה בבירור לא לפני המעשה ואף לא בשעת מעשה: ברור רק זה — שבראש חודש סיון באו ישראל לפני הר סיני, שנאמר: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה, באו מדבר סיני"⁸⁹. "דכולי עלמא — בראש חודש אתו למדבר סיני"⁹⁰. חז"ל הבינו כאן את המלה "בחדש" לא במשמעות של ירח ימים, אלא במובן של יום התחדשות הלבנה, ראש החודש. כמו "מחר חדש"⁹¹, "חדש ושבת"⁹², ובצורה ארוכה יותר "ביום החדש"⁹³.

אבל לגבי יום מתן תורה נחלקו הדעות בתלמוד. חכמים סוברים: "בשי"ש" שהחודש ניתנו עשרת הדיברות לישראל. רבי יוסי אומר: בשבעה ברו"⁹⁴. תרגום ירושלמי (המיוחס ליונתן בן עוזיאל) תרגם כדעת חכמים:

83 רמב"ם, מורה נבוכים, ח"ג, פרק מג.

84 שמות ג, יב. 85 שמות י, כו.

86 שמות יט, ב. [ראה לפסוק זה דברי בעל "הכתב והקבלה" המובאים במאמרו של ד"ר י. מוריאל, ההכנות למעמד הר סיני בעמוד 101].

87 עיין רשב"ם שם.

88 שמות ג, א; ד, כז; יח, ה.

89 שמות יט, א.

90 מאמר רבא בשבת פו, ע"ב.

91 שמואל א, כ, יח. 92 ישעיה א, יג.

93 שמות מ, א; שמואל א, כ, לד; יחזקאל מו, א, ה.

94 שבת פו, ע"ב. תענית כח, ע"ב. רש"י לשמות כד, טז.

"ויהי ביום השלישי— והוה ביומא תליתאה בשיתא בירחא"⁹⁵. אבל מן התורה עצמה אין הכרע בדבר. את הפסוקים, הן בפרשת יתרו והן בסוף משפטים, אפשר לפרש לפי כל אחת משתי הדעות. אולם דעת הרמב"ן⁹⁶ היא שהדבור נאמר בשישה בסיון, כי למחרת ההתגלות הגדולה נצטווה משה לעלות להר כדי לקבל את הלוחות, ומשה עלה "ביום השביעי"⁹⁷; לאחר שענן הכבוד כיסה את ההר זה שישה ימים, כלומר מראש חודש סיון. שביעי זה הוא איפוא שביעי בסיון, וההתגלות היתה לפי זה בשישה בו. מכל מקום מסורת מוסכמת היא אצל חז"ל כי "בשבת ניתנה תורה לישראל"⁹⁸.

לפי מסורת אחרת המקובלת בידי חז"ל, הרי חמישה עשר בניסן שבו יצאו ישראל ממצרים "אותו היום חמישי בשבת היה"⁹⁹. אם נצרך את שתי המסורות הללו יצא שהתורה ניתנה ג"כ ימים לאחר יציאת מצרים, כלומר ביום החמישים ואחד מיום הנף העומר. כיצד? — אם חל ט"ו בניסן, יום יציאת מצרים, ביום חמישי, הרי יום חמישי שלאחר שבעה שבועות היה יום החמישיים ליציאת מצרים, והשבת שלאחריו — יום חמישים ושניים. ואם היתה אותה שבת ר' בסיון, הרי היה א' בסיון ביום שני בשבוע. ומאחר שא' באייר חל בשבת (כי ראש חודש ניסן היה ביום ה' וראש חודש אייר — ל' בניסן וא' באייר — בימי ר' ושבת), הרי נותרו לאייר ארבעה שבועות ועוד שני ימים, היינו "אייר של אותה שנה היה מעובר"¹⁰⁰.

אולם משניתנה התורה נקבע חג השבועות ליום החמישים לעומר (שהוא ג"א ליציאת מצרים), ולא יתול ר' בסיון ביום ג' לעומר, אלא כשניסן מלא (שלושים יום) ואייר חסר. ואכן "לפי חשבון קביעות החדשים המסור בדינו, שחודש ניסן הוא מלא לעולם וחודש אייר הוא חסר לעולם, יהיה חג זה בשי-

95 שמות יט, טז.

96 לשמות כד, א.

97 שמות כד, טז.

98 שבת פז, ע"ב.

99 שם פז, ע"ב. לפי ברייתא בסדר עולם — ערב שבת היה. שם פח, ע"א. רב סעדיה גאון מבסס את מסורת חז"ל על הכתובים בפרשת המן (מובא בפירושו ראב"ע לשמות טז, א): "טעם להזכיר בחמישה עשר לחודש השני (=יום בואם למדבר סין) להודיע כי יום חמישי בשבוע יצאו ישראל ממצרים. והנה יום ראשון לחודש ניסן היה יום חמישי ואייר — יום שישי ושבת. והנה ביום השבת באו אל מדבר סין והתרעמו בהנותם. ואמר להם משה כי בערב תאכלו בשר ובבוקר ירד המן. והנה ראוי להיותו יום ראשון, בעבור שאמר 'ויהי ביום הששי' (שמות טז, ה), כי היה יום שישי (=בשבוע) היה שישי לירידת המן". על סמך ההנחה כי "ביום הששי" אינו רק ערב שבת אלא גם שישי לירידת המן, ועל סמך ההנחה כי התרעומת התחילה מיד בהנותם בט"ו באייר — על סמך כל זה מסיק רס"ג שיציאת מצרים היתה ביום החמישי. היכחה זו נשענת על דברי רב פפא בשבת שם.

100 שבת פז, ע"ב.

שה בסיון... אבל בזמן שהיו מקדשין החדשים על פי הראייה היה אפשר להיות גם חודש ניסן חסר— והיה חג השבועות שהוא יום חמישים לעומר, בשבעה בסיון. ואם היה גם חודש אייר מלא— היה חג השבועות שהוא יום חמישים לעומר, בחמישה בסיון¹⁰¹. ואף על פי שאינו ביום מתן תורה— אין בכך כלום. שהכתוב לא תלה חג הזה ביום מתן תורה (= דהיינו, יום ג' ב' מיציאת מצרים), ולא— בכמה ימים לחודש (= דהיינו ו' בסיון), רק בחד מישים לעומר, אלא שלפי החשבון המסור בדינו לעולם יהיה יום חמישים בשישה בסיון, שהוא יום מתן תורה. ואף ששישה בסיון שלנו הוא יום ג' א' מט"ו בניסן שבו יצאו ישראל ממצרים, והתורה ניתנה ביום ג' ב' לצאתם ממצרים... שהוא ג' א' לעומר— אף על פי כן אנו אומרים: זמן מתן תורתנו בחמישים לעומר, כיון שהוא לנו בשישה בסיון, ובשישה בסיון ניתנה התורה¹⁰².

בסיכום הבירור הזה נוכל לומר: מתן תורה נתמזגו בו שני יסודות של זמן: האחד— ג' א' יום לעומר, והשני— שישה בסיון. שני יסודות אלה נזדמנו יחד באותה שנה של יציאת מצרים. על פי התורה נתחלף היסוד הראשון לחמישים יום לעומר; והוא נעשה ליסוד עיקרי ומוחלט בקביעות מועד החג. והיסוד השני נשאר אמנם בתקפה אבל כגורם טפל ובלתי הכרחי בלבד, וכשהיו מקדשים חדשים על פי הראייה יכול היה לקרות שחמישים יום לעומר יכלו גם בה' בסיון או בו' בו, כאמור, והיסוד השני לא הובא אז בחשבון כלל. בכך מוסבר מדוע לא הזכירה התורה במפורש את התאריך המדויק של חג השבועות כדרך שנהגה לגבי כל שאר המועדים, כי אין להב' ט"ח את ההנדהות של סיום חמישים ימי הספירה עם התאריך מסויים, בשעה שקביעות השנה תלויה בקידוש בית דין, בהופעת עדים וכיו"ב. אולם "חש" בון קביעות החדשים" המקובל בידנו ממוג מחדש את שני היסודות— את היסוד הקבוע ואת היסוד הבלתי קבוע.

ולכן ככוננה ובצדק קבעו חכמים להזכיר "זמן מתן תורתנו" ולא "יום מתן תורתנו"— אף על פי שחג השבועות אינו ממושך כשאר הרג" לים, ואינו (מן התורה) אלא יום אחד בלבד. כי מלבד מחלוקת התנאים אם ניתנה תורה בשישה בסיון או בשבעה בו' (שהוא יום טוב שני של גלויות)— הרי אירע לפעמים, כאמור, שחג השבועות לא חל בעצם יום מתן תורה, אלא בחמישה או בשבעה בסיון; ועוד: לפי החשבון חל החג כעת תמיד בו' בסיון, והוא יום מתן תורה רק מצד אחד— מבחינת התאריך שבחודש, אבל לא

101 עיין למעלה בפרק ב, עמוד 42 ובהערה 25.

102 עיין בהערה 26.

מצד מרחקו מיציאת מצרים. שהרי ו' בסיון בחשבוננו מרוחק חמישים ואחד יום ממועד יציאת מצרים, דהיינו חמישים יום לעומר. ולכן, אף על פי שחג מתן תורה נמשך בכל שנה רק יום אחד (בא"י), הואיל "ולא היה המראה הגדול שהוא אלא יום אחד"¹⁰³ — מכל מקום נכון ומתאים להזכיר בתפילה "זמן מתן תורתנו", ולא "יום מתן תורתנו", כמו "יום תרועה" בתפילת ראש השנה ו"יום סליחה ומחילה" ביום הכיפורים.

על כל פנים, התאריך של מתן תורה מכוון ומותאם לתאריך של חג השבועות, חג הקציר והם מתמזגים ומתאחדים ביום אחד. על ידי התאמה מכוונת זו קבעה התורה ברמז ברור ושקוף ביותר את תכנון התיסטורי של חג השבועות, שהרי בעצם ראוי הוא חג השבועות, בדומה לפסח וסוכות, שישולב בו זיכרון למאורע היסטורי. ומצד שני דין הוא שנתנית התורה מן השמים, שהיא המאורע היסודי והמרכזי ביותר בתולדות ישראל, יוקדש לה חג זיכרון לדורות, ואמנם כן הוא, יש זכר למעמד הר סיני. וכשם שחג הפסח מזכיר את השחרור ממצרים, וחג הסוכות — את השגחת ה' על עמו, כן מזכיר חג השבועות את התגלות ה' על עמו וקבלת התורה מן השמים.

ברם, מתעוררת כאן תמיהה גדולה וקושיא חמורה: "מה טעם אין הכתובים מרמזים אף רמז קל על הקשר שבין חג השבועות לבין המאורע של מתן תורה, ואילו בפסח ובסוכות הובלטו היסודות ההיסטוריים בבהירות?¹⁰⁴" התשובה לכך היא: אילו רצתה התורה לקבוע בחג השבועות זכר מפורש למתן תורה, היתה צריכה להתקין מצות זיכרון מיוחדת שתסמל את המאורע, כשם שעשתה לגבי חג הפסח (זביחת קרבן ואכילת מצה) ולגבי חג הסוכות (ישיבת סוכה). ואולם, "לא הותקן לחג השבועות שום טכס סמלי להזכיר את חזיונות סיני. ויש טעם לדבר: חזיון סיני אינו עשוי להתגשם בסמל גשמי, אלא בני ישראל ישימו על לבם כי לא ראו כל תמונה ביום דבר ה'... בחורב מתוך האש" (דברים ד, טו), כדי שלא ייכשלו בהזיה לעשות פסל לדמות אלהים, אלא יזכרו את המראות הגדולות, ויחוגו ביום מתן תורה את סיום הקציר, למען יודו לה' על ברכת האדמה הבהיאם את הביכורים אל המקדש, ויזכרו כי ה' הוא האדון השליט על הכל, ואותו חייבים לעבוד ואל מצותיו צריכים לשמוע, וכאילו לחזור בכך על ההבטחה 'נעשה ונשמע'¹⁰⁴.

ואם אמנם לא גילה הכתוב במיוחד את הקשר שבין חג השבועות ובין מתן תורה, הרי נרמז ומשתקף הוא בבירור מעניין אחר. התורה קשרה את

103 רמב"ם, מורה נבוכים ח"ג, פרק מג.

104 ר' דוד צבי הופמן בפירושו לויקרא כג, כא. כרך ב, עמ' קסה.

חג השבועות בחג הפסח על ידי מצות ספירת העומר, והוא אף נקרא "עצרת של פסח"¹⁰⁵. וכפי שכבר הזכרנו לא הושלם השחרור משעבוד מצרים אלא עם מתן תורה, עם "עבודת האלהים" המובטחת והמקווה בהר חורב. "וגאלתי אתכם" היה רק אמצעי להתחלה ל"ולקחתי אתכם"¹⁰⁶. "ובכן מהווה יציאת מצרים יחד עם עבודת ה' על הר סיני מאורע אחד מאוחד — השחרור הגופני והרוחני של ישראל מעבדות מצרים. וכשם שמבחינתם הטבעית של החגים פסח הוא התחלת הקציר, ושבועות — הסיום שלו, כך יש לראות מבחינה היסטורית בשבועות את הסיום של גאולת ישראל. ואם חג הפסח מוקדש לזכר ליציאת מצרים, כך כמובן, יוקדש סיום החג, שבועות, לגמר הגאולה, היינו לזכר מתן תורה בשבועות"¹⁰⁷.

(1) יסוד מוסרי-סוציאלי בחג

פסח וסוכות נמשכים כל אחד שבעת ימים, ואילו חג השבועות — רק יום אחד. מה טעם? — הרמב"ם נתן טעם היסטורי: "ולא היה המראה הגדול ההוא אלא יום אחד, על כן זכרנו בכל שנה יום אחד"¹⁰⁸. אולם, יש חולקים בדבר דודי חים את הנימוק ההיסטורי מיסודו: "והנה לא נתנה תורה טעם לחג הזה שיהיה זכר ליום מתן תורה. לפי שלא הוקבע החג לזכרון מתן תורתנו. כי התורה האלהית אשר היתה בידינו והנבואה אשר היא בידינו עדים על עצמנו"¹⁰⁹, ואין צורך לקדש יום לזכור אותה"¹¹⁰. אבל היה טעם חג השבועות להיותו התחלת קציר חיטים... כי רצה, יתברך, שבהתחלת היאסף התבואות שהם מזון האדם, שהראשונה מהן היא החיטה... יעשו חג להודות לנותן לחם לכל בשך... ואין ספק שכיום חג השבועות ניתנה התורה — אבל לא נצטווה חג על זכירתה"¹¹¹. אם נרצה להיאחז בכתובים בלבד, הרי נראית תפיסה זו של רבי יצחק אברבנאל כפשוטו של מקרא מבחינתו החיצונית. אבל שאלה תנו הראשונה לא ניתרצה בכך ועודנה פתוחה: מה טעם נקבע לחג השבועות רק יום אחד? רבי שמעון משיב על כך בספרי¹¹²: "פסח וחג (= וסוכות)

105 שיר השירים רבה פרשה ז, ד. פסיקתא דרב כהנא פסקא "ביום השמיני עצרת".
106 שמות ו, ו-ז.
107 רד"צ הופמן, שם, עמ' קסו-קסז.

108 השה: כוזרי מאמר א, סעיף ה — "ספר תורתנו דברי אלהים והוא בעצמו מופת".

109 סברה זו נשענת על הרעיון שהובע ברש"י לדברים כו, טז: "בכל יום יהיו בעיר ניך חדשים כאילו בו ביום נצטווית עליהם". וגם לדברים יא, יג בשם ספרי: "שהיו עליכם חדשים כאילו שמעתם בו ביום". וגם לדברים ו, ו: "לא יהיה בעיר ניך כדיוטגמא (=פקודת מלך) ישנה, שאין אדם סופנה, אלא כחדשה, שהכל רציין לקראתה".

110 רבי יצחק אברבנאל בפירושו לויקרא כג, א.

111 פרשת ראה — דברים טז, יג.

שאינ עונת מלאכה עשה זה שבעה, וזה – שמונה; עצרת, שהיא עונת מלאכה, אינה אלא יום אחד בלבד. מלמד שחסך (= שחט) הקב"ה על ישראל. אינו פשטות נפלאה, אינו תמימות עמוקה! דעה כזו יכלה להיאמר רק בשעה שהעם היה מעורה באדמתו ובשעה שהתורה הארץ נתפסו כאחדות פנימית אחת. ורק צדיק תמים כתנא האלהי ר' שמעון בר יוחאי יכול היה להגות השקפה אצילה כזאת. דעה זו מבוססת על ההכרה המוסרית העמוקה "שאינ הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו"¹¹², ובשעה שהוא בא לקבוע חוקי חגים, מגביל הוא כביכול את עצמו, ומצמצם טובו של יום טוב, לפי כושר קיבולו של האדם באותה עונה. על כן קיצר את חג הקציר, כדי שלא תיהפך השמחה לטרחה, והעונג – לנגע. אותו רעיון עצמו שמענו גם לגבי שמיני עצרת-החג המקביל לחג השבועות. "ראויה, היתה עצרת של חג להיות רחוקה ממישים יום, כשם שעצרת של פסח רחוקה ממישים יום – אלא על ידי שישראל יוצאין מן הקיץ לחורף, וטרחת הדרכים קשה, לפיכך אינה רחוקה ממנו ממישים יום"¹⁰⁵.

נמצא שגם בחג השבועות שולט הרעיון המוסרי של הטבה לזולת והתחשבות בצרכיו, ובגלל זה קבע המחוקק ברוך הוא בעצמו את חג השבועות ליום אחד בלבד.

בדומה לזה מסביר המדרש את מצות השמחה בשבועות. התורה מצוה: "ועשית חג שבועות... ושמחת לפני ה' אלהיך"¹¹³. מה מניע את האדם לשמחה, ולמה היא באה? "מפני שהתבואה נכנסת בפנים"¹¹⁴. ברכת היבול וחללות הקציר הם הרקע הטבעי למצות השמחה. אולם, לעומת חג הסוכות שכתובה בו שמחה כפולה ומכופלת¹¹⁵ "אתה מוצא שאין כתוב בעצרת אלא שמחה אחת... ומה טעם אין כתוב בה שתי שמחות? – מפני שפירות האילן נידונים"¹¹⁴. אין התורה תובעת שמחה יתרה ומודגשת כמו בחג האסיף. דיה בעצרת בשמחה עצורה ומאופקת במקצת, כי טבעי הדבר שעם כל חללות חג הקציר לב בני אדם "טרוד על תבואותיהם שהן עדיין בשדה"¹¹⁰, הם דואגים וחרדים להצלחת פרי העץ ותנובת הכרם בחדשי הקיץ. הנה כי כן, ניכרים גם כאן עקבות התחשבותו של נותן התורה במצב נפשן של עובד האדמה באותה עונה.

עיקרון מוסרי זה של דאגה והטבה לזולת מובלט ביותר ומיתרגם ללשון

112 עבודה זרה ג, ע"א.

113 דברים טז, י.

114 ילקוט שמעוני, אמור, פרק כג, רמז תרנד.

115 בפרשת אמור (ויקרא כג, מ): "ושמחת לפני ה' אלהיכם" ובפרשת ראה

(דברים טז, יד-טז): "ושמחת בחגך... והיית אך שמח".

המעשה על ידי מצות מתנות עניים, שחזרה ונשנתה בהדגשה ובסמיכות למצות חג השבועות: "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך, ולקט קצירך לא תלקט; לעני ולגר תעזוב אותם — אני ה' אלהיכם"¹¹⁶. לא לזה בלבד נתכוון הכתוב להזכיר ולהזהיר בימי הקציר על המצוות שזמן זה גרמן¹¹⁷, אלא "רוצה לומר: כשם שיהיה התחלת הקציר לכבוד ה' בחג השבועות, כן יהיה תכליתו (= סיומו) גם כן בעבודתו — בעזיבת הפאה והלקט לעניים"¹¹⁸. מצוות אלה קשורות איפוא בעומר ובשתי הלחם. "ההכרה בה', שהוא אדון האדמה — שנותנים לה ביטוי בהקדשת ראשית הקציר — מחייבת נתנת פאה ולקט לעניים. 'אני ה' אלהיכם' — כך מסיים הפסוק — אני אדון העשירים והעניים כאחד, שלכבודו הקדשתם יחד את ראשית קצירכם"¹¹⁸.

ואין לסמוך על המוסר האנושי ועל הנטייה הטבעית של בני אדם להיטיב לנחשלים ולסובלים שבחברה, אלא נחוץ חוק אלהי על מתנות עניים. כי "בלי מצות ה' יבשיל שדה הברכה שבארץ קיום ראוי לאנוש. קיום עצמאי רק לא" מידים בלבד. האביון, העני והגר יצטרכו לצפות לחמלתו ולהבנתו של האמיד, שהפנייה אליו נחשבת בזמן 'ההתקדמות' כמעט לחטא, וקבלת מתנת 'צדקה' מידו משפילה את המקבל. לא כן האומה המביאה את ראשית הקציר של שדותיה אל מקדש אלהיה ומניפה אותו שם; ואחר, ביום הזיכרון לקבלת התורה תביא לאות הכרתה והתחייבותה לחם חמץ לביהמ"ק. כי רק אז תוכל ותרצה להרגיש את עצמה כאומה של תורה זו, אם מתוך רוחתה תצמח אפש"רות של קיום אנושי עצמאי לכל אחד מבניה. באומה זו יבול השדה ועבודת ידי האכר אינם רק למען הבעלים האמידים. גם האביון והגר הם שותפים בזכות בקציר, וכלכלתם היא חובה על האמידים וזכות להם"¹¹⁹. שותפות הרשים בתבואת העשירים מתבטאת בכך, שאין לבעלים אפילו רשות חפשית לחלק את המתנות כרצונם. כי כל מתנות עניים אלו "אין בהם טובת הנאה לבעלים"¹²⁰, אלא העניים באין ונוטלין אותן על כרחן של בעלים"¹²¹. משום שהתורה אמרה לגבי מתנות אלה "תעזב אותם", ולא — תתן אותם. וזוהי

116 ויקרא כג, כב. וקודם לכן: בפרשת קדושים יט, ט. כאן, בפרשת אמור, נשנו פאת השדה ולקט בלבד, שהם מעניין עונת הקציר, ואילו עוללות ופרס שבכרם לא נשנו כאן.

117 כדעת ר"א אבן עזרא בפירושו לויקרא כג, יז.

118 רד"צ הושפן לויקרא כג, כב — כרך ב, עמ' קסח.

119 ר' ש"ר הירש בפירושו לויקרא כג, כב.

120 חולין קלא, ע"ב ופירש"י: "אין בידם לתיתן לכל מי שירצו, אלא כל הקודם — זכה".

121 רמב"ם, משנה תורה — ספר זרעים, הלכות מתנות עניים פרק א, הלכה ח.

בלי ספק הצורה האצילה ביותר של הענקה לאביונים, שהרי לא זו בלבד שאינם מקבלים כלל מידיו של נותן, אלא גם צריכים הם בעצמם לטרוח ולעמול במלאכת הקצירה והלקיטה, דווקא על ידי זה נעלמת ההרגשה המבישה של לחם חסד ומתנת חנם, ובמקומה באה הנעימות של פרי עמל כפיים. בזאת נתייחדה ונתעלתה מצות מתנות עניים מן הצדקה שנאמר בה "נתן נתן לו"¹²², וגם ממעשר עני המתחלק בתוך הבית — לאחר שהכניס תבואותיו, ויש בו טובת הנאה לבעלים — שבידו לתת אותם לאיזה עני שירצה.¹²³

כאן מתגלה השקפת היהדות על הרכוש, ובייחוד על תנובת האדמה, בכל הודה ושגבה. אמנם, קיים רכוש פרטי, ויש קניין לבעלים, אבל אין לבשר דם קניין מוחלט בעולם הזה. האדם אינו אלא כממונה על נכסים, וכל עושרו כפיקדון הוא בידו מאדון הכל. ולפיכך "אל יראה העשיר את כלכלת בן עמו העני ממנו אלא כסילוק חוב אשר חב לאלהיו על כל גרגיר של דגן, אשר ברך ה' בשדה קניינו ועמלו. מושג צדקה זה הוא שיא האידיאל הסוציאלי של תורת ה' בעם ה"¹²⁴.

מן ההשקפה המוסרית הנשקפת ממצוות פאה ולקט ומן הדינים המיוחדים להם אנו למדים, שסיפוק צרכי העניים אינו המטרה כולה במצוה זאת. יש כאן אף כוונה חינוכית עמוקה — כלפי העשיר בעל השדה. "השם, ברוך הוא, רצה, להיות (= שיהיה) עמו אשר בחו מעוטרים בכל מידה טובה ויקרה, ושיתיה להם נפש ברכה ורוח נדיבה... כי מתוך הפעולות תתפעל הנפש ותהיה טובה, ותחול ברכת ה' בה. ואין ספק, כי בהותיר האדם חלק אחד מפירותיו בשדהו, ויפקירם שיהנו בו הצריכים — תראה בנפשו שובע רצון ורוח נכון ומבורך, וכי השם השביעו בטובו וגם נפשו בטוב תליו"¹²⁴. מידות נעלות, רוחב לב, גדול נפש ורוח נדיבה — סגולות רוחניות כאלה יושגו אצלנו על ידי שיבולי שדה וגידולי אדמה. עולם הארציות — סולם לאצילות.

שיתוף העניים ביבול הקציר, צמצום זכות הבעלים על משמני הארץ והעדר דפת כושר מוסרי על עושר חומרי — אלה יוצרים קשר רעיוני בין חג השבועות ובין שנת היובל. ואכן, ההכרזה על הבעלות האוניברסאלית של ה' — "כי לי כל הארץ"¹²⁵ — שנאמרה לישראל כאקדמות מילין לפני קבלת התורה, היא עצמה חוזרת בחתימת חוק היובל — "כי לי כל הארץ"¹²⁶.

122 דברים טו, י.

123 חולין שם ורש"י ד"ה "מוציאין".

124 ספר החינוך — פרשת קדושים, מצוה ריג.

125 שמות יט, ה.

126 ויקרא כה, כג.

ועוד הקבלה בין יום מתן תורה ושנת היובל: "ספירת שבעה שבועות עד חג השבועות, שהוא היום החמישים, מקבילה בדיוק לספירת שבע שבחנות שנים עד שנת החמישים, שנת היובל... ביום זה קרא ישראל את עצמו עבד ה', ומילא את פקודת ה' בהוציאך את העם ממצרים — תעבדון את האלהים על החר הזה, ומשום שכל אחד מישראל הוא עבד ה', אסור למכור אותו לעבד עולם. כל עבד עברי ישוחרר ביובל, 'כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים'¹²⁷. כשם שישראל השיג שוב את חירותו, שאבדה ממנו במצרים, על ידי שקיבל עליו את השעבוד לה' — כך יקבל כל בן ישראל בשנת היובל את חירותו, שאבדה ממנו או שמכרה — כמתנה מחדש. גם כתג הטבע יש יחסים של קירבה בין חג השבועות ובין שנת היובל. שהרי כשמקדישים את ביכורי התבואה לה', מכריזים על האדמה שהיא קניין ה' — וכן גם החזרת הקרקע ביובל מביעה כי לה' הארץ, והאדם הוא גר ותושב עליה"¹²⁸.

על הגשמת כל אותם רעיונות בעלים של המוסר הסוציאלי בחיים ועל קיום המצוות האמורות בקציר למעשה — נמסר לנו במגילת רות. מגילה זו הנקראת לפי מנהג עתיק בחג השבועות¹²⁹, היא דוגמא מופתית, נפלאה ונהדרה, לגמילות חסדים ולאהבת חסד ולנתינת מתנות עניים ברוח נדיבה ובנפש חפצה. וקוראים ספר רות בעצרת לא רק "לפי שכתוב בו 'בתחילת קציר שעורים' — הוא זמן הקציר"¹³⁰; אלא ביותר "לפי שמגילה זו כולה חסד, והתורה כולה חסד — שנאמר 'תורת חסד על לשונה'¹³¹ — והתורה ניתנה בחג השבועות"¹³². רות היא איפוא תורה קטנה, תמצית כל היהדות. היא התגשמות מושלמת של הכלל הגדול בתורה "ואהבת לרעך כמוך"¹³³.

(ז) יסוד לאומי בחג

כל עיקרו של מתן תורה לישראל לא בא אלא כדי לעשותם חטיבה מיוחדת

127 ויקרא כה, נה.

128 רד"צ הופמן לויקרא כג, כא, כרך ב, עמ' קסז.

129 על המנהגים השונים בקריאת רות, ועל הטעמים לקריאתה ראה: הרב ש"י זיין — "המועדים בתלכה" מעמוד שכו ואילך.

130 ר' אברהם בר נתן הירחי בספר "המנהיג" הלכות סוכה סימן נח.

131 משלי לא, כו.

132 ר' טוביה בר אלעזר בספר "לקח טוב" לרות.

133 ויקרא יט, ית, ואם תרצה — הרי מרומז השם רות בפסוק זה: האות האחרונה של "רות" (ת) — באות האחרונה במלת ואהבת, האות שלפני האחרונה (ו) — באות שלפני האחרונה במלת כמוך; והאות השלישית מן הסוף (ו) — בשלישית מן הסוף במלת לרעך.

בעולם, "והייתם לי סגולה מכל העמים"¹³⁴. חז"ל העמיקו את הרעיון הזה באמרם: "כשנגלה המקום ליתן תורה לישראל, לא על ישראל בלבד הוא נגלה, אלא על כל האומות... אם ירצו ויקבלו את התורה"¹³⁵. כולן סירבו וישראל בלבד קיבלה באהבה. וכך נעשתה תורת ה' לתורת ישראל — לתורה הלאומית המיוחדת של עם אלהי אברהם, המותירה אותם לטובה מן הגויים כיתרון האור מן החושך.

גם מגילת החג המספרת על "קבלת התורה" האינדיבידואלית של רות המואביה, אם כל גרי הצדק בישראל, מחזקת את היסוד הלאומי. רות לא שבה לא אל עמה ולא אל אלוהיה. אילו נמשכה אחר אמונת היהדות בלבד — יכלה להחזיק בה גם בארץ מולדתה, מבלי לעזוב את עמה — דוגמת יתרו כהן מדיין חותן משה. ואילו נמשכה אחר המשפחה והחברה בלבד — יכלה להחזיק באמונת אבותיה גם בארץ יהודה, מבלי לעזוב את אלוהיה — דוגמת כל גר תושב. אלא רות נכספה לאל חי ולבני אל חי כאחד. היא ידעה, כי כדי לחסות תחת כנפיו של מקום עליה ללכת אל העם אשר לא ידע עת תמול שלשום. בראשית — "עמך עמי", ואחר כך — "ואלהיך אלהי", שאין אדם יכול לידבק בשכינה אלא אם כן ידבק בישראל תחילה.

אבל לא רק הייחוד הלאומי-הפנימי, הרוחני, של ישראל נובע מקבלת התורה. אלא גם הייחוד הלאומי-החיצוני, המדיני, של ישראל תלוי בכך. "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש"¹³⁶ — גם ממלכתיות וגם קדושה במשמע. קדושת הכהונה ותפארת המלכות מתאגדות איפוא עם התורה להרמוניא נשגבה אחת, שהיא היא הייחוד הלאומי של ישראל. קבלת התורה היא השורש המשותף של שלושת הכתרים שנכתרו בהם ישראל — כתר תורה, כתר כהונה וכתר מלכות¹³⁷.

היסוד הלאומי-הממלכתי נתקשר לחג השבועות בדרך נוספת — על ידי דוד מלך ישראל, נושא המלכות. מגילת רות, הנקראת בעצרת, מסיימת בייחוסו של דוד, שהיה ריבע של בועז ורות. ועוד: לפי מסורת חז"ל "דוד מת בעצרת"¹³⁸. "הנה קיימא לן שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של הצדיקים מיום ליום"¹³⁹ — וכיון שמת בעצרת, גולד גם כן בעצרת. ועיקר ספר רות

134 שמות יט, ה.

135 ספרי פרשת הברכה דברים לג, ב.

136 שמות יט, ו.

137 ילקוט שמעוני רמז תקמא למשלי ה, טו: "כל עצמם של שני כתרים הללו, כתר כהונה וכתר מלכות אין באים אלא מכוחה של תורה... כל מי שזוכה לתורה מעלה עליו הכתוב כאילו שלושתם מונחים וזוכה לכולם".

138 ירושלמי ביצה פרק ב, הלכה ד.

139 קדושין לה, ע"א.

ליחס את דוד... ולהכי קורין רות ביום לידתו¹⁴⁰. הנה יחס ברור בין יום מתן תורה ובין דוד אבי המלכות בישראל. "אור תורה מתוך ערפל, ומעם נפרד משיח"¹⁴¹.

אולם לא קשר חיצוני מקרי יש כאן בין שני תאריכים מזדהים—יום התורה ויום דוד. יש לדבר משמעות עמוקה הרבה יותר. נישואיה של רות עם בועז עוררו בעיה חמורה בבית מדרשה של ההלכה, שהרי כתוב איסור מפורש "לא יבוא עמוני ומואבי בקהל"¹⁴², אלא שהתורה שבעל פה מסרה על האיסור ביאור נאמן: "עמוני—ולא עמונית, מואבי—ולא מואבית"¹⁴³ ועל סמך זה הותרה רות המואבית לבוא בקהל ה'. נמצא, שכשרותו של דוד זורעו תלויה ומבוססת על קבלת המסורת שבע"פ. עובדה זו קיבלה ערך רב במלחמתם של חכמי ישראל נגד הקראים מימי הגאונים ואילך. ומשענת נא מנה לכך היה להם ספר רות, אשר "כללו ופרטו נכתב להכשיר את דוד ע"ה, ולהראות שהמואבית כשרה לבוא בקהל"¹⁴⁴. "כי אמנם יכולה מגילת רות לשמש מצד אחד כמחאה גמורה נגד דעת הקראים וקבלתם הבדויה, ומצד שני כעדות נאמנה על אמיתת התורה שבעל פה"¹⁴⁵. כי מאחר שכשרותו של דוד מקובלת גם עליהם ללא ערעור וספק, וכל עצמה אינה קיימת אלא בזכות מסורת ההלכה—נמצא שדוד ובית מלכותו מאמתים בעצם הווייתם את התורה שבעל פה. "ועל כן, כדי להוציא מלבם של הקראים התועים והמתעים ולהגביר בתוך לבנו את האמונה בתורה שבע"פ—הנהיגו הגאונים בימים ההם, ימי המלחמה עם הקראים, והיה הדבר למנהג קבוע בישראל, לקרוא בעצרת, אותו יום שבו ניתנה התורה הכתובה, גם את מגילת רות, אותה מגילה שנכתבה בייחוד בשביל להכשיר את דוד ע"ה ולהראות שהמואבית כשרה לבוא בקהל, ולהכניס את ההכרה בלב, כי התורה הכתובה והמסורה, הכתב והקבלה, כרוכים יחדו מן השמים"¹⁴⁶.

הנה ראינו שחג השבועות מביע בצורות שונות את הייחוד הלאומי של ישראל, הן את הצד הלאומי-הפנימי על ידי התורה, והן את הצד הלאומי-החיצוני על ידי מחשבת המלכות. המלכות קשורה בזכרו של דוד, בן נכרה

140 ר' אפרים זלמן שור בחידושי "בכור שור" לבבא בתרא יג, ע"ב.

141 פתגם חודש סיון של מרן הרב קוק זצ"ל.

142 דברים כג, ד.

143 יבמות עו, ע"ב.

144 דברי ר' שמריה האיקריטי, מובאים בספר "חגים ומועדים" להרב י"ל מימון (ירושלים תשי"ב), עמ' רעב בהערה 18.

145 שם עמ' רעא.

146 שם עמ' רעב, וראה כל דבריו במאמר המתחיל בעמ' רסט ותמצא כי החידוש הזה מתקבל מאוד על הדעת.

של רות האצילה, שנולד ונפטר בעצרת, ומגילת ייחוסו משמשת כעין נציג של התורה שבעל פה ביום מתן התורה שבכתב. מגילת רות נשמעת כהד קדומים להוד הקדומים של פרשת יתרו.

(ח) סיכום דברים

ועתה, בוא וראה: חג השבועות הקצר הזה מה גדול ונשגב הוא! — יום גדוש מערכת רעיונות בעלים ועמוקים. כולו — ריכוז רוחניות, וקרנים קורנות ממנו על הימים הבאים אחריו וגם על שלפניו.

חג הקציר הוא ויום הביכורים. ראשית החיטה מוגשת כלחם חמץ עם שלמי תודת ציבור, ואחריה — מובאים ביכורי פירות דבש מטוב הארץ להודות לה' ולשבח על הארץ ועל המזון, על הצלחת הכלכלה הלאומית ועל קניין אדמת האומה. והכל תחת רושם "יום הקהל" בחורב, בזכות התחדשות החוויה ההיסטורית של קבלת התורה שנה בשנה. ולא הודיה על העבר בלבד יש בו, אלא גם תפילה ובקשה על העתיד — על העץ ועל פרי העץ שיצא דינם לברכה.

וחג התורה הוא. מתן התורה השלים ושכלל את היציאה ממצרים, ונפח נשמה לתוך גוף הגאולה. "חירות — על הלוחות", והימים שבין שני שלבי הגאולה, השבועות שבין פסח לעצרת, ימי ספירה והתעלות הם, ימי התקדמות והיטהרות מחלאת היאור והשאור לקראת האורה והאירה של סיני. לא נקבעו לחג השבועות שום מצוות זיכרון כזכר למתן תורה. "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב"¹⁴⁷. המזכרת העיקרית והיחידה למעמד סיני — היא התורה עצמה והעסק בה.

ולפיכך קוראים בחג השבועות בפרשת מתן תורה, ולפיכך עוסקים בליל החג "בתיקון ליל שבועות" ובלמוד תורה שבעל פה. ואם כי מצות תלמוד תורה עונתה בכל יום תמיד, ואדם "חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה"¹⁴⁸ — הרי חשיבותו של הלמוד בליל מתן תורה גדולה במיוחד מברחינה חינוכית, כי "דבר בעתו מה טוב"¹⁴⁹ והשפעתו על האדם מרובה אז ביותר. ולכן חייבים גורמי החינוך — ההורה בבית, המורה בבית הספר והמדרש ריך בתנועת הנוער — ליצור יחדיו אירת תכונה ומתח נפשי לקראת חג מתן תורה. לימוד סדר התפילות לרבות הקריאה וההפטרות ומגילת רות, עיון בדיני החג ומנהגיו, וכן שיתוף הילדים בקישוט הבית ובית הכנסת בירוק של שבועות — אלה עשויים להאדיר את המאורע ולהגדיל את החוויה בנפש יל-

147 דברים ד, טו.

148 רמב"ם, משנה תורה — ספר המדע, הלכות תלמוד תורה פרק א, הלכה ה.

149 משלי טו, כג.

דיננו. והוא הדין גם לגבי קריאת עשרת הדיברות בטעם עליון — ומובנו גם טעם נעים וצורה נאה — ובייחוד לימוד התורה בליל החג בצוותא מחנכת אנב טעימה ולגימה ושירה — כל הדברים הללו הם אמצעי חינוך וכלי השפעה שמזמן לנו חג השבועות*.

וכיצד הוא סדר-הלימוד הרצוי? מחמת חשיבותו בוודאי מן הראוי ליתן את הדעת על כך. מוטב לקיים לימוד בחבורה בבית הכנסת. המסגרת החברתית מוסיפה טעם, עניין וצורה ללימוד, והיא גם תריס בפני התנומה. יש נוהגין לומר "תיקון ליל שבועות". מעלתו של התיקון שהוא מפגיש את הלומד — אמנם במקוצר ובצורת תמצית — עם כ"ד ספרים שבכתבי הקודש ועם כל המסכתות של שישה סדרי משנה, ובאחרונה עם תרי"ג המצוות כסדרן וכמניינן, ויש נוהגין להקדיש את כל הלילה ללימוד ממש. ובשביל אלה הרי כאן הצעת נושאים לבחירה:

(א) מקרא

- (1) שמות פרקים יט, כ, כד — פרשת מתן תורה ודברים פרק טז — פרשת מועדות עם המפרשים, בייחוד רש"י, רשב"ם ורמב"ן.
- (2) יחזקאל פרק א — מעשה מרכבה וחבקוק פרק ג שהן הפטרות החג.
- (3) תהלים מזמור יט ומזמור סח — העוסקים בתורה ובמתן תורה.
- (4) מגילת רות. כדאי על פי הספר "אמה של מלכות" של יהושע בכרך. (בהוצאת המדרש הדתי של המחלקה לענייני הנוער והחלוץ, ירושלים תשי"ד).

(ב) משנה

- (5) ענייני שתי הלחם במסכת מנחות: פרק ה' משניות א, ג, ו; פרק ה' משניות ב, ה; פרק ה' משנה א; פרק י' משנה ו; פרק יא, משניות א, ב, ד, ט.
- (6) מסכת ביכורים, פרק א ופרק ג.

(ג) תלמוד

- (7) מסכת שבת מן דף פו, ע"ב ("תנו רבנן") עד דף פט, ע"ב ("מתני' תין") — על מתן תורה.
- (8) מסכת מנחות מן דף סה, ע"א ("מתניתין") עד דף סו, ע"א (מתניתין) — על ספירת העומר.

* מאמר על "תיקון ליל שבועות בביה"ס" מאת יוסף ולק נמצא להלן.

(ד) הלכה

- (9) הלכות שתי הלחם — במשנה תורה להרמב"ם, ספר עבודה, הלכות תמידין ומוספין, פרק ח.
 (10) הלכות ביכורים — במשנה תורה להרמב"ם, ספר זרעים, הלכות ביכורים פרקים ב-ד.
 (11) סדר תפילות חג השבועות — שולחן ערוך אורח חיים, סימן תצד עם נושאי כליו.
 (12) הלכות תלמוד תורה — במשנה תורה להרמב"ם, ספר המדע, הלכות תלמוד תורה, ובקיצור שולחן ערוך סימן כז.

(ה) מדרש

- (13) מכילתא דרבי ישמעאל ומכילתא דרשב"י על פרשת יתרו.
 (14) מדרש רבה לפרשת יתרו.
 (15) מדרש רות דבה.
 (16) ילקוט שמעוני לפרשת יתרו ולמגילת רות.

(ו) שונות

- (17) הקדמת הרמב"ם לספר משנה תורה — על שלשלת הקבלה של תורה שבעל פה.
 (18) הקדמת הרמב"ם לפירוש המשניות (נדפס בש"ס אחרי מס' ברכות בתחילת סדר זרעים) על התפתחות ההלכה, המשנה והתלמוד.
 (19) ספר המצוות להרמב"ם עם השגות הרמב"ן.
 (20) ספר החינוך לר' אהרן מברצלונה ובייחוד מענייני דיומא: סימן כת—לח (עשרת הדיברות); סימן רעג (ספירת העומר); סימן רעה, שכ (שבועות).
 (21) פיוטי רב סעדיה גאון על תרי"ג מצוות ו"אזהרות" — בסידור רב סעדיה גאון¹⁵⁰.
- הואיל והנושאים הם מרובים וליל הקיץ של החג הוא קצר למדי — רצוי לתכנן את הלימוד על פי חלוקת הזמן, וקובעים את הסדר מן הכבד אל הקל. כגון: ענייני הלכה בתחילת הלילה, ומגילת רות ומדרש אגדה בסוף הלילה. ובבחירת החומר — הכל לפי גילם של הלומדים ולפי כושר הבנתם. אפשר להיעזר בהצעה הנ"ל גם לשם גיוון הלימוד משנה לשנה. יש גם נושאים

150 בהוצאת "מקיצי נרדמים", ירושלים תש"א, עמ' קנז—קפג, קפד—רטז.

הניתנים ללימוד בהמשכים שנה אחר שנה, כגון ספר המצוות וספר החינוך. וכך היה מנהגו של מרן הרב קוק זצ"ל בישיבת "מרכז הרב" בירושלים¹⁵¹, שהיה ממשיך להרצות בכל ליל שבועות בספר המצוות במקום שפסק בשנה הקודמת.

והמהלך בליל שבועות בין משכנות ישראל, ביחוד בערי ארץ ישראל ובמושבותיה, יראה חלונות מוארים ונוצצים מסביב; ולעומת כוכבי רום הזוהרים בקוד מרחקי גובה יחוש כוכבי חום הכוערים באור קרבת מטה. מבתי כנסיות ובתי מדרשות, מחדרי מגורים ומעונות קומה בוקעים ועולים קולות של תורה. כאן — בעל בדידות, ושם — בני ידידות. הנה יחידים, והנה ציבור מרובים. פה חבורת מועטים, ושם קהל רב. והקולות מצטרפים ומתמזגים יחדיו לשירה אדירה, למקהלה עולמית עצומה של צלילים ערים ואזרים המתנגנת מקצה השמים ועד קצה השמים. זוהי מקהלת הנצח של קול יעקב יושב אוהלים, הד נאמן של "קול גדול ולא יסף"¹⁵², המתחדש שנה שנה מכוח כוחם של הקולות והברקים ביום הקהל בהר סיני.

וגדול ערכו של ליל האורה הזה וחג התורה הזה ביחוד בדור מעבר כדור רנה דור העובר משיעבוד לגאולה, מחורבן לבניין, ומאפילת לאורה. כי לא רבה כיום האמונה וידיעת התורה עודנה מועטת, ומתוך כך רבים אינם יכיר לים לבטא את רחשי לבם אלא בחגיגת ביכורים מסולפת, הם מזייפים בזדון את תכנו הנעלה של החג בטקס תפל חסר תכלית ואמת.

לימוד התורה בחג השבועות מצותו שייעשה בחבורה ובפומבי, ובעסק גדול בכל אתר ואתר, וממנו תישמע הקריאה הגדולה לדור: עורה ישראל לאורך, שלך! שובו, בנים, למעיינכם הטהור! לימוד התורה היא הערובה היחידה לאחדות האמיתית של העם. זוהי משמעותו הנכונה של הייחוד הרוחני והממלכתי של ישראל, יסוד המקושר והמסומל בחג על ידי דמותו של דוד המלך ועל ידי דמותה של רות, "אמה של מלכות"¹⁵³.

חג השבועות — חג הקציר וחג התורה, יום הביכורים ויום המלכות — רגל נשגב הוא. שמים וארץ נושקים בו, גשם ורוח בו נפגשו. "תציו לה" — ותציו לכם¹⁵⁴. תורת אמת — וחי עולם.

151 "הרציתי לפניהם כריהטא את שרשי הרמב"ם לספר המצוות עם הערות כלליות והשקפות ליסוד חילוקי הדעות בין הרמב"ם והגאונים" (אגרות דא"ח).

152 דברים ה', יט.

153 בבא מציעא צא, ע"ב.

154 פסחים סח, ע"ב.

ד"ר יהושע בראנד/ירושלים

העלייה לרגל וסדריה

מעטות הן הידיעות הממשיות שבידנו על קיום מצות העלייה לרגל בתקופת הבית הראשון, ועל כן עלינו לתאר את הפרטים והסדרים לפי מה שידוע לנו מספרות ימי הבית השני ומדבריהם של תנאים ואמוראים שחיו אחרי החורבן.

העליות בתקופת שיבת ציון

אפשר לראות את שיבת ציון ברשיונו של כורש מלך פרס ("מי בכס מכל עמו יהיה אלהיו עמו ויעל לירושלם" — עזרא א, ג וסוף דברי הימים ב) כעלייה לרגל, שהרי היא היתה בעיקר לשם המקדש ("ויבן את בית ה'", "לבנות בית בירושלים", שם ושם). כעליית ששבצר, שהיה שליח המלך להחזיר את כלי בית ה' (עזרא א, ה), כן גם עליית עזרא בשנת שבע לארתחשסתא (שם ז, ז) היתה קשורה בהעלאת הנדבות ובהקרבת הקרבנות בבית המקדש (שם, שם טו—יז); וגם נחמיה אשר חש לעזור ל"נשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה" (נחמיה א, ג) מבקש מן המלך "אשר תשלחני אל יהודה אל עיר קברות אבותי ואבננה" (שם ב, ה) והוא מקבל ממנו "אגרת אל אסף שומר הפרדס אשר למלך אשר יתן לו עצים לקרות את שערי הבירה אשר לבית" (שם, שם ח).

כעליית רגל לירושלים יש לראות את התכנסות העם בירושלים לחוג את ראש השנה ("ויגע החדש השביעי ובני ישראל בערים ויאספו העם כאיש אחד אל ירושלים", עזרא ג, א ונחמיה סוף פרק ז ותחילת ח), שנמשכה עד אחרי חג הסוכות (נחמיה ח, יד ואילך).

על התקופה שלאחר נחמיה אין לנו מקורות ספרותיים, אבל יש להניח בוודאות שמצווה זו של עלייה לרגל הלכה והקיפה מדי פעם בפעם חוגים נרחבים יותר ויותר. פילון האלכסנדרוני מעיד על העלייה לרגל בתקופתו: "הרכבה אלפים נוהרים מאלפי ערים בים וביבשה, ממזרח וממערב, מצפון ומדרום בכל מועד למקדש כמו למחוז חפץ מסערות החיים כדי למצוא כאן

1 ספר על המצוות א, סעיף 69. בתרגום גרמני של כהן: כהבי פילון, כרך ב.

מנוחה ולהיות חופשי במקצת מדאגות תחתיהן הם עמוסים מגיל הנעורים וכו". העלייה שימשה לבני זמנו גם אמצעי להכרת אנשים חדשים וכריתת ברית אהבה וידידות על קרבנות וזבחים².

הסדרים המיוחדים בהר הבית ברגלים

מסתבר, כי הדר בית המקדש, שהתבלט בעוצמתו מעל לגבעות השכנות ונראה מרחוק ועורר תימהון גם בלב אלה שהיו רגילים לראות בניינים גדולים³ שימש כוח משיכה ועודד לעלייה לרגל: טבלאות של זהב בעובי דינר ובגודל מאה על מאה שבהן חיפו הכהנים את פני כל האולם, היו מקפלים אותן ברגל ומניחים אותן על גבי מעלות בהר הבית כדי שיראו אותן עולי הרגל (תוספתא מנחות יג, יט); את שולחן לחם הפנים היו מגביהים ומראים לעולי רגל: ראו חיבתכם לפני המקום שסילוקו של לחם הם כמו בשעת סידורו (יומא כא, ע"ב); עשרת הנסים שנעשו בבית המקדש (משנת אבות ה, ה) היו מפורסמים בעולם היהודי; ונוסף לאלה יש לזכור את פתיחתם ונעילתם של שערי ניקנור שנעשו מאליהן לפי מסורת המשנה שבפי אבבי (פסחים סד, ע"ב) והמוכחת מעובדות אחרות⁴. גם המגריפה שבמקדש "שהיו שומעין את קולה מיריחו" (משנת תמיד ג, ח) "ואין אדם שומע קול חבירו בירושלים מפני קול המגריפה" (שם ה, ו) משכה אף היא את לבם של עולי הרגל.

ההכנות לקראת הרגלים

לקראת הרגל היו מתקנים את הדרכים, את הרחובות ואת מקוות המים מט"ו באדר (משנת שקלים א, א), ואף את האיסור לעורר על המת ולהספידו קודם לרגל שלושים יום הסבירו בחשש, שמה יבזזו הסכונותיו ויימנע מלעלות לרגל (מועד קטן ה, ע"א).

חשובה היתה כמובן הדאגה למי שתייה ולמקוות מים לטהרה, ובמקדש היה ממונה מיוחד על כך, הוא נחוניא חופר שיחין (משנת שקלים ה, א). על חשיבות הדאגה למים אפשר ללמוד מכך שבן סירא⁵ לא שיבח את חזקיהו מלך יהודה אלא על שהיטה את המים העירה — "יחזקיהו חיזק עירו בהטות אל תוכה מים, ויחצוב כנחושת צורים ויחסום הרים מקוה", וכן נשתבח על כך⁶ "שמעון בן יוחנן הכהן, אשר בדורו נפקד הבית ובימיו חזק היכל, אשר בדורו נכרה מקוה אשוח מים בהמונו". לפי דעת סגל הוא שמעון הצדיק משיירי כנסת הגדולה הנזכר באבות (א, א).

2 שם סעיף 73. 3 שם.

4 ראה מאמרי "שערי ניקנור", מנחה ליהודה (ליב זלוטניק), ירושלים תש"י.

5 מח. כב. כג. מהדורת סגל עמ' שלג. 6 שם. נא. נג. עמ' שמ—שמא.

מוכן שהדאגה למים לא יכלה להצטמצם לירושלים בלבד, כי גם בדרכים הארוכות היה צורך במי שתייה ורחיצה. הירושלמי (שקלים שם) מספר כי נחזוניה חופר שיחין היה מכיר איזה סלע מוציא מים "ועד היכן שרברבותיה" מגעת, אבל יש להניח שבשטח ההרים לא היו המעיינות המפכים מים חיים מרובים, כי אם בעיקר בשפלה ובחוף הים. בהרים שימשו בעיקר לתפקיד זה המערות והשיחין. המערות הן בורות או מקוות מים מכוסות מלמעלה. ואילו השיחין הם חריצים לא עמוקים בשיפולי ההרים, בהם הועברו המים שירדו בימות הגשמים מן המורדות למערות ונשמרו שם בימות החמה. בקשר לזה יש להזכיר גם את "הפסיביראות" — עמודים של עץ או חומר אחר הניצבים סביב הבור. על דם מותר בשבת להוציא מים מן הבור, הנחשב רשות היחיד (עירובין כ, ע"ב). בורות אלה שבאמצע הדרך נחשבו לקניינם של עולי בבל (משנת נדרים ה, ה).

אחת התקנות החשובות לעידוד העלייה היתה, שאין משכירין בתים בירושלים, לפי שאינה שלהן. ר' אלעזר בר' צדוק אומר אף לא מיטות (יומא יב, ע"א). באופן בולט יותר נשנתה הלכה זו באבות דר' נתן (פרק לה, הלכה ב): "ואין לוקחין בה שכר בתים (כן גורס הגר"א), ר' יהודה אומר: אף שכר המיטות והמצעות לא היו לוקחין בה. עורות קדשים מה היו עושין בהן? נותנין אותן לבעלי אושפיון. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אכסניי היו שרייים מבפנים ובעלי אושפיון מבחוץ. אכסניי היו מערימין ונותלין כבשי מצרים שעורותיהן יפה בארבע ובחמש סלעים ונותנין לבני ירושלים ובהם היו אנשי ירושלים משתכרין" (השווה תוספתא מעשר שני א, יב). בעונת החג התגוררו עולי הרגל בבתים ותפסו את מקומם של בעלי הבתים, שבעל כרחם היו לנים בחוץ אם לא היה להם מקום בתוך הבית. לרבות המיטות, כאילו הופקעו לזמן הרגל, ולא קיבלו אף שכר המיטות המוצעות — לדעת ר' יהודה.

בזה מתפרשת עובדה מתמיהה המסופרת בתוספתא (סוכה ב, ג): "מעשה באנשי ירושלים שהיו משלשלין מיטותיהן בחלונות שהיו גבוהים עשרה טפחים והיו ישנים תחתיהן". סיפור זה מובא בקשר לקיום מצות סוכה כפי שהמשך העניין מחייב, ובירושלמי (שם ב, ב) מפורש: "שהיו משלשלין מיטותיהן לפני חלונותיהן והיו מסככין על גביהן", כלומר נתנו סכך על המיטות שתלו סמוך לחלון הבית. עובדה זאת מתפרשת מתוך הדברים שהבאנו לעיל: את הסוכה שעל הגג או שבחצר תפסו תאורחים האכסנאים ולאנשי ירושלים לא נותרה אלא סוכה ששלשלו אותה מן הקומות העליונות דרך חלון הבית.

חוק זה שאין משכירין בתים בירושלים, קדום הוא בלי ספק, אולי עוד

מתקופת הבית הראשון. אבל ברור שהיה קיים בראשית תקופת הבית השני, שהרי העולים הראשונים שבאו עם זרובבל התיישבו כולם בעריהם — לרבות הכהנים, הלויים, המשוררים, השוערים והנתינים, שמקומם הטבעי הוא סמוך למקדש (עזרא ב, ע; נחמיה ז, עב). זכותם של עולי רגל לתפוס בחג את בתי התושבים יכולה להסביר את סירובם של העולים הראשונים להתישב בירושלים בימי עזרא ונחמיה עד שהיה צריך להפיל גורלות "להביא אחד מן העשרה לשבת בירושלם עיר הקדש ותשע הידות בערים" (נחמיה יא, א). הישיבה בירושלים נחשבה לקרבן אישי גדול, הזוכה להכרה וברכה מיוחדת כמו שנאמר להלן: "ויברכו העם לכל האנשים המתנדבים לשבת בירושלים" (נחמיה יא, ב). אולי יתבארו בזה גם דברי זכריה הנביא (ז, ב—ה): "כה אמר ה' צבאות קנאתי לציון קנאה גדולה וחמה גדולה קנאתי לה... עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים... ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה". יש להניח שההלכה "הכל מעלין לירושלם" היא הכלל מוציאין, אחד האנשים ואחד הנשים" (משנת כתובות יג, יא) שימשה אף היא עידוד להתיישבות בירושלים, אלא שלא ידוע אימתי נאמרה הלכה זו בפעם הראשונה.

אולם התקנה "אין מגדלין תרנגולין בירושלים מפני הקדשים" (משנת בבא קמא ז, ז) ניתקנה כנראה בתקופה הראשונה, כי בימים ההם נמצאו עוד באשפתות שרידי גויות ועצמות מזמן המלחמה והיתה סכנה שהקדשים יטמאו על ידי כך.

לטובתם של עולי הרגל נתקנו עוד תקנות אחרות כגון ההיתר לרצענים (שבירושלים) לעשות מלאכתם במועד "שכן עולי רגלים מתקנין מנעליהם וסנדליהם" (תוספתא פסחים ב (ג), יח), שנתקלקלו בדרך הארוכה. ורבנן המחמירים ואוסרים לרצענים אף בירושלים לעבוד במועד. כמו בכל מקום אחר מסבירים את דעתם בירושלמי (פסחים ד, ז): "עשויים היו, בבהמה היו עולין".

חובת העלייה לרגל

בהזדמנויות שונות היה אדם מישראל חייב לעלות לירושלים. קודם כל כדי להיראות בעזרה ולהקריב קרבנותיו בשלוש הרגלים (משנת חגיגה א, א): "הכל חייבין בראיית חוץ מחרש שוטה וקטן... ונשים ועבדים שאינם משוחררים. החיגר והסומא והחולה והזקן ומי שאיננו יכול לעלות ברגליו. איזהו קטן? כל שאיננו יכול לרכוב על כתפיו של אביו ולעלות מירושלים להר הבית — דברי בית שמאי, ובית הלל אומרים: כל שאיננו יכול לאחוז בידו

של אביו ולעלות מירושלים להר הבית, שנאמר "שלוש רגלים". תנאים אחרים פוטרים מעלייה לרגל גם בעלי מקצועות ידועים כגון המקמץ, המצרף נחושת, הבורסי (שם ד, ע"א) ולדעת האמורא ר' אסי "כל אדם שיש לו קרקע עולה לרגל ושאין לו קרקע אין עולה לרגל" (פסחים ת, ע"ב).

העלייה בחג הפסח

נעימה ונוחה ביותר היתה העלייה לחג הפסח, כי בתקופה זו האויר ממוזג, המים מצויים בכל מקום והדרכים תוקנו בחודש אדר (משנת שקלים א, א) לצורך עולי הרגל, אחרי שנשתבשו בימות הגשמים. נוסף לזה כל איש ואשה רוצים להשתתף בעלייה לרגל בחג הפסח, כדי לאכול מקרבן הפסח בירושלים. גם קצירת העומר שנעשתה מתוך פומבי גדול (משנת מנחות י, א—ד; ותוספתא ובבלי שם) שימשה כוח מושך לעלייה לרגל בחג זה. לפיכך היה חג הפסח הזדמנות מתאימה למנות את מספר היהודים המשתתפים בו, כפי שנראה להלן.

העלייה בחג הסוכות

גם לחג הסוכות חשיבות מיוחדת מכמה בחינות וההשתתפות בו היתה מרובה. קודם־כל שמחת בית השואבה: "אמרו, כל מי שלא ראה שמחת בית השואבה לא ראה שמחה מימיו" (משנת סוכה ה, א). במשנה מסופר על תיקון גדול שעשו בעזרת נשים על דבר מנורות זהב ענקיות ועליהן ספלי זהב גדולים שהכילו מאה ועשרים לוג (למעלה משישים ליטר) כל אחד (שם ה, ב). האור היה נראה בכל ירושלים "ולא היתה חצר בירושלים שאינה מאירה מאור בית השואבה" (שם ה, ג). "חסידים ואנשי מעשה היו מרקדים לפניהם באבוקות של אור שבידיהם ואומרים לפניהם דברי שירות ותשבחות, הלוויים בכינורות ובנבלים ובמצלתיים ובהצוצרות ובכלי שיר בלא מספר על חמישה עשר מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים" (משנה שם ה, ד). "חסידים ואנשי מעשה היו אומרים: אשרי ילדותנו שלא ביישה את זקנותנו". ובעלי תשובה היו אומרים: "אשרי זקנותנו שכפרה את ילדותנו", ואלו ואלו אומרים אשרי מי שלא חטא ומי שחטא ישוב וימחול לר" (שם נג, ע"א). הצגות נהדרות של כושר גופני ושל זריזות ואימון הראו בשמחת בית השואבה. "אמרו עליו על רבן שמעון בן גמליאל כשהיה שמה שמחת בית השואבה היה נוטל שמונה אבוקות של אור וזורק אחת ונוטל אחת ואין נוגעות זו בזו, וכשהוא משתחוה נועץ שני גדוליו בארץ ושוחה ונושק את הרצפה וזוקף ואין כל בריה יכולה לעשות כן, וזו היא קידה" (שם נג, ע"א). בן יהוצדק היה משתבח בקפיצותיו (ירושלמי שם ה, ד). על היקף העלייה

מספר יוסף בן מתתיהו: כאשר קסטיוס נסע מאנטיפטרוס ללוד לא מצאו שום אדם בעיר. כל המונה עלה לירושלים לחג הסוכות (מלחמות היהודים, ב, יט, א). דברי איסי בן יהודה האומר: "ולא יחמד איש את ארצו" — מלמד שתהא פרתך רועה באפר ואין חיה מזיקתה, תרנגולתך מנקרת באשפה ואין חולדה מזיקתה" (פסחים ה, ע"ב), מציירים תמונה של ערים וכפרים שכל תושביהם עלו לרגל לירושלים.

העלייה בהמישה עשר באב וביום הכיפורים

אפשר שגם "חמישה עשר באב ויום הכיפורים, שבהן בנות ירושלים יוצאות בכלי לבן שאולין" (משנת תענית ד, ח) משכו עולים לירושלים, בייחוד בחורים רווקים, כמו ששינו בברייתא (תענית לא, ע"א): "תנא מי שאין לו אשה נפנה לשם", שהרי "בנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות? בחור שא עיניך וראה מה אתה בורר לך וכו'" (משנה שם והשווה בבלי שם).

עליית המעמדות

גם בקשר למעמדות עולים רבים מן העם לירושלים, שינו במשנה: "אילו הן מעמדות? לפי שנאמר (במדבר כח, ב) 'צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי' — וכי היאך קרבנו של אדם קרב והוא אינו עומד על גביו? והתקינו נביאים הראשונים עשרים וארבע משמרות, על כל משמר ומשמר היה מעמד בירושלים, של כוהנים, של לוויים ושל ישראלים. הגיע זמן המשך מר לעלות, כוהנים ולוויים עולים לירושלים וישראל שבאותו משמר מתכנסין לעריהן וקוראין במעשה בראשית" (משנת תענית ד, ב). שיירות עולים אלה החיו את דרכי הארץ בכל תקופות השנה.

העלאת הביכורים

הזדמנות נוספת לעלייה לירושלים היא העלאת הביכורים. בעניין זה נשתמר תיאור העלייה מן התקופה הקדומה של הבית השני. שינו במשנה (בכורים ג, ב—ד): "כיצד מעלין את הביכורים? כל העיירות שבמעמד מתכנסות לעיר של מעמד, ולנין ברחובה של עיר, ולא היו נכנסין לבתים, ולמשכים היה הממונה אומר: 'קומו ונעלה ציון אל בית ה' אלהינו, הקרובים מביאים התאנים והענבים, והרחוקים מביאים גזוגרות וצימוקים, והשור הולך לפניהם וקרניו מצופות זהב, ועטרה של זית בראשו. החליל מכה לפניהם עד שהגיעו קרוב לירושלים. הגיעו קרוב לירושלים שלחו לפניהם ועיטרו את ביכוריהם. הפחות, הסגנים והגזברים יוצאים לקראתם, לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים, וכל בעלי אומנויות שבירושלים עומדים לפניהם ושואלין בשלומם: אחינו

אנשי המקום פלוני באתם לשלום! החליל מכה לפניהם עד שמגיעין להר הבית. הגיעו להר הבית אפילו המלך נוטל סל על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה. הגיע לעזרה ודיברו הלוויים בשיר: 'ארוממך ה' כי דליתני ולא שמחת אויבי לי'."

ואין כאן אלא רק הדים קלושים של תהלוכות שמחה, שנמשכו כל הקיץ מן העצרת ועד החג (שם א, י). בכל תהלוכה השתתף מספר ניכר של מקומות יישוב שנכללו בפלך (יחידה אדמיניסטרטיבית מן התקופה הפרסית). "לא היו עולין יחידים אלא פלכים פלכים. לא היו מהלכין כל היום אלא שתי ידות ביום. חזנין וכל בית הכנסת עולין עמהם ולגין ברחובה של עיר" (תוספתא שם ב, ח).

ואפילו המלך בכבודו ובעצמו השתתף בתהלוכה זו. "כל הדרך הרשות בידו, נותנו (את סל הביכורים) לעבדו או לקרבו עד שמגיע להר הבית. הגיע להר הבית אפילו אגריפס המלך נוטל סלו על כתפו ונכנס עד שמגיע לעזרה" (שם ב, י).

יש שמייחסים משניות אלה לזמנו של אגריפס המלך הואיל ושמו נזכר בהן. לדעת פרופ' יצחק בער' יש ליחסן למאה החמישית לפני הספירה, היינו לתחילת ימי הבית השני. דעה זו מקבלת חיזוק בהזכרת הפחות, הסגנים והגזברים במשנה (שם ג, ג), תארים שהיו נהוגים בימי נחמיה, והרי באמנה שנחתמה בימיו הודגשה הבאת הביכורים הודגשה מיוחדת (נחמיה י, לו). באותה אמנה שכרת נחמיה נזכר גם זאת: "והגורלות הפלנו על קרבן העצים הכהנים הלוים והעם להביא לבית אלהינו לבית אבותינו, לעתים מזמנים שנה כשנה לבער על מזבח ה' אלהינו ככתוב בתורה" (נחמיה י, לה). חלוקה זו שנעשתה לכתחילה על פי הגורלות נקבעה במשנה לפי משפחות: "זמן עצי כוהנים העם תשעה. באחד בניסן בני ארח בן יהודה; בעשרים בתמוז בני דוד בן יהודה; בחמישה באב בני פרעוש בן יהודה; בשבעה בו בני יונדב בן רכב; בעשרה בו בני סנאה בן בנימין; בחמישה עשר בו בני זתוא בן יהודה ועמהם כוהנים ולוויים וכל מי שטעה בשבטו, ובני גונבי עלי ובני קוצעי קציעות; בעשרים בו בני פחת מואב בן יהודה; בעשרים באלול בני עדין בן יהודה; באחד בטבת שבו בני פרעוש שנייה" (משנת תענית ד, ה). משפחות אלה הם בעיקר משבט יהודה ובנימין, שעלו מן הגולה (השווה עזרא פרק ב, נחמיה ז מפסוק ו ופרק י מפסוק טו). בתוספתא נאמר שמשפחות אלה נדבו עצים בעלותם מן הגולה בשעה שלא היו עצים בלשכה, לפיכך זכו במצוה זו לדורות (תענית ד ג, ה) ואילו "בני גונבי עלי ובני

קוצעי קציעות" הם מתקופה מאוחרת, משעה שמלכי יוון הושיבו משמרות על הדרכים שלא לעלות לירושלים, היו יראי שמים שבהם מערימים על המש"רות. "מה היה עושה? היה מביא את הכיכורים ועושה כמין סלים ומחפן בקציעות ונוטל את הסל ואת העלי על כתיפו ועולה. כיון שעולה לאותו משמר אמר לו: להיכן אתה הולך? אמר להן: לעשות קציעות הללו שתי כפין של דבילה במכתש הלז שלפני. בעלי זה שבידי, כיון שעבר אותו המש"מר מעטרן ומעלה: אותן לירושלים" (שם. ד. ג.) ז; בבלי שם כת, ע"א; ירושלמי שם ד, ד).

עלייה לרגל של יחידים

מלבד תהלוכות חגיגות אלה, שנתקיימו לעתים מזומנות היו עליות לרגל של יחידים שהזמן והמאורעות גרמו, כגון הקרבת קרבנות של חובה ושל נדבה: חטאות ואשמות של חוטאים בשוגג, קרבנות המצורעים והנזירים, קיני ויולדות, מעשר בהמה ובכורות או עולות ושלמים שאדם מתנדב כריצוי לקבלת תפילתו או כתודה על טובה שזכה בה.

סיפור נוגע ללב נמצא בקהלת רבה (א, א): "מעשה בר' חנינא בן דוסא שראה בני עירו מעלין נדרים ונדבות לירושלים. אמר: הכל מעלין לירושלים נדרים ונדבות ואני איני מעלה דבר, מה עשה? יצא למדברת של עירו וראה שם אבן אחת ושייבבה וסיתתה ואמר: הרי עלי להעלותה לירושלים".
גם דמי ערכים היו מעלים לירושלים: "מעשה באמה של ירמטיה שאמרה: משקל בתי עלי ושקלוה ועלתה לירושלים ונתנה משקלה בזהב" (משנת ערכין ה, א).

לתגלחת הנזיר היה צריך לעלות לירושלים אף מחוצה לארץ, לשם הקרבת הקרבנות ולפעמים נוצרו בעיות מיוחדות, כגון נזירים עניים שלא היה ביכולתם להביא קרבנות משלהם. בירושלמי (נזיר ה, ג) מסופר שבימי של שמעון בן שטח עלו שלוש מאות נזירים לירושלים ולא היה בידם להקריב קרבנות. למאה וחמישים מצאו פתח חרטה והתירום בלי קרבנות, אבל לנותרים לא מצאו: הלך שמעון בן שטח לינאי המלך וביקש ממנו השתתפותו בקרבנות מחצית הנזירים, ושוב: "מעשה בהילני המלכה שהלך בנה למלחמה ואמרה: אם יבוא בני מן המלחמה בשלום אהא נזירה שבע שנים, ובסוף שבע שנים עלתה לארץ והורתי בית הלל שתהא נזירה עוד שבע שנים אחרות: ובסוף שבע שנים נטמאת ונמצאת נזירה עשרים ואחת שנה" (משנת נזיר ג, ו).
סיפור מענין ונוגע ללב בתמימותו מספר שמעון הצדיק: "פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקוצותיו סדורות לו תתלים. אמרתי לו: בני, מה ראית להשחית את שערך זה הנאה?

אמר לי: רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאת מים מן המעיין ונסתכלתי בבבואה שלי ופחו עלי יצרי וביקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו: רשע, למה אתה מתנאה בעולם שאינו שלך? העבודה, שאגלחתך לשמים! מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו. אמרתי לו: בני, כמוך ירבו נזוירי בישראל (נדרים ט, ע"ב ובמקבילות). ואף "חסידים הראשונים (שלא בא חטא על ידיהם) היו מתאווים להביא קרבן חטאת. מה היו עושים? עומדין ומתנדבין נזירות למקום כדי שיתחייבו קרבן חטאת למקום" (נדרים י, ע"א).

אף לתורה ולתפילה שימשה ירושלים מרכז ונקודת משיכה. ארבע מאות ושמנים בתי כנסיות היו בה וכל אחד ואחד היו לו בית ספר ובית תלמוד: בית ספר למקרא ובית תלמוד למשנה (איכה רבתי ב, ה וירושלמי כתובות יג, א). לעולי הרגל מארצות חוץ שונות היו בתי כנסיות משלהם ששימשו להם גם מרכזים ואכסניות בתקופת שהותם בירושלים.

גם לבירור ספקות משפטיים עולים לבית הדין העליון שבירושלים ככתוב בתורת משה: "כי יפלא ממך דבר למשפט וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו" (דברים יז, ח)⁸.

"א"ר יוסי בראשונה לא היתה מחלוקת בישראל אלא בבית דין של שבעים ואחד שהיו בלשכת הגזית, ושאר בתי דינים של עשרים ושלושה היו בעיירות של ישראל, ושני בתי דינים של שלושה היו בירושלים, אחת בהר הבית ואחד בחיל. נצרך אחד מהן הלכה הולך לבית דין שבעירו. אין בית דין בעירו הולך לבית דין הסמוך לעירו. אם שמעו אמרו לו, אם לאו הוא ומופלא שבהם באין לבית דין שבהר הבית. אם שמעו אמרו להן, ואם לאו הוא ומופלא שבהן באין לבית דין שבחיל. אם שמעו אמרו להן, ואם לאו אלו ואלו באין לבית דין הגדול שבלשכת הגזית. בית דין שבלשכת הגזית אף על פי שהוא של שבעים ואחד אין פחות מעשרים ושלושה וכו' ושם היו יושבין מתמיד של שחר ועד תמיד של בין הערביים. בשבתות ובימים טובים לא היו נכנסין אלא בבית המדרש שבהר הבית. נשאלה שאלה, אם שמעו אמרו להם, ואם לאו עומדין למניין: רבו המטמאין טימאו, רבו המטהרין טהרו. משם היתה יוצאת הלכה ורווחת בישראל וכו' ומשם שולחים ובודקין. כל מי שהוא חכם ועניו, ושפל וירא חטא ופרקו טוב ורוח הבריות נוחה הימנו עושין אותו דיין בעירו. משנעשה דיין בעירו מעלין ומושיבין אותו בהר הבית, משם מעלין ומושיבין אותו בחיל ומשם מעלין ומושיבין אותו בלשכת הגזית" (תוספתא סנהדרין ז, א; חגיגה ב, ט ושקלים ג, כז).

בשעת הצורך היו זקנים אלה חוזרים לעריהם ומתקנים שם את התקנות

8 השווה דבתיב יס"ח – תקונו של יהושפט המלך.

הנחוצות: "מעשה שירדו זקנים מירושלים לעריהם וגזרו תענית על שנראה כמלוא פי תנור שידפון באשקלון" (תענית יט"ז ע"א).

מתקיימות אפוא לפעמים גם עליות של זקנים ותכמים העולים לירושלים בענייני דין ומשפט. תופעה כזאת אנחנו מכירים עוד מראשית ימי הבית השני "וישלח בית אל שראצר ורגם מלך ואנשיו לחלות את פני ה' לאמר אל הכהנים אשר לבית ה' צבאות ואל הנביאים לאמר וכו'" (זכריה ז' ב-ג).

העלייה לרגל מן הגולה

ציבור העולים הגדול ביותר בא מבבל. על שם עולים אלה נקראו הר הבית, העזרות והבור שבאמצע הדרך (משנת נדרים ה.ה). ברגלים היו בירושלים עולים מארצות רבות, אולם עולי בבל התבלטו במספרם, באופיים ובהשפעתם על ענייני המקדש וסדריו. "כבש עשו לו (לשעיר המשתלח) מפני הבבליים, שהיו מתלשין בשערו ואומרים לו: טול וצא, טול וצא" (משנת יומא ה.ד). הם הגיעו לסוכות זמן מה לפני הרגל ועד שובם נמנעו מלשאול את הגשמים עד שבעה במרחשון. "חמישה עשר יום אחר החג, כדי שיגיע אחרון שבישראל לנהר פרת" (משנת תענית א.ג). וכשדנים בעיבור השנה מתחשבים בגלויות ישראל שנעקרו ממקומן (לעלות לפסח) ועדיין לא הגיעו (סנהדרין יא. ע"א). והן הן עולי בבל, שהרל לדעת ר' שמואל בר' נחמן מעברין רק אם כבר הגיעו לנהר פרת" (ירושלמי נדרים ה.ח). גלויות בבל ומדי נזכרו במפורש באגרותיו של רבן גמליאל הנשיא (תוספתא סנהדרין ב.ו; בבלי שם יא. ע"ב). אולם לא נזכרה גלות מצרים הקרובה. מבבל וממדי באו ההכנסות העיקריות למקדש ובפרוס החג היו תורמין את הלשכה לשום בבל ולשום מדי (משנת שקלים ג.ד). שם היו תחנות ביניים, אשר שימשו מרכזים לכספי הגולה: השקלים, הנדרים והנדבות, והן הערים הבצורות נהרדעא ונציבין, שמהן הועברו הכספים תחת משמר חזק של רבבות איש לירושלים (קדמוניות-יה, ט.א). לשם כך נוסדה על ידי הורדוס המושבה היהודית בבליית בתירה כפלך ביתנין בטרכוף, והיא שימשה הגנה על עולי בבל כנגד השוודים שבמקום (קדמוניות יז. ב.ב).

ובאחרונה יש להזכיר עוד את העלאת עצמות הנפטרים מארצות הגולה כדי להטמינן בסביבת ירושלים הקדושה. זכר לכך נמצא במשנה (שקלים ה. ב) שבה נזכרו "הסל והמגריפה והמריצה המיוחדין לקברות" הנמצאים בירושלים בדרך לבית הטבילה. ראינו מוחשית לדבר משמשים הארונות המתגלים במקומות שונים בסביבות ירושלים.

שמחת העלייה

אין שום ספק שהתרוממות נפש והרגשת שמחה היתה אופפת את העולים כל זמן היותם בדרך, וביותר גדלה השמחה בהתקרבתם לעיר הקודש והמקדש. הד לשמחה זו נמצא בדברי בעלי המדרש, לפסוק "כי אעבור בסך אדם עד בית אלהים בקול רנה ותודה המון חוגג" (תהלים מב, ה): "מהו 'בסך' — כשעולין לרגלים לראות פניך בסקפסטאות (skepaste — "עגלת צב") והיינו באים אנו ובנינו בחיל גדול והאומות דוממין לפנינו וכו', 'בקול רנה ותודה' — כשהיינו עוברת, במה הייתי עוברת בקול רנה ותודה ושיר וצלצלים ותרועה וכו'. מהו 'המון חוגג' — לשון חגוגין של מים; כשם שלא היה לחגוגין של מים שיעור כך לא היה להם לישראל שיעור כשעולין לרגלים" (מדרש תהלים מב, ד). זרם העלייה היה כל כך כביר ושוטף כזרם הבלתי פוסק בחגוגין, באמת המים המעבירה את המים ממקום למקום. במדרש איכה לפסוק "פרשה ציון" הנוסח יותר ברור: "א"ר לוי כהדין געגע (= "חגוגין" שלמעלה) דלא פסיק לא ביממא ולא בלילא".

טהרת העולים

העולים באו גם מן הארצות השכנות וגם מארץ ישראל עצמה. בדרך כלל הלכו העולים בדרך המלך פרט לשטח הגובל בארץ הכותים, אשר שם נטו הצדה והלכו בחולות הים. במדרש מסופר על ר' אלעזר בן שמוע שהיה מהלך על חוף הים הגדול בעונה שישראל עולים לרגל לירושלים וראה ספינה שנטרפה בים ואדם אחד נאחו בקרש וניצל ערום ויחף. שאר העולים בראותם את הנכרי לא ריחמו עליו ולא נתנו לו כסות, פרט לרבי אלעזר בן שמוע, ומזה נתגלגלה אחר כך טובה לעם ישראל (קהלת רבה יא, ב). העולים הולכים על שפת הים מפני שרצועת הכותים מפסיקה בין הדרום והצפון (חגיגה כה, ע"א) והדרך היתה בחזקת טומאה. הכותים ידעו על זהירות היהודים מן הטומאה בייחוד בשעת הרגל והיו חשודים שירצו להכשילם, על כן סטו העולים מעליהם. אף על פי כן לא ניצלו עולי הרגל מהתנשקות של נכרים שהשתדלו להכשילם: "העיד ר' יהושע בן פתירה על דם נבילות שהוא טהור. אמר ר' שמעון בן פתירה: נוחרין היו עדרות באסטרטית של מלך והיו עולי רגלים מפקיעין בדם עד רכובותיהם, ולא חשו להם משום טומאה" (תוספתא עדיות ג, ב; ירושלמי שקלים ה, א; מנחות קג, ע"ב). בוודאי היתה כוונתם של נוחרי הבהמות לטמא את העולים לרגל, אלא שחכמים קבעו שדם נבילות אינו מטמא.

ביותר היתה רבה הזהירות בענייני טהרה בירושלים עצמה ובסביבותיה

וכל כך פשטה טהרה, שאפילו עמי הארץ החשודים על הטהרת בכל מקום אחר נאמנים בהיותם קרובים לירושלים: "מן המודיעית ולפנים נאמנים על כלי חרס, מן המודיעית ולחוץ אין נאמנים. כיצד? הקדר. שהוא מוכר הקדרות נכנס לפנים מן המודיעית הוא הקדר והן הקדרות והן הלוקחים נאמן, יצא אינו נאמן" (משנת חגיגה, ג. ה.).

היקף העלייה

מספר העולים לרגל היה רב, עד שייראה לנו, כמוגם, לפי עדותו של יוסיפוס נמנו פעם העולים לחג הפסח ונמצאו קרוב לשלושה מיליונים מלבד טמאים והנמצאים בדרך רחוקה, שלא הספיקו להגיע למועד שחיטת הפסח (מלחמות ו. ט. ג.). בתוספתא (פסחים ד, ג) מסופר: "פעם אחת ביקש אגריפס המלך לידע כמה מניינם של אוכלוסיו. אמר להן לכהתנים: הפרישו לי כוליא אחת מכל פסח ופסח. הפרישו לו שש מאות אלף זוגות של כוליא, כפליים כיוצאי מצרים. ואין כל פסח ופסח שלא היו מעשרה מניין חוץ ממי שהיה בדרך רחוקה או טמא. בו ביום נכנסו ישראל להר הבית ולא היה מחויקן והיה נקרא פסח מעוכין" (השווה בבלי שם סד, ע"ב.).

בקשר לעלייה המונית זו ולצרכי הקרבנות התפתח שוק עצום של מסחר בבהמות. בהמה שנמצאה מירושלים ועד מגדל עדר, חזקה מן הקדשים. (משנת שקלים ו, ד). דברי ירמיהו (לג, יב—יג) בעניין ריבוי הצאן, בתקיימו במילואם. במקורות נזכרים צאן קדר (ביצה כ, ע"ב) אילים ממאב, כבשים מחברון (סוטה לד, ע"ב). לפי המסופר חיפו בדמי עורות הקדשים את ההיכל כולו בטבלאות של זהב שהן מאה מאה על מאה ובעובי דינר זהב (פסחים נו, ע"א; תוספתא מנחות יג, יט).

מן הדין פטורות הנשים מלעלות לרגל (משנת חגיגה א, א), ברם יש להניח שאף הנשים השתתפו בקיום מצוה זו. נזכרה אשתו של יונה הנביא שהיתה עולה לרגל (עירובין צג, ע"ב; ירושלמי שם ראש פרק י); בייתור רגילות היו לעלות לשם אכילת קרבן פסח, כמו שהבאנו למעלה (פסחים צא; ירר שלמי קידושין א, ז; תוספתא פסחים ה, י). אולם בשמיעת פרשת המלך בהקהל נצטוו גם הנשים: "מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסכות. בבוא כל ישראל לראות את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר תקרא את התורה הזאת נגד כל ישראל באזניהם. הקהל את העם האנשים והנשים והטף וגרך אשר בשעריך למען ישמעו ולמען ילמדו ויראו את ה' אלהיהם" (דברים לא, י—יב).

ליום הקהל היה חגיגי ביותר — "אותו היום הכהתנים עומדים בגדירות ובפרצות וחוצרות של זהב. בידם ותוקעין ומריעין וכל כהן שאין בידו

הצוצרת אומרים: דומה זה שאין כוהן הוא. שכר גדול היה להם ליושבי ירושלים, שמשכירין הצוצרת בדינר זהב" (תוספתא סוטה ז, טו). ריווח זה שימש פיצוי־מה לסבלם של אנשי ירושלים במשך הרגלים.

העלייה לאחר החורבן

גם לאחר החורבן לא פסקה העלייה לרגל לירושלים לגמרי. אסון החורבן היה גדול מאוד והגביר את היאוש, אולת יד ואפס דעת. אולם זמ־מה לאחר מכן התחילו שוב לעלות מפה ומשם. אבל לא עוד בהמונים ולא באותה החגיגות: "דמומה סלקא דמומה נחתא" (איכה רבתי א, נט). את מקום השמחה שאפפה את העלייה לרגל תפס האבל. הרואה ערי יהודה בחורבנו, ירושלים בחורבנה ובית המקדש בחורבנו, קורע כל בגדיו שעליו (מועד קטן כו, ע"א). ולא זו בלבד, אלא שבני אדם היו צמים אותו יום או אוסרים עצמם בבשר ויין "כיום שראיתי את ירושלים חריבה" (ירושלמי, נדרים א, א; תוספתא שם א, ד; בבלי שם יב, ע"א).

המדרש משבח עולים אלה: "מה יונה זו אף על פי שאם נוטל גזוליה מתחתיה אין מנחת שובכה לעולם, כך ישראל אף על פי שחרב בית המקדש לא ביטלו שלוש רגלים בשנה" (שיר השירים רבה א, סג).

ובאחרונה יש להזכיר עליית נזירים טראגית מן הגולה לירושלים. עלייה המזכירה את העלייה של שמונים איש מקורעי בגדים ומתגודדים שעלו לבית ה' בזמנו של גדליהו בן אחיקם (ירמיה מא, ה). העולים לא שמעו עוד בארצם על החורבן ובאו לירושלים להקריב בה את קרבנות החובה כדי להתירם מן הנזירות. העניין הובא לפני נחום המדי. "אמר להם נחום המדי: אילו הייתם יודעים שבית המקדש חרב הייתם נזירים? אמרו לו: לא! התייררם נחום המדי. וכשבא הדבר אצל חכמים אמרו לו: כל שנזר עד שלא חרב בית המקדש — נזיר, ומשחרב בית המקדש — אינו נזיר" (משנת נזיר ה, ד).

השלטון הרומי הושיב משמרות כדי למנוע את היהודים מלעלות לירושלים. סימן שאף אחרי החורבן היו עולים. בייחוד החמירו הרומאים מאז הכנעת מרד בר־כוכבא וחורבן ביתר. אדריינוס הושיב משמרות בשלושה מקומות שהיו אז כנראה צומות דרכים: בחמתא, בכפר לקיטיא, ובבית אל, והיו תופסים את כל העולים לירושלים (איכה רבתי א, מח). היחידים שעלו נסתכנו. תלמיד אחד שעלה עם ר' ישמעאל בר' יוסי והלך בשוק של ציון היה מרתת מפחד (ברכות ס, ע"א); אף על פי כן עלו — ואפילו נשים. "מעשה באדם אחד שהדיר אשתו מלעלות לרגל ועברה על דעתו ועלתה לרגל" (נדרים כג, ע"א). — זה היה בזמנו של ר' יוסי. "וכבר היה רבן גמליאל ור' אלעזר בן עזריה ור' יהושע ור' עקיבא... היו עולין לירושלים, הגיעו

לצופים וקרעו בגדיהם. הגיעו להר הבית וראו שועל אחד יוצא מבית קדשי הקדשים. התחילו הם בוכים ור' עקיבא משחק. אמרו: עקיבא לעולם אתה מתמיה עלינו, אנו בוכים ואתה משחק? ! אמר להם: אתם למה בוכים? אמרו לו: ולא נבכה?! מקום שכחוב בו 'הזור הקרב יומת' והרי שועל יוצא מתוכו ועליו נתקיים הפסוק 'על הר ציון ששמם שועלים הלכו בו' (איכה ה, יח) ! אמר להם: אף אני לכך אני משחק. הרי הוא אומר (ישעיה ה, ב) 'ואעידה לי עדים נאמנים את אוריה הכהן ואת זכריהו בן יברכיהו. וכי מה ענין אוריה אצל זכריה; אוריה במקדש ראשון וזכריה במקדש שני? אלא מה אמר אוריה?— (ירמיה כה, כ) 'כה אמר ה' צבאות: ציון שדה תחרש וירושלים עייס תהיה. ומה אמר זכריה?— (זכריה ה, ד) 'עוד ישבו זקנים וזקנות ברחובות ירושלים ואיש משענתו בידו מרב ימים' וכתוב בתריה (שם ה) 'ורחובות העיר ימלאו ילדים וילדות משחקים ברחובותיה', אמר הקב"ה: הרי לי שני עדים אלו, ואם קיימים דברי אוריה יהיו קיימים דברי זכריה, ואם יבטלו דברי אוריה יבטלו דברי זכריה. ושמחתי שנתקיימו דברי אוריה, ולבסוף דברי זכריה עתידין להתקיים. ובלשון הזה אמרו לו: עקיבא, נחמתנו נתנחם ברגלי מבשר" (איכה רבתי ה, יט; סוף מכות).

אליעזר אלינר / ירושלים

תפילת הרגלים

חג השבועות, זמן מתן תורתנו הוא האמצעי בין שלוש הרגלים והוא עמוד התווך, אשר עליו נשענים גם קודמו, גם המאוחר לו. מתן תורה בהר סיני עשה את יציאת ישראל ממצרים (אותה חוגגים בפסח) ואת הליכתם במדבר (הנחוגה בסוכות) למאורעות בעלי חשיבות עולמית ונצחית, לא לאומה הישראלית בלבד, לא לאנושות בלבד, אלא להכרה הדתית, לקבלת התורה ולקיומה, אשר מהן תוצאות לכל העולמות ולנצח נצחים.

החתימה "מקדש ישראל והזמנים!" שבה אנחנו חותמים את ברכת הרגלים (בתפילה, בקידוש ובברכה האחרונה של ההפטרה) מוכיחה, שקדושת הזמנים האלה (שלוש רגלים וגם ראש השנה ויום הכיפורים) מקדושת ישראל היא יונקת וממנה אור לה, לא כקדושת השבת, שהיא קדושה עצמית ואינה תלויה באחרת. (ועל כן כשיחול יום טוב בשבת יהיה נוסח החתימה "מקדש השבת וישראל והזמנים"). זה נובע ממה שאמרו חז"ל¹: "השבת קבועה ועומדת, ימים טובים ישראל קובעים אותם", את זה אפשר להסביר — בהתאם להבנתם של התלמידים — בשני אופנים: (א) קדושת השבת קודמת לקדושתם של ישראל, ואף להולדת אביהם הראשון, כי כבר במעשה בראשית נאמר "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו"²; הרגלים לא נתקדשו, אלא מפני מאור רעות שאירעו בהם לישראל עם הקודש. (בהסבר זה תתעורר קושיה על חתימת ראש השנה ויום הכיפורים). (ב) ההסבר השני חופף יותר את דעת חז"ל (עיין רשב"ם ורש"י בגמרא שם): ימים טובים תלויים בתאריכי הלוח,

1 "הזמנים" פירושו מועדים, כי התרגום הארמי למועד — הוא "זמן".

2 פסחים ק"ז, ע"ב וביצה י"ז, ע"א.

3 אמנם יש לשבת מלבד הטעם של בריאת העולם גם טעמים לאומיים-ישראלים (השווה סיום "זכור" שביתרו — על כך ברך" — לסיים "שמור" שבאתחנן — "על כן ברך"). בתפילות השונות של שבת אנחנו מנמקים רק בערבית ("אתה קדשת" את קדושת השבת במעשה בראשית וקוראים "ויכלו", בשחרית ("ישמח משה") מנומקת קדושת השבת במתן תורה ושני לוחות הברית, קוראים "ושמרו בני ישראל" ומדגישים כי לא ניתנה השבת לגויי הארצות.

את: הלוח קובעים סנהדרין של ישראל. הם מעבריים שנים ובוה תלוי אם חודש מסויים היה כבר ניסן או עוד היה אדר שני, והם מקדשים חדשים ובוה תלוי אם יום מסויים הוא כבר א' לחדש החדש או עודנו. ל' של החדש הקודם. השבת נקבעת על פי מניין ימי השבוע, ומניין זה אינו תלוי בשום מוסד של האומה הישראלית. (אם למדו התלמידים משנת ראש השנה יזכירו להם את המעשה ברבן גמליאל ור' יהושע ואת המדרש על "תקראו אתם").

והיה ההסבר מה שיהיה ברור (מן החתימה ומחסברתה) שקדושת הזמנים מתבססת על קדושתם של ישראל, ועל כן צריכה הברכה הרביעית שבתפילה (ששמה "קדושת היום") להתחיל לא בקדושת היום, אלא בקדושת יש-ראל. כפיסקה "אתה בחרתנו". רק אחריה תבוא פיסקת קדושת היום, "ותתן לנו".

כאן מקום להסביר את מושג ה"בחירה" הישראלית. אין לו שום דמיון חלילה למה שאמרו רשעי אומות העולם על עצמם, שהם "עם אדונים" (מובאה מתאימה אפשר להביא מדברים ה, ו-ט ורש"י ורשב"ם ומסיום הלכות מלכים ב"יד החזקה" של הרמב"ם). במה בחר בנו ואהב אותנו, רצה בנו ורוממנו? בזה שקדשנו במצוותיו וקרבתו לעבודתו. כל פעם שאנחנו ניגשים לקיים מצוות עשה ולמלא חובה שהוטלה עלינו אנחנו מודים לה ומברכים אותו על "אשר קדשנו במצוותיו וצוננו" לעשות כך וכך. בכל יום בברכה על התורה, — שהיא כוללת כל המצוות — אנחנו מזכירים, כי הוא "בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו" המטילה עלינו ציוויים ואיסורים, שאינם מוטלים על עמים אחרים. (גם בחברת הילדים הצטיינות היא לתלמיד, שהמורה מטיל עליו תפקידים שאינם מוטלים על האחרים).

כשחל ליל יום טוב במוצאי שבת מוסיפים אחרי הפסקה הראשונה את פיסקת ההבדלה בין קדוש לקודש — "ותודיענו". מקומה מתבאר, כמו מקומה של "אתה חוננתנו" בשני נימוקים: (א) שלוש הברכות הראשונות של התפילה שוות בכל הימים ואין המעבר מקדוש חמור לקודש קל ניכר בתפילה אלא עם התחלת הברכה הרביעית; (ב) ההבדלה בין קדושת שבת לקדושת יום טוב תלויה ביריעת מצוות התורה ("שאם אין דעה — הבדלה מניין?") ובוה היא קשורה בקדושת ישראל; (ג) ועוד נימוק שלישי: ההבדלה בין קודש לקודש מתאים לה שתי פיסקאות הקדושה.

אין להתפלא על "ותבדל... בין קודש לחול... בין יום השביעי לששת ימי המעשה", כי "סדר הבדלות הוא מונה" (חולין כו, ע"ב). "הבדלת וקדשת את עמך ישראל" מפרשו רבנו תם (פסחים קד, ע"א ד"ה "בעי") שעם ישראל עצמו מקודש בקדושות שונות: כהנים, לויים וישראלים. והבדלה שעל הכוס הרי זה מעין חתימה סמוך לחתימת "המבדיל בין קודש לקודש".

כל הנוסח היפה והפיוטי הזה נקרא בברכות לג, ע"ב "מרגניתא" ותיקנהו רב ושמואל בבבל, כי בני ארץ ישראל, העושים רק יום טוב אחד, שימושם בהבדלה משבת ליום טוב מועט (מהרש"א).

לפני יום טוב הסמוך לשבת צריך להסביר, כי קדושת שבת חמורה מכל שאר קדושות הזמן, הן מיום טוב (שמותיים בו אוכל נפש, הבערה והוצאה לרשות הרבים) והן מיום הכיפורים (שעונשו כרת ולא מיתה בית דין). תלמידים טועים בזה הרבה. כך יובן שמיום טוב לשבת צריך רק לקדש, ומשבת ליום טוב צריך גם לקדש וגם להבדיל.

רק הפיסקה השנייה "ותתן לנו" מדברת על קדושת היום עצמה. כך נבנה כבר מתחילת הברכה היסוד לחתימה בשתי הקדושות "מקדש יש"אל והזמנים". וכיון שהחתימה אינה פורטת את הרגלים, אלא מזכירה באופן כללי "הזמנים", גם הפיסקה השנייה הזאת פותחת בציון כללי "מועדים לשמחה, חגים וזמנים לששון" ורק אחר כך היא מזכירה את שם הרגל, וכמוכן את השם הרשמי שבתורה ("חג המצות" ולא כמו שהעם קורא לו "פסח") ונותנת לכל חג עוד ציון על שם המאורע. שחוגגים בו: לחג המצות — "זמן חרותנו", לחג השבועות — "זמן מתן תורתנו", לחג הסוכות ולשמיני עצרת — "זמן שמחתנו", על שם שמחת האסיף שבתקופה זו ועל שם מצות השמחה שהודגשה במיוחד. בחג זה⁵ ולא על שם גדודי אבותינו במדבר וישיבתם בסוכות, שהרי הגדודים נמשכו בעצם כל ימות השנה ורק אהנו בצטוינו לחוג בחודש השביעי "למען ידעו דורותיכם".⁶

כשחל יום טוב בשבת, כוללים גם את השבת בפסקת קדושת היום בתוך המסגרת שחברה בשביל הרגלים,⁷ וכמוכן קודמת השבת לזמנים. אמנם מן הראוי היה להקדים את קדושת השבת אף לקדושת ישראל, כדי לשמור על סדר החתימה "השבת וישראל והזמנים", אולם לשם זה היה צריך להוסיף פיסקה של שבת לפני "אתה בחרתנו"⁸ ומסדרי התפילה לא רצו בסיבוך הזה והסתפקו בהכללת השבת בפסקת קדושת היום.

מה שאנחנו⁹ מוסיפים בשבת בסוף הפיסקה לפני "מקרא קדש" עוד פעם את

4 וכן "יום הזכרון" ולא ראש השנה.

5 דברים טז, יד—טו; ויקרא כג, מ.

6 ויקרא כג, מא—מג.

7 ולכן בר"ה וביה"כ, שאין צורך בהזכרת הזמנים באופן כללי, אין מזכירים גם "שבתות למנוחה" באופן כללי, כי אם רק "את יום השבת הזה".

8 ואמנם לראש חודש שחל בשבת היה צריך ליצור נוסח מיוחד למוסף, ושם ("אתה יצרת") הקדימו הזכרת השבת לפני קדושת ישראל.

9 אני מתכוון בסתם לנוסח אשכנז. ההבדלים בין הנוסחאות בעצם התפילות של רגלים (למעט הפיוטים) הם קטנים עד מאוד. הגדול בהבדלים הוא, שרק הנוסח

המלה "באהבה" — הוא מפני שבשבת נראית המלה "באהבה" שבפעם הראשונה כאילו היא מוסבה רק על "שבתות למנוחה" ולא ברור די הצורך שהיא מוסבה גם על המועדים והחגים, על כן צריך לחזור עליה אחרי הזכרת הרגל. אחרי שתי פיסקות הקדושה הושלם עיקר תכנית הברכה האמצעית ואפשר היה לעבור לפיסקה המסיימת את הברכה, פיסקת בקשת היום ("והשיאנו") עם החתימה שבסופה. אלא שאנחנו כוללים בברכה הזאת גם את פיסקת "בקשת הזיכרון" (=יעלה ויבוא) לפני הפיסקה האחרונה, כי בבקשה זו אנחנו רגילים לציין (בברכת עבודה): ימים מיוחדים שמן התורה. למעט חנוכה ופורים, שהם ימים להודאה מדברי סופרים¹⁰, אף כשמחפילים שמונה עשרה של חול או שבע של שבת, (בראש חודש ובחול המועד). בקשת זיכרון זו מתאימה בעצם לראש השנה, שהוא יום הזיכרון¹¹ וגם לראשי חודשים¹² ואפשר להסבירה גם בפסח ובסוכות, שהם ראשי עונת החמה ועונת הגשמים. דחוקה קצת תהיה התאמת בקשה זו לחג השבועות, שצריך לראות גם בו ראש פרק¹³.

- נמצא שהברכה כולה מכילה ארבע או חמש פיסקות אלה:
- (1) קדושת ישראל — "אתה בחרתנו".
 - (2) הבדלה בין קודש לקודש למוצאי שבת — "ותודיענו".
 - (3) קדושת היום (החג או השבת והחג) — "ותתן לנו".
 - (4) בקשת הזיכרון — "יעלה ויבוא".
 - (5) בקשת היום ("והשיאנו") והחתימה ("מקדש — השבת — וישראל והומנים").
- המשותף לכל בקשות היום (גם של שבת, של ראש השנה ושל יום הכיפורים) הן המלים "קדשנו במצוותיך ותן חלקנו וכו'", שבהן מבוטאת תמ-

אות האשכנזיות מזכירות במוסף של רגלים את פסוקי הקרבן (עפ"י התוספות במסכת ראש השנה לה, ע"א, ד"ה "אילמא" ורמ"א בשו"ע א"ח, תפח) ושאר כל הנוסחאות מסתפקות במלים "כמו שכתבת עלינו בתורתך על ידי משה עבדך" כדעת מרן בעל "בית יוסף" (טימן תפח).
 10 והזכרתם בתפילה ובברכת המזון בהודאה.
 11 ויש נוסחאות שבהן נמצא "יעלה ויבוא" גם בכרכת זכרונות של מוסף ראש השנה.
 12 שהם ימי זיכרון לחדשים ("זכרון לכולם יהיו").
 13 "בכורי מעשיך... בשדה" (שמות כג, טו), "בכורי קציר חטים" (לד, כב), הוא הפרק שבו נידונין על פירות האילן (משנת ראש השנה א, ב), שעוד מעט יבשילו וייאספו. מכאן ואילך הותר החדש במקדש והתחילו האיכרים להביא את ביכוריהם (משנת ביכורים א, י). ואפשר להשתמש גם בפסוק שבמדבר י, י המצוה להעלות את הזיכרון בתקיעת הצוצרות במקדש "כיום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם".

צית הבקשות שבברכות האמצעיות של שמונה עשרה של חול לסוגיהן: "קד שנו", "ותן הלכנו" — בקשת הצרכים הרוחניים כנגד דעה, תשובה, סליחה וגאולה שבחול; "שבענו מטובך" — בקשת הצרכים הגופניים כנגד רפואה ופרנסה שבחול; "שמחנו בישועתך" — בקשת הצרכים הלאומיים כנגד קיבוץ גלויות. השבת המשפט, עונש הרשעים, גמול הצדיקים, בניין ירושלים, מלכות בית דוד שבחול; "וטהר לבנו לעבדך באמת" — כולל גם "שומע תפלה" וגם ברכת עבודה ("רצה") שלאחריה; "והנחילנו" — מעביר שוב לבקשות המיוחדות לאותו יום (בשבת "באהבה וברצון", בחג "בשמחה ובששון"), כדי שיהיה "מעין חתימה סמוך לחתימה". בתחילתן שונות בקשות הימים השונים, כי כל אחת פותחת בבקשה המיוחדת לאותו היום (ישוה התלמידים בבקשות השבת, הרגלים והימים הנוראים!) לפני המלים "קדשנו במצוותיך", פה אין הכרח, שהבקשה המיוחדת לשבת ("רצה במנוחתנו") תבוא דווקא לפני בקשת החג ("והשיאנו"), רק בעניין הקדושה הקפדנו על כך. אף על פי כן נזכיר בסוף ("והנחילנו ה' אלהינו") את מטרות השבת ("באהבה וברצון") לפני מטרות החג ("בשמחה ובששון"), כי זה כבר סמוך לחתימה, השומרת על הסדר הזה.

"והשיאנו" הוא הפעיל של הפעל "נשא" המצטרף אל "ברכה" בהוראת "קבל"¹⁴, ופירושו — "עשה אותנו מקבלים את ברכת מועדיך".

מוסף

הברכה האמצעית של תפילת מוסף צריכה להכיל את עיקרי תפילות הרגלים האחרות (כי היא שווה בחתימתה) ועוד צריך להזכיר בה עניין עבודת הקרבנות במקדש. על כן משותפות לה עם שאר תפילות הרגל הפיסקאות (1), (3) ו-(5), [לא (2)], כי אין מוסף במוצאי שבת, ולא (4) שאפשר לדרושה מפני הפיסקאות המיוחדות למוסף]. כמו כל מוסף אחר היתה צריכה להכיל לפני בקשת היום — בקשה להחזרת העבודה ופסוקי הקרבן, אלא שבגלל שינויי הימים והקרבנות נסתעפו ונתרבו העניינים. נדון על הפיסקאות אחת אחת.

הפיסקה הראשונה הנוספת היא "בקשה להחזרת העבודה", אף על פי שהיא פותחת בציון עובדות: "גלינו מארצנו ונתרחקנו וכו' ואין אנחנו יכולים וכו'". (שים לב שברגלים תלונתנו היא גם על אי יכולתנו "לעלות וליראות ולהשתחוות", היינו לקיים מצות העלייה לרגל. כמוכן אין מקום למלים אלה במוספים אחרים. השווה מוספי ראש השנה ויום הכיפורים).

¹⁴ "שא ברכה", תהלים כד, ה: "ונישא ברכה" בסוף ברכת המזון.

הבקשה אינה מסתפקת בהזכרת החזרת הקרבנות בלבד, אלא מתחילה בבקשת רחמים "עלינו ועל מקדשך"¹⁵ ומבקשת קיבוץ הגלויות והבאתם לירושלים ורק אחר כך מזכירה את התמידים והמוספים.

כשחל יום טוב בשבת מזכירים גם את מוסף השבת, גם את פסוקיו לפני מוסף החג, מלבד זה מוסיפים אחר פסוקי הקרבן את הפסוק "שמחו", המובאת מהתפילת שבת, אף על פי שכל נוסח השבת נדחה מפני נוסח הרגל.

פסוקי הקרבן כדי להתמצא בהם טוב להטיל על התלמידים להכין בעצמם על פי הפסוקים בפרשת פינחס טבלה כזאת וכדאי לכלול בה גם ראש חודש, ראש השנה ויום הכיפורים (היינו מן במדבר כח, יא עד סוף פרק כט).

שעיר חטאת	כבשים	אילים	פרים	
1	7	1	2	ראש חודש
1	7	1	2	שבעת ימי פסח
1	7	1	2	שבועות
1	7	1	1	ראש השנה
1	7	1	1	יום הכיפורים
1	14	2	13	א' דסוכות
1	14	2	12	ב' דסוכות
1	14	2	7-11	ג-ד' דסוכות ¹⁶
1	7	1	1	שמיני עצרת

מהצצה בלבד בטבלה ייווכחו התלמידים, ששעיר חטאת אין בו שום שינוי ועל כן אנחנו יכולים לכלול בפיסקה הקבועה "ומנחתם ונסכיהם", המונה את כל הדברים המשותפים לכל המוספים (חוץ משבת) ונאמרת תמיד אחרי פסוקי הקרבן.

בולט חג הסוכות המרובה בקרבנות וכל יום חלוק מחברו במספר הפרים ומלבד זה מתגלים שני מוספים "סטאנדארטיים": שני פרים, איל אחד ושבעה

15 שים לב לצירוף של הזקוקים לרחמים! רחמים על המקדש ביקש גם דניאל ט. טז—יז. הפסוקים ידועים למתפללים מ"הוא רחום" של שני המישי.

16 התלמידים יפרטו לפי הפסוקים כל יום של סוכות לחוד. על ידי היכור פשוט אפשר יהיה להיווכח בסכום הכולל של שבעים פרי החג הפוחחים והולכים, ארבעה עשר אילים, תשעים ושמונה כבשים.

כבשים — לראש חודש, לכל ימי הפסח ולשבועות; ופר אחד, איל אחד ושבועה כבשים — לראש השנה¹⁷, ליום הכיפורים¹⁸ ולשמיני עצרת¹⁹.

טבלה זו מתאימה למצב הנורמאלי כשישראל יושבים על אדמתם וחוגגים את החגים ככתוב בתורה. לתושבי הגולה, המרוחקים מן המרכז לא היתה מגד עת לפנים עד החג הידיעה מן הסנהדרין על יום התחלת החודש החדש והיו עושים מספק כל חג פעמיים: בתאריך החג המשוער ולמחרתו ("יום טוב שני של גלויות"), גם אחרי שנקבע חשבון קבוע ללוח העברי ואפשר לעשות את החשבון בכל מקום, שלחו מארץ ישראל לבני הגולה "היזהרו במנהג אבותיכם" (ביצה ד, ע"ב), ורב ושמואל, ראשי אמוראי בבל, אמרו לנדות את מי שמולול ביום טוב שני של גלויות (פסחים נב, ע"א).

לפיכך צריכים בני הגולה לראות בכל תאריך של חג כאילו הוא ספק היום ספק יום אתמול, ולנהוג בו לעניין החג לחומרה. לכן ט"ו בניסן הוא ראשון של פסח — כמו גם בארץ ישראל — ואין עושים בו שום דבר מן המעשים של ערב פסח, כי אילו כן לא היה זה חג. אבל גם ט"ז בניסן הוא ראשון של פסח (יום טוב וקידוש וסדר ואכילת מצה) ואין עושים בו שום דבר²⁰ על פי הצד האחר של הספק, שלפיו יום זה הוא כבר חול המועד, כי זה היה פוגע בקדושתו של החג. כל שכן שיום כ"ב בניסן (שמיני של פסח) הוא רק יום חג ואין מזכירים בו כלום משל יום חול שלאחר החג ("אסרו חג"). כן נוהגים גם ביום השני של שבועות וביום השני של ראש השנה²¹.

אבל כשמגיעים אל קרבנות חג הסוכות, ספקות היום גורמים לסיבוך, שקל לפתרו בעזרת הטבלה הבאה (את הספק הפוגע בקדושתו של חג אין מזכירים כלל, כאמור למעלה, ובטבלה נסגור אותו בסוגרים):

17 והוא נוסף על מוסף ראש חודש כאמור: "מלבד עולת החודש ומנחתה".

18 נוסף ל"עבודת היום" שבפרשת אחרי מות. בתפילות המוספים אין מונים אלא את הקרבנות הכתובים בפרשת פינחס, ועל כן אין בהן זכר לקרבנות הבאים ביום ב' דספת עם העומר והבאים ביום חג השבועות עם שתי הלחם. (שני אלה כתובים בפרשת אמור, ויקרא כג, יב—יג, יח—יט).

19 שמיני עצרת אינו שייך לחג הסוכות ("רגל בסני עצמו") ועל כן יש לו איל אחד ושבועה כבשים כמו כל שאר המוספים. פר אחד מתבאר ביחידותן של ישראל, אחרי שהקריבו שבעים פרים כנגד שבעים אומות (רש"י לחומש וסוכה נה, ע"ב ויותר מזה במדרשים). בימינו יש לשמיני עצרת גם קצת גזן של ימים נוראים.

20 חוץ מאשר לעניין מת.

21 את ראש השנה עושים גם בארץ ישראל שני ימים ולא כאן המקום לברר זאת. יום הכיפורים לא הטילו מעולם על הציבור לעשותו יומיים — מפני הטורח.

התאריך	ספקות היום	כיצד נוהגים בגולה?
ט"ו בתשרי (ערב סוכות) / ראשון של סוכות	יום טוב ראשון	יום טוב ראשון
ט"ז " ראשון של סוכות/ (שני של סוכות)	יום טוב ראשון	יום טוב ראשון
י"ז " שני של סוכות / שלישי של סוכות	חול המועד "וביום השני, וביום השלישי"	חול המועד "וביום השני, וביום השלישי"
י"ח " שלישי של סוכות/רביעי של סוכות	חזו"מ "וביום השלישי, וביום הרביעי"	חזו"מ "וביום השלישי, וביום הרביעי"
י"ט " רביעי של סוכות/חמישי של סוכות	חזו"מ, "וביום הרביעי, וביום החמישי"	חזו"מ, "וביום הרביעי, וביום החמישי"
כ' " חמישי של סוכות/שישי של סוכות	חזו"מ, "וביום החמישי, וביום הששי"	חזו"מ, "וביום החמישי, וביום הששי"
כ"א " שישי של סוכות/שביעי של סוכות	הושענא רבה, "וביום הששי, וביום השביעי"	הושענא רבה, "וביום הששי, וביום השביעי"
כ"ב " (שביעי של סוכות) / שמיני עצרת	יום טוב של שמיני עצרת	יום טוב של שמיני עצרת
כ"ג " שמיני עצרת / (יום חול)	יום טוב של שמיני עצרת (= שמחת תורה).	יום טוב של שמיני עצרת (= שמחת תורה).

ביום כ"ב בתשרי אין נוטלים לולב ואין מזכירים סוכות, אבל מדין הגמרא עוד יושבים בסוכה (מפני ספק שביעי של סוכות), אלא שאין מברכים על ישיבתה.

עבודת המקדש המיוחדת לרגלים איננה רק בקרבנות הציבור (המוספים), שהכהנים מביאים אותם בשם כל ישראל, אלא גם כל יחיד מ ישראל חייב להיראות בשלוש רגלים אלה בעזרה ("יראה כל זכורך") ולהביא קרבנות משלו ("ולא יראה את פני ה' ריקם"). גם קרבנות אלה, שהם של יחיד אבל מובאים בציבור, אנהנו מזכירים במוסף של רגלים, בפיסקה "מלך רחמן רחם עלינו", שהיא בקשה להחזרת העלייה לרגל, המתהילה מבקשת רחמים, בניין המקדש, השבת כוהנים, לוויים וישראלים למעמד ומסיימת בפסוקי מצות העלייה לרגל ("שלוש פעמים בשנה וכו'" — דברים טו, טז—יז), כשם שהבקשה הקודמת להחזרת העבודה מסיימת בפסוקי הקרבנות השונים. הפיסקה האחרונה, שבה הברכה חותמת ומסיימת — היא כרגיל "בקשת היום".

את הרכבן והקבלתן של תפילות הרגלים אפשר לצייר בצורה זאת:

ערכיות, שהרית ומנחה | מוסף
 א"ב"ג. שלוש ברכות ראשונות
 ד. ברכת קדושת היום: (1) (א) קדושת ישראל
 (2) (הבדלה בין קודש לקודש)
 (3) (3) קדושת היום
 (ג) בקשה להתחזקת העבודה
 (ד) פסוקי הקרבנות (שבת וזמ) |
 (ה) (בשבת: "ישמחו")
 (ו) בקשה להתחזקת העלייה לרגל
 (4) בקשת הזיכרון
 (5) (ז) בקשת היום והחתימה
 ה"י"ז. שלוש ברכות אחרונות

אליעזר אלינר / ירושלים

עשרת הדיברות וקריאתם

קריאתם בכל יום

עשרת הדברים אשר שמענום מהר סיני ביום הקהל ואשר נכתבו אחר כך על שני לוחות הברית, יש להם כמובן עמדה מיוחדת בתוך שאר דברי התורה, ומשום כך נהגו בשנים קדמוניות לציינם ולקראם בסדר התפילה של כל יום, אף על פי שמן התורה לא נצטוונו על כך. בתיאור עבודת קרבן התמיד בבית המקדש¹ מסופר כיצד היו הכוהנים מפסיקים באמצע העלאת עולת הבוקר, שהיו מסדרים את הנתחים על גבי הכבש העולה למזבח "וירדו להם ללשכת הגזית לקרות את שמע. אמר להם הממונה: ברכו ברכה אחת, והן ברכו, קראו עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמע, ויאמר".

פאפירוס נאש

סדר תפילה זה, שהיה נהוג בבית המקדש בוודאי עתיק יומין הוא, אבל אין לדעת לפיו אם נהגו כך גם בגבולין, והגה ידיעה זו מושיט לנו דף ניר (פאפירוס) קרוע ומרופט, שנמצא לפני יותר מ־50 שנה במצרים ונקנה שם על ידי החוקר האנגלי ו. ל. נאש (ועל שמו נקרא "פאפירוס נאש"). בדף הזה אפשר לראות, כי מתחיל הוא בעשרת הדיברות "אנכי ה' אלהיך" עד "וכל אשר לרעך" ואחרי משפט של קישור הוא ממשיך ב"שמע ישראל וכו'".

1 דיברות הוא כנראה רבים של "דבר", שהוא שם עצם (כמו "הדבר אין בהם" — ירמיה ה, יג) והוא לשון זכר, ורבים "דברות" כמו מן כסא — כסאות. (ויש מנקדים במוסף ראש השנה בשופרות "ודברות קדשך" בפתח על פי "ישא מדברותיך" — דברים לג, ג, אבל הגי' המוקבלת היא "ודברות קדשך" בחיריק). ביחיד רגיל הוא "הדיבר" שהיה יוצא מפי הקב"ה וכווצא בזה. ואולי צריך להיות בכל המקומות האם "הדיבר", ובארמית "דיברא קדמאה", "דיברא תניינא".

בתורה נקראו שלוש פעמים בשם "עשרת הדברים" (שמות לד, כח; דברים ד

יג; י, ד).

2 משנה, מסכת מדות סוף פרק ד ותחילת פרק ה.



פאפירוס נאש

הכולל עשרת הדיברות ותחילת פרשת "שמע". בגלל הקרע שבצד ימין חסרה בשורה הראשונה המלה "אנכי" והאות הראשונה של השם. גם צד שמאל חסר. בשורה הרביעית מלמטה כתוב: "וחמרו וכל אשר לרעד". שלוש השורות האחרונות כוללות משפט קישור, שיש להשלימו כך: "אלה החקים והמשפטים אשר צוה משה את בני ישראל במדבר כצאתם ממצרים. שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד הוא ואהבת". (שים לב, שאין כאן "ברוך שם כבוד מלכותו", אבל נוספה המלה "הוא").

ואהבת". אין שום ספק, שזוהו דף מתוך כעין "סידור תפלה", אשר מתוכו היה בעליו (יהודי מאלכסנדריה?) קורא את פרשיותיו היומיומיות: עשרת הדברים, שמע, והיה אם שמע, ויאמר — ממש כמו הכהנים במקדש. על זמן כתיבתו של הדף נחלקו דעות התוקרים הארכיאולוגים: המאחרים מייחסים אותו לדורות התנאים שאחרי חורבן בית שני, אחרים מקדימים אותו לזמן שלפני החורבן, ואף לתקופת החשמונאים (כמאתים שנה לפני חורבן בית שני).

ביטול קריאתם

עוד בדורות האמוראים הביעו חכמים³ דעה, כי "בדין היה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן? מפני טענות המינין, שלא יהו אומרים אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני". ובתלמוד הבבלי⁴ מסופר על אמוראים מאוחרים, שרצו לקבוע קריאתם בסורא ובנהרדעא ואמרו להם, ש"כבר ביטלום מפני תרעומת המינין"⁵.

קריאתם בימינו

אין לנו איפוא עוד קריאת עשרת הדיברות בכל יום, אלא ליחידים הרוצים בכך⁶ ואין קריאת קבועה לדיברות, אלא בקריאת התורה שלוש פעמים בשנה: בפרשת יתרו, בפרשת ואתחנן ובחג השבועות. גם בקריאות אלה מוסיפות עוד להשפיע שתי הנסיות: מצד אחד הנטייה לציין את עשרת הדברים שנאמרו ביום הקהל משאר דברי התורה, ומצד שני הנטייה למנוע כל הדגשה של הדברים האלה "מפני תרעומת המינין".

העמידה בקריאתם

בכל דור ודור נמצאו ונמצאים יחידים וקהילות הנוהגים לעמוד על רגליהם כשהקורא בתורה משמיע את עשרת הדיברות, ונמצאו ונמצאים אחרים המערערים על כך ואומרים שמפני תרעומת המינים אין לעמוד בקריאת עשרת הדיברות אם יושבים בקריאת שאר התורה. פוסקים רבים הביעו את

3 ירושלמי, ברכות פרק א, הלכה ה.

4 ברכות יב, ע"א.

5 לפני שנים אחדות הודיעו, כי כאת המערות בסביבות ים המלה נמצאו תפילין זמן קדום מאוד (מתקופת חורבן בית שני) ובהן פרשת עשרת הדיברות. כנראה היתה דעתה של איוו כת של מינים, שדין עשרת הדיברות כדין קריאת שמע לא רק לעניין של קריאה, אלא אף לעניין תפילין. אבל דבר ברור לא נודע עוד.

6 כגון אחר תפילת שחרית בסידור "עבודת ישראל" של ר"י בעד או בסדר מעמדות.

דעתם בשאלה זו, רבים לחיוב ורבים לשלילה. גם הרמב"ם נשאל על כך⁷ מקהילה אחת. שהיה לפניו מנהגם לעמוד כל הקהל על רגליהם בשעת קריאת עשרת הדיברות בספר תורה בציבור, ואחר זמן בא לאותה מדינה רב גדול ולימד תורה וחכמה וגדר בה כמה גדרות, ומכללם תיקן להם שלא יעמדו בש"ע קריאת עשרת הדיברות, וכתב הוראה בכתב ידו על עניין זה והביא ראיה לדבריו, ממה שביטלו חז"ל לקרוא אותם עם קריאת שמע מפני המינים, שאומרים שיש לעשרת הדיברות מעלה על שאר התורה, ובכלל הוראתו אמר, שכל מי שיקום בעת קריאת עשרת הדיברות בספר תורה ראוי לגעור בו, לפי שמעשים אלה הם דרכי המינים, ופשט המנהג שהנהיג להם הרב הזה דור אחר דור. והנה בא לאותה מדינה חכם אחד מחכמי מדינה אחרת והיה מנהג אנשי עירו לעמוד בשעת קריאת עשרת הדיברות בספר תורה. וכשבא למדינה זו היה הוא עומד בשעת קריאת עשרת הדיברות ונמשכו אחריו קצת אנשים. אמרו לו זקני העיר: איך נעזוב מנהג אבותינו ואבות אבותינו ונחלוק על מה שהנהיג להם החכם שלהם, שהם ואנו ממימו אנו שותים? וכל שכן בני דון זה, שיש בו מחלוקת ופירוד בין הקהל וכבר אמרו: "לא תתגודדו" — לא תעשו אגודות אגודות" — ואם כן כיצד אנו נחלוק ונעמוד בקריאתם יותר משאר התורה? והשיב להם החכם, שכבר מצינו את ישראל כשקיבלו אותם היו עומדים, כמו שנאמר: "ויתיצבו בתחתית ההר", וזקני העיר השיבו לו: מה שעמדו ישראל בהר סיני לא היה אלא להקביל פני שכינה כמו שאמר הכתוב: "ויוצא משה את העם לקראת האלהים מן המחנה ויתיצבו וכו'" ואין זה חובה עלינו לעמוד, שאם היה האמת כן, היה עלינו לעמוד גם בקריאת "אתם נצבים היום כלכם", לפי שישראל היו עומדים שם. והשיב להם החכם הנזכר, שכבר מצינו שבבבל הם עומדים בקריאת עשרת הדיברות. ואמרו לו, כי משם אין ראיה, כי מה שעומדים בבבל אינו אלא מפני שראש הגולה או ראש הישיבה עולה לקריאת עשרת הדיברות ולכבודו הם עומדים ולא מפני עשרת הדיברות — ואפשר שאר המדינות רצו להידמות לבבל ולכן עומדים — ... והשיב על זה הרמב"ם, כי מה שהנהיג הרב שנפטר ואמר להם שישבו — הוא הנכון וראיותיו כולן אמיתיות, וכך ראוי לעשות בכל מקום שמנהגם לעמוד, ראוי למונעם מזה בהיות שמגיע מזה הפסד האמונה, שיבואו לחשוב בתורה שיש לה יתרון קצתה על קצתה, וזה קשה עד מאוד וראוי לסתום כל הפתחים המביאים לזאת האמונה הרעה.

7 בתשובות הרמב"ם, הוצאת מקיצי נרדמים, סימן מו ובהוספות עמ' 359.

הקריאה של שבועות

אפשר שמפני אותו הטעם לא נקבעה מתחילה קריאת עשרת הדיברות בומן מתן תורתנו והסתפקו בקריאתם בפרשיות השבוע, כי במשנה (מגילה ג,ה) שנינו על קריאת המועדות: "בעצרת: שבעה שבועות (דברים טו, ט)". ורק בתוספתא נוסף על זה: "ויש אומרים (או: אחרים אומרים): בחדש השלישי". אותה ברייתא הובאה גם בירושלמי על המשנה "בעצרת שבעה שבועות": "אית תניי תני (יש תנאים שונים) בחדש השלישי". ורק מפי אמוראי בבל המאוחרים (מפי אביי?) נקבע בגמרא (מגילה לא, ע"א), שביום הראשון של שבועות קוראים "בחדש השלישי" ולא "שבעה שבועות" כדברי סתם המשנה.

הטעם התחתון והעליון

מאחר שנקבעה פרשת מתן תורה, המכילה את עשרת הדיברות לקריאת חג השבועות לא נשארה קריאה סתם, ככל קריאות התורה שבמועדים, אלא צויינה בסימנים ובמנהגים מיוחדים. דבר זה ניכר גם בטעמי הנגינות שבע שרת הדיברות: שלא כבשאר פסוקי התורה מסומנות המלים שבפסוקים אלה לא בטעם אחד, אלא על פי רוב בשני טעמים. בקצת חומשים נדפסו עשרת הדיברות בסוף הספר לחדוד: פעם לפי חלוקת הטעמים הנקראים "הטעם התחתון" ופעם לפי חלוקת הנקראים "הטעם העליון". בראשונה מחלקים טעמי הנגינה את פסוקי עשרת הדיברות כחלוקה הרגילה של כל פסוקי התורה, באופן שהפרשה המכילה את "אנכי" ו"לא יהיה לך" מחולקת לחמישה פסוקים, דיבר השבת ("זכור") — לארבעה פסוקים, ארבעת הדיברות הקצרים "לא תרצח" — לא תנאף — לא תגנב — לא תענה ברעך עד שקר" כלולים בפסוק אחד, ובסך הכל הם שלושה עשר פסוקים. לעומת זה חלוקת "הטעם העליון" עושה מכל דיבר פסוק אחד, באופן שהם בסך הכל עשרה פסוקים⁸, אבל מקצתם בלתי רגילים בארכם: דיברות "לא יהיה לך" ו"זכור" הם כל אחד פסוק ארוך מאוד וכנגדם ישנם שלושה פסוקים של שתי מלים בכל אחד: "לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנב".

שתי החלוקות, של הטעם התחתון ושל הטעם העליון גם יחד נתקבלו ברוב הקהילות, אלא שנחלקו בשימושיהן. יש קוראים בטעם העליון (כל דיבר —

8 ויש המאחדים לפסוק אחד את שני הדיברות הראשונים "אנכי" ו"לא יהיה לך", ששניהם מפי הנבחרה שמענם והם מדברים בגוף ראשון ואין בספר התורה ביניהם שום פרשה, לא פתחה ולא סתומה. בחלוקה זו מתקבלים כמובן תשעה פסוקים.

פסוק) בכל קריאה בציבור, והטעם התחתון אינו אלא ליחידים הקוראים את הפרשה לעצמם. ויש (וכן מנהג ירושלים) הקוראים בטעם התחתון כשעשרת הדיברות נקראים בפרשת השבוע אף בציבור, והטעם העליון אינו משמש אלא לקריאה בחג השבועות.

הפיוטים

על כל פנים קריאת הדיברות בחג השבועות היא חגיגית ביותר, דוגמת מעמד הר סיני⁹ ואת החגיגות הזאת הבליטו קהילות שונות בתוספת פיוטים, שחלק מהם נוהג במקצת מקומות עוד בימינו וחלק נשתנה או נשכח לגמרי.

כתובה ל שבועות

בקהילות רבות קוראים בחג השבועות לפני קריאת התורה "כתובה לחג השבועות", מעין כתובת נישואין בין הקב"ה ובין כנסת ישראל, שהרי מעמד הר סיני הוא התחלת ההתקשרות האמיצה של "חסד נעוריך אהבת כלולותיך" וכאן אירש לו ה' את ישראל¹⁰ לעולם בצדק ובמשפט ובחסד וברחמים.

ישנן כמה נוסחאות של "כתובה", רובן עשויות בחרוזים, אבל משולבים בהם ביטויים ומונחים מכתובת חתנים ממש: בשישה בסיון שנת אלפים וארבע מאות וארבעים ושמונה לכריאת עולם אמר "החתן שר שרים ונגיד נגידים, יחיד ומיוחד הוא מושיב יחידים"¹¹ לכלה היקרה והנעימה רבת המעלות להיות לו לאשה ונתן לה בכתובתה תורה ותרי"ג מצוות עשה ולא תעשה, ותוספת כתובה — תורה שבעל פה וכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש, וכן הלאה. לבסוף חתומים על הכתובה כשני עדים השמים והארץ, ומשה בן עמרם — שושבין.

"אקדמות"

בקהילות אשכנזיות מקדימים לפני קריאת התורה בשבועות פיוט ארוך באר"מית שתחילתו "אקדמות מילין" (=ראשית הדברים) שנתחבר על ידי ר' מאיר בר' יצחק ש"ץ¹² והוא נודע בעצם להיות פתיחה ("רשות") למתורגמן

9 לעיל (עמ' 92) בשאלה להרמב"ם נזכר, כי בבבל היה כנראה מנהג קבוע שלקריאת עשרת הדיברות עולה ראש הגולה או ראש הישיבה (הנאמן).

10 ראה סוף משנת תענית.

11 תהלים סח, ז. המזמור מדבר במעמד הר סיני ומשמש כשיר של שבועות.

12 פייטן מפורסם, שחי כנראה במגנצא בדור שלפני רש"י. רש"י מזכירו בפירושו לנ"ך. (הושע ו, ט; עמוס ג, יב; תהלים עג, יב) והתוספות הביאו מפיוטיו (ראש השנה יא, ע"א ד"ה "אלא דקא").

המתרגם לארמית כל פסוק הנקרא בתורה. על כן היה נאמר אחרי קריאת הפסוק הראשון ("בחדש השלישי") לפני תרגומו. ואף אחרי שביטלו קהילות אלה את תרגום התורה לארמית, עוד נשאר הפיוט הזה במקומו אחרי הפסוק הראשון¹³ ורק בשנים האחרונות הנהיגו להקדימו לפני ברכת הכהן, כדי שלא להפסיק בקריאת התורה.

עוד נמצא במחזורים אשכנזיים רבים¹⁴ פיוט ארמי המתחיל "ארכין ה' שמיא לסיני" (ארכין = הרכין), שהיו נוהגים לאמרו ממש לפני עשרת הדיברות, וגם הוא בוודאי קשור בתרגום הפסוקים לארמית.

בימינו נתבטל בקהילות אלה התרגום לארמית מכל וכל¹⁵ והפיוטים הארמיים נראים ככלתי מתאימים לסביבתם. אולם כשנתקנו פיוטים אלה (לפני דורו של רש"י בגלילות הריינוס) עדיין היו מתרגמים את קריאת התורה של שבועות¹⁶ אף על פי שביטלו את התרגום בכל שבתות השנה.

מחזור ויטרי

מנהג נאה ומשוכלל ביותר של קריאת עשרת הדיברות ותרגומם נמצא במחזור ויטרי¹⁷, שנכתב בידי ר' שמחה מויטרי, תלמידו של רש"י. במחזור זה כלל מחברו את התפילות והפיוטים, הדינים והמנהגים של כל השנה והעתיק בתוכו תשובות ופסקים של רש"י ושל שאר רבותיו ושל גדולי הדורות הקודמים.

סדר הקריאה לחג השבועות משתרע במחזור זה על עמודים רבים מאוד, כי יש בו מלבד התרגום גם הרבה פיוטים בארמית לפתיחת התרגום ובין כל דיבר ודיבר, גם נוסח הברכה שמברך העולה לקריאת עשרת הדיברות שונה מן הרגיל, וזו נוסחתה:

אָמִינוּ אָמִינוּ אָמִינוּ, הַחֲלוּ לֹמַר עֲשֶׂת הַדְּבָרוֹת שְׁמַן
הַקָּדוֹה לְיִשְׂרָאֵל עַל דְּי מִשָּׁה נִבְּנוּ קֵהַר סִינִי וְנִגְלָה
קְבוֹד יְיָ וְנָאוּ כָּל בָּשָׂר יִתְדוּ כִּי פִי יְיָ דָּבַר (ישעיה מ, ה).

- 13 כך הוא נדפס עוד במחזורים רבים, ועי' במפרשי השו"ע לאורח חיים סימן תצד.
- 14 למשל, בדפוסי רדלהיים.
- 15 שו"ע אורח חיים, סימן קמ"ה סעיף ג, ותוספות מגלה כג, ע"ב ד"ה "לא שנו", אך לא כן היא דעת הגאונים והרמב"ם — על כן לא ביטלו בני תימן את התרגום.
- 16 תוספות מגילה כד, ע"א ד"ה "ואם הו'".
- 17 נדפס על ידי חברת "מקצי נרדמים" בברלין תרנ"ג—ד על פי כתב-יד אחדים, ביחוד זה שבברטיש מוזיאום-בלונדון, עם תוספות וביאורים מאת ר' שמעון הלוי איש הורוויץ.

קבוא כל ישׂראל לְקֹאוֹת וְכוּי (דברים לא, יא) קָרְכוּ וְכוּי ;
 קָצִי אֶסֶף אֶשֶׁר קָמַר בְּתוֹכָהּ הַזֹּאת וְרָצָה וְקָדְשָׁה וְהִנְחִילָהּ
 לְעוֹשֵׂיהָ. קְרוּף אֶתָּה ;; גִּמְנֵן הַתּוֹכָהּ.¹⁸

וקורא פסוק מן התורה ומתרגם. ואחרי קריאת כל דיבר נאמר לפני התרגום פיוט ארמי מעניין אותו הדיבר ורק אחריו בא התרגום. אבל אין זה תרגום אונקלוס שלנו, המדויק והמילולי, אלא תרגום מורחב ומקושט, מעין המצוי בחומשינו בשם תרגום יונתן. וזה תוכן התרגום לדיבר "אנכי".

הדיבר הראשון כשיצא מפי הקדוש ברוך הוא — הי שמו הגדול מבורך ומשובח לעולם — כמו ויקים וכמו ברקים וכמו לפיד של אור; לפיד של אור מימינו ולפיד של אש משמאלו. פרח וטס באויר רקיע השמים והולך ומקיף על מחניהם של ישראל ומתהפך בהם מצד אל צד וחוזר ונחקק על שני לוחות הברית. וכן היה קורא ואומר: עמי עמי בית ישראל, אנכי ה' אלהיך וכו'.

וכן "הדיבר השני", "הדיבר השלישי" עד סוף כל הדיברות. אלא שחמשת הדיברות האחרונים קצרים הם ביותר ועל כן באה בהם הרחבה מלבד ההקדמה הרגילה. כך הוא למשל התרגום לדיבר השישי "לא תרצח":

הדיבר השישי כשיצא מפי הקדוש ברוך הוא — הי, שמו הגדול מבורך ומשובח לעולם — כמו ויקים וכמו ברקים וכמו לפיד של אור; לפיד של אור מימינו ולפיד של אש משמאלו. פרח וטס באויר רקיע השמים והולך ומקיף על מחניהם של ישראל ומתהפך בהם מצד אל צד וחוזר ונחקק על שני לוחות הברית. וכן היה קורא ואומר: עמי עמי בית ישראל, לא תהיו רוצחים, לא חברים ולא שותפים עם רוצחים, ולא ייראו בכנסת ישראל רוצחים כי כעוון רציחה הרב באה לעולם.

ובדומה לזה עד סוף הדיבר העשירי, ומן "וכל העם רואים את הקולות" שוב התרגום הוא רגיל.

"אזהרות"

סוג אחר של פיוט הנאמר בשבועות הוא הנקרא בשם "אזהרות"¹⁹. פיוטים אלה כוללים את תרי"ג המצוות בפרטן או סוגים שונים שלפיהם המצוות

18 על פי המאמר במדרש דברים רבה יא, ה: "א"ר אלעזר איזוהי הברכה שבידך משה בתורה תחילה? ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר בחר בתורה הזאת וקידשה ורצה בעושיה".

19 "אזהרות" פירושו מצוות. אך יש לשים לב, כי אחד הפיוטים העתיקים מסוג זה (במחזור אשכנזי למוסף יום ב' של שבועות) מתחיל במלים "אזהרת ראשית לעמך נחת מצוות עשה ומצוות לא תעשה" והמלה "אזהרת" עולה בגימטריא תרי"ג.

מחולקות. נראה שפיוטים אלה נהגו בישראל עוד לפני תקופת הגאונים. נמצאות מהן נוסחאות ישנות מאוד וגם גדולי המשוררים של דורות מאוחרים (ר' סעדיה גאון, ר' שלמה אבן גבירול, ר' יהודה הלוי ואחרים) חיברו אותה רות, שעודן נאמרות בקהילות שונות. נוסחאות רבות של אזהרות מסיימות בפיוט שווה, לכולן, אשר הוא כנראה מן הפיוטים העתיקים ביותר שנשארו בידנו וזהו:

אָז שֶׁשׁ מֵאוֹת וְשֵׁלֶשׁ עָשָׂר מִצְוֹת
 פָּרוּשׁ עָנָשׁן וּמִפֶּן שִׁכְחֶנּוּ -
 אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת מְזַקְקוֹת שְׂבָעִים
 צְרוּפוֹת בְּכֶסֶף וּבְחֹנוּת בְּזָהָב.
 אֲהוּבִים שְׁמֵרוּם. עֲמוּסִים חֲקֵרוּם.
 בְּקֶל לֵב נִצְרוּם. בְּחֻמָּה דִּרְשׁוּם.
 אֵת אֵלֶּה תִּזְכְּרוּ לָנוּ אֱלֹהִים מְצַנְנֵי
 וְתִמְצְנֵה לָנוּ וְתַמְלֵא מִשְׁאֲלוֹמֵינוּ.
 עֲלִיּוֹנִים שְׂשׂוּ וְתַחְתּוֹנִים עֲלוּ
 בְּקִבְלַת כְּלֵה בְּחַבַּת חֶסֶן.
 תֵּאָר כְּלֵה מֵאֵד נִתְעַלֶּה
 בְּקִבְלַת יוֹם זֶה עֲשֵׂרֶת הַדִּבְרוֹת.

תרי"ג אותיות

מניין המצוות מרומז בעשרת הדיברות, שהרי בדקו ומצאו שמספר האותיות מן "אנכי" עד "אשר לרעך" (ולא עד בכלל) הוא תרי"ג ועוד שבע אותיות "אשר לרעך" כנגד שבע מצוות דרבנן ובסך הכל כת"ר²⁰. גם נתחברו חיבורים להראות איך כל אחת מתרי"ג מצוות קשורה באחת מאותיות עשרת הדיברות.

אזהרות רס"ג

בדרך אחרת הלך בעניין הקשר בין תרי"ג מצוות ובין עשרת הדיברות רב סעדיה גאון, שהיה גם משורר ופייטן. בסידורו המפורסם²¹ בהלכות חג השבועות הוא כותב: "ומצאתי שאנשי דורנו רגילים שיאמרו להם במוסף עיקרי

20 תמצאוהו בבעל הטורים בסוף הדיברות.

21 יצא ע"י ישראל דודון ז"ל, שמחה אסף ז"ל ויששכר יואל בהוצאת "מקיצי נרדמים" בירושלים, תש"א.

תרי"ג המצוות אשר ציוה ה' יתברך את בני ישראל, בחיבור המתחיל "אתה הנחלת". ובדקתי אותם ומצאתי שאינם מכילים תרי"ג בשלימות וראיתי בהם חזרות ואריכות לשון... וראיתי לשים דבר אחר במקומם, לא מפני שהם עיקר שאי אפשר בלעדיו, אלא מפני שראיתי שהאנשים נתנו את לבם בהם". על כן חיבר פיוט גדול בשישה פרקים אלפביתיים (גם שמו חתום בסוף), שבו מנה את כל תרי"ג המצוות לפי סוגיהן: מצוות עשה לחוד ומצוות לא תעשה לחוד, אלה הנהגות בכל מקום ובכל זמן, ואלה החלות במקרים ידועים, וכן הלאה.

תחילת הפיוט במצוות עשה — הנהגות תמיד, וזה הבית הראשון שלו:

(א) אַתּ ִּי אֶלְהִיָּהּ מִיָּרָא (ב) וְאוֹתוֹ מַעֲבֹד בְּתַפְלָה
 (ג) עֲרֵב (ד) וְבָקֵר יַחְדָּהוּ (ה) בָּאוֹת (ו) וְטוֹטְפוֹת לְתַהֲלָה
 (ז) בְּקִנְסִיף צִיצִית נֶצַח (ח) וּבְקַטְחִיף מְזוּזָה סֵלָה
 (ט) פֶּגֶד הַנְּרִיף (י) יָרָא מַהֵם, כִּי אֵל נִמְן לְמוֹ גְּדָלָהּ

ומלבד פיוט אזהרות זה שם בסידורו עוד פיוט אחר, בנוי במבנה משוכלל ומסובך ביותר, שחלקיו מותאמים לשבע הברכות של תפילת מוסף, ובחלקו הרביעי (לברכת קדושת היום) כלל פיוט אזהרות, אשר בו מנויות שוב תרי"ג המצוות, אבל הפעם הן מחולקות לא לפי מהותן, אלא לפי שייכותן לעשרת הדיברות.

אַנְכִי אֵשׁ אוֹקְלָה וְנוֹהֲרֵת מִקָּל הַנְּוֹהֲרוֹת
 וְדָרְכֵי קָאֵשׁ וְנִיצוּצֵיהּ תְּרַבָּה מְצוּוֹת בְּקָל דְּבוּר זִוְהָרוֹת
 דְּתַקְטְמֵי בְּלִמְתֵי בְּעִשְׂרֵת דְּבָרוֹתֵי שֵׁשׁ מְאוֹת וְשֵׁלֶשׁ עֶשְׂרֵה מְצוּוֹת לְהוֹרוֹת
 אִמְרוֹת ִּי אֶמְרוֹת קְהוֹרוֹת.

הגאון אינו נדחק להקים קשר בין המצוות ובין האותיות של הדיברות, אלא משייך את המצוות לדיברות לפי תכנון. כך הוא מונה 80 מצוות כשייכות לדיבר הראשון "אנכי", 60 שייכות לדיבר "לא יהיה לך", 48 ל"לא תשא", 75 ל"זכור", 77 ל"כבוד", 50 ל"לא תרצח", 58 ל"לא תנאף", 59 ל"לא תגנב", 52 ל"לא תענה", 54 ל"לא תחמד" — בסך הכל 613 מצוות. כל בית של הפיוט האלפביתי הזה הוא בן ארבע שורות. מראשי השורות

22 המצוות המנויות בארבע שורות אלה הן: (א) יראת ה', (ב) תפילה, (ג) קריאת שמע ערבית (ד) ושהרית, (ה) תפילין של יד, (ו) של ראש, (ז) ציצית, (ח) מזוזה, (ט) כיבוד הורים (י) ומזאם.

23 מצוות הזיכרון (ציצית, תפילין וכד'), מקדש וקרבת, מתנות עניים, שנאמר בהן "כי עבד היית בארץ מצרים" (דברים כד, כב) ועוד.

הראשונות מצטרפים פסוקי תהילים המדברים במתן תורה²⁴, ראשי השורות השלישיות הם ראשי פסוקי שיר השירים והשורה הרביעית היא תמיד פסוק כלשונה, שלעתיים הוא מפתיע בסמיכותו למצוות הנמנות. כן הוא מתחיל את מניין המצוות הכלולות ב"לא תחמד", שביניהן הוא מונה גם איסורי מאכלות:

לא תחמד סתר רעה וצבוניו²⁵, אף סבל מאכל אשר אסר לך אל תבוסת²⁶ שמונה עשרה טרפות²⁷, ונבלות, ובשר בחלב מתאצל שחיטת גוי, ונחלב, ודם, ואותו ואת בנו²⁸, וגיד הנשה קהואל דבר שלח :: קצקב ונפל קישראל²⁹.

כן הוא חורז את מצוות המשכן וכליו (וביניהם הכיור לקידוש ידים ורגליים) על הפסוק: "ויאחז צדיק דרכו וטהר ידיו" (יוסף אומץ) (איוב יז, ט). למצוות פסח שני, למי שהיה טמא או בדרך רחוקה בפסח ראשון, הוא מצרף את הפסוק: "וחשב מחשבות לבלתי ירח ממנו נדח" (שמואל ב יד, יד). למצוות חלוקת הארץ בגורל חורז הפסוק "מדינים ישבית הגורל ובין עצומים יפריד" (משלי יח, יח), ועל מצוות ערי מקלט והכנת הדרך אליהן הוא חורז:

דודי נזית הנניס הורגי שנג ונאם "תכין לך הדרך"
טוב וישר :: על בן יורה חסאים פדרך³⁰:

ואפשר להרבות דוגמאות כאלה ללא ספור.

ובסוף "לא תחמד" הוא מסכם גם את הדיבר האחרון, גם את כל עשרת הדיברות כולם בתרומים אלה:

לנו ספנת בתוך עשרת הדברות שש מאות ושלוש עשרה מצוות חוק מונדציה וסי קיל וזבין קטקמתה וסי קלל בינותיה ומדציה
אם הגות חסשים וארבע חרונות בקלל חמוד ליודציה
קנגדם שש מאות ושלוש עשרה אותיות מ"אזכ"י וצד "אשר לרעה".

24 מזמור סח, ה-כ.

25 המלה "עצבוניו" מצויה פעמים רבות ביחזקאל פרק כז, ופירושה נכסים, סחורה, ויונתן תירגם לרוב "בית גניד".

26 המתה, היינו שחיטת.

27 תולין מב, ע"א.

28 ויקרא כב, כח.

29 פסוק הוא בישעיה ט, ז וזכאן הגאון מיסב אותו (לפי חולק צא, ע"א) על המסופר בבראשית לב, לג, כי בגלל נגיעת מלאך ה' בכף ירך יעקב "לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה".
30 תהלים כה, ח.

בדרכו של ר' סעדיה גאון בקישור תרי"ג המצוות לעשרת הדיברות הלכו גם מוני מצוות ופייטנים מאוחרים, כגון ר' אליעזר בר' נתן (הראב"ן)³¹, שכתב בפיוט לשבועות:

דְּקָרוֹת עֲשָׂרָה קָטב אל להמוני
הַקְלִיל בָּהֶם שֵׁשׁ מֵאוֹת וּשְׁלֹשׁ עֲשָׂרָה סְקוּדוֹנֵי
וּמֵאַהֲבָתָם נִגְלָה עַל הַר סִינַי
אֶחָדָם אֶתְכֶם אָמַר וְיָיִ:
גִּוְאֵלִים קָזָן בִּישִׁיבָה נִגְלָה לְכָלֵּם
קָמֵ"אֲנִי עַד "לְרַעַךְ" אוֹתִיּוֹת מִנֵּן מִצְוֹת הַקְלִילִם
אֲנִי קִגְבוֹר נִגְלָה וְשִׁבְחוּהוּ עִם עוֹלָם
מִשָּׁה יִבְנִי יִשְׂרָאֵל לֵךְ עֲנֵי שִׁירָה וְאָמְרוּ בָלֵם:

31 מראשוני בעלי התוספות, חברים של החני רש"י ונכדיו (רשב"ם ורבנו תם), ספרו העיקרי בהלכה "אבן העזר", חיבר גם פיוטים רבים וגם קינות על גזרות תתנ"ו (1096) שהיו בימיו.

שני הבתים שלמעלה הם מפיוטו לליל שבועות, האחד לפני "אוהב עמו ישראל" והשני לפני "מי כמוכה".

32 מלאכי א, ב.

ד"ר יהודה מוריאל / תל אביב

ההכנות למעמד הר סיני

(לקט פרשני לשמות יט)

הפסוקים המתארים את ההכנות לקראת המאורע הגדול — מתן תורה — מעידים על דמותו של עם ישראל באותה שעה, עם המאוחד אחדות רוחנית ומצד פה לקבלת עול מלכות שמים ועול מצוות במעמד עילאי חד-פעמי. "בתודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה באו מדבר סיני... ויחן שם ישראל נגד ההר"; ויחן שם ישראל — כאיש אחד בלב אחד (רש"י). המסעות הראשונים אחרי צאתם מארץ מצרים — מסעות של תעייה ומבוכה היו, מסעות של דרך עקומה מתוך בריחה ופחד מפני אויב ומבוכה מן המגע הראשון עם המדבר השמם. והנה עתה יצאו מרפידים ובאו למדבר סיני, אל ההר המקודש, שהיה מיועד למעמד הגדול עוד בהיות העם במצרים: "בהור ציאו את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות ג, יב). סוף סוף התקרבו למטרה שלקראתה יצאו. ומכאן גם ההדגשה שבמקראות: "ביום הזה באו מדבר סיני; ויסעו מרפידים ויבואו מדבר סיני... ויחנו במדבר" (שם יט, א-ב). שלוש פעמים מזכירה התורה את בואם למדבר ואת חנייתם בו. וכך מפרש ר' שמשון רפאל הירש: ביום הזה באו ובו ביום תקעו אהליהם וחנו במדבר. עד עתה — כל פעם שבאו למקום מדברי חדש — בדקו מקודם, אם מתאים המקום לחנייה, אם יש בו מים — אם אין. אולם עתה בבואם מדבר סיני — לא העסיקה אותם שאלת המים והצרכים האחרים, אלא: "ויחנו במדבר, ויחן שם ישראל נגד ההר". ובעל "הכתב והקבלה" מעיר: נגד ההר דווקא. מנהג המחנות, כשחוננים על יד ההר, מכוונים את פני אהליהם ופתחיהם כלפי העמק, כי ההר מפסיק את הראות במרחב. אולם ישראל חנו — נגד ההר. כל מבטיהם ומאיייהם התרכזו עכשיו כלפי ההר, מרכז הקדושה הראשון שנהיו בו לעם ה'. לדעת אבן עזרא — כבר בשירת הים התכוונו להר הזה, והוא מפרש: "נחית בחסדך עם זו גאלת, נהלת בעזך אל נזה קדשך" — זה הר סיני, נזה הקודש, בו ניתנה תורה לישראל.

החיידוש הזה ברוח העם ובציפייתו להתקדשות ולהתחדשות — בא לידי

ביטוי בטון החגיגי של תחילת פרשה זו בתורה: "בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים". הסגנון של סימון זמן המאורע הוא כאן סגנון של פאטוס ורוממות הרוח. בעל "משך חכמה" מוצא בפסוק זה הד מקביל להתחלה החגיגית של התורה: "בראשית ברא אלהים...". כי אין בכל התורה דוגמתו. סימון החדש מתחיל תמיד ב"ו החיבור: "ובחדש...". או במלה "ויהי", ואף כאן צריך היה לכתוב: "ויהי בחדש השלישי...". אולם העז והשגב של אותו הזמן מובלטים בציונו כהתחלה חדשה ללא קשר אל הזמנים שקדמו: בחדש השלישי.

"ומשה עלה אל האלהים..." — מתחילה העלייה אל ההר. "חזקוני" ארמר: מעצמו עלה לשאול מפי הקב"ה — במה יעבדוהו, לקיים מה שאמר לו: "תעבדון את האלהים על ההר הזה". והקב"ה אמר לו: "ועתה אם שמע תשמעו בקולי" — זאת תהיה עבודתי. זו הראשית וזו התכלית בעבודת ה', ועל העם לדעת זאת בשעה שהוא בא לקבל עליו עול מלכות שמים.

יחד עם זאת מודגשת בדברי ה' — ראייתו של העם: "אתם ראיתם אשר עשיתי למצרים". חז"ל אמרו: לא במסורת אני אומר לכם, לא כתובים הם לכם, לא כתבים אני משגר לכם, לא עדים אני מעמיד, אלא אתם ראיתם. והרי זוהי אחת הראיות המכריעות שבדברי החבר למלך כוזר בספרו של ר' יהודה הלוי (א, יא): אמר לו החבר למלך כוזר: אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב, המוציא את בני ישראל ממצרים באותות ובראותים ובמסות. לשמע הדברים הללו רוגז מלך כוזר ופונה אל החבר באמרו (א, יב): היה לך לומר היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו. אך התברר עומד על דעתו ואומר (א, יג): זה שאתה אומר — היא הדת ההיקשית, מביא אליה העיון ונכנסים בה ספיקות רבים, אולם אני השיר בותיך מה שאני חייב בו וחייבין בו כל קהל ישראל אשר התברר אצלם המעמד ההוא בראות עיניהם. ולכן פתח הקב"ה את דבריו אל עם ישראל בעשרת הדיברות: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" ולא אמר: "אני בורא העולם ובוראכם".

ומאחר שאתם ראיתם אשר עשיתי למצרים — ועתה אם שמעו תשמעו בקולי וכו'. אברבנאל מוסיף: "ועתה — שכבר התאמתו לכם שרשי האמונה וראיתם את נפלאותי — שמעו תשמעו בקולי". המלים: ועתה אם שמעו תשמעו — מקשרות ומחברות את שני הפסוקים: "ואביא אתכם אלי" — ועתה אם שמעו תשמעו בקולי". בעל "שם משמאל" שואל: למה דווקא עתה שמעו תשמעו בקולי? והוא משיב: אין אדם יכול לקבל עליו עול מלכות שמים כל זמן שיש עליו עול אדם אחר. תלותו של נברא בנברא מפריעה את ההחלטיות של תלות הנברא בבורא. לפיכך — לאחר

שראיתם את אשר עשיתי למצרים ואביא אתכם אלי — הרי זה כאילו נשאתי אתכם על כנפי נשרים. הורמתם כלפי מעלה ונפרק מעליכם עול בשר ודם, וראויים אתם לקבל עליכם עול מלכות שמים.

כל הרעיון הזה קשור קשר בל ינתק אל רעיון בחירתו של עם ישראל: "והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ, ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש". חשובים מאוד הם דברי ספורנו: אף על פי שכל המין האנושי יקר אצלי מכל יתר הנמצאים השפלים (חיות וצמחים), כי הוא לבדו (המין האנושי) המכוון בהם ותכלית הבריאה, כאמרם ז"ל: חביב אדם שנברא בצ"ל, מכל מקום אתם תהיו לי סגולה מכולם וההבדל ביניכם בפחות ויותר הוא כי אמנם לי כל הארץ! וחסדי אומות העולם יקרים אצלי בלי ספק, אלא — "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים" — ובוזה תהיו סגולה מכולם, כי תהיו ממלכת כהנים להבין ולהורות לכל המין האנושי לקרוא כולם בשם ה' ולעבדו שכם אחד, שיהיה ענין ישראל לעתיד לבוא כאמרו: "ואתם כהני ה' תקראו" (ישעיה סא, ו). התורה מרמזת איפוא כאן על שני היסודות של בחירת ישראל: (א) הבחירה מתוך קדושה יחסית בלבד — סגולה מכל העמים; (ב) הבחירה של העם על יסוד הקדושה המוחלטת של ממלכת כהנים וגוי קדוש, בלי כל קשר אל העמים האחרים. וכך ניתן לומר: "והייתם לי סגולה מכל העמים" — אין זה ציווי או דרישה, כי אם קביעת עובדה בלבד — והייתם. כי גם בשעה שלי כל הארץ, אף בשעה שיכיר כל העולם בגדולת הבורא — עדיין אתם הסגולה מכל העמים. אולם — ואתם — אל תסתפקו בכך, אלא — ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש — כשלעצמכם, קדושה מוחלטת ולא יחסית.

מכל הפרשה הזאת אנו למדים — לפי ר' שמשון רפאל הירש — מה רב היה ההבדל בין מצבו של העם, דמותו הרוחנית והמוסרית, לפני קבלת התורה — לבין אותה הדרגה הגבוהה שהתורה שאפה להרימם אליה ולחנכם במשך מאות ואלפים בשנים. ומבחינה היסטורית פירושה של הדברים הוא: לא מתוך העם צמחה התורה, ולא בעם היה מקורה, אלא היא באה אלינו מלמעלה. זה היה עם מתלונן ומתמרד, עם קשה עורף, אשר קשה מאוד היה לשאתו ולהדריכו ולכן ניתנה לו התורה בטרם תדרוך רגלו על סף ארץ אבותיו. עוד במדבר צריך היה העם להכיר את בוראו. ההכנה למעמד הר סיני קבעה את המסגרת הנצחית לקיומו של העם: "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי... והייתם לי סגולה מכל העמים".

אף סיומו של הקטע הקטן הזה בפרשתנו בא להדגיש את חשיבותו המירי חדת. "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל". מציינים הם הדברים שמביא רש"י על פי המכילתא: אלה הדברים — לא פחות ולא יותר. מכאן

יוצא שהדגש הוא בחלקו הראשון של הפסוק: אלה הדברים בצורתם ובדיוק שבהם. אך יש גם מקום להדגיש את חלקו האחרון של הפסוק: אשר תדבר אל בני ישראל. ואמנם לפי "אור החיים" בא הכתוב למנוע פירוש בלתי נכון בכתובים שקדמו לו. שהרי יכולנו לפתור את הבעיה הפרשנית בתחלת פסוק ו— "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וכו'" — על ידי הבחנה בין שני סוגי אנשים, שאליהם מופנים הדברים. פסוק ה: "ועתה אם שמעו תשמעו בקולי וכו'" — מכוון לכל ישראל. ובהמשך הדברים כאילו נאמר: ואתם — כלומר ואתם משה ואהרן — תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש. הואיל ומהם נדרשת מעלה גבוהה יותר מזו של העם כולו. וכדי למנוע פירוש זה בכתובים מסיימת התורה בהכללה: אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל. העם כולו יעלה למרומי הפסגה של ממלכת כהנים וגוי קדוש — זו העלייה המוחלטת, ואל יסתפק בעלייתו היחסית כלפי העמים האחרים, הכלולה במלים: "סגולה מכל העמים".

נמצאנו למדים, כי קטע זה בא להגדיר את תכלית קיומו של עמנו לכל הדורות. ואם גם רמה ונשגבה היא התכלית — לא פחות מאשר ממלכת כהנים וגוי קדוש — הרי מעמד הראשית בהר סיני העלה אותם ליכולת כבירה מעין זה. וכשם שבמעמד הראשית מתעלה ומתנשא עם שלם, כך מגדירה גם התכלית את התקדשותו של העם כולו. ממלכת כהנים — גם ממלכה וגם כוהנים, הוה אומר: עם החי לפי סדריו הממלכתיים כדוגמת שאר העמים, ובכל זאת שונה מהם בתכלית השינוי. גם גוי וגם קדוש. יש מבין העמים האחרים שהרימו עיניהם כלפי מעלה וחיששו בקרבם את היחידים הקדושים, אך מעולם לא עלה על דעתם שייתכן גם גוי קדוש בשלמותו.

ואם יעלה חלילה, על דעתך שלעת עתה כדאי להסתיר תכלית זו שהרי אף לדרגת בראשית לא הגענו עדיין, ואולי נעלים הדברים מכדי שיוכל מישהו להוציא אותם בשפתיו? לפיכך באה התורה ומדגישה: אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל. לא פחות ולא יותר.

ד"ר יעקב רוטשילד / תל-אביב

עשרת הדיברות

(על פי שיעור בליל שבועות)

נעסוק עתה בשאלה: מדוע בחר הקב"ה דוקא בעשרת הדיברות. מתוך המספר הכולל של תרי"ג המצוות. כדי להשמיען לעם ישראל במעמד הגדול של התגלותו בהר סיני?

בוודאי הן החשובות ביותר, ומשום כך נאמרו ראשונות בפגישה הראשונה של המחוקק האלוהי עם העם המקבל את החוק. לפי מה נמדוד את חשיבות המצוות? האם יש לנו בכלל קנה מידה להעריך את חשיבותן?

אולי לפי גדל העונש המוטל על העובר על מצוות לא תעשה.

בדקו נא את עשרת הדיברות מבחינה זאת.

מוצאים אנו מצוות אשר אין חייבים עליהן לא מיתה ולא כרת. למשל מצות "לא תגנב" (לכאורה!), "לא תענה ברעך עד שקר", "לא תחמד" ואף הדיברה השלישית "לא תשא".

אולי שמעתם, שחכמינו ז"ל הוציאו את עשרת הדיברות מסדר תפילתנו היומי, לשם מחאה נגד דעות סוטות (הנוצרים הקדומים?). שחשבו את עשרת הדיברות לחשובות יותר ובעלות תוקף יותר משאר המצוות; נאמר בירושלמי: "בדין היה שיהו קורין עשרת הדיברות בכל יום. ומפני מה אין קורין אותן? מפני טענות המינין; שלא יהו אומרים: אלו לבדן ניתנו לו למשה בסיני". וכך גם בתלמוד הבבלי²: "אף בגבולין ביקשו לקרות כן (= עשרת הדיברות בתפילת כל יום כמו הכהנים במקדש), אלא שכבר ביטלו מפני תרעומת המינין". ופירש רש"י: "שלא יאמרו לעמי הארץ אין שאר תורה אמת, ותדעו שאין קורין אלא מה שאמר הקב"ה ושמעו מפיו בסיני". (אולי גם דברי רבי במשנת אבות ב, א: "הוזה והיר במצוה

ה ע ר ה : דברי המורה מודפסים באות גדולה ודברי התלמידים שנסתכמו לפי תשובותיהם מודפסים באות פטיט.

1 ברכות א. ה.

2 ברכות יב, ע"א.

קלה כבחמורה, שאין אתה יודע מתן שכרן של מצוות, מכוונים נגד דברי ה"שליחים" הנוצריים, שהפיצו דעתם על ביטול מקצת המצוות.)
לא השיבותן של המצוות שבעשרת הדיברות היא שקבעה את הכרותן ביום מתן תורה.

אולי הן דוגמאות לכלל יתר המצוות אשר העם היה צריך להכירן בפגישה ראשונה —
"ואידך זיל גמור"?

הסבר זה מתקבל מאוד על הדעת. הקדוש-ברוך-הוא, בהופיעו כמחוקק וכמורה רצה לתת לבני עמו — תלמידיו מושג על סוגי המצוות שבתורה, להדגים כל סוג ולמסור למשה רבנו את התפקיד להמשיך ולהורות לעם את שאר המצוות.
נראה, אם דעתכם תעמד במבחן. ננסה למצוא איזה סוג של מצוות תייצג כל אחת מן הדיברות.

עצם חלוקת הדיברות לשני הלוחות מראה זאת: על הלוח הראשון — מצוות שבין אדם למקום, על הלוח השני — מצוות שבין אדם לחברו.

"עשרת הדיברות מסתיימות במלה 'רעך', מעין הקבלה לפתיחתם 'אנכי ה' אלהיך'. העיקר שבחלק הראשון היא אהבת ה' — 'ואהבת את ה' אלהיך', והעיקר שבחלק השני היא אהבת הזולת, — 'ואהבת לרעך'. שני החלקים מקבילים זה לזה, ושתי האהבות מקבילות זו לזו ומשלימות זו את זו".³
הרי דוגמה לשני סוגים מקיפים, הכוללים את כל המצוות.

אולם הדיברה החמישית, כיבוד אב ואם, כתובה בלוח הראשון, והרי אינה שייכת למצוות שבין אדם למקום?

ובכן, היא נמנית על המצוות שבין אדם לחברו?

לא הייתי אומר כך, היא משהו מיוחד, היא עומדת באמצע בין שתי הקבוצות, היא המעבר ביניהן.

היא שייכת יותר למצוות שבין אדם למקום.

יש הבדל גדול בין כיבוד ההורים לבין כיבוד שאר בני אדם.

אבל ההבדל בין כיבודם לבין כיבוד הקדוש ברוך הוא רב גם הוא.

נדמה שיש מאמר חז"ל: "שלושה שותפים הם באדם: הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו".⁴
והמאמר ממש: "בזמן שאדם מכבד את אביו ואת אמו אמר הקב"ה: מעלה אני עליהם כאילו דרתי ביניהם וכיבודני". כיבוד אב ואם הוא השלב הראשון וההכנה הטובה ביותר ליראת ה'. בהוריו חש האדם הצעיר בפעם הראשונה את תלותו הגופנית והרוחנית בסמכויות נעלות העומדות ממעל לו, את העובדה שאינו עומד ברשות עצמו, את הצורך בקבלת מרותה של סמכות.

3 מ. ד. קסטו בפירושו לספר שמות עמ' 3—172.

4 קדושין ל, ע"ב.

חוויה זו צעד ראשון היא לקבלת עול מלכות שמים, ולכן גם השוו חז"ל (שם) את כיבוד אב ואם לכיבוד המקום, שנאמר "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יב) ונאמר "כבד את ה' מהונך" (משלי ג, ט).

יש עוד טעם להעמיד את מצוות כיבוד אב ואם בלוח הראשון: ההורים הם הנותנים לאדם את הידיעה הראשונה על ה', הם מהווים את החוליה האחרונה בשלשלת הקבלה, המסורת, שהיא יסוד החיים הדתיים.

נכון, שמעו את דברי ר' יוסף אלבו ב"ספר העיקרים" המביע את הרעיון הזה: "ובעבור זה בא הדיבור החמישי, שהוא 'כבד את אביך ואת אמך', להזהיר על הקבלה, רוצה לומר, שיימשך האדם לקבלת האבות, שזה עיקר כולל לכל הדתות; שלא יצויר מציאותם, אם לא יהיה האדם נשמע לקבלת האבות וחכמי הדת. ויש לנו בזה הדיבור כל הדברים: ההכרחיים אל האנשים בבחינת מה שבינו ובין השם יתברך".

נראה איפוא, בדיברה החמישית דרגה בפני עצמה, מעבר מן המצוות שבין אדם למקום אל המצוות שבין אדם לחברו.

נשארות איפוא בלוח הראשון ארבע הדיברות הראשונות: אנכי — לא יהיה לך — לא תשא — זכור את יום השבת לקדשו. נברר נא, אל איזה חלק, אל איזה כוח או חוש של אישיותנו פונות הדיברות האלה?
אנכי ה' — מצות הכרת ה', ידיעת ה' — פונה אל האמונה.

אל השכל.

אל הרוח.

גם הדיברה השנייה: "לא יהיה לך" — "לא תעשה לך פסל" — היא עניין של אמונה, דחיית אמונה פסולה, וגם היא פונה איפוא אל רוח האדם, אל אמונתו.
שתי הדיברות הראשונות הן דבר והפכו.

נכון, יש שיטות ספירה של עשרת הדיברות החשובות את שתי הדיברות הראשונות לאחת. וגם חז"ל אמרו: "אחת דבר אלהים שתיים זו שמעתי" — אנכי ולא יהיה מפי הגבורה שמענום".⁵

בכל אופן, הוא אשר אמרנו, שתי הדיברות מייצגות קבוצה אחת של מצוות. איזו?

את המצוות שבין אדם למקום המכוונות אל ההכרה, אל הרוח.

את המצוות שבהשקפה דתית.

הזכירו מצוות נוספות השייכות לקבוצה זו.

5 חלק זה של שיחתנו בא בעקבות פירושו של ראב"ע לעשות הדיברות (המבוא) מן המלים: "וכל המצוות על שלושה דברים: האחת מצוות הלב, והשנייה מצוות הלשון, והשלישית מצוות עשה וזכר". רעיון שם.

6 מכות כז, ע"א וברש"י שם, הפסוק בתהלים סב, יב.

יעקב רוטשילד

יראה ה', אהבת ה', ייחוד ה'. אלה הם הדברים אשר רמב"ם דן בהם בראש "משנה תורה", בהלכות יסודי התורה. והדיברה השלישית?

היא פונה אל כוח הדיבור, אל הפה.

היא מייצגת את המצוות שבין אדם למקום המכוונות אל הדיבור.

לקבוצה הזאת שייכות התפילה, הברכות — ולהכדיל — איסור "ברכת ה'".

והדיברה הרביעית?

הדיברה הרביעית היא הדוגמה — החשובה והאופיינית — למצוות המעשיות שבין אדם למקום.

הרי כתוב "זכור את יום השבת"? האם אין זו שוב מצוה שבמחשבה?

אבל העיקר כאן: "לא תעשה כל מלאכה", הזכירה בלבד אינה אופיינית לשבת היהודית. אלא ל"ט המלאכות ותולדותיהן הן האופייניות לה, ומשום כך מפרש משה בספר דברים את "זכור" על ידי המלה "שמור", כדי להבהיר שהעיקר בשבת היא ההימנעות מעשיות מלאכה.

מצות שבת היא הדוגמה הראשית למצוות המעשיות שבין אדם למקום.

נסכם איפוא:

מצוות שבין אדם למקום

- | | |
|----------------------|------------------------|
| (1) אנכי | — על ידי המחשבה |
| (2) לא יהיה לך | — על ידי הדיבור |
| (3) לא תשא | — על ידי המעשה |
| (4) זכור את יום השבת | — מעבר בין שני הלוחות. |
| (5) כבוד | |

עתה נמייין בצורה דומה גם את הלוח השני.

שם מתחיל הסדר מן המצוות המעשיות: לא תרצח — לא תנאף — לא תגנב.

אחר כך: "לא תענה ברעך עד שקר" — היא דוגמה למצוות שבין אדם לחברו הפגות אל הדיבור: לשון הרע, רכילות, קללה, הוכח תוכיח; ולא תחמד — מצוה בין אדם לחברו על ידי המחשבה — היא דוגמה למצוות שבלב ושברגש כמו: "לא תשנא את אחיך בלבבך", "ואהבת לרעך כמוך" וכו'.

מעניין שהסדר בשני הלוחות הוא הפוך: במצוות שבין אדם למקום: מחשבה — דיבור מעשה. במצוות שבין אדם לחברו: מעשה — דיבור — מחשבה.

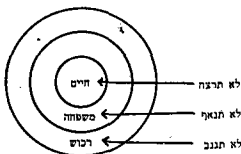
במצוות שבין אדם לחברו: מעשה — דיבור — מחשבה.
אולי יכול מי שהוא למצוא טעם לכך?

מובן מאליו. שיסוד המצוות שבין אדם למקום הן המצוות שבמחשבה. הדת תובעת ממאמיניה השקפות, מחשבות ואמונות. החידוש שבתורה הוא דרישתה. למעשים כלפי ה', למצוות מעשיות. היא שואפת להקיף את כל חיי האדם, את כל ישותה, ואת כל הגשמיות שבחיו ואין היא מותרת גם על התחום הרחב של חיי המעשה: היא דואגת לתקן אותם ולרוממם. אבל יסוד המצוה הוא: הזכרת ה', האמונה בה', אשר היא יסוד המצוות שבשני לוחות הברית — ואף יסוד התורה כולה. (בנקודה זו נזכיר את דברי ראב"ע במבואר לעשרת הדיברות, כנ"ל בהערה 5) — היפוכו של דבר במצוות שבין אדם לחברו. כאן הדבר היסודי והמובן מאליו, הוא הסדר היחסים שבין אדם לחברו בתחום המעשה, אין לך משטר בעולם, שלא יספג בשסה זה, כי תיקון דגשות ויחסי רוח אינו מספיק. החידוש שבתורה בעניין זה הוא תביעתה ליחסים תקינים שברגש ושבמחשבה בין בני האדם.

ומעניין שהתורה בחרה כאן דווקא את הדוגמה של "לא תחמוד", האם אין זה טבעי לחמוד דבר יפה ולרצות לרוכשו? יותר על כך, האם החומד פוגע בזולת? לא, להיפך, לעתים אף דעת בני אדם נוחה בהרגישם שחבריהם מקנאים בהם, חומדים את שלהם, אבל התורה מתקוממת נגד רגשות כאלה בהיותם מראים על נפש פגומה, בלתי שלימה של החומד, המתאוה. יפה מתקשרת לפי אחד המפרשים: דיברה אחרונה זו עם הראשונה: "הנה כל איש המקיים זאת המצווה (= אנכי, אהבת ה') ואחרי שחשקה נפשו להתענג על ה' וכלתה לדבקה בו באהבה רבה בכל עת, לחוות בנועם ה' ולטעום מטעם המלך, להתענג מזיו כבודו וזכו מקיים 'בכל לבבך' כלומר, שלבו מלא על כל גדותיו באהבת ה', או אי אפשר שיחמוד שום דבר מכל מחמדי העולם הזה, כי כאשר כבר לבו מלא תמיד אהבת ה' אייה המקום בלב אשר יתאוה ויחמוד בו דבר זולתו?" בדיברה זו מתגלים, לא פחות מבדיברה הראשונה, החידוש הגדול והמהפכה העצומה שבמתן תורה. התורה קובעת את רגשותינו כלפי הזולת, גם במקום שאינם מניקים לו, כאן נשלם הקשר בין "אנכי" לבין "לא תחמוד", באשר זו האחרונה מותנית על ידי הראשונה, וזוה בעצם מתבטא ההבדל בין המצוות שבין אדם למקום ובין אלה שבין אדם לחברו.

ובכן, בכל לוח מופיע ראשונה הגורם היסודי, הבסיסי, המובן מאליו. במה עוד מורגש ומדגש הוא? חלק זה מופיע בשניים ושלושה "נציגים". מצוות שבין אדם למקום, במחשבת: אנכי — לא יהיה לך — מצוות שבין אדם לחברו, במעשה: לא תרצח — לא תנאף — לא תגנב. לא הכתב והקבלה יצאו יחדיו. לא מציגים אותם יחד.

נמצא קשר — ואף דירוג — בין שלוש דיברות אלה בלוח השנה, כשם שבלוח הראשון מצאנו קשר של חיוב ושלילה בשתי הדיברות הראשונות. יש כאן דירוג מן הכבד, היסודי אל הקל. לא תרצח — אל תפגע בחיי הברך! לא תנאף — אל תפגע במשפחת הברך! (ועל ידי זה בנפשו). לא תגנוב (פס' 1) — אל תפגע ברכוש הברך! נכון. קיומו של אדם מקיף מעגלים אחדים, פנימיים וחיצוניים.



אל תפגע גם במעגל החיצוני!

מצאנו, איפוא, שכל אחת מעשרת הדיברות בשני הלוחות מייצגת קבוצה שלימה של מצוות מתרי"ג המצוות, והן מקיפות את כל סוגי המצוות השונות:

(ב)	(א)
מצוות שבין אדם לחברו	מצוות שבין אדם למקום
במעשה: ע"י פגיעה בחייו:	במחשבה: (1) אנכי
(6) לא תרצח	(2) לא יהיה לך
ע"י פגיעה במשפחתו:	בדיבור: (3) לא תשא
(7) לא תנאף	במעשה: (4) זכור את יום השבת לקדשו
ע"י פגיעה ברכושו:	מעבר: (5) כבד את אביך ואת אמך
(8) לא תגנוב	
(9) לא תענה בדיבור:	
(10) לא תחמד במחשבה:	

מצאנו כמו כן, שהדוגמה המובאת לקבוצה בעשרת הדיברות היא תמיד האופיינית המאפיינת — כמו שבת למצוות המעשיות שבין אדם למקום. אולם נותר ספק לגבי הדיברה התשיעית — לא תענה ולגבי העשירית — לא תחמד: האם אין "לא תלך רכיל בעמך" או "ואהבת לרעך כמוך" אופייניות יותר לקבוצה אלה?

אבל התורה בחרה בדוגמאות אלה, כי זיקתן אל המעשה הרע כלפי הולת ברורה

יותר: הדרך מן החמדה לגניבה אינה רחוקה, ועדות שקר פוגעת כוללת פגיעה של ממש.

וכן בחילת השבת כדוגמה נראית טובה ביותר, מפני שזיקת המצוה המעשית אל היסוד המחשבתי ברורה מאוד: "זכור... כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ".

* * *

לאחר שעמדנו על מבנה עשרת הדיברות ועל השוואת שני הלוחות, נשים לב לניגוד שבין האריכות והפירוט שבלוח הראשון לבין הקיצור הרב שבלוח השני.

החידוש שבמעמד הר סיני היה במצוות שבין אדם למקום, בדרישה להכיר בה' כאל יחיד וכיוצא בראשית, הנמצא מחוץ לעולם ומעל לו. גילוי זה מצריך פירוט והסברה ואין די בקביעת צווים.

וכן אומר קאסוטו: "חידושים אלה, המהווים ריפורמה מהפכנית, היו צריכים הנמקה. אי אפשר להנהיג חידושים כה חשובים בלי נתינת טעם, לפיכך היה צורך להאריך קצת בדיברות השייכות לעניינים אלה". אבל גם בדיברות הלוח השני יש משום חידוש מהפכני.

כאמת אין אני מבין מדוע נכנסו הן לעשרת הדיברות, הרי מצוות מוסריות אלה, מובנות מאליהן, וכל ספר חוקים של כל חברה מסודרת מכיר אותן, שהרי אין בני אדם יכולים להתקיים בלעדיו.

דווקא בהכללת המצוות שבין אדם לחברו מתבטא חידוש עצום של התורה מן השמים. בני אדם ניסו בתקופות שונות לבסס את חוקי המוסר על חובת המשמעת למדינה, על חובת האחזיות לחברה, על המצפון השוכן בלבם של כל אדם ואדם. אבל הם נוכחו לדעת שהתחוקה אשר הם קבעו לעצמם נהרסת במאבק שבין היצרים האנוכיים של הפרט והחברה לבין המוסר, המצפון וההכרה הבהירה. רק ביסוס המצוות שבין אדם לחברה על חובה דתית, על אחריות-האדם לפני האלוהות, רק הוא מבטיח קיום מוחלט של חוקי המוסר האישי והחברתי בכל התנאים וללא תלות במצבו המעמדי והחברתי של הפרט. רק מוסר דתי על הבסיס של "אנכי ה' אלהיך" יכול להגיע לשיא המצוות שבחברה: "לא תחמד".

"דווקא קיצור הביטוי מלמד כאן על חידוש זה: אלו צווים מוחלטים — קיימים בכל המסיבות ובכל התנאים, ללא הבדלים בין שכבות חברה — בני חורין, עבדים, בני עמים אחרים. רק בפרשה הבאה, פ' משפטים בא הפירוט

של מקרים שונים— שוגג ומזיד, מינים שונים של גנבה וכו'; כל זה בא אחר כך, אבל בעשרת הדיברות נקבע קודם כל העיקרון המוחלט⁹.

* * *

רעיון זה של שיויון מוחלט בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו בא לידי ביטוי במדרש¹⁰, הדין— לא כפי שעשינו זאת עד עכשו בקשר בין הדיברות שבכל לוח אלא— בקשר שבין כל דיברה לבין המקבילה לה בלוח השני.

"כיצד ניתנו עשרת הדיברות?— חמישה על לוח זה וחמישה על לוח זה. כתיב: 'אנכי ה' אלהיך', וכנגדו כתוב: 'לא תרצח'. מגיד הכתוב, שכל מי שהוא שופך דם מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך. משל למלך בשר ודם שנכנס למדינה והעמידו לו איקונות ועשו לו צלמים וטבעו לו מטבעות. לאחר זמן כפו לו איקונותיו, שברו לו צלמיו ופסלו לו מטבעותיו ומיעטו בדמות של מלך, כך כל מי ששופך דמים, מעלה עליו הכתוב כאילו ממעט בדמות המלך, שנאמר 'שופך דם האדם... כי בצלם אלהים עשה את האדם' (בראשית ט, ו).

כתיב 'לא יהיה לך' וכתיב כנגדו 'לא תנאף'. מגיד הכתוב שכל מי שעובד עבודה זרה מעלה עליו הכתוב כאילו מנאף.

כתיב: 'לא תשא' וכנגדו כתיב: 'לא תגנב'. מגיד הכתוב שכל מי שגונב סופו לבוא לידי שבועת שוא.

כתיב: 'זכור את יום השבת לקדשו' וכנגדו כתיב: 'לא תענה ברעך עד שקר'. מגיד הכתוב, שכל מי שמחלל את השבת כאילו מעיד לפני מי שאמר והיה העולם, שלא ברא עולמו לשישה ימים ולא נח בשביעי; וכל מי שמשמר את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם, שברא עולמו לשישה ימים ונח בשביעי, שנאמר 'ואתם עדי נאום ה'' (ישעיה מג, י).

כתיב: 'כבד את אביך' וכנגדו כתיב: 'לא תחמד'. מגיד הכתוב שכל מי שחומד סוף מוליד בן שהוא מקלל את אביו ואת אמו ומכבד למי שאינו אביו.

השואת הדיברות שבשני הלוחות בדברי המכילתא היא הדדית. יש שהדיברות שבלוח השני מושוות לאלה שבלוח הראשון, מה שנתן משקל רב יותר לדיברות שבלוח הראשון; ויש להיפך, שהדיברות שבלוח הראשון מושוות לדיברות שבלוח השני, מה שנתן משקל רב יותר לדיברות שבלוח השני. ללמדנו שהדיברות שבשני הלוחות

9 שם עמ' 165.

10 מכילתא כ, יד.

שוות בחשיבותן, כל אחת מהן קשורה בחברתה שמקומה ממולה ושתיקן יחד
מוסברות זו על ידי זו.

- | | | |
|-------------|--------------|--------------------------|
| (1) אנכי | (6) לא תרצה | כאילו ממעט דמות המלך |
| (2) לא יהיה | (7) לא תנאף | כאילו מנאף |
| (3) לא תשא | (8) לא תגנוב | סופו לבוא לידי שבועת שוא |
| (4) זכור | (9) לא תענה | כאילו מעיד עדות שקר |
| (5) כבוד | (10) לא תחמד | סופו שמוליד בן שמקללו |

* * *

ראינו איפוא, שתכניתה של תחוקת התורה כולה מיוצגת בעשרת הדיברות
על ידי דוגמה אחת או שתיים. הדי עשרת הדיברות נזכרים בתורה גם
במקומות אחרים, לא רק במשנה תורה (דברים, פרק ו) כשמשו חזרו עליהן
מתוך פירוש ובהבהרת כמה פרטים. גם בספר ויקרא, פרק יט, בפרק
הקדושה — פרשה אשר עליה אמר ר' היא (מדרש רבה פרשה כד, ה)
"פרשה זו נאמרה בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה" — הכיר כבר ר'
לוי (שם, שם) את עקבות עשרת הדיברות¹¹:

"ר' לוי אמר (הפרשה נאמרה בהקהל) מפני שעשרת הדיברות כלולין
בתוכה:

אנכי ה' אלהיך	וכתיב הכא	אני ה' אלהיכם (פסוק ב)
לא יהיה לך	וכתיב הכא	ואלהי מסכה לא תעשו לכם (ד)
לא תשא	וכתיב הכא	ולא תשבעו בשמי (יב)
זכור את יום השבת	וכתיב הכא	את שבתותי תשמרו (ג)
כבוד את אביך ואת אמך	וכתיב הכא	איש אמו ואביו תיראו (ג)
לא תרצה	וכתיב הכא	לא תעמוד על דם רעך (טז)
לא תנאף	וכתיב הכא	מות יומת הנואף והנואפת (פרק כ"י)
לא תגנוב	וכתיב הכא	לא תגנובו (יא)
לא תענה	וכתיב הכא	לא תלך רכיל (טז)
לא תחמד	וכתיב הכא	ואהבת לרעך כמוך (יח).

נעמוד נא על הבדלים בולטים, הנובעים מתוך השוני שבשתי הפרשיות.
הכרנו בספר שמות פרק כ את המבנה השיטתי של מצוות התורה לסוגיהן
מן המסד עד הטפחות, ואילו פרק יט שבספר ויקרא מראה את הדרך אל

11 כדאי לתת למשתתפי השיעור לחפש את ההקבלות וכדאי להביא אותם גם לידי
מציאת הטעם להבדלים אשר במבנה.

הקדושה. משום כך שונה, למשל, סדר מצוות שמירת שבת וכיבוד אב ואם. במבנה השיטתי של התורה מקומה של מצוות כיבוד אב ואם הוא אחרי המצוות שבין אדם למקום משום שהיא משמשת מעבר ללוח השני, כפי שאמרנו — אבל כאשר התורה רוצה להתוות את הדרך אל הקדושה — נקודת המוצא היא כיבוד (או יראת) אב ואם; "כדי להגיע לידי ציות מוחלט כלפי ה', יש להתחיל ביראת ההורים"¹². בדרך אל הקדושה הסדר הוא: האם — האב — ה', כי בראשונה הילד דבוק אל אמו ואחר-כך נטפל אל אביו, אשר הוא צריך להוליך אותו אל ה'¹³.

עתה מובן גם מדוע רשימת המצוות שבין אדם למקום בויקרא יט מתחילה בשבת — נציגת המצוות המעשיות: כדרך אל הקדושה מביא הצעד הראשון אל המצוות המעשיות ואל דוגמתם הבולטת — אל השבת. דרכו של כל אחד מאתנו מביאתו מן המעשה אל ההכרה — ולא להיפך! עוד בילדותנו התרגלנו לקיום מצוות מעשיות, ומתוכה התפתחה השקפתנו היהודית. משום כך מופיעות כאן הדיברות הרביעית והחמישית בסדר הפוך. ורק משם מגיע האדם לידי המצוות שבהכרה — כלפי השם (מקבילות לדיברה השנייה) "אל תפנו אל האילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם, אני ה' אלהיכם" (פסוק ד).

אבל חסרה כאן הדיברה השלישית "לא תשא" היא: היתה צריכה לבוא לפני סוף פסוק ד.

אפשר למצוא תשובה לכך. בדרך כלל נשבע אדם לשקר כדי להזיק לחברו, ומשום כך הועברה "דיברה" זו אל המצוות שבין אדם לחברו (פסוק יב), שהרי הפרק עוסק בצד המעשי של המצוות.

בניגוד למצוי בעשרת הדיברות הורחב כאן מאוד הקטע המטפל במצוות שבין אדם לחברו. לעומת הקיצור ההתחליתי הכללי שבדיברות בא כאן פירוט רב. כאן מודגש שגם מאחורי המצוות האלה עומד ציווי של ה': "אני ה'" (פסוקים יב, טז, יח), "ויראת מאלהיך" (יד), "וחללת את שם" (יב).

כבר אמרנו שסוף פסוק טז ("לא תעמוד על דם רעך") מקביל ל"לא תרצח" והפסוקים יז-יח כוללים את המצוות שבמחשבה כלפי הוולת (דוגמת "לא תחמד"): לא תשנא — לא תקום ולא תטור — ואהבת לרעך כמוך.

אבל היכן ההקבלה ל"לא תנאף"?

המדרש מוצא את ההקבלה בפסוק מרוחק יותר (כ, י) — אולי אפשר למצוא הקבלה קרובה יותר?

כן, בפסוקים כ-כב — דין השפחה החרופה — אפשר לראות השלמה ל"לא תנאף"¹⁴.

12 רד"צ הופמן, ויקרא, חלק ב, עמ' כז.

13 שם עמ' כח.

14 תשובה זו מבוססת על דברי הופמן, ויקרא חלק ב, עמ' לח.

השלמה באיזה כיוון?

התורה מחמירה ומפרטת (כמו בקבוצת "לא תגנב").

האיסור של "לא תנאף" אינו הל רק על בת חורין אלא גם על שפחה שהיא משוחררת למחצה וארוסה לבן חורין — אם כי העונש במקרה זה קל לעומת העונש על חטא אשת איש בת חורין.

נסכם את חיפושנו אחרי עשרת הדיברות בפרק הקדושה. התברר לנו שעשרת הדיברות שובצו בהתוואת דרכו של האדם אל הקדושה. במצוות שבין אדם למקום מתחילה כאן הדרך מיראת ההורים ומן המעשה (שבת) אל ההכרה; ואילו במצוות שבין אדם לחבירו הפירוט רב, והרעיון שגם הן צריכות להיות נובעות מיראת ה' מובלט כאן ביותר.

התברר לנו גם בפרק זה מה שמצאנו בעשרת הדיברות שבספר שמות: אהבת ה' ואהבת הוולת מהוות יחידה אחת ובלתי נפרדת, גם המצוות שבין אדם לחברו הן ביסודן מצוות שבין אדם למקום והכרה זו מוצאת במיוחד כאן ביטוי מופתי: לעומת עשרת הדיברות המשתרעות בין מלת "אנכי" למלת "לרעה" נאמר כאן בפסוק אחד "ואהבת לרעהך כמוך — אני ה' (יח).

הרב יששכר יעקבסון / תל-אביב

רמיזות למעמד הר סיני במקרא

תמוה הוא מיעוטם של הרמזים למעמד הר סיני בכ"ד ספרים. בניגוד ליציאת מצרים הנזכרת פעמים כל כך מרובות בסקירות היסטוריות, במזמורי תהילה ועוד: גשתדל לברר את הנימוקים לדבר וכן את המקומות המתעטים במקרא המדברים על ההוויה החד-פעמית ועל המעמד המיוחד — מתן תורה לעם כולו והתגלות השכינה לעיני כל ישראל.

התמיהה תגדל כשנשים לב לחשיבות הרבה שמייחס משה רבנו ע"ה לזכרון מעמד הר-סיני בנאום הראשון מנאומי הפרידה שלו: "רק השמר לך ושמור נפשך מאד, פן-תשכח את-הדברים אשר-ראו עיניך ופן-יסורו מלבבך כל ימי חייך והודעתם לבניך ולבני בניך: יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחורב, באמור ה' אלי הקהל-לי את-העם ואשמיעם את דברי אשר ילמדון ליראה אותי כל-הימים אשר הם חיים על-האדמה ואת-בניהם ילמדון" (דברים ה, ט-י).

מצות זכירת מעמד הר סיני

הרמב"ן, בפירושו לתורה (דברים ה, ט) מסביר את חשיבות המצוה הכלולה בפסוקים אלה לאמר: "אבל הכתוב הזה לפי דעתי מצות לא תעשה, הזהיר בה מאוד, כי כאשר אמר שניזהר בכל המצוות ונשמור החוקים והמשפטים לעשותם, חזר ואמר: רק אני מזהירך מאוד להישמר ולשמור עצמך מאוד מאוד לזכור מאיין באו אליך המצוות, שלא תשכח מעמד הר סיני מכל הדברים אשר ראו שם עיניך — הקולות והלפידים, את כבודו ואת גודלו ודבריו אשר שמעת שם מתוך האש; ותודיע כל הדברים אשר ראו עיניך במעמד הנכבד ההוא לבניך ולבני בניך עד עולם. ופירש הטעם, כי השם עשה המעמד ההוא, כדי שתלמדו ליראה אותו כל הימים, ואת בניכם תלמדון לדורות עולם... והתועלת במצוה הזאת גדולה מאד, שאם היו דברי התורה באים אלינו מפי משה בלבד, אף-על-פי שנבואתו נתאמתה באותות ובמופתים, אם יקום בקרבנו נביא או חולם חלום ויצונו בהיפך מן התורה, ונתן אלינו אות או מופת, ייכנס ספק בלב האנשים, אבל

כשתגיע אלינו התורה מפי הגבורה לאזנינו ועינינו הרואות (ש) אין שם (= בלי): אמצעי. (= מתוך) — נכחיש כל חולק וכל מספק ונשקר אותו (= נחזיק אותו לשקרן), לא יועילהו אות ולא יצילהו מופת מן המיתה בידינו, כי אנחנו היודעים בשקרותו, זהו שאמר שם (שמות יט, ט) 'וגם-בך יאמינו לעולם, כי כשנעתיק (= שכנמסור) גם כן הדבר לבנינו יידעו שהיה הדבר אמת בלא ספק, כאילו ראוהו כל הדורות, כי לא נעיד שקר לבנינו ולא ננחיל אותם דבר הבל ואין בם מועיל, והם לא יסתפקו (= לא יטילו ספק) כלל בעדותנו שנעיד להם, אבל יאמינו בוודאי שראינו כולנו בעינינו וכל מה שסיפרנו להם וכו'".

וכן בהשגותיו לספר המצוות של הרמב"ם בפרק "מצוות ששכת אותן הרב ממצוות לא תעשה" כתב הרמב"ן, במצוה שנייה: "שנמנענו שלא נשכח מעמד הר סיני, ולא נסיר אותו מדעתנו, אבל יהיו עינינו ולבנו שם כל הימים". בהמשך דבריו מביא הוא מה שכבר פירט בפירושו לתורה, ולבסוף הוא אומר: "ואל תטעה בזה מפני דרשם בפירקא קמא דקידושין (ל, ע"א) 'לבניך ולבני בניך' — בלימוד התורה לבני בנים, כי לימוד אמונת התורה הוא הלימוד בתורה, אבל נתבונן ונקח ראייה מדבריהם, כי היא מצוה עולמית, ועם כל הדורות ידבר שלא ישכחו ענין המעמד ההוא, שהיה לכל אדם למראית עיניהם ושמיעת אזניהם ושיעתיקו זה מדור לדור לעולם. וזאת המצוה זכרה בעל הלכות גדולות גם כן, והרב שכחה".

בעל "מגלת אסתר", הרב יצחק די ליאון, מעיר שאין בזה שכחה מצד הרמב"ם: "נראה לי כי מה שלא מנאה הרב הוא לפי שגם זאת היא מצוה כדלית כל התורה כולה" ולדעת הרמב"ם — בשורש ד שם — אין למנות מצוות כוללות אלה במנין תרי"ג.

ייתכן כי הרמב"ם, בניגוד לרמב"ן אינו מפרש את דברי משה (דברים ד, ט—י) כמצוה, כשהוא דן על מעמד הר סיני, מקדיש הוא פרק שלם לבעיה מה היתה החוויה של העם כולו במעמד נכבד זה: "יתבאר לי שבמעמד הר סיני לא היה כל המגיע למשה — מגיע לכל ישראל, אבל הדיבור — למשה לבדו. ולזה בא סיפור "עשרת הדיברות" כולו — סיפור היחיד הנפרד, והוא עליו השלום ירד לתחתית ההר ויגד לבני אדם מה ששמע, אמרה התורה: 'אנכי עמד בין ה' ובניכם' (דברים ה, ה); ואמר גם כן: 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול' (שמות יט, יט)... וכתוב בתורה גם כן: 'בעבור ישמע העם בדברי עמך' (שם שם, ט) — מורה כי הדיבור היה לו, והם ישמעו הקול ההוא העצום, לא הבדל הדברים. ועל שמע הקול ההוא

העצום אמר: 'כשמעכם את־הקול' (דברים ה, כ), אמר: 'קול דברים אתם שומעים' (שם ד, יב) — ולא אמר 'דברים אתם שומעים'... ומשה הוא אשר ישמע הדברים ויספרם להם. זהו הנראה מן התורה ומרוב דברי החכמים ו"ל... ודעהו וזכרהו! שאי אפשר שיכניס אדם עצמו למעמד הר סיני ביותר מזה השיעור אשר זכרהו שהוא — מכלל 'סתרי תורה', ואמיתת ההשגה ההיא ואיך היה העניין בה נעלם ממנו מאוד, כי לא קדם כמותו ולא יתאחר. ודעהו!"

ייתכן איפוא, שהרמב"ם נמנע מלראות בהזכרת מעמד הר סיני מצוה מפורשת לעם כולה, כדי למנוע פירסום בלתי ראוי לעניין שהוא בבחינת "כבוד אלהים הסתר דבר".

אך דעת הרמב"ן — שחובה עלינו להזכיר תמיד את מעמד הר סיני — מצאה לה מקום בסדר התפילה ובדברי הפוסקים. ברוב הסידורים נרשם על־פי כתבי האר"י: "נכון לומר בכל יום ארבע זכירות אלו: 'למען תזכור את־יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייד' (דברים טז, ג); 'זכור את יום אשר עמדת לפני ה' אלהיך בחרב, פן־תשכח את־הדברים אשר־ראו עיניך' (בעל "סדר עבודת ישראל" מעיר: "לא בא כן במקרא, אבל מורכב משני הפסוקים שבדברים ד, י"ט); 'זכור את אשר־עשה לך עמלק...' (דברים כה, יז—יט); 'זכור את אשר־עשה ה' אלהיך למרים בדרך בצאתכם ממצרים' (דברים כד, ט)." (ט)

בעל "מגן אברהם" מעיר: "איתא (= נמצא) בכוננות ובכתבים (בספרי קבלה ובמיוחד בכתבי האר"י) דהזכירות הללו הן מצות עשה, לכן כשיאמר (בשחרית בברכת אהבה) 'ובנו בחרת' — יזכור מתן תורה; 'זקרב־תנו' — מעמד הר סיני; 'לשמך הגדול' — מעשה עמלק, שאין השם שלם (עיין רש"י לשמות יז, טז); 'להודות לך' — הפה לא נברא רק להודות, ולא לדבר לשון הרע וזהו זכירת מעשה מרים".

הסיבה להעלמת זכר מעמד הר סיני

מהו איפוא פשר הדבר, שבמקרא כמעט שאין זכר למעמד הר סיני ואילו זכרה של יציאת מצרים מרובה הוא?

מדברי הרמב"ם שהבאנו מ"מורה הנבוכים" למדים אנו שהוא ראה בהבנת המעמד לאמיתו — אחד מסתרי התורה, וייתכן שיראת הכבוד שלא לגלות יותר מן המיוחד שבהתגלות הנשגבה והחד פעמית, כבר פעלה את פעולתה במקרא. ונראה שהערה קצרה של הרמב"ן מגלה טפח מן הסוד הזה

וממנה אולי אפשר להסיק מסקנה, שהמקרא עצמו, הדורש לא לשכוח את המעמד הנשגב, הוא המזהיר על הסכנה העלולה לבוא מחמתו. דווקא אחרי הצו שלא לשכוח את המעמד הגדול והנורא — מתן תורה (דברים ד, ט—י), באה האזהרה "ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראייתם כל-תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש: פן-תשחיתון ועשיתם לכם פסל תמונת כל-סמל תבנית זכר או נקבה" (דברים ד, טו—טז). על זה מעיר הרמב"ן: "יזהירם פן יטעו אחר הקול אשר שמעו ויעשו השחתה לקצץ בנטי" עות (הביטוי על פי חגיגה יד, ע"ב: 'אחר קיצץ בנטיעות')", כלומר, דווקא זכרון גילוי השכינה במעמד הר סיני עלול להביא לידי טעות, כאילו היה שם משהו גשמי — שהרי שמעו קול! ואולי — זאת השערתנו — משום כך נמנע מלחזור על הזכרת המעמד הזה פעמים רבות. מן הראוי להוסיף לחינוך השערתו של הרמב"ן כי לא קול בלבד שמעו במעמד הר סיני, בכריחת הברית שהיתה צמודה למתן תורה — שמות פרק כד, לפי דעת אבן עזרא ורמב"ן — זכו אחדים מן העם לגילוי שכינה בצורה מוחשית כביכול: "ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר: ואלאצילי בני ישראל לא שלח ידו ויחזו את האלהים ויאכלו וישתו" (שם, י—יא, ועיין במפרשים ובמאמרי על העניין³).

גם מדברי התורה על מקום ההתגלות יש אולי ללמוד על כוונתה — לא להנציח את המעמד על-ידי ריבוי הזכרות. לפני מתן תורה הוגבל ההר, והזהרו בני-ישראל במפורש: "כל-הנוגע בהר מות יומת" (שמות יט, יב), אך לא נאסרה העלייה בו לתמיד. התורה נמנעה מלקדש את המקום קדושת עולמים, והתירה בפירוש: "במשך היובל המה יעלו בהר" (שם, שם, יג). אבן עזרא ואברבנאל סבורים שהיתר זה נכנס לתוקפו רק אחרי הקמת המשכן, אך תמוה הדבר, מדוע לא הוחק חוק-עולם שאין להתקרב אל המקום היחיד ממנו שמע עם שלם את דיבור השכינה. הרי התורה מכירה את המושג "מקום קדוש" שרק לטהורים מותרת הגישה אליו, ובמקום כזה קיימת הדרגה בהגבלת תחומים: מקום המיועד להדיוטות, לכוהנים ומקום מקודש ביותר שהכניסה לתוכו מותרת לכוהן הגדול בלבד — לכן מתקבל על הדעת, שהתורה רמזה כאן שיש להתייחס בזהירות למעמד החגיגי ולהזכרתו התמידית, בסיפור ובתיאור. ואולי בזה מתבאר ההבדל המהותי בין ההגבלה הזמנית של הר סיני ובין הקדושה העולמית של הר הבית. הואיל ובהר סיני נתגלתה השכינה לעיני כל העם, והיה חשש להאלהת המקום על-ידו — נעשה תולין והותרה

3 יששכר יעקבסון, בינה במקרא, עמ' 83—86.

העלייה בו; אך להאלהתו של הר ציון לא חששו, שהרי נתקדש על-ידי גילוי המלאך ליחיה, דוד המלך, (דבהי"א כא, כז—כח; כב, א) ומשום כך חלים עליו כל אותם איסורים והגבלות שלא חלו על העלייה להר סיני.

הקשר בין מעמד הר סיני מזה ובין הרעיון שמסמל אוהל מועד ואחר-כך הר הבית מזה מודגש על-ידי הפרשנים:

הרמב"ן: "והנה הגלות אינו נשלם, עד יום שובם אל מקומם ואל מעלת אבותם ישובו, וכשיצאו ממצרים אף-על-פי שיצאו מבית עבדים עדיין ייחשבו גולים, כי היו בארץ לא להם, נבוכים במדבר, וכשבאו אל הר סיני ועשו המשכן, ושב הקדוש-ברוך-הוא והשרה שכינתו ביניהם, אז שבו אל מעלות אבותם שהיה סוד אלוה עלי אהליהם (על פי איוב כט, ד), והם הם המרכבה (עיין רש"י לבראשית יז, כב), ואז נחשבו גאולים ולכן נשלם הספר הזה בהשלימו עניין המקדש, ובהיות כבוד ה' מלא אותו תמיד."

המאורע החד-פעמי במעמד הר סיני הפך על-ידי הקמת המשכן למשותו קבוע — גילוי כבוד ה'!

לחיזוק הרעיון נביא את דברי אבן-עזרא על הפסוק "במשך היובל המה יעלו בהר" (שמות יט, יג), המסבירים כי הקמת המשכן היא כעין המשך לקרבת ה' במעמד הר סיני: "אמר רבי שמואל בן חפני, כי טעם 'המה' — אהרן ובניו ושבעים זקנים שכתוב עליהם: 'וזאל-משה אמר עלה אליה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל' (שם כד, א), ולשאר ישראל לא נתן רשות לעלות אל הר סיני, על כן אמר 'המה' ולא אחרים. ודבריו טובים בעיני, כי הכבוד היה תמיד על ההר עד שנעשה המשכן, דכתיב: 'וכבוד ה' מלא את-המשכן' (שם מ, לה) — אז דיבר עם משה באהל מועד, אולי אז תקע משה בשופר ונתן לו רשות לעלות בהסתלק הכבוד."

אך הקשר בין סיני ובין הר ציון והנצחתו של "סיני" ב"ציון", מובלט בתהלים פרק סח ונאמר שם במפורש. הפסוקים יז—יח מתארים כיצד השכינה שנגלתה בהר סיני עוברת להר ציון ושוכנת שם לעולמים: "אף ה' ישכן לנצח: רכב אלקים רבותים אלפי שנאן אדני בם סיני בקדש."

אבן-עזרא בפירושו לפסוקים אלה מעיר: "כי קדושת ארץ ישראל — בהר סיני, והרב ש. ר. הירש גם הוא מבאר, שהפסוק משמיענו כאילו הר-סיני נמצא בציון; ועוד הוא מעיר על כך שביחזקאל מג, טו נקרא המזבח בשם "הראל", ופירושו, כאילו ההר שעליו נתגלה השם יתברך לעמו בעבר, נמצא כעת כביכול בהר הבית, בהר ציון (עיין בפירושו לתהלים).

ח.מ.ד. קאסוטו⁵ מסביר: "רכב אלהים רבותים אלפי שנאן"

4 הקדמה לספר שמות. 5 תרביץ שנה י"ב, אב ת"ש.

— העננים הקטנים, הטסים בנחת על פני שמים במספר רב; הם תופעה מצויה בירושלים. דומים הם בצורתם, בסידורם ובכיוונם לצבא רב מרכבות הפונות כולן, לאלפים ולרבבות, למטרה אחת, כפי כיוונה של הרוח. תופעה זו מעוררת ברעיונו של המשורר את המושג של צבא השמים, מרכבותיהם של המלאכים המלווים. את כבוד השכינה הבאת מהר סיני לשכון על הר ציון. 'אדני בם' — ובתוכם ה'; 'סיני בקדש' — לוחות העדות שניתנו מסיני יישמרו מעתה במקדש אשר בציון".

הזכרת מעמד הר סיני בימי בית שני

בסקירות ההיסטוריות על גמולות ה' לעמו (כגון בתהלים מזמורים עת, קה, קו), ואפילו במזמורי "הלל" על התורה (כגון יט, קיט) לא נזכר הר סיני וחסד ההתגלות בו. בסקירה היסטורית נזכר ההר רק פעם אחת ויחידה במקרא, בא. בתפילת הלויים שלפני האמנה בנחמיה (ט, יג): "ועל הר סיני ירדת דבר עמהם משמים ותתן להם משפטים ישרים ותורות אמת חקים ומצות טובים", הזמן והמעמד שבהם נאמר פסוק זה נראים כמסייעים להשערת הרמב"ן⁶: "יזהירם פן יטעו אחר הקול אשר שמעו ויעשו השחתה לקצץ בנטיעות". כל עוד היתה קיימת בישראל עבודת הזרה התעלמו משוררי התהלים מהזכרת המעמד הזה פן יביא הדבר את העם לידי טעות, אך בתקופת בית שני כאשר פסקה כליל עבודת אלילים מישראל, רשאי ומחוייב בעל התפילה והתחינה להזכיר בין שאר חסדי אלהים גם את השעה הגדולה בה ניתנה התורה.

וכן גם מלאכי. מנביאי הבית השני, מזכיר במפורש את הר חורב: "זכרו תורת משה עבדי, אשר צויתי אותו בחורב על כל ישראל חקים ומשפטים" (ג, כב). מלאכי⁷ מציין מקומו של הפסוק בסוף כל ספרי הנבואה: "באשר בדבריו אלה חתם הנביא, והיא הנבואה האחרונה, שאחריו לא ינבא נביא וחזוה עד עת קץ, הודיע להם שמעתה לא יקו עוד להשיג דבר ה' בנבואה, רק יזכרו תורת משה לעשות כל הכתוב בה, והיא תורה (=תלמוד) את אשר יעשו".

זאבי יעבץ מסביר את הזכרת מתן תורה וביאת מבשר הגואל בסוף ספר מלאכי: "ויכל מלאכי את הדבר הגדול אשר החל שמואל הרמתי, ויהי הוא האחרון לכל נביאי ה', ויחתום את נבואתו ואת נבואת כל הנביאים אשר היו לפניו בזכרון ראשית ישראל ובחזון אחריתו וכו'. ושני הדברים

6 פירושו לדברים ד, טו.

7 תולדות ישראל, חלק ג, עמ' 128.

האלה לאות ולמופת הם לישראל, כי משמרת התורה ואחרית הימים, אשר יקראו לה חכמי ישראל 'ימות המשיח', הן הנה ראשי משא נפש הנביאים".
 רד"ק הוא היחידי (עד כמה שאני יודע) מן המפרשים שעמד על ההדגשה שבפסוק "אשר צויתי אותו בחורב" בפרשו: "לא כדברי האומרים כי לזמן ניתנה כמשמעה ובא המפרש ופירשה רוחנית, וזה הפסוק תשובה להם". כן מביא רד"ק את פסוקו בביאורו לתהלים פרק קי"ג: "והרי לא ניתנה התורה לזמן, והנה מלאכי חותם הנביאים אמר: 'זכרו תורת משה עבדי אשר צויתי אותם בתרב חקים ומשפטים'". כדי להבין את משמעותם של דברי רד"ק מן הראוי להביא מדברי הרמב"ם⁸ הדנים בדעותיהם של הנוצרים על תוקף המצוות: "והם נושאים ונותנים בדברים אלו הסותרים את התורה. אלו אומרים: מצוות אלו אמת היו וכבר בטלו בזמן הזה ולא היו נוהגות; ואלו אומרים: דברים נסתרות יש בהן, ואינם פשוטין, וכבר בא המלך (כוונתם למייסד הדת הנוצרית) וגילה נסתריהם".

זכר מעמד הר סיני בשירה

עד כאן ייחדנו את הדיבור על המקומות בהם מדובר על מתן תורה בפרוזה. מעתה נפנה אל המקומות הידועים, אך סתומים, המזכירים את מעמד הר סיני בלשון שירה.

השירה המקראית, כדרך כל שירה, מרשה לעצמה להרחיב ולשפץ את המסופר. כיצד? מעשה בראשית נמסר בתורה בפשטות נשגבה: "ויאמר אלהים ויהי אור", אך המשורר האלוהי כשהוא מדבר על יצירת האור, מצייר ציור נפלא: "עוטה אור כשלמה" (תהלים קד, ב). — התורה אומרת: "ברא שית ברא אלהים את השמים ואת הארץ" (בראשית א, א) — הוא לבדו ברא יש מאין. מלאכים לא ליוו את היצירה בשירה, ה"חכמה" לא סייעה כביכול בידי הבורא בבריאתו; ואילו כאיוב (לח, ד, ז) נאמר: "איפה היית ביסדי ארץ... ברן ייחד כוכבי בקר ויריעו כל בני אלהים"; ובספר משלי (ת, כב—ל) אומרת החכמה: "ה' קנני ראשית דרכו... באין תהומות חוללתני... עד לא עשה ארץ וחצות... בהכינו שמים שם אני, בחקו חוג על פני תהום... באמצו שהקים ממעל... ואהיה אצלו אמון וכו'".

8 מצוטט על פי הספר חסרונות הש"ס בצירוף השמטות פירוש רד"ק לספר תהלים הכוללות את תשובותיו לנוצרים, קראקא תרנ"ד עמ' 92.

9 הלכות מלכים, פרק יא, הלכה ד לפי המהדורות שלא שלטה בהן הצנזורה.

בברכת משה

כהבדל שבין הפרוזה לשירה במעשה בראשית. כן גם בתיאור התגלות ה' בהר סיני המתואר בפרוזה בשמות פרק יט ובצורה פיוטית בברכת משה: "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קדש מימינו אשדת למו" (דברים לג. ב). הסיפור הפרזאי אינו מתאר את הופעתו של הקדוש־ברוך־הוא בליווית מלאכים — "מרבבות קדש", אך משה, בשעה שהוא חוזר על המאורע הכביר הזה בדברי פרידה נרגשים, מרחיב את התיאור במליצת תפארת.

לשם הבנה נכונה עלינו לברר למה נזכרה בפסוק זה שעיר והר פארן על יד סיני. נעיין בדברי גדולי המפרשים בעניין זה:

(א) אבן עזרא אומר בין השאר (על גישתו נייחד עוד את הדיבור במקום אחר במאמרנו): "ויאמר הגאון ז"ל כי הר שעיר ופארן קרובים, וזה הכתוב הוא על מעמד הר סיני, ואמר סיני כי 'מסיני' כמו — בסני, וכן 'משעיר'. במלים אחרות: לפי דעת רב סעדיה גאון יש כאן הרחבה פיוטית של המסופר בפרוזה בספר שמות, ואין משה מסתפק בהזכרת ההר העיקרי שבו נתגלתה השכינה, אלא מזכיר גם שמות הרים הקרובים להר סיני.

(ב) דומה להסבר זה, פירושו של רשב"ם: "ה' מסיני בא" — כיצד? שאתה (= שבא) מתוך מרבבות קדש, מכל ארבעה צדדין של הר סיני באה האורה והמלאכים דרך שעיר ופארן, עד שבא אל סיני". ההבדל בין פירוש זה לבין הפירוש המובא בדברי אבן עזרא, הוא בזה שאין כאן זיהוי מקומות גיאוגרפיים שונים, אלא נאמר רק כי ה' נתגלה בסיני והמלאכים והאורה המלווים את התגלותו הופיעו גם ממקומות אחרים; אך מקום ההתגלות נשאר אחד ויחיד — הר סיני.

(ג) שיטת הרמב"ן שונה מן הקדמות מעיקרה. בזה שהיא מבחינה בין מה שעשה ה' לעמו בשלושת המקומות השונים הנזכרים בפסוק: סיני, הר שעיר ופארן, כדבריו: "ה' מסיני בא" — יאמר, כי השם מסיני בא לישראל, כי משם השכיך שכינתו בתוכם, ושוב לא נסתלקה מהם. והעניין, כי ירד הכבוד בהר סיני כמו שנאמר וירד ה' עליהר סיני אל־ראש ההר ויקרא ה' למשה וגו' (שמות יט. כ), ושם היה כל הימים, שהיה משה עולה ויורד כמו שנאמר 'ומראה כבוד ה' כאש אכלת בראש ההר' (שם כה. יז), וכאשר ניתנו לו הלוחות האחרונות שכן הכבוד באהל מועד... וזרח משעיר למו' — כי אחרי נסעם מסיני במסע הראשון, שכן הענן במדבר פארן, ומשם שלח מרגלים, שנאמר וישלח אתם משה ממדבר פארן (במדבר יג. ג), ונתנדה העם ולא היה הדיבור עם משה עד שבאו לשעיר

בגבול בני עשו בסוף הארבעים שנה כמו שנאמר 'כי ה' אלהיך ברכך בכל מעשה ידך ידע לכתך את המדבר הגדול הזה זה ארבעים שנה ה' אלהיך עמך לא חסרת דבר' (דברים ב, ז). והנה אז בבואם בשעיר, היה השם להם לאור עולם ושלמו ימי אבלם, וציוה אותם להישמר משעיר ועמון ומואב ואמר שיחלו לרשת את ארצם וכו'".

(ד) מלבי"ם מפרש בדומה לרמב"ן, אלא שהוא מנסה להסביר שבכל המקומות הנזכרים בפסוק ניתנו לישראל מצוות או שחלה בהם התקרבות בין העם לבורא, ובוזה דומים פארן ושעיר להר סיני, כדבריה: "ה' מסיני בא — הזמן הראשון מעת שבאו אל מדבר סיני, בא להם התגלות ה' על הר סיני... וזרח משעיר למו' — הוא העת השנייה מהתגלות אלהים, שהשאייר ה' להם ששיגו יראת הרוממות ואהבת ה'... וכל אותן הל"ח שנה עסקו בתורה וראו את מעשה ה' הנזגתו עמם, הכל בדרך הנסיי ועל ידי זה עלו מדרגות רבות ביראת ה'... 'הופיע מהר פארן' — הוא הזמן השלישי, מעת שהתחיל לשנות להם משנה התורה עד שגמר... 'ואתה מרבבות קדש' — הוא הזמן הרביעי שהוא עת כריתת ברית ערבות מואב... שאחרי שנהיו עובדי ה' מאהבה, התעוררו מעצמם לברית ההיא לקבל עליהם ועל זרעם לשמור את כל דברי התורה... 'מרבבות קדש' — שאתה להם... התעוררות רבבות קודש, שהם ישראל וכו'".

(ה) אגדה ידועה, מוזה את השמות הגיאוגרפיים עם שמות העמים (כלומר, שעיר הוא עשו-ופארן הוא ישמעאל), והיא רואה בפסוקנו תשובה לשאלה היכולה להתעורר — מדוע ניתנה התורה לעמנו, ומדוע לא הוצעה לשום אומה אחרת. רש"י מביא את האגדה בפירושו לפסוקנו על פיתרון גום יונתן ועל פי דברי הספרי והתלמוד הבבלי (עבודה זרה ב, ע"ב): "וזרח משעיר למו' — שפתח לבני עשו שיקבלו את התורה ולא רצו; 'הופיע מהר פארן' — שהלך שם ופתח לבני ישמעאל שיקבלוה ולא רצו, ואתה — לישראל". ייתכן, שרש"י בפרשו הפעם — שלא כדרכו ברגיל — את המקרא כפשוטו על יסוד דרכי המדרש, רצה לשמור על כבודו וייתודו של הר סיני כמקום יחיד ומיוחד בו נגלה כבוד ה' לעם כולו, ולא היה שום גילוי שכינה במקום אחר, כמו שמשמע מן הפירושים האחרים.

בשירת דבורה

בשירת דבורה נזכרת התגלות השכינה בהר סיני בשיר תהילה לה'. לפי מהות המאורע — כך הדעת נותנת — היתה מתאימה יותר השוואתו ליציאת מצרים, אך הנביאה-המשוררת מעדיפה הזכרת התגלות בסיני ומסתמכת

על דברי משה בברכתו: "ה' בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום ארץ רעשה גם שמים נטפו גם עבים נטפו מים; הרים נולדו מפני ה' זה סיני מפני ה' אלהי ישראל" (שופטים ה, ד-ה).

כשנשווה את שירת דבורה לברכת משה נמצא הבדלים אלה: (א) במקום הר פארן שבתורה מופיע כאן הביטוי "שדה אדום"; (ב) סדר שמותם של המקומות שונה; בתורה הסדר הוא: סיני, שעיר, הר פארן; ואילו בשירת דבורה הסדר הוא: שעיר, אדום, סיני. (ג) בשירת דבורה מתוארת השפעת ההתגלות שבסיני על הבריאה, על השמים, הארץ וההרים. והרי זה עיבוד שירי של המסופר בפרוזה בספר שמות (טז טז-יח): "ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאד... והר סיני עשן כלו מפני אשר ירד עליו ה' באש ויעל עשנו כעשן הכבשן, ויחרד כל ההר מאד". השירה מרחיבה את הסיפור הפרוזאי: בספר שמות מסופר על פעולת ההתגלות בהר סיני לבדו, שהיו בו קולות וברקים וההר חרד ונולד, ואילו בשירת דבורה מדובר על התופעה הזאת בצורה מורחבת וכללית — על ארץ, שמים והרים.

ר"ד ק — בשיטתו של ראב"ע — מסביר מדוע נבחר דווקא הזכר למעמד הר סיני וכיצד משתמשת דבורה במתן תורה כרמז למשהו רחב יותר המתקשר עם מצבו המדיני והצבאי של ישראל בתקופתה. נביא את שתי השיטות המוצעות שם: "ה' בצאתך משעיר — רוב מפרשים פירשו עניין זה על מתן תורה — שחרדו ההרים ונטפו מים, וכן פירוש 'זה סיני' כמו זה סיני שחרד כמו שנאמר 'ויחרד כל ההר מאד', כן חרדו שאר ההרים כמו הר שעיר והר פארן, ואף על פי שאינו כתוב שם (בסיפור המאורע בספר שמות) אלא 'ויחרד כל ההר', וכן דעת המתרגם (יונתן): והחכם הביאברהם אבן-עזרא ז"ל פירש כי הוא רמז למלחמות שנלחם הקדוש ברוך הוא בעבור ישראל, וכן יזרח משעיר למי' (דברים לג, ב) וכן 'אלוה מתמן יבוא וקדוש מהר פארן' (חבקוק ג, ג), וכן 'אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה' (תהלים סח, ח), וכן 'ותגעש ותרעש הארץ' (שם"ב כב, ח; תהלים יח, ח) — הכל רמז למלחמות. ופירוש 'בצאתך משעיר בצעדך משדה אדום' — כי שם התחילו ישראל להילחם באומות, כשעברו את הר שעיר ונלחמו בסיחון ועוג, ויצא השם יתברך לפניהם ונצחום, ובכוחו גברו בכל המלחמות ההם וכו'. — 'הרים נולדו מפני ה' — הכל משל על המלחמה על דרך מן השמים נלחמו' (שופטים ה, כ). ופירוש זה סיני — כמו שזה סיני חרד מפני אלהי ישראל, כן חרדו כל העולם מפניו כמו שנאמר: 'נמוגו כל יושבי תפל עליהם אימתה ופחד'. (שמות טו, טז-טז): 'ההסברה השנייה, המובאת בשם אבן עזרא, אומרת, כי

אין כאן הזכרה רגילה של המעמד הגדול, התגלות ה' לעמו ומתן התורה, אלא הבאת ההתגלות החד פעמית כסמל למאורע שונה, אך דומה לה. פעם אחת בלבד ירדה השכינה כדי לתת תורה לעם, אך גם בנצחון ישראל על אויביו יש משום התגלות ישירה של ה'. מפלת סיסרא, נתינת רבים בידו מעטים, היא בעיני המשוררת כעין סיני. 'זה סיני' — מה שהתרחש בתבור הוא כעין חידוש מעמד ההתגלות, אך לא גילוי דרישתו מאת עמו אלא גילוי כוחו לעיני העמים.

ב ת פ י ל ת י ש ע י ה

מעמד הר סיני נזכר אף בספר ישעיהו, אלא שבניגוד לשאר המקומות נעדרת כאן ההזכרה המפורשת של הר סיני: "למצער ירשו עם קדשך צרינו בוססו מקדשך: היינו מעולם לא משלת במ, לא נקרא שמך עליהם, לוא קרעת שמים ירדת מפניך הרים נזלו" (סג, יח—ט).

הפרשה הכוללת את הפסוקים האלה מסג, ז עד סוף סד היא תפילת הנביא הפונה לה' שיתוש לעזרת עמו הנתון בצרה והיא פותחת בהזכרת חסדי ה' לעמו בעבר.

פירושים שונים זה מזה נאמרו בפסוקים אלה:

(א) רש"י מבאר אותם על יציאת מצרים באמרו: "לוא קרעת שמים וירדת להצילנו עתה, כאשר ירדת להציל מיד מצרים, אז מפניך הרים נזלו ברתת וזיע".

שאר המפרשים מייחסים את הנאמר בפסוקים אלה למעמד הר סיני. דעותיהם חלוקות רק בדבר כוונת ההזכרה. אלה אומרים שכוונתה — הזכרת חסד העבר, ואלה אומרים — תפילה להתחדשות הנס ולהתגלות השכינה בעתיד שתבוא לעזרת העם לגאלו מצרתו.

(ב) רד"ק: "היינו מעולם" — היינו אנחנו תחת ממשלתך, לא צרינו, כי לא משלת במ ולא נקרא שמך עליהם, ואיך באו הם תחתינו בארץ ירושתנו. 'לוא קרעת שמים ירדת' — דרך שאלה, ש מא קרעת שמים וירדת לדבר עמהם, כמו שעשית לנו? ואם מפניך הרים נזלו בעבורם כמו בעבורנו? וזה היה ביום מעמד הר סיני, שירד כבודו על הר סיני והיה אש וענן וההר חרד ונדדעזע — הוא והאחרים שהיו קרובים אליו כמו הר שעיר והר פארן גם כן נזלו מים מהענן ששכן עליהם, אלא שעיקר הדבר היה על הר סיני, לפיכך נזכר בתורה הר סיני לבד וכו'".

(ג) רבי יחיאל הלל אלטשילר בעל "מצודת דוד" הוא הראשון בין המפרשים שראה בפסוקים לא רק הזכרת העבר אלא גם בקשה לעתיד: "כמו שירדת למעננו לתת לנו התורה — לכן גם עתה עשה עמנו כמאז".

(ד) שד"ל בדומה לבעל "מצודת דוד" אומר: "וכאילו מעולם לא קרעת שמים וירדת לתת לנו תורה באופן שמפניך הרים נזלו. "לוא" — כמו לא (היינו מלת השליקה ולא כפי המנוקד מלה של תנאי) וכן סעדיה ויונתן... מי יתן ותתנהג גם עתה בהם (באלה הנזכרים בפרק סד, ד) בדרכיך הנזכרים למעלה".

בתפילת חבקוק

גם חבקוק מזכיר את מתן תורה כחסד העבר או כבקשה להתגלות כוחו של השם יתברך לעתיד לבוא. כידוע מטעמה נבואת חבקוק צד אחד ומיוחד של בעיית הצדק האלהי — מדוע יצליחו הבבלים, שהם בוודאי רשעים יותר מישראל, לנצח את ישראל ולבטל את עצמאותו? הנביא שומע את דבר ה': "כי הנני מקים את הכשדים הגוי המר והנמהר ההולך למרחבי ארץ לרשת משכנות לא לר' (א, ו) — ומתוך צער עמוק על המיועד לעמו הוא פונה אל ה' בתלונתו המרה: "טהור עינים מראות רעות והביט אל עמל לא תוכל, למה תביט בוגדים (הבבלים), תחריש בבלע רשע (בבל) צדיק ממנו (ישראל)? (שם, יג)". הפרק השלישי שבספר הוא תפילה המביעה את החרדה לגורל העם ואת הבקשה הנמרצת לעזרה. בתפילה זאת מזכיר הנביא בלשון סתומה גם את מתן תורה באמרו: "ה' שמעתי שמעך יראתי ה' פעלך בקרב שנים חייהו בקרב שנים תודיע ברגז רחם תזכור: אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן סלה, כסה שמים הודו ותהלתו מלאה הארץ: ונגה כאור תהיה קרנים מידו לו ושם חביון עזה" (ג, ב—ד).

דברי רד"ק, ההולך בעיקרי דבריו בעקבות רש"י, יספיקו להבהרת מובן הפסוקים: "ה' שמעתי שמעך יראתי" — שמעתי קול הנבואה אומר אלי הגלות הארוך שיהיה לישראל לעתיד, ויראתי — איך יוכל לעמוד כמה שנים בקרב אויביו, לפיכך אני מתפלל לפניך ואומר: פעלך בקרב שנים חייהו — ישראל שהם פעלך, שאתה פעלתם, כמו שנאמר: על בני ועל פעל ידי תצונוני (ישעיה מה, יא), ואמר: הוא עשך ויכוננך (דברים לב, ו) — 'תייהו' — חייה אותו בתוך השנים הארוכים האלה שיהיה בגלות שלא יכלה בקרב אויביו, בקרב שנים תודיע — בקרב אלה השנים תודיע דברך שיעדת להם... אלוה מתימן יבוא' — עתה סיפר הגדולות והנוראות שהראה האל לישראל במדבר שיעשה להם כן בצאתם מהגלות. תחילה כשנתן להם התורה וזה 'אלוה מתימן יבוא' כמו שאמר בתורה 'זורת משעיר למו' (דברים לג, ב), כי תימן הוא שעיר, וכן מהר פארן כמו שנאמר בתורה 'הופיע מהר פארן', כסה שמים הודו — זהו הלפידים שראו ביום מתן תורה, שהיו מזהירים השמים והארץ... ותהלתו מלאה

ה א ר ץ ' — זוהרו, מן 'בהלו נרו עלי ראשי' (איוב כט, ג). וזכר שער ופארן כי הם סמוכים להר סיני... 'ונגה כאור תהיה' — זהו מה שאמר בתורה 'ומראה ה' כאש אכלת-בראש ההר' (שמות כד, יז)... 'ושם חביון עזה' — שם בסיני נגלה מה שהיה נחבא מעונו עד היום ההוא, כי לא היה ביום ההוא לפניו ולאחריו שנגלה לו האל יתברך בכבודו הגדול על-הר סיני לעיני כל ישראל וכו'".

השוואת פסוקים אלה למקומות המקבילים להם בדברים לג, שופטים ה ותהלים סח תעמידנו על שני הבדלים חשובים: (א) בחבקוק אין השם "סיני" נזכר; (ב) בחבקוק מופיע הפועל בזמן עתיד ולא בעבר: "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן".

ר ד " ק מסביר רק את ההבדל הראשון באמרו: "וזכר שער ופארן כי הם סמוכים להר סיני".

מ ל ב י " ס מסביר בעקיפין את שני ההבדלים, אך פירושו קרוב מדי לדרכי המדרש ואין הוא פשוטו של מקרא. ואלה מדבריו: "ההנהגה הזאת — (א) שלפעמים העולם מתנהג כפי דרך הטבע וכו'; (ב) שיתעורר מפקידה לפקידה (= מזמן לזמן) לעשות להם נסים, תימשך עד שיגיע עת הגאולה, שאז יבוא אלוה מתימן לגאלם, ומצייר כי הגלות האחרון תתחלק בין שני מלכיות, שהם מלכות אדום המצויינת בשם תימן, שתימן הוא בארץ אדום (עיין בראשית לו, יא) ומלכות ישמעאל המצויינת בשם הר פארן וכו'. והנה תפס המליצה שנזכרה בתורה בברכת איש האלהים 'זרח משעיר למו הופיע מהר פארן' כי יעמדו אומות אדום וישמעאל, אשר יתפארו בדתות המתדמות (= החושבות עצמן דומות) לדעת האלהים... ואז יבוא ה' שנית ממקומות האלה להוכיח להם אמיתת הדת אשר יכירו כולם דת האמת, 'ויהפך אל עמים שפה ברורה לקרא כלם בשם ה'" (צפניה ג, ט); ובאשר בדת שבשעיר (= בנצרות) חפאו דברים על האלהות וייחסו לו עניינים בלתי ראויים 'אלוה מתימן יבוא' — שיבוא להתווכח מצד אלהותו ואחדותו ורוחניותו; ובדת של פארן (= באיסלם) לא יתנו דופי באלוהות, ועל זה אמר: כי יבוא 'מהר פארן' וכו'".

אך דומה, כי גם את הפסוקים בחבקוק אפשר לפרש כפי שנהגנו לגבי שירת דבורה וישעיה, דהיינו לראות בפסוקים אלה בקשות להתגלות חדשה בעתיד ולא זכר למאורעות העבר. הואיל וחבקוק משתמש בזמן עתיד — "יבוא", מובן היעדר השם הר סיני, כדי להוציא מלב השומע והקורא את הדעה כאילו מתפלל הנביא להתגלות חדשה מהר סיני, התגלות חוקה חדשה. על כן הסתפק הנביא בהזכרת שני המקומות האחרים לציון בקשה שהיא רק

"כעין התגלות חדשה, שתבטא לא בהבעת דרישתו של ה' מבני אדם אלא בגילוי כוחו הבלתי מוגבל לגויים, לטובת עמו המדוכא. אך האגדה¹⁰ לא השלימה עם היעדר השם סיני והיא מסבירה את הביטוי: "עמד וימדד ארץ" (ג, ו) באופן שגם הר סיני נרמז כאן: "אמר רבי שמעון בן יוחאי: מדד הקדוש ברוך הוא את כל האומות ולא מצא אומה שהיתה ראויה לקבל את התורה-אלא ישראל, ומדד הקדוש ברוך הוא את כל הדורות ולא מצא דור שהיה ראוי לקבל את התורה אלא דור המדבר... מדד בכל ההרים ולא מצא הר שתינתן עליו התורה אלא הר סיני".

בתהלים סח

כבר הבאנו למעלה את הפסיקה המתארת את הנצחת הר סיני בהר ציון כפי שהיא מתוארת בפסוקים יז-יח. אך עוד קודם לכן, בשעה שהמשורר מתאר את גמולות ה' לעמו בעבר, הוא מזכיר את התגלות השכינה בהר סיני: "אלהים בצאתך לפני עמך בצעדך בישימון סלה: ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל" (סח, ח-ט). השפעתה של שירת דבורה על מליצות פסוקים אלה מורגשת בבירור.

בפירושו של אבן עזרא למזמור זה הוא מפרש את כל הפסוקים שהבאנו לעיל (דברים לג, שופטים ה, חבקוק ג) לא כהזכרת מעמד הר סיני בלבד, אלא כמשהו רחב יותר ושונה הימנו במהותו, ואלה מקצת דבריו המנודים בחלקם גם עם פירוש רמב"ן לדברים לג: "כל המפרשים פירשו כי בעת מתן תורה רעשו שמים וארץ, וככה 'אלוה מתימן יבוא' (חבקוק ג, ג) וכן 'ה' מסיני בא' (דברים לג, ב), וכן 'ה' בצאתך משעיר' (שופטים ה, ד), וככה 'בצאתך לפני עמך' (תהלים סח, ח).—וזה הכתוב יכחישם (סותר את פירושם), כי לא ייתכן לומר על מתן תורה 'בצעדך בישימון סלה', כי 'ישימון' מגזרת 'הבמות תישמנה' (יחזקאל ג'ו), ובהיות ישראל בסיני היו ביישוב, לא בתוהו ליל ישימון שהוא המדבר הגדול והנורא בארץ לא עבר בה איש, וזה (הישימון) היה אחר נטעם מהר סיני, ועוד כי אין כתוב בתורה שהארץ רעשה גם שמים ביום מתן תורה, רק הר סיני חרד לבדו, וזה פירוש הפסוקים: כתוב בתורה 'ה' מסיני בא'—כי מסיני החל לבוא במחנה יש"ר אל ולא נראתה גבורתו רק אחר שסבבו את הר שעיר וכו', וטעם 'ארץ רעשה' (תהלים סח, ט) כמו 'זירגזו ההרים' (ישעיה ה, עיי"ש), שפחדו כל הגוים... רעשה הארץ כאשר רעש הר סיני ביום מתן תורה מפני ה'".

¹⁰ ילקוט שמעוני, חבקוק רמז תקסג.

גם מי שלא יסכים לגמרי לשיטת אבן עזרא ודעתו יוכל לקבל את ההסבר שכל המקומות הנידונים הם עיבודים שיריים, ויתקבל על דעתו הגרעין שבדברי אבן עזרא, האומר: "כי מסיני החל לבוא במחנה ישראל ולא נראתה גבורתו רק אחר שסבבו את הר שעיר" כלומר, במתן תורה גלוי שכינה כפול: (א) במובן המצומצם — גילוי רצונו ומתן תורה ומצוות לעמו; (ב) גילוי יותר כללי של כוח ה'. לכן — בכל מאורע כביר בתולדות העם ובציפייה לגאולה מהדהד זיכרון למעין גילוי סיני — גילוי כוחו וגבורתו של ה' בחברה האנושית ובעיצוב גורל עמו, בהגיבו עליו מפני העמים המתנכלים לו.

"יְרִידָה מִן הַשָּׁמַיִם"

ראוי לציין, כי בפסוקים בהם נזכרים יחד עם סיני מקומות נוספים כמו שעיר, אדום, תימן או פארן, מתוארת גם ירידת ה' מן השמים בבואו לעזרת עמו, ירידה כעין "רכיבה", ככתוב: "וַיֵּרָכֵב עַל כְּרוֹב" (שמ"ב כב, יא). נדגים את דברינו בבדיקת המקומות שנידונו.

(א) הופעת ה' בסיני מתוארת בתורה לא כהופעה ממקום אחד ומסויים — מסיני בלבד — אלא נזכרים גם שעיר והר פארן (דברים לג, ב). ובסיום ברכת משה נאמר: "אֵין כָּאֵל יִשְׂרָאֵל רֹכֵב שָׁמַיִם בְּעֹזֶךָ וּבְגֹאוֹתוֹ שְׁחָקִים" (דברים לג, כו). לשם מה? "ויגרש מפניך אויב ויאמר השמד, וישכן ישראל בטח וכו'" (שם שם, כז—כח). וכך משלימים זה את זה המבוא של ברכת משה וסיומה; בפתיחת הברכה דובר על הופעת ה' בסיני, הופעה המסמלת את גילוי גבורתו בראשית תולדות האומה, ובסיום דבריו מבטיח משה, שמה שזכו כבר לראות, יתרחש שוב — "רוכב שמים בעוזך".

(ב) בחבקוק נמצא את צמד המושגים והציורים "אלוה מתימן יבוא וקדוש מהר פארן" (ג, ג), ואחרי זה "כי תרכב על סוסים מרכבות יך ישועה" (ג, ח).

(ג) מזמור סח מתחיל בתחינה למפלת האויבים: "יקום אלהים יפוצו אויביו וינוסו משנאיו מפניו... יאבדו רשעים מפני אלהים" (ב—ג); וכבר רואה המשורר את תפילתו מתקבלת, והוא פונה אל ה"צדיקים": "שירו לאלהים, זמרו שמו, סלו לרכב בערבות (כלומר, מן השמים) ביה שמו ועלו לפניו" (ה). מעתה יובן מדוע שונה מזמור זה מכל מזמורי התהילה המזכירים את חסדי ה' לעמו, באשר מלבד יציאת מצרים נזכרת גם ההופעה האלוהית מסיני ולא לשמה בלבד אלא גם בהוראה מורחבת — הופעת השכינה לעזרת העם כדברי הכתוב: "אלהים בצאתך לפני עמך בצעד בשימון סלה: ארץ רעשה אף שמים נטפו מפני אלהים זה סיני מפני אלהים אלהי ישראל" (ח—ט). חתימת המזמור דומה לפתיחתו — פנייה להלל את

ה', אך הפעם היא מכוונת ל"ממלכות הארץ" ובמליצות המושפעות מברכת משה מסיים המזמור: "ממלכות הארץ שירו לאלהים זמרו ה' סלה: לרוכב בשמי שמי קדם הן יתן בקולו קול עז: תנו עז לאלהים על ישראל גאותו ועזו בשחקים" (לג—לה).

בשירת דבורה אשר אף בה מדובר על החשת עזרה מן השמים, אין הפועל "רכב" נזכר, אך הרעיון בכללותו מצוי בה: "מן השמים נלחמו הכוכבים ממסלותם נלחמו עם סיסרא" (שופטים ה, כ), וזה נוסף על תיאור ההופעה בסיני בתחילת השירה (שם, ד—ה).

סיכום

מעמד הר סיני נזכר בפרוזה רק בתורה ובספרים של תקופת בית שני (מלאכי, נחמיה) בלבד, כאשר פסקה עבודה זרה בישראל ולא היה חשש שהמעמד יובן שלא כשורה. בשירה נזכר המעמד הגדול בצורה המרחיבה אותו וכוללת בו גילוי כללי של גדולת ה' בתבל בחושו לעזרת עמו הנלחם באויביו.

ההבחנה בין חסד קבלת התורה ובין גילוי השכינה במעמד הר סיני נזכרת אף בהגדה של פסח ואנו אומרים אותה שנה שנה: "על אחת כמה וכמה טובה כפולה ומכופלת למקום עלינו... וקרבנו לפני הר סיני ונתן לנו את התורה".

הרב ש. שפרבר/לונדון

מגילת רות

א"ר זעירא: מגילה זו אין בה לא
טומאה ולא טהרה, לא איסור ולא
היתר ולמה נכתבה? (רות רבה ב, טו)

למה זכתה מגילה סיפורית זו להתקדש בקדושתם של כתיבי הקודש? והרי
אין בה מרעם־הגבואה ואין בה מן התחוקה התורנית. יתר על כן, למה זכתה
מגילה זו, שאין בה מן הטומאה והטהרה, מן האיסור והמותרי, להיקרא בבתי־
כנסיות ובבתי־מדרשות בזמן מתן תורתנו דווקא?

והתשובה ברורה: רק עם שרגלי אבותינו עמדו על הרסיני זוכה לכתוב
מגילת רות ולהעריכה כקדושה. רק ציבור הקורא ומקבל עליו עול ההתגלות
האלהית בראשונה, יודע לקרוא את מגילת רות הפשוטה ברטט־קודש, מגילה
שאינ בה מן הטומאה ומן הטהרה.

בעצם הימים האלה עדים אנו לחיזיון נורא. מנהיגי־אומות מוכי־סנורים
חוקקים חקקי אוון, חוקים אשר יפלו בין אדם לאדם, השמים פדות וחיץ
בין יצורי־אלהים; חוקקים המה חוקי טומאה וטהרה לאמר: זה טהור וזה
טמא, חוקי אוון אלה בנויים על יסודות הגזע והדם, מפלים הם לרעה —
בגזילת זכויות אדם — קיבוצים אנושיים שלמים, כי היה האדם כולו ל"בשר
ודם". הללו היו ל"צלם האדם". הריח אשר באדם אף היא טבועה בדפוסם
של הדם והבשר. במקום "צלם אלהים" גורסים הם "צלם־הגזע"; כל שנולד
במזלו של גזע משובח — הריהו מן העידית; כל שנולד במזלו של גזע נחות
דרגה — הריהו מן הזיבורית. ומכיון שהדם והבשר הם המכריעים אפילו
ברוח, הרי היה האדם כולו לעפר מן האדמה, כלומר ככלי חרס הללו שאין
להם תקנה אלא שבירה. חברת האדם היא חברת רגבים וחברת דמים.

אף אנו איננו שוללים לגמרי את הדם כגורם. קדם מתן־תורה היתה אולי
החברה בעיקר גזעית, אלא שבסיני נתחדשה הלכה — בא מתן־תורה והפך
את יסודות חיינו. במקום הדם והבשר המושלים בכיפה ירדה תורה לעולמו של
ישראל. מעתה נעשתה הרוח — רוח אלהים העליונה הכוללת — עיקר.
החברה הישראלית היתה לחברת־התורה. את הדם לא ביטלנו לגמרי, הויקה

הלאומית לא נפקעה — אלא העם נעשה בעיקרו נושא לתורה. נכרי המתגייר נכנס לחברתנו הוא כאורה בן-הגזע שלנו. "גר-צדק" אינו בן ברית הדת בלבד — הוא גם בן ברית אברהם. הגר אף הוא מתפלל ל"אלהי אבותינו: אלהי אברהם, אלהי יצחק ואלהי יעקב". ההודאה באמת האלהית מבטלת את הזיקה הקודמת ומרוממת אותה מעל סבל הירושה. מכניסה אותה תחת כנפי שכינה כוללת יותר. ו"הגר שנתגייר כקטן שנולד דמי" — זה נצחונו של הרוח על הדם והבשר. ואמנם ידוע היה מן הניסיון "גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפיה". אלא שהכרה זו שימשה בעיקר אזהרה יתירה לבני ישראל ולא פסול לגרי הצדק. משירדה תורה לעולם היה אדם לנברא בצלם אלהים. פסקה חברת האדם מלהיות חברת-דמים. היא התרוממה לחברות בצלם אלהים, ברוח ובהכרה משותפת.

מגילת רות היא מגילת הגרים, גרי הצדק. שנתקדשו בקדושתן של ישראל. היא נכתבה מתוך שזכו ישראל למעמד הנבחר. היא נקראת ביום השני של חג התורה אחרי שקיבלנו דיברות קודשו הכתובים במכתב אלהים בתורתו. ואמנם אפילו הנכרי הגמור, אשר לא בא לחסות תחת כנפי השכינה — חביב הוא. "חביב אדם שנברא בצלם". אין הנכרי אשר בארצנו זקוק לגיור כדי שיהיו לו זכויות חיים. כל ברית — זכות חיים אתה מעצם הווייתה. ובצר לו לנכרי אנו מצווים להחיותו. "מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל מפני דרכי שלום". אין זו ערמה חברתית, אלא תביעה היוצאת מעצם מהותה של התורה אשר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

ומגילת רות היא לא מגילת הגרים בלבד. אין היא מספרת לנו על רות הגיורת בלבד, כי אם גם מתארת את יחס היהודים אל הנערה המואבית, אל הנכרים. רות, נערה מואבית באה ללקוט בשדות הישראלי איש לא יכלימנה. הלקט הזה פרנסתם של עניי ישראל הוא, והם העניים, אינם גוערים בה כמסגת-גבול. כל התורה חדורה בהכרה זו של "דרכי-שלום". הרבה מצוות וחוקים מעידים על אופיה זה. אבל למעלה מכל החוקים הכתובים מעידה מגילה זו על ערכה של התורה. החוקים הם תביעות שבכתב ועדיין ספק הדבר אם החיים ממלאים אתריהם. המגילה הזאת סיפור דברים הוא, היא החיים עצמם. בפשטות גדולה היא מסיחה לפי תומה על פעולתה של התורה בחיי ישראל, על תורה שהתגשמה ולבשה עור ועצמות וגידים.

כשעלה משה למרום — יודעת האגדה לספר — רצו המלאכים לפגוע בו. טענו: "מה לילוד אשה בינינו?". מה עשה הקדוש-ברוך-הוא? צר קלסתר פניו של משה דומה לקלסתר פניו של אברהם, הסתכלו בו המלאכים ונשתקקה נזכרו בחסדי אברהם ובמגילות חסדים שלו, שאף הם נהנו הימנה. אמנם כן — על כל תורה עיונית יכולים לקטרג. כל חוק הכתוב אין בו עדיין מן

הראיה הגמורה. אולם תורה המראה פעולתה בדרכי שלום בחיי המעשה — לה הכבוד והתהילה. אם קלסתר פניו של משה דומה לשל אברהם — הרי נסתתמו פיות המקטרגים. ואמנם מגילת רות היא היא קלסתר פניו של משה הדומה לשל אברהם, ובזה גדולה. מה היו איקונין של אברהם? מספרת האגדה: ביתו של אברהם היה פתוח לארבע רוחות-העולם. מידת בני אדם שהם סוגרים את ביתם מכל צד ומניחים רוח אחת פתוחה. בני-אדם הרואים בדם ובגזע את צלם האדם, ביתם סגור מכל צד. רק מי שעלה בגורלו להיות נולד באותו מול-מאדים מוצא פתח פתוח. והשאר — שערי חיים נעולים בפניהם. מידתו של אברהם אינה כן. ביתו פתוח לארבע רוחות העולם. "פתחו שערים": שער לא נאמר כאן-אלא שערים, "ויבוא גוי צדיק": כוהנים לויים וישראל לא נאמר כאן, אלא גוי צדיק. הוזה אומר, אין הפליה ואין פדות. ואמנם אם קראנו פרשתו של משה, פרשת מתן תורה, ביום הראשון של חג השבועות — הרי קוראים אנו ביום שני פרשתו של אברהם, מגילת רות, הפירוש המוסמך לפרשת משה. אם קוראים ביום ראשון את פרשת מתן תורה בספר התורה — הרי קוראים אנו ביום השני את פרשת קבלת התורה בספר החיים. מגילת רות מעידה, שהתורה פתחה את פתחי-בתינו לארבע רוחות העולם ועשתה אותנו לחברה אשר דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום.

(נדפס ב"הצופה" ד' בסיון תרצ"ח)

דעת-מכללת הרצוג

יהושע בכרך/ירושלים

מאתרי הצאן

מאמר זה נסמך על לימוד פרקי הראשון של דוד, הוא פרק טז בספר שמואל א.

"דוד מת בעצרת" ובעצרת נולד —
(עפ"י ירושלמי חגיגה ב, ג; קדושין לח, ע"ב)

והוא אחד הטעמים שקוראים בשבועות במגילת רות, לספר בייחוסו של דוד המלך ע"ה. דאמר ר' יוחנן: למה נקרא שמה רות, שיצא ממנה דוד שריות להקב"ה בשירות ותשבחות. (רות רבה)

הפרקים:

- א. עוד שאר הקטן
- ב. עם יפה עיניים
- ג. בקרב אחיו
- ד. ה' רועי
- ה. מיטיב לנגן

עוד שאר הקטן

הקטן והנה לאלף (ישעיהו ט. כב)

אמר ר' לוי: הפסוק הזה כולו ברוח הקדש נאמר — ברוח.
(ילק"ש ככד)

טז א. ויאמר יי אל שמואל עד מתי אתה מתאבל אל שואל

ואני מאסתיו ממלך על ישראל

מלא קרנך שמן ולך אשלחה אל ישי בית הלחמי

כי ראיתי בבניו לי מלך:

ב. ויאמר שמואל איך אלך ושמע שואל והרגני

והיאמר יי עגלת בקר תקח בידיך ואמרת לזבח ליי באתי:

ג. וקראת לישי בזנב ואנכי אודיעך את אשר תעשה

ומשחת לי את אשר אמר אליך:

ד. ויעש שמואל את אשר דבר יי ויבא בית לחם

ויחרדו זקני העיר לקראתו ויאמר שלם בואך?

ה. ויאמר שלום

ו. לזבח ליי באתי התקדשו ובאתם אמי בזבח

ז. ויקדש את ישי ואת בניו ויקרא להם לזבח:

ח. ויהי בבואם וירא את אליאב ויאמר אף נגד יי משיחו:

ט. ויאמר יי אל שמואל

אל תבט אל מראהו ואל גבה קומתו כי מאסתיהו

כי לא אשר יראה האדם

כי האדם יראה לעינים ויי יראה ללֵבב:

ח. וַיִּקְרָא יְשִׁי אֶל אֲבִינָדָב וַיַּעֲבְרֵהוּ לְפָנָיו שְׁמוּאֵל
 וַיֹּאמֶר גַּם בְּזֶה לֹא בָחַר יי:
 ט. וַיַּעֲבֹר יְשִׁי שָׁמָּה וַיֹּאמֶר גַּם בְּזֶה לֹא בָחַר יי:
 י. וַיַּעֲבֹר יְשִׁי שְׁבַעַת בָּנָיו לְפָנָיו שְׁמוּאֵל
 וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יְשִׁי לֹא בָחַר יי בְּאֵלֶּהָ:
 יא. וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל יְשִׁי הֲתִמּוּ הַנְּעָרִים?

ביום ההוא כאשר הופיע שמואל הנביא בשערי בית לחם עם עגלת
 הבקר בידו, חרדו לקראתו זקני העיר ובפיהם השאלה, כמו עצורה:
 "שלום בוֹאֵךְ?"

וירגיע אותם הנביא:
 "ויאמר שלום."

כי היה זה למאורע גדול בעיר ובכל הסביבה ואיש לרעהו היה מבשר
 ואומר: הנביא בא לבית-לחם!

וכאשר קידש שמואל את הזקנים לבוא אתו בזבח ויקדש עמהם את ישי
 ואת בניו במיוחד "ויקרא להם לזבח" שאלו שם וכן תמהו: מה פשר הזבח
 הנה?

ובבית ישי רבה היתה התכונה, כי נזעקו שם הבנים ויתקדשו לבוא עם
 אביהם לזבח כי כן קידשם הנביא.
 האם כזבח משפחה יעשה להם? היברכם שם הנביא כולם? ...

וצר מאוד, וכן תמהו מאוד הדבר, כי בכל התכונה הזאת בבית לא זכרו
 האחים ולא זכר גם ישי האב להביא עמהם גם את הבן הרועה, את דוד.
 "בְּשִׁבְחִי" (תהלים לא, יג).

האמנם שכחהו?
 ואולי כי רחוק היה מקום המרעה, במדבר, ולא היה סיפק בידם להביאו?

וכאשר גילה הנביא את סודו לישי, כי בחר ה' מכניו לו למלך, מה התפעמה רוחו בקרבנו של האב אשר כה זכה!

ויקרא ישי אל אבינדב ויעבירהו לפני שמואל
ויאמר גם בזה לא בחר ה'.
ויעבר ישי שמה ויאמר גם בזה לא בחר ה'.

ומה חרד אז לבו של ישי בהעבירו כה את בניו זה אחרי זה! ומה היה מתפלל על כל אחד בבואו ובצאתו?

כלום לא זכר האב באותה שעה גם את הבן הצעיר אשר השאירו בצאן?

ויעבר ישי שבעת בניו לפני שמואל
ויאמר שמואל אל ישי: לא בחר ה' באלה!

הנה תמו עברו כל שבעת הבנים. והנביא עומד תמה ומאוכזב. כי עתה קשתה עליו ביותר תוכחת ה' אשר הוכיחו היום "כי לא אשר יראה האדם" — האמנם כה הענישו?

הנה שלחו לראות והוא איננו רואה.

ר' יהושע דסכנין בשם רבי לוי: אמר לו הקדוש ברוך לשמואל, אתה קורא עצמן רואה [ויען שמואל את שאול ויאמר אנכי הראה (שמ"א ט, יט)] אני מראך דבר שאין אתה רואה, אימתי הראהו? בשעה שאמר לו מלא קרנדן שמן — ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו וכו'.

וישי האב, האם לא נבוך היה גם הוא? האם לא ראה בצערו של הנביא? ומדוע לא קם ולא מיהר לנחמו ולהתנחם גם הוא עמו בתקוה לאמר: אנה הנביא, סלח לי, עוד בן אחד יש לי והנה רועה בצאן, ארוצה ואביאנו אליך... אולי זה הוא?

כי ישי לא קם ולא דיבר, רק שמואל הוא אשר התחזק עוד ושאל ממנו, אם בתמיהה ואם כשואל לאחר יאוש:

יא. ויאמר שמואל אל ישי התמו הנערים?

ויאמר עוד שאר הקטן והנה רעה בצאן.

ברפיון עונה לו ישי וכאילו מצטדק [לא נאמר ויאמר ישי].

הקטן ...

האם משום שקטן היה דוד על כן לא חשן ולא לקחהו אתם?
והאמנם הוא היה הקטן מכל אחיו, והלוא אליהו קטן היה ממנו, ואילו את
אליהו הביא ישי וגם העבירו לפני הנביא, כי את שבעת בניו העביר?
והאם משום שקטן היה דוד על כן הפקידו על הצאן להיות רועה במדבר,
במקומות סכנה, שם יארבו לו הארי וגם הדוב?

הלוא זו היתה המלאכה אשר ייחדו לו לדוד בבית אביו. הוא ערב את
הצאן וממנו ביקשו את מלוא הדאגה להם גם אחרי שהיה הולך ובא מבית
המלך —

וְדוֹד הַלֵּךְ וְשָׁב מֵעַל שְׂאוֹל לְרַעוֹת אֶת צֹאן עֲכָיו בֵּית לָקֵם.
(ש"א יז, טו)

וככה נוזף בו אחיו הגדול כאשר ראהו משהו עצמו במערכה —

וַיִּסֶר אֵף אֱלִיָּאֵב בְּדוֹד נִיאָמָר:
לָמָּה זֶה יְבָרְכֶךָ וְעַל מִי נִטְשָׁתָּ מֵעַט הַצֹּאן הַזֶּה בְּמִדְבָּר?
אֲנִי נִצְטָמִי אֶת וְדוֹךְ וְאֶת רֵעַ לְבָרְךָ.
(ש"א ש"ב, כח)

ועל מי נטשת מעט הצאן? ...

ובו בזמן היו עוד ארבעה אחים בבית [שלושה הלכו אחרי שאול] ולא
עליהם היה המרעה [וישכם דוד בבקר ויטש את הצאן על שומר] — (ש"א
ש"ב, כ).

האין לנו להבין מכל זה כי "הקטן" כאן משמעו הפחות, הבלתי ראוי?
דוד הוא הקטן — הוא בקטנותו ...

כנראה היתה איוו סיבה בבית אשר בגללה הקטינו את דוד משאר אחיו
וישלחוהו להיות הרועה.

ורגלים לדבר כי מלאכת המרעה, אשר היתה אהובה בימי האבות, לא היתה
זו עוד מלאכה המכבדת את בעליה כאשר הארץ היתה ביישובה?
ואולי על כן גם שלחוהו אחר המדבר להרחיקו מן הבית להיותו מזור
ומובדל מאחיו כאשר גם הם לא הכירוהו.

מוֹרָר הָיִיתִי לְאִסִּי וְנִכְרִי לְבְנֵי אִמִּי.
(תהלים ס"ט, ט)

טז. יא **נִיאָמַר שְׁמוּאֵל אֶל יְשִׁי שְׁלָחָה וַקָּחָנוּ
כִּי לֹא נָסַב עַד בָּאוּ פֹה.**

העוד ישי מחכה? העוד הוא צריך זירוז?
נשמע דבר הנביא אליו כמצווה עליו וכמתנה כי באותה שעה התעודר
שמואל ולבו החל מצפה לקראת הנער המופלא הזה. כי הלוא גם הוא היה
תמה: על מה כה העלימו ממנו את הבן הקטן אשר בצאן —
כי לא נסב עד באו פה.

ולא הסבו הזקנים, ולא ברך הנביא הזבח. והיו הוא וקרואיו יושבים ומצפים
לדוד. ישי ובניו אף הם היו תמהים זה לזה וחרדים לבואו.
הנה הם עברו כולם לפני הנביא והוא פסק עליהם ואמר: "גם בזה לא
בחר ה'" — "לא בחר ה' באלה" —
האם בחר בו? בדוד? —
כי לא נסוב עד בואו פה —

אמר רב שמואל בר נחמני, לפי שבעולם הזה לא הסבו שני גדולים ישי
ושמואל, עד שישב דוד ביניהם, כך לעתיד לברא אין לך כל מחיצה ומחיצה
של צדיקים שאין דוד עומד על גבם. (ילק"ש קנד)

יב. **וַיִּשְׁלַח נִיבְיָאָהוּ — — —**

מי שלח? ומי הביאו? האם לא ישי אביו שלח? ולמה לא כתוב?
כי אָבִי וְאִמִּי וְגַבְוֵי נִיבְיָאָהוּ. (ההלים כו, י)

עם יפה עינים

טז יב. **וַיִּשְׁלַח נִיבְיָאָהוּ**

וְהוּא אֲדָמוּנִי עִם יְפֵה עֵינַיִם וְטוֹב רְאִי:

זה היה מראה פניו של הנער דוד אשר הבהילוהו הנה מן המרעה לעמוד
לפני הנביא.

אך אם נרצה לדייק מאוד בתיאור החד והיפה הזה נמצא אותו משונה

במקצת ואולי גם שלא במקומו. כי מה ראה הכתוב להשמיענו כל זה, האם רק על עיניו כי יפות הן? ואדמוני: מה פירושו? וטוב רואי?

ההביט גם הפעם שמואל אל מראהו?

האם לא בא הכתוב להשמיענו יותר מזה?

כיון שראה שמואל את דוד אדמוני — נתיירא!

אמר: אף זה שופך דמים כעשו [ויצא הראשון אדמוני (בראשית כה, כה)].

אמר לו הקב"ה: עם יפה עינים!

עשו מדעת עצמו הוא הורג, אבל זה מדעת סנהדרין הוא הורג.

(ב"ר סו, ילק"ש קכד)

עינא דדוד מרקמא מכל זיני גוונים. לא הוה עינא בעלמא שפירא למחזי

כעינא דדוד. כל גוונים דעלמא מנצנן ביה.

וכלא ברחימו למאן דדחיל חטאה.

דכתיב: יראיך יראוני וישמחו (תהלים קיט, עד). — חדאן כד חמאן לי.

וכל אינון חייבין דחלין מקמיה⁵. (זהר בלק רז)

אדמוני עם יפה עינים.

בשני קוים עמוקים אלה רשם הכתוב תיאורו. ואמנם היה זה ראי נשמתו של הנבחר היום להיות מלך ישראל.

וטוב ראי!

כי נחם ה' את נביאו הפעם וגם נתן לו לראות ללבב.

* * *

מכאן נפתח פתח להבין את כל פרשת חינו של דוד המלך. זו הגדולה והנפלאה אשר לפנינו. כי מכאן עלינו ללמוד לדעת את נפשו של דוד בכל מאבקה ונפתוליה עם אלהים ועם אנשים.

ומעתה נזכור, כי נפשו של דוד היתה מרכבה לשתי תכונות, אשר כל אחת מהן חזקה וגמורה עד קיצה. והאחת שונה מחברתה בתכלית השוני. ועל כן הן גם מפריעות זו לזו וצוררות אשה את אחותה.

ובמרכבת משנה זו הלך דוד בסערות חייו. שרה עם עצמו ועם אנשים רבים אשר סבבוהו כיתרוהו כל הימים — אם באהבה ואם בשנאה.

אם לשנאה — הרי היתה עליו על דוד שנאת חמס ורדיפה מתחילתו ועד יום מותו. ורבה היתה השנאה ככל שנלמד עוד להבינה וככל שגם הוא ידעה והכריז עליה בשירותי־פילותיו בספר התהילים.

ואם לא אהבה — וזה דוד לסגולה שבאהבת אדם לאדם, ותהי גם היא לנס
[ראה שמ"א פרק יח והוא כולו רצוף אהבה — "ויאהבה הו' יהונתן כנפשו"
(א), "וכל ישראל ויהודה אהבו את דוד" (טו), "ותאהב מיכל בת שאול את
דוד" (כ)].

וכדי לכלכל את שתי אלה כאחת וכדי להכילן היתה גם נפשו בנויה ככה
במידותיה ומוכנה לקראתן תמיד.

יודע נגן זאיש מלחמה — הן הן כוחות נפשו למאבקה. בשניהם
היה חייב למשול בכל עת, ובשניהם כאחד היה עליו להשלים את תעודתו
אשר הוכנה לו.

ויהי דוד הדמות המרכזית והנפלאה ביותר בכל ספרי הנביאים. והוא גם
אשר השלים תעודתו לחיי עולם וייקרא "משיח אלהי יעקב" (שמ"ב כג, א).
וכתרו: "האדם המעלה".

וְזֹאת תֹרַת הַעֲקָדִים וְאֵלֶּהֶם

וְרֵאִיתִנִי קְתוּר הַעֲקָדִים הַמַּעֲלָה וְאֵלֶּהֶם

וזאת תורת האדם (המעלה) — המעולה שבנביאים,

זה משה (שנאמר "ומשה עלה אל האלהים").

אתה מוצא מה שכתוב בזה כתוב בזה.

זה מלך על ישראל ויהודה וזה מלך על ישראל ויהודה.

זה פתח באשרי וזה פתח באשרי, "אשריך ישראל" (דברים לג, כט).

(מדרש שמואל כו; ילק"ש קמו

ועיין גם ברד"ק לפסוק זה)

ולא קם נביא עוד בישראל כמשה (דברים לד, י).

בנביאים לא קם — במלכים קם. (ראש השנה, כא, ע"ב)

כי כרוכים ירדו לו השניים החרב עם הכינור.

אשר לחרב, היה דוד "לבו כלב האריה", אכזרי ונוקם במלחמותיו עם

אויביו ה' ועמו. "וימודד בחבלים להמית", "וישם במגרה ובחריצי הברזל".

עָרְדוּף אוֹיְבֵי וְעָשִׂיגָם וְלֹא עָשׂוּב עַד פְּלוֹתָם;

עָקַצְצָם וְלֹא יָקְלוּ קוּם יִשְׁלוּ פִסַּת בְּגָלֵי: (תהלים יח, כח—כט)

ואשר לכינור, הלוא הוא המתפלל הגדול, אשר לבו היה נמס כדונג ונפשו

מתעטפת עליו ומתרפקת על יוצרה באהבה.

אם לא שויתי ודוממתי נפשי קָנַמְל עָלֵי אָמוֹ

קָנַמְל עָלֵי נַפְשִׁי: (שם קלא, ב)

ומיתרי לבבו אלה העדינים והנאמנים היו קניין עד לדורות האדם. לכל הנפש אשר תבוא לדרוש את האלהים.
זה כינור לדוד "נעים זמירות ישראל..."

הוא קדינו קצוני: (שמ"ב כג, ח)

כשהיה (דוד) יושב ועוסק בתורה היה מעדן עצמו כחולעת.
ובשעה שהיה יוצא למלחמה, היה מקשה עצמו כעץ.
(מועד קטן טז, ע"ב)

תכונות נפש גם הן צריכות לימוד ותרגול בתוך החיים, לחזקם בטבע שני.
כי ככה הן משתלמות ועולות עם המסיבות והמעשים המותאמים על פי דרכן
— ואין דומה למי שהיקנו לו חינוכו זה לימדו נעוריו.
גורל נעוריו של דוד וגם זה מעשהו עם הצאן, הם שהבשילו והתקינו לו
בלבו את כלי מלחמתו ואת כלי מנגינתו גם יחד.
ומשם הוא בא ומגיע למלכות.

ועתה כה תאמר לעבדי לדוד

כה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת

אֲנִי לְקַחְתִּיךָ מִן הַצֹּאן

לְהִיֹּת נָגִיד עַל עַמִּי יִשְׂרָאֵל:

(שמ"ב ז, ב)

אחר הצאן הלך דוד, אחר המדבר, שם חונך את עצמו לבדו.
לשם נשא אתו את חרפת נעוריו ויעבירנה בלבו ויחשל לו ממנה כוחות
נפש איתנים לעמוד ולסבול כל חייו משטמה וריב ורדיפות.
ושם במדבר לימד את לבו גם להתפרק מכל אלה.

הַגָּה אֶרְחִיק נֶדָד אֶלֶין בַּמִּדְבָּר סֵלָה:

אֶחֱשָׂה מִקְלַט לִי מִרוּם סֵפֶר מִסָּעַר:

(תהלים זח, ח—ט)

עם הצאן במדבר שם שעשע הנער את נפשו על כל מעשי בראשית
בַּמִּדְבָּר. שם שר על ההרים הגבוהים ועל הסלעים ועל כל הצומח ועל נפש
כל חי. ויקשב לרחשי כולם וישמע אותם האומרים שירה כל היום.
אל מול שמים טהורים הפתוחים והרחבים נשא הנער את עיניו לטבול אותן
בהם ולטהרן בתכלת אין סוף.

והיה לו המדבר מרחבייה ושדות מרעהו למקדשי אל.

יהושע בכרך

ומשם, משחר טל ילדותו עלה דוד. לשיר את שיר האדם לקוגו.
זה שיר עולמים.

(שם קד, א)

בְּרֵכֵי נַפְשֵׁי אֶת יְיָ...

• • •

הנער אשר בשגגה נשללה ממנו אהבת הורתה, ויהי מוזר לאחיו ונשכח מחסדי ילדות ונעורים, והוא שלוח תמיד הרחק מביתו לרעות את "מעט הצאן" במדבר — הנה שם פגשו גורלו וישק לו ויפייסוהו.

כי מאז התרועע דוד עם הצאן, היו תמימי בעלי חיים אלה אוהביו, ויתן להם את כל חסדי לבו, חומה היה עליהם גם לילה גם יומם⁸.

ולרגל המלאכה הזאת נפתחו לו שם כליותיו כמעיינות הנובעות רחמים וצדקה, ומבלי שידע הכין לו בלבו את כל אלה ושמרם לתפקיד העתיד לה, עבור העם אשר בחרו ה' להיות עליהם לנגיד⁹.
משם ראהו ה' כלבבו ומשם ניסוהו.

(תהלים עח, ע)

נִיָּסָר בְּדוֹד עֲבָדוֹ נִיָּקְחָהוּ מִמְּקִלְאוֹת צֹאן:

(שם יא, ד)

צִיָּנָיו נִחְזוּ עֲפָפְצָיו וְקָחְנוּ בְּנֵי צֹדֵם:

ולמי בוחן? לצדיק!

שנאמר: (שם שם, ה) ה' צדיק יבחן.

ובמה בוחנו? במרעה צאן.

בדק לדוד בצאן, ומצאו רועה יפה, שנאמר: ויקחהו ממקלאות צאן.

ר' יהושע הכהן בשם רבי יצחק: מהו ממכלאות צאן?

שהיה דוד כולא את הצאן אלו מפניו אלו:

היה מוציא הגדיים ומאכילם ראשי עשבים, שהם רכים.

מוציא התיישים ומאכילם אמצעים של עשבים, שהוא בינוני.

מוציא הבהורים ומאכילם עיקרם של עשבים (שרשיט) שהם קשים.

אמר הקדוש-ברוך-הוא: מי שהוא יודע לרעות את הצאן איש לפי כוחו —

יבוא וירעה צאני, אלו ישראל.

זהו שנאמר: מאחר עלות הביאו לרעות ביעקב עמו (שם עח, עא).

(שמ"ב; ילק"ש תחכג)

• • •

גבינה בנבכי הנפש של דוד אם נאסוף לתמונה ראשונה מכל אשר נשא
משחר חייו ומכל אשר למד בהם מנעוריו.

(תהלים קכט, א)

בפת צָרְרוֹנֵי מְנַעֲרֵי.

(שם עא, יז)

אֱלֹהִים לְמַדְפְּנֵי מְנַעֲרֵי.

ב ק ר ב א ח י ו

טו יג. וַיֹּאמֶר יי קוֹם מְשַׁחֲהוּ כִּי זֶה הוּא:

יג. וַיִּקַּח שְׂמוּאֵל אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן וַיִּמְשַׁח אוֹתוֹ בְּקֶרֶב אָחִיו:

אמר רב שמואל בר נחמני, אמר ר' יונתן:

דוד אמר (תהלים קיח, כא): אודך כי עניתני ותהי לי לישועה.

ישי אמר (שם שם, כב): אבן מאסו הבונים היתה לראש פנה.

אחיו אמרו (שם שם, כג): מאת ה' היתה זאת היא נפלאת בעינינו.

שמואל אמר (שם שם, כד): זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו.

(פסחים קיט, ע"א)

ביקשו חכמים להרחיב תמונת אותו מעמד מלא העניין אשר הכתוב, כדרכו,

צימצם אותה מאוד.

ב ק ר ב א ח י ו

האין משפט זה מקפל בקרבו את כל ההתרגשות שהיתה בשעה ההיא, את

חרדת הקודש אשר הפליאה את כל העומדים בה?

חז"ל שומעים מפיהם את פסוקי ההלל האלה המעלים לפנינו את כל אשר

התרחש בקרבם.

מה חשב דוד כאשר הריצוהו מן המרעה ובא וראה את הנביא בראש כל

המסובים, זקני העיר וגם אביו ואחיו בתוכם, וכולם מצפים לו? — — —

והנה הנביא קם ומושח אותו.

כלום לא נבהל הנער? או אולי כחולם היה אותה שעה ושב להיות עם נפשו כהרגלו ולהודות על עונותיו ועל ישועתו כאחת.

אורך פי אָנִיתָנִי...

וישי אביו, השמח היום בבנו הקטן אשר כה זכה?
האם שלימה היתה השמחה או גברו עליה התימהון והפלא?
ושמא היתה האב כתוהה על כל אשר חטא לילד עד הנה?

אָבֵן קָאָטוּ הַבּוֹנִים...

דוד שמימי רועה צאן היה ונעשה ראש. (רש"י, שם)

ואחיו מה? הם אשר עברו כולם היום לפני הנביא ובהם לא בחר ה', האם קינאו מאוד באח הקטן הנשכח, בדוד?
ואולי לא הספיקו, כי עמדו גרעשים בפני הנפלא מהם –
מֵאֵת יְיָ הִיָּתָה זֹאת הִיא נִקְלָאֵת בְּצִינֵינוּ...

והנביא שמואל אשר עשה את כל אלה עם משפחת בית הלחמי ונסחף גם הוא עמם בתימהון, עתה הוא יודע את אשר עשה לו ה' היום, אשר שלחו לעמוד לפני משיחו, כי עתה הנביא רואה לפניו את הנער המשוּח ויודע כי זה הוא אשר בחרו ה' למלכות עולמים¹⁰.

זֶה הַיּוֹם פָּשָׂה יְיָ נְגִילָה וְנִשְׁמְטָה בּוֹ...

אך לא היתה זאת השמחה שלימה לשמואל. עתה בא לפניו זכרון יומו הראשון של שאול ועל כן הוא מרחמתו עוד.
גם ראה הנביא כי היום לא נתן לו ה' להיות העושה אף לא גילה לו, כאשר עשה כן בהכנה מיוחדת בשעתו של שאול.

וַיִּזְגַּלְהָ אֵת אֲנִי שְׁמוּאֵל יוֹם אֶסָד לְפָנָי בּוֹא שְׁאוּל. (ט, טו)

ביום ההוא עשהו ה' שותף במעשה המשיחה ואת שאול הביא אליו הרמתה.

וְשְׁמוּאֵל רָצָה אֵת שְׁאוּל וַיִּזְכְּנוּ

זֶה הַיּוֹם הָאֵשׁ אֶשְׂרֵי אֶמְרָתִי אֵלֶיךָ זֶה יִצְצֵר בְּצַמִּי. (ט, יז)

והיום לא ראה.

היום נסתלקה ממנו הנבואה ושמחתה, כי כיסה ה' ממנו בתחילה והיה זה מוסר לו.

אִזּוּ יִגְלַה אֲנִי אֶנְשִׁים וּבְמִסְרָם יִחַתֵּם. (איוב לג, טז)

אז יגלה — זה שמואל שנאמר: וה' גילה את אוון שמואל וכר; ובמסורם יחתום — וכשהלך שמואל למשחו לדוד, כיוון שראה אליאב אמר: אך נגד ה' משיחו. ויאמר ה' אל שמואל אל תבט אל מראהו, — כיוון שבא דוד אמר לו: קום משחתו, כי זה הוא.

אמר לו הקב"ה: משיחי עומד ואתה יושב? קום משחתו.

(תנחומא וירא ו; שוחר טוב לא, יז)

(רד"ק)

קום — לשון זידון

ואולי על כן לא יכול היה היום שמואל להיות בעל השמחה ובעל המעשה.

ויאמר ה' קום משחתו. כי זה הוא!

נטל קרן השמן ובא ליצוק. על ראשו (של אליאב) וברח השמן לאחוריו.

כשראה כך, אמר: גם בזה לא בחר ה'.

וכך היה השמן עושה לכולם.

כיוון שבא דוד ראה השמן רץ מעצמו וניצק בראש דוד

אמר: ויתרם כראם קרני בלותי בשמן רענן (תהלים צב, יא).

וכל כך למת? שראה הקדוש ברוך הוא מעשיו של דוד שהיה ראוי לימשח

למלכות, שנאמר: אהבת צדק ותשנא רשע על כן משחך אלהים אלהיך שמן

ששון מחבריך (תהלים מה, ח).

(ילק"ש קכד)

ה' ר' ע' י

טו יי. — — — ומצלח רוח יי אל דוד מהיום שהוא ומעלה

ויקם שמואל וילך הרמתה:

(ת"י)

ושנת רוח נבואה מן קדם יי על דוד

וכן "רוח ה' סרה מעם שאול" — תרגמו: רוח גבורה מן קדם ה'. וזאת רוח

הגבורה העזרה את דוד להרוג את הארי החזוב והפלשתי, וכן רוח הקדוש נולדה

בו מהיום שהוא ומעלה ואמר השירים והמזמורים ברוח הקדוש, שנולדה בו.

(רד"ק)

כי בכלל רוח ה' רוח הקדוש ורוח גבורה.

רוח ה'! זה כתרם הרוחני של מלכי ישראל הראשונים אשר בחרם ה', ואשר נמשחו על ידי נביאו בשמן המשחה ככהן גדול במקדש¹¹. והם עם נביאים ניבאו ויהיו לסגולת האדם. וכן התקדש המלך גם בפי העם ויקראו לו: "משיח ה'" ו"משיח אלהי יעקב".

• • •

ויקם שמואל וילך הרמתה.

כמה מצער הפסוק הקצר הוזה באמצע מסיבת הזבח אשר קידש ובעוד כל הקרואים תמהים למאורע אשר הביא להם, ובעוד זה הנער המשוח עומד נרגש ומצפה מה יאמר לו הנביא ומה יצווה עליו. הנה קם הנביא ממקומו קם והלך לו.

ולא נשק הנביא לדוד ולא ברכו כאשר עשה כן לשאול בשעתו¹². וגם לאביו לא הגיד מה יהיה משפט הנער; ולזקנים אשר קידש אתו לזבח לא פנה עוד ולא הסביר להם ולא הוהירם כי ישמרו את הדבר בסוד בני יהודה. אף לא ברכם לשלום בלכתו? ויקם שמואל וילך הרמתה...

וכל כך למה?

האם משום שהתאבל עוד שמואל אל שאול? או כי ירא ממנו ועל כן גמר שליחותו והלך לו ולא ערב לבו להוסיף משלו ברכה ולשמח את "רעהו הטוב ממנו"?

או אולי כי ידע שמואל כי אין בזאת עדיין כל השמחה לדוד, כי עוד לא לו המלוכה. הנביא יודע בלבבו, כי מהיום הוזה תתעורר על דוד קנאה קשה כשאויל ורדיפות המלך ושריו יגירוהו לגיא צלמוות ימים רבים עד אשר יגיע למלכות וממנה יימשך לו גם אחרי כן כל ימי חייו — — — ולכן נראה הנביא גם בעיני עצמו כאשם, אשר אשם לנער בהחרידו אותו היום מן הנווה אשר במדבר לקראת גורל חיים זה.

ועוד גם זאת יודע שמואל, כי לא בידו יהיה לעזור לו ולהצילו מיד רודפו. הן "עדיין לחלוחיתו של שאול קיימת" ועדיין צערו של שאול לפניו. ועל כן נראה הנביא כבורח להיסתר עם צערו מפני הסערה אשר עוד מעט תתחולל בין השניים האלה אשר הוא משחם למלכות¹³.

ויקם שמואל וילך הרמתה.

ואולי ההליכה המזורזת הזאת רושמה היה גם על המסובים לטשטש מלבם את אשר ראו היום וכן תמהו. ולא ידעו עוד מה טיבה של משיחה זו. ודוד מה עשה מעכשיו?



יש לחשוב כי חזר אל צאנו המדברה. ויהי כבורח היום להיסתר מקנאת הבית. מאימת המלכות ומרואיו בחוץ אשר המה יביטו יראו בו ועליו יתלחשו.

אל המדבר! לשם נשא אתו את כתר הנסתר, את רוח ה' אשר מעתה מצווה הוא עליה לכובשת בקרבו כרוח גבורה ובצפוני שירו בקודש.

שם במדבר תוכל נפשו להתרפק על מרחבייה. שם ישמע לבו את קול ה' הפוקד בריות בראשית, ויעורר גם הוא שם שירו עמהם.

קְמוּר לְקוֹד

קְבוּ לִי אֱלִים קְבוּ לִי כְבוֹד וְעֵז...

קוֹל יְיָ שׁוֹבֵר אֲרָזִים וְיֹשֶׁבֶר יְיָ אֶת אֲרָזֵי הַלְּבָנוֹן

וַיִּרְקֹדֵם כְּמֵה עֵגֶל, לְבָנוֹן וְשָׁרְיֹן כְּמֵה בֶן רְאֵמִים:

קוֹל יְיָ חוֹצֵב לְהַבֹּת אֵשׁ:

קוֹל יְיָ יַחִיל סִדְרֵי יַחִיל יְיָ סִדְרֵי קֹדֶשׁ:

(תהלים כט)

ומשם ישאב משורר התהלים את תיאורי הגבורה העליונה אשר ממנה עזו לעמו ומעזו ישועות משיחו.

וַתִּגְעַשׁ וַתִּרְעַשׁ הָאָרֶץ וּמוֹסְדֵי הָרִים יִרְגָזוּ

וַיִּתְקַעְשׂוּ כִּי תָרָה לוֹ:

פָּלָה עֵשָׂן בְּאֵפוֹ וְאֵשׁ מִסִּיּוֹ תֹאכַל

תְּחָלִים בְּעָרוֹ מִמֶּנּוּ:

וַיֵּט שָׁפָיִם וַיַּנְדֹּד וַיִּנְקֹטֵל מִסַּת בְּגָלְיוֹ:

(תהלים יח)

הן כל אלה היו המחשלים רוח גבורה בלבו של דוד הרועה המשות.

ויבן לו מהם מקדש בלבו לאל אשר קראו למלכות.

וישאג לבו לחללו של עולם ויכבוש עמו כל יצורי קדם. [ומקרני רמים

עניתני (תהלים כב, כב) — והיה דוד רכוב על קרניו ומגיע עד לשמים (שחר

טוב כב)].

הלא בגבורת הקודש הזאת פגש יפגוש את הארץ ואת הדוב וגם ירדוף

אתריהם...

ממנה שירת נצחוננו וממנה שבט מלכותו.

האל המצורני קיל נ'מן תמים ברכי:
משנה בגלי פאילות וצל קמטי גמטיני:

תפלטני מריכי פם

תשימני לראש גוים, עם לא יבדמי בצדוני:

על כן אודך בגוים יי ולשקה אומרה:

מגדל ישועות מלכו ועשה חסד למשיחו

לקוד ולזרעו-עד עולם:

(שם)

עם הצאן במדבר, אך שם היה יכול להרגיע את נפשו הנסערה.

(שם קסז, ז)

שובי נפשי למנוחתי, כי יי גמל עליתי

משם היה צופה אל מול גורלו מחר, כאשר ייקרא לחיות עם בני האדם
ולמענם, והוא כה ירא מפניהם —

יי סלצי ומצודתי וקפלטני

אלי צורי אהסה בו מגני וקנן יפצי משגמי:

סהלל אקרא יי ומן איבי אנשע:

(שם יח)

וישמעו הצאן מני אז מגנינה חדשה מתמשכת ועולה מחלילו של רועם
הנאמן, את זה השיר אשר עושה אותו כאחד מהם, כשה תמים, נרדף ואובד,
וכמוהם נצרך אף הוא לתסד מרועה גדול, טמיר ונעלם המתגלה אך אליו
בלבבו.

מןמור לקוד

יי רצי לא אהסר:

בנאות נשא נרביצני על מי מנוחות ינגלני:

נפשי שובב נגמני במצגלי צדק למען שמו:

גם כי אלף בגיני צלקנת לא איךא נע

כי אהסה צפדי

שבתה ומשענתה תמה ינגמני:

(שם כג)

דוד רוען של ישראל שנאמר (דהי"א יא, ב) אתה תרעה את עמי
את ישראל.

ומי הוא רועה של דוד?—הקדוש ברוך הוא, שנאמר: ה' רועי לא אתסר.
(בראשית רבה נסח.)

מיטיב לנגן

האם זמן רב ישב דוד בשלוה עם הצאן, ולא הטרידהו?
דבר זה לא פורש.

"ודאי במרעיתו התרגש בו לבו מכל אשר הסב עליו הנביא בשמן אשר משחהו, ומאוד הטרידהו לבו לדעת איכה יבוא לו פתרון, אלה היו ביעותי יום מחר אשר לא ידע דוד איך יבואנו, ויבקש דוד להניח לנפשו, ויתפלל כי יותן לו עוד זמן רב להיות עם הצאן, אך לא כן רצה גורלו.

ולא חסו עליו גם הכתובים, כי מיד ללא הפסקה כל שהיא הם מספרים לנו את המתהוות בבית המלך, שם גמרו לבקש מנגן לשאול — — —
עוד מעט יבואו מלאכיו ויבהילו את דוד מן הצאן אל בית המלך.

טו יי. — ומצלח רוח יי אל דוד מהיום ההוא ומעלה
— — — — — ורוח יי סרה מעם שאול:

באותה שעה הוסר הכתר מעם שאול וניתן לדוד.

טו יי. ורוח יי סרה מעם שאול

ובצתתו רוח רעה מאת יי:

האם התחילה זו הרוח לבעתו היום?

או אולי ראשיתה עוד בפרק הקודם עם תוכחתו של שמואל אליו:

ויאמר שמואל אל שאול לא אשוב עמך

כי סאספת את דבר יי וימאסך יי מהיות מלך על ישראל:

ויסב שמואל ללכת ויחזק בקנה סצילו ויקרע:

ויאמר אליו שמואל קרע יי את סמלכות ישראל מעליה היום

ונתנה לרעה שוב סמך:

(סו, כו—כח)

בכל שתתחסר מן האדם איזו טובה—יצטער ויתעצב, אך שבעתים יגדל כאבו בהיאמר לו כי זה היקר נלקח ממנו וניתן לאיש אחר. כך גם למדנו בתורה בדברי השוטרים אל העם במלחמה.

מי האיש אשר פנה בית קדש ולא חנכו ילף וישב לביתו
 פן ימות במלקטה ואיש אשר יתקננו: (דברים כ, ה—ו)

אם נרצה לדייק, נראה כי מכאן התחילה רדיפתו של שאול אחרי דוד. כי מכאן באה עגמה לנפשו אשר מעתה אך תדאג ותרוץ לבקש לדעת מי הוא זה רעהו הטוב ממנו.

טז טו. ניאמרו עבדי שאול אליו

הנה נא רוח אלהים מבעתה:

טו. יאמר נא אדגנו עבדיך לפניך יבקשו איש ידע מנגן בכנור

והיה בהיות עליך רוח אלהים רעה ונגן בידו וטוב לך:

אמרו: "כל הכועס, אם נביא הוא נבואתו מסתלק ממנו". והביאו ראיה מאלישע שנסתלקה ממנו רוח הנבואה עד שהסיר רגו, והוא אמרו "ועתה קחו לי מנגן" (מל"ב ג, טו) וכן הדאגה והעצבות. ולשון חכמים: "אין הנבואה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה".

(שמינה פרקים לרמב"ם פרק ז; פסחים טו, ע"ב; קיז, ע"א)

האם לא היו מנגנים בבית המלך? או האם היה קשה למצוא בסביבתו איש יודע נגן בכנור? כי הנה הולכים לבקש את האחד המיוחד לזה.

הבה נתחיל לראות ולהתבונן בכוונת המכוון מלמעלה אשר ביקש להפגיש בדרך זו את השניים אשר בטרם יכירו איש את רעהו יראים הם זה מזה. כי כך רצה ה' להביאם לבית אחד כי ישבו זה מול זה. האם לא היתה הרוח הרעה הזאת אשר הבעיתה את שאול רעה גם לדרך? הלוא היא היא אשר הרגיזה אותו היום מנאות דשא אל מאסרו בבית המלך.

י. ניאמר שאול אל עבדיו

ראו נא לי איש מיטיב לנגן והביאותם אלי:

אמנם כן! אלוהים הוא היודע כי רק כינורו של דוד יוכל להבין לרוחו של שואל. כי עליו צלחה הרוח אשר סרה מעל המלך, והוא המוכן היום לבוא להרגיעו.
ומי עוד כמוהו ייטיב לנגן?

טו יי. ויען אֶחָד מֵהַנְּעָרִים וַיֹּאמֶר
הֲנֵה רְאִיתִי בֶן לְיִשִׁי בֵּית הַלְּחָמִי
יָדַע נַגֵּן וְגִבּוֹר חֵיל וְאִישׁ מְלַחְמָה וְנִבּוֹן דָּבָר
וְאִישׁ תָּאֵר וַיִּי עִמּוֹ:

מי הוא זה האחד מהנערים? ולמה הוא מוסיף ומרבה כה לשבח את דוד לפני המלך? הלוא רק את היודע נגן יבקש המלך היום?

ומתי והיכן הכיר זה את דוד בכל הסגולות האלה?

האם אוהב הוא האיש הזה לדוד ומבקש טובתו להביאו לפני מלך ולא ידע כי רעה היא לו?

או כי ידוע גם ידע כל זאת האיש והוא שונא לו מתמול שלשום. ואליו גם גונב הדבר אשר עשה שמואל בבית-לחם. והנה מצא מקום להבעיר עליו את קנאתו של שואל.

חז"ל אמרו כי "אחד הנערים" הוא דואג האדומי.

מנלן דדואג הוה? כתיב הכא: "ויען אחד מהנערים" וכתיב התם (שמ"א כא. ה) "ושם איש מעבדי שואל ביום ההוא נעצר לפני ה' ושמו דאג האדמי אביר הרועים אשר לשואל".

[רש"י: נעצר לפני ה' — ללמוד תורה הרבה.

אביר הרועים — אלמא ההוא מיוחד שבנערים, דהיינו דואג].

(סנהדרין צג, ע"ב)

דואג האדומי! אותו נכיר כשונאו הגדול של דוד רק אחר כך, הלוא הוא אשר שנאתו אכלה את נוב עיר הכוהנים.

תחילתו כאן היא. אך עדיין הוא מסתתר, והוא "אחד מהנערים" — בזאת גילו לנו חז"ל דרכי חנף מראשיתם. המה ראו אותו עומד לפני שואל ומספר לתומו בשבחו של המנגן, וידעו כי תוכו מלא מרמה.

נאות תחשב לשונך קמער קלשש עשה קמיה: (תהלים נב, ד)

מתחת ללשון רמיה זו מסתתרת מחשבת זדון ורוע. הנה הוא בא לייצץ למלך להיטיב לו, ובלבו הוא צוחק בצחוק שטן נוקם. הוא רואה את שאול נזעם ונסער לשמע שבחו של דוד. הוא רואה את דוד "המבורך" נאחו בסבך הזה ומטלטל בסערה והיא עוד תלך ותגדל.

קברך רעהו קול גדול פקד השמים
קלה תששב לו¹⁴.

(משלי כז, יד)

הלוא כל התשבחות האלה אשר הוסיף דואג לספר על דוד, הן הן מקור שנאתו לו, ומהן הוא לוקח להבעיר את הקנאה בלבו של המלך.

ואמר רב יהודה אמר רב: כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע: יודע נגן — שידוע לשאול; גיבור חיל — שידוע להשיב; איש מלחמה — שידוע לישא וליתן במלחמתה של תורה; איש תואר — שמראה פנים בתורה (רש"י: שמביא ראייה לדבריו); ונבון דבר — שמבין דבר מתוך דבר; וה' עמו — שהלכה כמותו בכל מקום.

בכולהו אמר להו (שאול): יהונתן בני כמהו; כיון שאמר וה' עמו דבר שגם בו לא היה — חלשה דעתו וקינא בו. (סנהדרין צג, ע"ב)

הלוא נבין כי מאז יום התוכחה לשאול, כאשר בישרו שמואל כי קרע ה' ממלכות ישראל מעלינו ונתנה לרעהו הטוב ממנו (שמ"א טו, כח) — כי מאז אין מנוחה בנפש שאול והוא מחפש וחושד בין אנשי המעלה הסובבים אותו ובכל איש סגולה — שמא הוא זה הטוב ממנו —

ועל כן הרגישו זאת חכמים בפסוקו הארוך של "אחד מהנערים" כשלבנו של שאול הולם עם כל סגולה וסגולה של זה המתואר לפניו, והוא עומד ובוהן את עצמו לעומתו וגם את יהונתן בנו —

"בכולהו אמר להו יהונתן בני כמוהו"

כי אולי היה עוד שאול מתנחם בלבו כמתפלל אחר הגזירה, כי יהיה זה "הטוב ממנו" בנו יהונתן —

ומעתה נזכור זאת בלימודינו בפרשת שאול ודוד, כי הקנאה בלבו של שאול, שרשיה עוד בטרם ידע את דוד ובטרם יראהו.

ועוד עלינו לדעת, כי הקנאה הזאת היא מולדת הספק ועל כן היתה קשה כל כך, כל כך מרה וממדרת.

כי אין מחלה אנושה לאדם מן הספק המכרסם בו, והוא בא ופוקדו לעתים ובוהן אותו ביתר כאב¹⁵.

* * *

י. **נִישְׁלַח שְׂאוּל מִלְּאָכִים אֶל יִשְׂרָאֵל**
וַיֹּאמֶר שְׁלַחָה אֵלַי אֶת דָּוִד בְּנֵךְ אֲשֶׁר בְּצֹאן:

לא תמיד ירחיב ככה הכתוב לספר ולפרט, כי ברצותו יקצר בכגון זה מאוד ("וישלח ויביאהו") — ובדודאי יש טעם להרחבה זו כמו שיש טעם בקיצור לפי עניינו שם. בפסוק שלפנינו אולי רצה כי נרגיש את שאול כשהוא מהסס ומהרהר לקראת בואו של זה המנגן.

את דוד בנך אשר בצאן!...

והיכן כל הסגולות אשר שמע עליהן זה עתה? האם משום שהיה שאול מפחד מהן על כן ביקש להתירן? ואולי כי לא רצה לגלות אותן לאבי הנער, כשם שלא חש לגלות לו לשם מה הוא מבקש אליו את דוד בנו?

כ. **וַיִּקַּח יִשְׂרָאֵל חֲמֹר לְחֶם וְנָאֵד יַיִן וַיְגִיד עֲזִים אֶחָד**
וַיִּשְׁלַח בְּיַד דָּוִד בְּנוֹ אֶל שְׂאוּל:

והנה אין ספק כי רעדה אחת את ישי בראותו את מלאכי שאול באים בעד דוד, והוא רץ ומשוח מלך... אומר בלבו אולי גורע הדבר לשאול ואת נפשו יבקש, או להקור דבר על מה בא שמואל בית לחם וקידשם בובח. (אלשיר)

את חרדתו של ישי על הזמנת הפתע הסתומה הזאת אולי ניטיב להרגיש במנחה אשר הכין "ביד בנו דוד" — כי היו רחמי האב מלויים את בנו בצאתו היום ללכת אל בית המלך —

ואף לא הוברר כלל בכתוב אם אמנם סיפר ישי לדוד כי שאול שלח וביקש אותו — וכן גם הסתיר ממנו הכתוב את תמונתו של דוד בשעה ההיא. מה התרגש בו לבו בהיקראו כה אל המלך? או מה היו הרהוריו כל אותו הדרך כשהיה מהלך לרגלי חמור-לחם ונאד יין, "וגדי עזים אחד" על כתפו? —

שיר למעלות
 אָשָׂא עֲיִנַי אֶל הַקְּרִים סְאִין יָבֵא עֲרֵוֹי?

מזמור זה שבתהלים התקינו חכמים לומר ב"תפילת הדרך".
 האין הוא חופף היום על דוד בצאתו על דרך גורלה, בלכתו כה אל המלך שאול ואל יעודו הגדול, הנעלם המחכה לו שם?

עֲרֵוֹי מַצֵּם יֵי עֶשֶׂה שְׁמַיִם וְאָרֶץ:

אל ימן למוט כגלף אל ינום שמרף :
הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל :
?? שמרף ?? צלף על נד ימינה :
יוקם השמש לא יקפה ונרם בלילה :
?? ישמרף מקל נע ישמר את נפשף :
?? ישמר צאף ובו אף
מעשה ועד עולם :

(תהלים קכא)

• • •

כא. ויבא דוד אל שאול ויעמד לפניו

ויאהבהו מאד ויהי לו נשא כלים :

כב. וישלח שאול אל ישי לאמר

יעמד נא דוד לפני כי מצא חן בעיני :

"מצא חן" דוד בעיני שאול. עד הנה היה מצפה לו בפחד או בקנאה, ועתה הוא רואה אותו עומד לפניו והוא נער, רועה ותמים. "עם יפה עינים וטוב רואי", כולו נרעש ונפחד מכבוד בית המלך ומסביביו, כולו כמבקש רחמים על עצמו, אשר נקרא כת. ואולי על כך הפך עליו לבו של שאול לאהבה, כי הנה זה בבואו הסיר קנאתו מלבו וישמח עליו שאול אותה שעה "ויאהבהו מאד" —

ויהי לו נשא כלים

נושא כלים יהיה לו הנער מעתה ולא מנגן בלבד. כי כך רצה שאול אותו להיותו מוזמן על ידו תמיד.

כנראה מצא משהו המקשר את נפשו בנפשו. ההיתה זאת מנגינתו המושכת בידו בכינור, אשר כה מפליא הוא להשיב לו את רוח ה' אשר סרה ממנו? — או אולי זהו ניצוץ הספק הלוחש לו בלבד?

כג. והיה בהיות רוח אלהים אל שאול

ולקח דוד את הכנור ונגן בידו

ורוח לשאול וטוב לו וסרה מעליו רוח הרעה :

ומן היום ההוא הופקד דוד להיות שומר מצב רוחו של שאול "והיה להיות רוח אלהים רעה אל שאול" היה ממהר לקחת את הכינור — "ומנגן בידו ורוח לשאול וטוב לו..."

כי מי כדוד ידע את סוד הרוח הרעה אשר היתה על שאול?
ומי גם כמוהו ידע לרחם את המלך בשעה ההיא?

ונאמן היה כינורו של דוד וראוי לתפקיד הזה, כי הלוא זו רוח ה' אשר צלחה על דוד "מן היום ההוא ומעלה", כי בה גם הוכתר לשיר שירי מלכות בקדש.

לדוד מזמור — מלמד ששרתה עליו שכינה ואחר כך אמר שירה.

מזמור לדוד — מלמד שאמר שירה ואחר כך שרתה עליו שכינה.

(פסחים ק"ו, ע"א)

* * *

מה היה דוד מנגן לפני שאול בשעות ההן? ואילו משיריו שר לו למלך משורר התהלים?

ההיו אלת משירי הישועה והבטחה אשר לקח לו מנפשו לנחמו?

וְאִבֹּאֶה אֶל מִן־בַּח אֱלֹהִים

אֶל אֵל שְׁמַחַת גִּילִי

וְאוֹרֶה בְּכִנּוּר אֱלֹהִים אֶלְהִי:

מִה־תִּשְׁתַּחֲוֶי נַפְשִׁי וּמִה־תִּתְהַלֵּל עָלַי

הוֹחִילִי לְאֱלֹהִים

(תהלים מג, ד—ה)

כִּי עוֹד אוֹדְנוּ יְשׁוּעוֹת שְׁנֵי וְאֶלְהִי:

או אולי הביא לו' כינורו מריח השדה וממדברו שירי מרחב־יה, את שירי הכוסף העשויים לשחרר את האדם מכבלי המיצר, מצרות עיבו ומצרות לבו — כי בהם מתמלא הלב אך ערגה לעליון — לחזות בנועם ה' ¹⁶¹.

אֱלֹהִים, אֵלֵי אָמְתָה אֲשַׁמְרֶה

עֲמָצָה לִּי נַפְשִׁי כְּמֵה לִּי בְּשִׁירִי

בְּאֶרֶץ צִיּוֹן וְצִיּוֹן בְּלִי קִיָּם:

(תהלים סג, ב—ג)

כִּן בְּקִדְשׁ חַיִּיתִיךָ לְרֵאוֹת צְנֹר וּבְכֹדֶךָ:

כי יודע היה דוד את נפש שאול, וגם לבו עצמו היה מלא חרדה ותפילה, על כן היה מוסיף עליו רחמים כל שעה שהיה יושב לפניו ורואה בצערו.

על כן כה היה מיטיב לנגן — — —

מילואים והערות

- 1 אצם הששי דויד השביעי (דהי"א ב, טו).
דויד — מלא ירוד מפני כבודו של דויד. ועתה מצא המרגלית לפיכך לא מנה השמיני אלתו (רש"י). כי הבן השמיני היה שמו-אלהוא-וכר — והוא היה קטן מדוד ומה שאמר דוד הוא הקטן על שהיה מקטין עצמו קראו קטן (רד"ק). וראה שם גם דעת ראב"ע.
- 2 אין מגדלין בהמה דקה בארץ ישראל אבל מגדלים בסוריא ובמדברות ארץ-ישראל.
(בבא קמא עט, ע"ב וראה רמב"ם הלכות נזקי ממון ה, ב)
- 3 דעה "נועות" זאת מצאתי בספר "כנסת ישראל" (כולל ספר תהלים עם תולדות דוד מלך ישראל לר' נח חיים בר' משה (ורשה תרמ"ט), ע' שורש ישי.
כרום זלות לבני אדם (תהלים יב, ט).
רש"י: מקנאתם שעינם רעה בגדולתי, שנלקחתי מאחרי הצאן למלך. וזה פתרונו — כרום זלות לבני אדם: כשמתרומם איש הזול ל (מלשון "זול") בעיני בני אדם. וזהו דוגמה האמור במקום אחר: אבן מאסו הבונים.
גם את האסמכתא הזאת על הפסוק הוצאתי מן הספר הנ"ל.
- 4 עיניו של דוד היו מרוקמות מכל מיני גונים.
לא היו עינים בעולם יפות למראה כעיניו של דוד.
כל גווני עולם היו מתנוצצים בהן.
וכולו באהבה לירא חסא, שנאמר (תהלים קיט, עד) "יראיך יראוני וישמחו" — שמחים הם כשהם רואים אותי. וכל החוטאים היו מפתדים ממנו.
(וראה גם יתרו עג, רזא דרזין — כל תיאורי דוד).
- 6 כי כרוכים ירדו לו השניים החרב והכינור.
הוא גם בן חיל אשר לבו כלב האריה (ש"מ"ב יז, י, ראה רלב"ג).
ויך דוד את מואב וימדדס בחבל השכב אותם ארצה וימדד שני חבלים להמית ומלא החבל להחיות (שם ז, ב).
ואת העט אשר בה — ברבת-עמון) הוציא וישם במגרה ובחריצי הברזל ובמגורות הברזל העביר אותם במלבן וכן יעשה לכל ערי עמון (שם יב, לא).
— ויש לשים לב כי אכזריות זו של דוד לא הייתה אלא בעמון ובמואב.
במדרש הנעלם רות: א"ר חסדאי: רות מצניעות שלה נכנסת תחת כנפי השכינה ויצא ממנה דוד. המלוכה והמלכים נתחייבו להיות מזרע דוד כדי שיהיו רחמנים ואכזרים. רחמנים מצד האב ואכזרים מצד האם וזה צריך להיות כאחד ולפיכך זרע דוד גוקם ונוטר כנחש (ראה שם ס' כנסת ישראל).
ואולי גם משהו מזה רמזו בתורה. שם חולקו האומנויות בין שני בניה של עדה ובין בנה של צלה. והם אבות ...
ויקה לך למך שתי נשים שם האחת עדה ושם השנית צלה ותלד עדה את יבל — הוא היה אבי ישב אהל ומקנה ושם אחיו יובל — הוא היה אבי כל תופש כנור ועוגב וצלה גם היא ילדה את תובל קין — לוטש כל חרש נחשת וברזל (רש"י: והתקין אומנותו של קין לעשות כלי זין) ואחות תובל קין נעמה! (בראשית ד, יט—כב).

- 7 היה ר' מאיר אומר: מה נשתנה תכלת מכל מיני צבעונין (למצות ציצית), שהתכלת דומה לים, וים דומה לרקיע, ורקיע דומה לכסא הכבוד. (מנחות עג, ע"א).
- 8 כך אמרו רועי נבל על דוד ואנשיו — כי במדבר היו רועים וסעונים תמיד שמירה (שמ"א כה, טז). דוד סיפר: ויצאתי אחריו הכיתי והצלתי מפיו (שם יז, לח).
- 9 ויאמר דוד אל ה' בראותו את המלאך המכה בעם ויאמר הנה אנכי חטאתי ואנכי העויתי ואלה הצאן מה עשו תהי נא ירך בי ובבית אבי (שמ"ב כד, יז).
- 10 כי ראיתי בבניו לי מלך (שמ"א טז, א) שיהא מלך לשמי, שכל מקום שנאמר "לי" הרי זה קיים לעולם ולעולמי עולמים. (ילק"ש קכ"ד)
- 11 כשמעמידין המלך מושחין אותו בשמן המשחה. (רמב"ם הלכות מלכים א, ז). תני ר' יהודה בר אלעי: שמן המשחה שעשה משה במדבר — ממנו נמשחו המשכן וכליו, — וממנו נמשחו אהרן ובניו כל שבעת ימי המילואים, וממנו נמשחו כהנים גדולים ומלכים. (ירושלמי שקלים ה, א)
- 12 ויקח שמואל את פך השמן ויצק על ראשו וישקהו ויאמר הלוא כי משחך ה' על נחלתו לנגיד (י, א). וישקהו — כמשק דבר קדוש, כענין שנאמר ה' לא כי משחך ה' לנגיד ... (ספורנו שמות ד, כז)
- 13 בענין זה נוסף עוד להבין כאשר נלמד את הפרק "בניות ברמה" (שמ"א יח—כד) שם נפגשו ולא נפגשו שלשתם: שמואל, דוד ושאל.
- 14 המרגל בחברו עובר בלא תעשה, שנאמר: לא תלך רכיל בעמך, ואעפ"י שאין לוקין על דבר זה, עון גדול הוא שגורם להרוג נפשות רבות מישאל לכך נסמך לו ולא תעמד על דם רעך, צא ולמד מה אירע לדואג האדומי.
- (רמב"ם הלכות דעות ז, א)
- וכל המספר בסובת חבירו בפני שונאיו הרי זה אבק לשון הרע, שזה גורם לו שיספרו בגנותו ועל זה הענין אמר שלמה מברך רעהו בקול גדול וכו'. (שם, שם ד)
- 15 אנו בנין יותר את מצב נפשו של שאל אם נזכור כי התוכחה באה לו בהדרגה: (א) ועתה ממלכתך לא תקום, בקש ה' לו איש כלבבו ויצוהו ה' לנגיד על עמו (שמ"א יג, יד).
- (ב) קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך (שם טו, כו). ואילו את הודאות כי דוד הוא זה שמע שאל לפני מותו כאשר העלה את שמואל על ידי בעלת האוב.
- (ג) ויקרע ה' את הממלכה מידך ויתנה לרעך לדוד (שם כה, יז).
- 16 והיאך היא הדרך לאהבתו ויראתו, בשעה שיתבונן האדם במעשיו וברואיו הנפלאים הגדולים ויראה מהם חכמתו שאין לה ערך ולא קץ, מיד הוא אוהב ומשבח ומפאר ומתאוה תאוה גדולה לידע השם הגדול כמו שאמר דוד "צמאה נפשי לאלהים לאל-הי". וכשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה, שפלה, אפלה עומדת בדעת קלה, מעוטה לפני תמים דעות כמו שאמר דוד "כי אראה שמים מעשה אצבעותיך ... מה אנוש כי תזכרני". (רמב"ם הלכות יסודי התורה ב, ב)

למה קוראים מגלת רות בעצרת?

(דוד מלך ישראל חי וקיים)

הרבה תשובות נאמרו בעניין זה וכל אחת מהן מתקבלת על הדעת ומספיקה.

(א) המאורעות העיקריים המסופרים במגילה התרחשו מתחילת קציר

שעורים (א, כב) עד כלות קציר השעורים וקציר החיטים (ב, כג).

אלה הם בערך שבעת השבועות שמפסח עד עצרת.

(ב) מקרה ההתגירות המסופר במקרא בפרטיות יתירה הוא מעשה רות

המואביה.

אבותינו נכנסו לברית בקבלת התורה כדין כל גרים המתגיירים.

(ג) המגילה מסתיימת בייחוסו של דוד (בנה של רות — עובד — היה סבו

של דוד).

יום פטירתו של דוד המלך — וגם יום הולדתו — הוא בשבועות.

(ד) מיד אחר שבועות, יום שמיעת עשרת הדברים בהר סיני, מתחילים

ארבעים יום, שבהם קיבל משה תורה מסיני, תורה שבעל פה.

נישואיה של רות המואביה לבן ישראל לא היו כשרים וצאצאיה היו פסולים

מלבוא בקהל, לולא לימדתנו התורה שבעל פה, כי האיסור "לא יבא עמוני

ומואבי בקהל ה', גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה' עד עולם" (דברים כג,

ד) — על הזכרים נאמר ולא על הנקבות: "עמוני ולא עמונית, מואבי ולא

מואבית". (גם אם רחבעם ואימה של כל שושלת המלוכה שאחריו היתה נעמה

העמונית, אשת שלמה).

(בדברים האלה דנו הרב רי"ל הכהן מיימון במאמר "מגילת רות ביום מתן

תורתנו" אשר בספרו "תגים ומועדים" עמוד רסט והרב רש"י זיין במאמר "רות"

שבספרו "המועדים בהלכה" עמוד שכז).

את זו דרש רבנו ר' יעקב משה חרל"פ זצוק"ל ביום הגיע הבשורה על

החלטת האר"ם להקים מדינה יהודית בארץ ישראל ביום י"ז בכסלו תש"ח:

כך מתחיל להתנוצץ אורו של משיח. כשהובא דוד הצעיר לפני שאול המלך

שאל עליו "בן מי זה העלם?" (שמ"א יו, נו) שראה בו סימני מלכות, "אמר

לו דואג האדומי: עד שאתה משאיל עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו,

שאל עליו אם ראוי לבוא בקהל אם לאו" (יבמות עו, ע"ב) — בראשונה נמ

צאים המטילים ספק בעצם כשרותו של שורש המלוכה, ורק במשך הזמן מת

ברר, כי ממנו מלכות עולם "כירח יכון עולם ועד בשחק נאמן סלה" —

דוד מלך ישראל חי וקיים.

ד"ר חיים חמיאל / ירושלים

ערך לימוד התורה

(א) מטרת הלימוד

(1) תורה לשמה—עדות לנצחיות התורה

בכל יום אנו מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה" או "וצונו על דברי תורה" ואנו מוסיפים ומבקשים שדברי התורה יהיו ערבים בפינו ושנהיה כולנו לומדי תורה. ועוד תפילה מיוחדת: "ותן בלבנו להבין ולהשכיל לשמוע ללמד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה", וכן צוינו על לימוד התורה ושינונה: "ושנתם לבניך דברת בם בשבתך בביתך בדרך ובשכרך ובקומך".

אהבת התורה קשורה באהבת ה' ("ואהבת את ה' אלהיך") שנאמרה לפני כן. וכן שנינו: "לאהבה את ה' אלהיך לשמוע בקולו ולדבקה בו" (דברים ל, כ) — "שלא יאמר אדם: אקרא שיקראוני חכם; אשנה שיקראוני רבי, אשנן שאהיה זקן ואשב בישיבה, אלא למד מאהבה וכו'" (נדרים סב, ע"א).

וכשם שאהבת ה' לא ניתנה לשיעורין כך אהבת התורה: "מה אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי" (תהלים קיט, צו), ואמרו חז"ל, "חביבה תורה על לומדיה בכל יום ויום כיום שניתנה מהר סיני" (ברכות סג, ע"ב).

האהבה מתבטאת בשאיפה המתמדת ללמוד ולשמוע דבר תורה, בצימאון העז לתורה: "הוי כל צמא לכו למים" (ישעיה נה, א) — "אינן מים אלא תורה" (בבא קמא יו, ע"א). והמשילו חז"ל את הצימאון לתורה במשל נאה זה: "מה הדגים הללו גדלים במים, כיון שיורדת טיפה אחת מלמעלה מקבלים אותה בצימאון כמי שלא טעמו טעם מים מימיהם, כך הם ישראל גדלים במים — בתורה —, כיון שהם שומעים דבר חדש מן התורה הם מקבלים אותו בצימאון כמי שלא שמעו דבר תורה מימיהם" (בראשית רבה צו, ה).

לימוד התורה בהתמדה מתוך אהבה, דביקות והתלהבות הוא תובת כל אדם. ואלה דברי רמב"ם בהלכות תלמוד תורה (א, ח—י):
"כל איש מישראל חייב בתלמוד תורה בין עני בין עשיר, בין שלם בגופו בין בעל יסורין, בין בחור, בין שהיה זקן גדול שתשש כוחו. אפילו היה עני

המתפרנס מן הצדקה ומחזר על הפתחים, ואפילו בעל אשה ובנים — חייב לקבוע לו זמן לתלמוד תורה ביום ובלילה, שנאמר: 'והגית בו יומם ולילה' (יהושע א. ח). עד אימתי חייב ללמוד תורה? עד יום מותו, שנאמר: 'ופן יסורו מלבבך כל ימי חיידך' (דברים ה. ט).

לימוד זה מתוך אהבה ודביקות הוא עדותו של כל יהודי על נציחיות התורה, שזו התורה הקדושה "לא תהא מוחלפת ולא תהא תורה אחרת מאת הבורא יתברך שמו", ועל כן היא יקרה לנו ועלינו לחבבה, ללמדה ולשננה, ומפאת נצחיותה, הכל בה נאה וטוב ללימוד. ואין לצמצם את הלימוד לדברים שבמעשה דווקא, שאין אנו לומדים רק כדי לדעת לקיים, אלא גם להבין ולהשכיל; — לימוד לשם לימוד הוא חובה גמורה, וזוהי הדרגה הגבוהה ביותר בלימוד התורה שאליה צריך להגיע הלומד. וכן אמר רב יהודה אמר רב: לעולם יעסוק אדם בתורה ומצוות אף על פי שלא לשמה, שמתוך שלא לשמה בא לשמה" (פסחים ג, ע"ב ועי' שם תוספות ד"ה "וכאן ותענית ז, ע"א) — משמע ש"לשמה" עיקר, והלומד מתוך אהבה ודביקות מרגיש באושר ובשמחה הרוחניים שהוא מביא על עצמו; וכה הכריז ר' אלעזר בן שמוע: "אשריכם תלמידי חכמים שדברי תורה חביבים עליכם ביותר" (מנחות יח, ע"א) וכן "היה ר' בנאה אומר: כל העוסק בתורה לשמה תורתו נעשית לו סס חיים" (תענית ז, ע"א).

(2) תלמוד מביא לידי מעשה

ישנה בחינה אחרת לערך הלימוד והיא — שהלימוד מביא לידי מעשה. לפיכך שיבחו חז"ל את לימוד התורה ומנו אותו בין הדברים שאין להם שיעור, משום שנאמר: 'והגית בו יומם ולילה', ואף כי תלמוד תורה הוא מן הדברים שאין להם שיעור, שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא, הריחו גדול מהם ושקול כנגד כולם (פאה א, א), מפני שהוא מביא לידי מעשה. ערכו עולה אף על בניין בית המקדש ועל כיבוד אב ואם (מגילה טז, ע"ב).

על ערכו של לימוד התורה, משום שהוא מביא את הלומד לקיום התורה כותב הרמב"ם: "מי שלא לימדו אביו — חייב ללמד את עצמו כשיכיר (כשיבוא לידי הכרה), שנאמר: 'ולמדתם אותם ושמרתם לעשותם' (דברים ה. א), וכן אתה מוצא בכל מקום שהתלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה ואין המעשה מביא לידי תלמוד" (הלכות תלמוד תורה א. ג).

דברי הרמב"ם מיוסדים על מאמר חז"ל: "תלמוד גדול (מעשה), שהתלמוד

מביא לידי מעשה (קידושין מ' ע"ב). אמנם בדברי חז"ל מצאנו: "תני ר' חייא: הלמד לעשות, לא הלמד שלא לעשות; הלמד שלא לעשות, נוח לו שלא נברא" (ויקרא רבה לה' ו ועי' ירושלמי ברכות א' ב).

ואף כי גדל האדם והגיע למצוות, אין הוא פטור מלימוד התורה: "ואין אדם יכול לומר: כבר גדלתי ונתחייבתי במצוות, לכן אטפל רק במעשה ולא בלימוד, אלא עליו ללמוד קודם, כדי שידע מה לעשות, כמו שאמרו: 'לא עם הארץ חסיד'" (מרכבת המשנה בשם ר' חיים ויטל).

וכן כותב בעל "ספר החינוך" בהקדמתו: "ואחת מן המצוות והיא עיקר ויסוד, שכולן נשענות עליו היא מצוות לימוד התורה, כי בלימוד ידע האדם המצוות ויזקיק אותן, ובמצוה תי"ט הוא כותב: "שורש מצוה זו (תלמוד תורה) ידוע, כי בלימוד ידע האדם דרכי השם יתברך, וזולתן לא ידע ולא יבין ונחשב כבהמה".

(ב) תלמוד תורה בסולם הערכים

תורה כהונה ומלכות, מה קודם למה? אמנם ניתנה כהונה לבחירי האומה בלבד, ואין זוכה במלכות אלא אחד בדרך; ותורה — כל מי שרוצה בא ולוקחה — ואף על פי כן: "גדולה תורה יותר מן הכהונה ומן המלכות" (אבות ה' ה) ו"מזמר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ" (הוריות יג, ע"ב; רמב"ם הלכות תלמוד תורה ג' ב).

יתר על כן אמרו חז"ל שבסולם הערכים יכול גוי לזכות ולתפוס מקום בראש על ידי לימוד התורה: "היה רבי מאיר אומר, מניין שאפילו גוי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, שנאמר: 'אשר יעשה אותם האדם וחי בהם' (ויקרא יח, ה) — כוהנים, לויים, ישראלים לא נאמר, אלא האדם, הא למדת, שאפילו גוי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול" (סנהדרין נט, ע"א).

והוא בילקוט משלי ח מאמר, המנמק את הדעה הזאת, כי כל עצמם של שני הכתרים האלה — כתרי כהונה וכתרי מלכות — אינם אלא מכוחה של תורה. וזה לשון הילקוט: "בי מלכים ימלוכו" (משלי ח, טו) — היה ר' שמעון בן אלעזר אומר: מי גדול הממליך או המולך, העושה שרים או העושה שררה? הוי אומר: העושה שרים; כל עצמם של שני כתרים הללו — כתרי כהונה וכתרי מלכות — אין באים אלא מכוחה של תורה, שנאמר: "בי מלכים ימלוכו

- 1 ועי' בסוף תוספות ד"ה "תלמוד": "דאדם שלא למד עדיין ובא לימלך אם ילמד, תחילה או יעסוק במעשה אומרים לו למד תחילה, לפי שאין עם הארץ חסיד, אבל אדם שלמד כבר — המעשה טוב יותר מלימוד".
- 2 ועי' בתוספות ד"ה "אלא האדם" על ההבדל בין אדם ("אתם קרויים אדם") ובין האדם.

וכו'. בי שרים ישודו, הוי אומר, כל מי שזוכה לתורה מעלה עליו הכתוב כאילו שלושתם (שלושת הכתרים) מונחים וזוכה לכולם, וכל מי שאינו זוכה לתורה, מעלה עליו הכתוב כאילו שלושתם מונחים ולא זכה לאחד מהם.

(ג) תורה ותפילה

משחרב בית המקדש שורה השכינה במקום של לימוד תורה, בחברה שבה לומדים ואף בתברתו של היחיד הלומד (אבות ג, ב).

"אוהב ה' שערי ציון מכל משכנות יעקב" (תהלים פז, ב) — דרש רב חסדא: אוהב ה' שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, והיינו דאמר ר' חייא בר אמי משמיה דעולא: מיום שחרב בית המקדש אין לו לקדוש ברוך הוא בעולמו אלא ארבע אמות של הלכה בלבד" (ברכות ז, ע"א).

לא רק מקום לימוד ההלכה חשוב מבתי כנסיות ומבתי מדרשות. — ואביי שהיה רגיל ללמוד בבית ולהתפלל בבית הכנסת, הסיק מן האמור לעיל לא להתפלל אלא במקום שהוא לומד וכן נהגו חכמים אחרים להתפלל במקום שהיו לומדים (שם, שם) — אלא אף לימוד התורה עצמו עולה בערכו על התפילה.

נראה שתשיבותו של לימוד התורה ביחס לתפילה דומה ליחס החשיבות שבין הלימוד לקיום מצוות. הלומד תורה יגיע לתפילה וידע לכוונה ולהעריכה, אין בזה משום זלזול בקיום המצוה או בתפילה, אלא להיפך — הכנה ושלב קודם והכרחי לקיום המצוות ולהערכת התפילה, כהסברת בעל "החינוך": "וזולתו לא ידע ולא יבין ונחשב כבהמה" (תי"ט), וגם הרמב"ם מדגיש שבעיון ערובה למעשה ("התלמוד קודם למעשה, מפני שהתלמוד מביא לידי מעשה", הלכות תלמוד תורה א, ג).

העדפת לימוד התורה על התפילה באה לידי ביטוי בדברי ר' זירא. כשהיה ר' ירמיה מפציר בו להפסיק את הלימוד לתפילה קרא עליו ר' זירא: (משלי כז, ט) "מסיר אזנו משמוע תורה גם תפילתו תועבה" (שבת י, ע"א). קיום המצוה וכן התפילה הם צורך שעה, צורך החיים המתהווים, אולם לימוד תורה הוא ערך נצחי בפני עצמו, וכאמור ערכו בו לעדות על נצחיותה של התורה. כשראה רבא את רב המנונא שהוא מאריך בתפילה, אמר (שם): "מניחין חיי עולם ועוסקים בחיי שעה"³.

3 עיי' בתוספות ד"ה "כגון אנו"; ובגמרא שם: "תניא חברים שהיו עוסקים בתורה מפסיקים לקריאת שמע ואין מפסיקים לתפילה, אמר ר' יוחנן: לא שגו אלא כגון ר' שמעון בן יוחאי וחבריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקים לקריאת שמע ולתפילה".

(ד) תורה ומלאכה

כשם שלימוד התורה קודם למעשה ולתפילה כן הוא קודם למלאכה ולהת-
עסקות. "ר' מאיר אומר: הוי ממעט בעסק ועסוק בתורה" (אבות ה, י).
לימוד התורה צריך לתפוס מקום עיקרי בחיי האדם: "דורות הראשונים
עשו תורתם קבע ומלאכתם עראי — זו חו נחקיימה בידם; דורות האחרונים
שעשו מלאכתם קבע ותורתם עראי — זו וזו לא נתקיימה בידם" (ברכות לה,
ע"ב).⁴

על כל האומניות שבעולם יש להעדיף את לימוד התורה: "אמר ר' נהוראי:
מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני אלא תורה, שאדם אוכל
משכרה בעולם הזה והקרן קיימת לו לעולם הבא" (קידושין פב, ע"א).

(ה) הבחינה המוסרית

"אמר רבא: כל הגופים נרתיקים הם, אשריו למי שזכה שיהא נרתיק
לתורה"⁵, כי במקום התורה אין החטא שרוי.
לימוד התורה מציל את האדם מן החטא ומסלק הרהור עבירה. "ר' חנניה
סגן הכהנים אומר: כל הנותן דברי תורה על לבו מבטלין ממנו... הרהורי

ובירושלמי ברכות א, ה: "תמן תנינן: מפסיקים לקריאת שמע ואין מפסיקים
לתפילה. אמר רבי אחא: קריאת שמע דבר תורה, תפילה אינה דבר תורה. אמר
רבי בא: קריאת שמע זמנה קבוע, תפילה אין זמנה קבוע. א"ר יוסי: קריאת
שמע אינה צריכה כוונה, תפילה צריכה כוונה... ר' יוחנן בשם ר"ש בן יוחי:
כגון אנו שעוסקים בתלמוד תורה אפילו לקריאת שמע אין אנו מפסיקים. רבי
יוחנן אמרה על גרמיה (על עצמו): כגון אנו שאין אנו עוסקים בתלמוד תורה,
ואפילו לתפילה אנו מפסיקים — דין כדעתיה ודין כדעתיה: ר' יוחנן כדעתיה, דר'
יוחנן אומר: ולואי שמתפלל אדם כל היום. למה? שאין תפילה מפסדת. ר' שמעון
בן יוחי כדעתיה, דר' שמעון בן יוחי אמר: אילו הוינא קאים על טורא דסיני
בשעתא דאיתיהיבת תורה לישראל, הוינא מתבעי קומי רחמנא דיתברי לבר
גשא תרין פומין: חד דהוה לעי באורייתא וחד דעביד ליה כל צורכיה, חזר ומר:
ומה אין חד הוא — לית עלמא יכיל קאים ביה מן דיטוריא דיליה, אילו הוה תרין
על אחת כמה וכמה (= שרשב"י אמר: אילו הייתי עומד על הר סיני בשעה שניתנה
תורה לישראל הייתי מבקש מלפני הקב"ה שייכראו לבן אדם שני פיות: אחד
שיהיה עוסק בתורה ואחד שיעשה לו כל צרכיו. חזר ואמר: ומה אם אחד הוא —
אין העולם יכול לעמוד בו מן הדילטוריה (מלשינות, רכילות) שלו, אילו היו
שניים על אחת כמה וכמה)".

4 השוה לזה את המובא בסוף מאמרו של הרב י. היינמן (להלן עמ' x) ובייחוד
את מחלוקת ר' ישמעאל ורשב"י בברכות שם.

5 בסנהדרין צט, ע"ב תרגם כך רש"י בפירושו השני את מאמרו הארמי של רבא.
גם הערוך פירש "דרפתק" — נרתיק.

שטות, הרהורי זנות, הרהורי יצר הרע וכו', הרהורי דברים בטלים" (אבות דר' נתן פרק כ).

יצר הרע מתואר כשונאו של האדם המתאוה להכשילו ולהחטיאו ועל זה אמרו חז"ל: "אם רעב שונאך (יצר הרע) האכילהו לחם ואם צמא השקהו מים" (משלי כה, כא) — מלחמה של תורה... ומימיה של תורה" (בראשית רבה גז, א).

לימוד התורה הוא האמצעי הראשון שבו צריך האדם לנקוט בשעה שיצר הרע מתגבר בו: "אמר ר' לוי בר חמא אמר ר' שמעון בן לקיש: לעולם ירגיו אדם (יגרה למלחמה) יצר טוב על יצר הרע... אם נצחו — מוטב, ואם לאו — יעסוק בתורה וכו'" (ברכות ה, ע"א).

במאבק עם יצר הרע יש לו לאדם הלומד תורה יתרון המשליטו עליו: "אמר ר' יוחנן משום ר' בנאה: אשריהם ישראל! בזמן שעוסקים בתורה ובגמילות חסדים יצרם מסור בידם ואין הם מסורים ביד יצרם" (עבודה זרה ה, ע"ב).

וכן "תנא דבי ר' ישמעאל: בני, אם פגע בך מנוול זה, משכהו לבית המדרש: אם אבן הוא — נימחה, אם ברזל הוא — מתפוצץ" (סוכה נב, ע"ב; קידושין ל, ע"ב).

לימוד התורה הוא אמצעי בדוק ומנוסה להצלת האדם מיצר הרע ומן החטא, שהרי "כך הקדוש ברוך הוא אמר להם לישראל: בני, בראתי יצר הרע ובראתי לו תורה תבלין ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו" (קידושין שם) — "והנה פשוט הוא שאם הבורא לא ברא למכה זו אלא רפואה זו, אי אפשר בשום פנים שיירפא האדם מזאת המכה בלתי זאת (= אלא בזאת) הרפואה. ומי שיחשוב לינצל וולתה (= באמצעים אחרים) אינו אלא טועה, ויראה טעותו לבסוף כשימות בחטאו. כי הנה יצר הרע באמת חזק הוא באדם מאוד, ומבלי ידיעתו של האדם הוא הולך ומתגבר בו ושולט עליו. ואם יעשה כל תחבולות שבעולם ולא יקח הרפואה שנבראת לו — שהיא התורה כמו שכתבתי — לא ידע ולא ירגיש בתגבורת חליו, אלא כשימות בחטאו ותאבד נשמתו. הא למה זה דומה? לחולה שדרש ברופאים והכירו חליו ואמרו לו, שיקח סם זה, והוא מבלתי שתקדם לו ידיעה במלאכת הרפואה, יניח הסם ההוא ויקח מה שיעלה במחשבתו מן הסמים, הלוא ימות החולה ההוא! ודאי כן הדבר הזה, כי אין מי שמכיר בחוליו יצר הרע ובכוחו המוטבע בו אלא בוראו שבראו, והוא הנהירנו שהרפואה לו היא התורה. מי איפוא יניחה ויקח מה שיקח וולתה ויחיה?" (מסילת ישרים פרק ה).

(ד) ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם

בפרק השישי של אבות מנויים ארבעים ושמונה דברים שהתורה נקנית בהם. 47 מהם תלויים באדם הלומד ואחד ("אהוב") הוא תוצאה של עיסוקו בתורה. מידותיו ואופיו. אפשר לחלק את 48 הדברים לפי נושאים לחמש קבוצות.

(א) לימוד	(ב) הבנה
(1) תלמוד	(1) בינת הלב
(2) שמיעת האזן ⁶	(2) מחכים את רבו
(3) עריכת שפתים	(3) מכיין את שמועתו
(4) שימוש חכמים	(ג) יחס
(5) דקדוק חברים	(1) שמחה
(6) פלפול התלמידים	(2) טהרה
(7) מקרא ⁷	(3) יישוב
(8) משנה	(4) אימת
(9) שואל ומשיב	(5) יראה ⁸
(10) שומע ומוסיף	(6) אמונת חכמים
(11) האומר דבר בשם אומרו	(ד) מידות ואופי
(12) לומד על מנת ללמד ולומד על מנת לעשות ⁹	(1) ענוה ⁹

6 "כל המשמיע קולו בשעת התלמודו — תלמודו מתקיים בידו, אבל הקורא בלחש — במהרה הוא שוכח" (עירובין נד, ע"א, כל העמוד).

7 ראוי לציין שר' יוחנן מדגיש את חשיבותה של הזכירה היוזואלית ומסמיך דבריו לפסוק מן התורה: "אמר ר' יוחנן: ברית כרותה היא, הלמד אגדה מתוך הספר לא במהרה הוא משכח... מה טעם? (דברים ד, ט) 'פן תשכח את הדברים אשר דאו עיניך'" (ירושלמי ברכות ה, א).

ובמנחות מג, ע"ב הובאה ברייתא: "וראייתם אותו וזכרתם" (במדבר טו, טז) ראייה מביאה לידי זכירה, זכירה מביאה לידי מעשה.

כן נמסר בשם ר' יוחנן על חשיבותן של הנעימה והזמרה בלימוד (מגילה לב, ע"ב): "אמר ר' שפטיה אמר ר' יוחנן: כל הקורא בלא נעימה ושונה בלא זמרה, עליו הכתוב אומר (יתזקאל כ, כה): 'וגם אני נתתי להם חוקים לא טובים ומשפטים לא יחיו בהם'."

8 ר' ישמעאל (בנו של ר' יוחנן בן ברוקא) אומר: הלומד על מנת ללמד — מספיקין בידו ללמוד וללמד; והלומד על מנת לעשות — מספיקין בידו ללמוד וללמד, לשמור ולעשות" (אבות ד, ה).

9 רבי מאיר אומר כל העוסק בתורה לשמה זוכה לדברים הרבה: ולא עוד, אלא שכל העולם כולו כדאי הוא לו: נקרא רע, אהוב... אהב את המקום.

- | | |
|--------------------------|--|
| (16) אוהב את התוכחות | (2) ארך אפים |
| (17) אוהב את המישרים | (3) לב טוב |
| (18) מתרחק מן הכבוד | (4) המכיר את מקומו |
| (19) לא מגיס לבו בתלמודו | (5) השמח בחלקו |
| (20) אינו שמח בהוראה | (6) העושה סייג לדבריו |
| (ה) הסתפקות התמדה | (7) אינו מחזיק טובה לעצמו |
| וסבל | (8) נושא בעול עם חברו ומכיר
עו לכף זכות |
| (1) מיעוט סחורה | (9) מעמידו על האמת |
| (2) מיעוט שינה | (10) מעמידו על השלום |
| (3) מיעוט שיחה | (11) מתיישב לבו בתלמודו |
| (4) מיעוט תענוג | (12) אהוב ^ו |
| (5) מיעוט שחוק | (13) אוהב את המקום ^ו |
| (7) קבלת היסורים | (14) אוהב את הבריות ^ו |
| (6) מיעוט דרך ארץ | (15) אוהב את הצדקות |

(ז) הסגולות לקניין תורה

(1) ענוה

חז"ל הדגישו את מידת הענוה ונמיכות הדעת כתנאי לקניין התורה. אדם צריך להקטין עצמו על דברי תורה ולשים עצמו כעבד על דברי תורה (בבא מציעא פה, ע"ב) ואין דברי תורה מתקיימים אלא במי ששמים עצמו "כערוגה זו שהכל דשין בה וכבושם זה שהכל מתבשמין ממנו" (עירובין נד, ע"א), או להשים את עצמו כאין (סוטה כא, ע"ב), שנאמר: "החכמה מאין תמצא" (איוב כח, יב).

התורה עצמה מסתלקת מן הגאים וממי שדעתו גבוהה. והמשילו חכמים את התורה למים: "מה המים מניחים מקום גבוה והולכים במקום נמוך, כך תורה מנחת מי שדעתו גבוהה עליו ומידבקת כמי שדעתו נמוכה עליו; ומה מים אין מתקיימים בכלי כסף וזהב, אלא בירוד שבכלים (חרס), כך תורה אין מתקיימת אלא במי שעושה עצמו ככלי חרס" (שיר השירים רבה א, יט; והשווה עירובין נה, ע"א ותענית ז, ע"א).

אוהב את הבריות, משמח את המקום, משמח את הבריות, ומלבשתו ענוה ויראה וכו'" (אבות ו, א).

(2) אין הביישן למד (אבות ב, ה)

וזו תוצאה ישירה של הענוה. כי רק מי שדעתו גבוהה עליו יסרב לשאול את חברו וביותר את מי שנראה קטן בעיניו. וגם בזה נמשלה התורה למים: "ומה מים אין אדם גדול מתבייש לומר לקטן: השקני מים, כך דברי תורה אין הגדול מתבייש לומר לקטן: למדני פרק אחד, דבר אחד, פסוק אחד, ואפילו אות אחת" (שיר השירים רבה שם).

(3) יגיעה, התמדה, צניעות והסתפקות במועט

"אם בתוקתי תלכו" — פירש רש"י: "שתהיו עמלים בתורה", והיגע בתורה סופו להבינה — "יגעתי ומצאתי תאמין" (מגילה ה, ע"א).

היגיעה היא תנאי לקניית התורה, להשגתה ולהבנתה:

"דברי תורה קשים לקנותם ככלי זהב וכלי פז ונוחים לאדם ככלי זכוכית" (חגיגה טו, ע"א); ובאבות דר' נתן¹⁰: "נמשלו דברי תורה לכלי מילתין (בגדי משי) — מה מילתין לא במהרה אתה קונה, אבל במהרה אתה קורעו, כך הם דברי תורה — קשים הם לקנות ונוחים הם לאבד; דברי שטות דומים הם לכלי שק — מה כלי שק במהרה אתה קונה, אבל לא במהרה אתה קורעו, כך הם דברי שטות — נוחים לקנות וקשים לאבד".

על כן הדגישו חז"ל כל כך את הצורך בחזרה ושינון ("כל הלומד תורה ואינו חוזר עליה דומה לאדם שזורע ואינו קוצר" — סנהדרין צט, ע"א ותוספתא) עד שאמרו: "אינו דומה שונה פרקו מאה פעמים לשונה פרקו מאה ואחת" (חגיגה ט, ע"ב).

לימוד התורה דורש השקעת כל הכוחות הפיסיים והרוחניים: "שאין דברי תורה מתקיימים אלא במי שממית עצמו עליה" (ברכות סג, ע"ב) וכן "תנא דבי אליהו: לעולם ישים אדם עצמו על דברי תורה כשור לעול וכחמור למשו" (עבודה זרה ה, ע"ב).

היגיעה והצניעות הם ערובה לזכירה. וכן אמרו (ירושלמי ברכות ה, א): "ברית כרותה היא: היגע תלמודו בבית הכנסת — לא במהרה הוא משכח... והיגע בתלמודו בצנעא מחכים, שנאמר: "ואת צנועים חכמה" (משלי יא, ב).

וכן סיכם הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (ג, יב): "אין דברי תורה מתקיימין במי שמרפה עצמו עליהן ולא באלו שלומדין מתוך עידון ומתוך אכילה ושתייה, אלא במי שממית עצמו עליהן ומצער גופו תמיד ולא יתן

10 בהוצאת שכתר, נוסח ב, פרק לא.

שינה לעיניו ולעפעפיו תנומה. אמרו חכמים דרך רמז: 'זאת התורה אדם כי ימות באהל' — אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו באהלי החכמים. וכן אמר שלמה בתכמתו (משלי כד, י): 'התרפית ביום צרה — צר כוחכה' ועוד אמר (קהלת א, ט): 'אף חכמתי עמדה לי' — חכמה שלמדתי באף, היא עמדה לי. אמרו חכמים: ברית כרותה, שכל היגע בתורתו בבית המדרש לא במהרה הוא משכת וכל היגע בתלמודו בצנעה מחכים, שנאמר 'זאת צנועים חכמה', וכל המשמיע קולו בשעת תלמודו — תלמודו מתקיים בידו, אבל הקורא בלחש — במהרה הוא שוכח".

לענוה מצטרפת יראה "התורה סולייתה ענוה וכתרה יראה" (תנחומא בראשית א)¹¹. כי מהו הערך בלימוד התורה כשאינו מוכתר ביראת שמים? יראת שמים היא המפתח הפותח לפני האדם את שערי התורה: "אמר רבה בר רב הונא: כל אדם שיש בו תורה ואין בו יראת שמים דומה לגזבר שמסרו לו מפתחות הפנימיות ומפתחות החיצוניות לא מסרו לו — בהי עייל? (= במה ייכנס?). מכריו רבי ינאי: חבל על דלית ליה דרתא ותרעא לדרתא עביד (= חבל על מי שאין לו חצר ושער לחצר עושה, שבת לא, ע"א); "אמר ר' שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן: מאי דכתיב: 'למה זה מחיר ביד כסיל לקנות חכמה ולב אין?' (משלי יז, טז) — אוי להם לשונאיהן של תלמידי חכמים (תולה קללתו באחרים), שעוסקים בתורה ואין בהם יראת שמים" (יומא עב, ע"ב). אמנם לענוה וליראה מגיעים מתוך עיסוק בתורה לשמה (אבות ה, א ע"ל הערה 9).

התורה אינה ירושה, אלא פרי עמל ויגיעה "התקן עצמך ללמוד תורה שאינו ירושה לך" (אבות ב, יב) ואינה נקנית מתוך חיי רווחה אלא בצער וביסורין והסתפקות במועט. "כך היא דרכה של תורה: פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה, ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל" (אבות ה, ד), "במי אתה מוצאן (דברי תורה)? ... במי שמשחיר פניו עליהן כעורב" (עירובין כב, ע"א).

דרישה זו לקנות את התורה מתוך עוני וסבל נותנים חז"ל בפי התורה עצמה. "אמרה תורה לפני הקב"ה: רבונו של עולם, תן חלקי שבט של עוני, שאם עשירים עוסקים בי יהיו מתגאים, אבל כשהם עניים, הם מתעסקים בי והם יודעים שהם רעבים ושפלים" (ילקוט שמעוני רות, רמז תקצז).

11 השווה לזה המאמר במדרש שיר השירים רבה א, ט וירושלמי שבת א, ג: "מה שעשת חכמה עטרת לראשה עשתה ענוה סנדל לעקבה: מה שעשת חכמה עטרת לראשה — שנאמר 'ראשית חכמה יראת ה', עשת ענוה סנדל לעקבה — שנאמר 'עקב ענוה יראת ה'".

(ח) יחס ההישג ליגיעה

מה יש בכוחו של האדם העוסק בתורה להשיג ולהספיק בימי חייו: היכול אדם לומר שכבר גמר לימודה, היש סוף וסיום ללימוד התורה? או העיסוק בתורה הוא "הדרך" שאין לו קץ? אמנם עמל רב יש להשקיע בלימוד התורה, אבל להישג אין סוף. על כך אנו למדים מדבריהם של ר' אליעזר, ר' יהושע ור' עקיבא. "ר' אליעזר אומר: אם יהיו כל הימים דיו ואגמים קולמוסין ושמים וארץ מגילות וכל בני האדם לבלרים, אין מספיקין לכתוב תורה שלמדתי; ואני לא חיסרתיה אלא כאדם שמטביל מכחול בים. ר' יהושע אומר: אם יהיו כל הימים דיו ואגמים קולמוסין ושמים וארץ יריעות וכל בני אדם לבלרין, אין מספיקין לכתוב תורה שלמדתי, ולא חיסרתיה רק כאדם שמטביל מכחול בים.

רבי עקיבא אומר: אני אין בי כוח לומר כמו שאמרו רבותי; אלא רבותי חיסרוה, ואני לא חיסרתיה אלא כמריח באתרוג, — המריח נהנה והאתרוג לא חסר וכממלא מאמת המים (= ממצין), וכמדליק מנר לנר" (שיר השירים רבה א, כ).

ד"ר יצחק רפאל הלוי עציון / ירושלים

הוראת החלק ההלכי שבתורה—והתינוך לאמונה

בהוראת החלק ההלכי שבתורה בבית ספר דתי אפשר—וצריך—לשאוף לכל שלוש המטרות, שמציגים להוראה בכלל: (א) המטרה המטריאלית—להקנות לתלמידים ידיעות בהלכה בקשר עם לימוד התורה; (ב) המטרה הפורמאלית—לפתח על ידי הלימוד הזה את שכלם של התלמידים ואת שאר כוחותיהם הרוחניים; (ג) המטרה החינוכית—לעורר בלב התלמידים את הרצון לקיים את מצוות התורה ולפתח אצלם את השקפת העולם הדתית של היהדות.

כדי לעמוד על הפרובלימות הדידאקטיות־מיתודיות המתעוררות בקשר להשגת שלוש המטרות האלה ועל דרכי פתרון נברר תחילה את הצדדים המיוחדים לחלק זה של התורה.

עניין מסויים מובן לנו כשאנו יכולים לענות ביחס אליו על השאלות "מה" ו"מדוע". התשובה על השאלה "מה" מבדילה את העניין הזה משאר העניינים שבעולם, והתשובה על השאלה "מדוע" מקשרת את העניין הנדון עם עניינים אחרים. והנה, כידוע בפילוסופיה, יש לשאלה "מדוע" ארבעה מובנים שונים, ובהתאם לכך קיימים גם ארבעה סוגים של הסבר וביאור.

(א) כאשר אנו רואים תופעה מסויימת בטבע—כגון ירידת גשם—יכולים אנו לשאול: מדוע ירד היום הגשם? מה הם השינויים שנתהוו בטבע וגרמו לירידתו! זהו ה"מדוע" של הסיבה, המדוע של ההתהוות.

(ב) כששומעים אנו מן החזאי, שמחר יירד גשם, יכולים אנו לשאול, מדוע סובר כך החזאי? על סמך מה הסיק את המסקנה שמחר יירד גשם? זהו המדוע של בסיס המסקנה, המדוע של ההכרה.

(ג) במשולש שווה צלעות שוות זו לזו גם הזוויות. האם שיוון הצלעות הוא סיבה לשיוון הזוויות? לא, כי סיבה קודמת תמיד בזמן למסובב, ואילו כאן באים שיוון הצלעות ושיוון הזוויות בבת אחת. האם שיוון הצלעות הוא רק בסיס למסקנה של שיוון הזוויות? לא, מפני ששיוון הצלעות יוצר את העובדה של שיוון הזוויות, ורק על סמך העובדה הזאת יכול שיוון

הצלעות לשמש גם בסיס למסקנה של שיוון הוויות. הקשר בין שיוון הצלעות ובין שיוון הוויות במשולש אינו איפוא קשרי של סיבה ואף לא קשר של בסיס למסקנה גרידא — אלא קשר של הוויה של "היות כך"; וה"מדוע", שעליו עונה הקשר הזה, הוא איפוא "מדוע" מיוחד במינו — המדוע של "היות כך", המדוע של הקשר בין שני דברים המופיעים בבת אחת (והם אינם שתי תוצאות של סיבה אחת).

(ד) כשעושה אדם פעולה מסויימת, שואלים אנו מדוע עשה את הפעולה הזאת? אין "מדוע" זה — לא המדוע של בסיס ההכרה ולא המדוע של "היות כך", אבל הוא איננו גם המדוע של סיבה טהורה. בפעולת האדם אנחנו רואים לא תופעה כדוגמת התופעות בטבע הדומם הנגרמות על ידי סיבות חיצוניות, אלא תוצאה מרצונו של האדם, וכאשר אנו שואלים מדוע עשה את הפעולה הזאת, רוצים אנו לדעת, מה היתה המטרה, מה היה הנימוק, מה היה הטעם של פעולה זו. הסוג רביעי הזה של "מדוע" הוא המדוע של הנימוק של הטעם.

הנהגה בהוראת החלק ההלכתי של התורה שואפים אנו לא לתת את תוכן ההלכה בלבד, אלא — וזהו העיקר — לבססה, הביסוס הזה, כמו כל ביסוס, צריך לענות על השאלה "מדוע"? על איזה סוג של "מדוע" עונה הביסוס של ההלכה? אין זה המדוע של הסיבה, כי אין ההלכה תופעה בטבע, ואף לא המדוע של "היות כך" — להלן נראה שיש מקום לשאלה זו, אבל ידנו קצרה מלענות עליה; אין זה המדוע של הטעם — טעמי המצוות אינם ידועים לנו בדרך כלל, ואף על פי שיש להם, כאשר נראה להלן, תפקיד חשוב בחינוך (ולכן גם בהוראה). הרי אין הם יכולים לשמש לביסוס ההלכה. הביסוס היחיד של ההלכה, שאותו אנו מחפשים בהוראת החלק ההלכתי שבתורה, הוא בקביעת הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב. בהסקת הלכה מדברי התורה שואלים חז"ל לא לסיבת ההלכה ולא לטעמה, אלא אך ורק: היכן היא בכללת או נרמזת בדברי התורה? באיזה אופן אפשר להסיקה מדברי הכתוב? הנימוקים ההגיוניים והמוסריים, שאותם מביאים חז"ל כדיונם על הסקת הלכה מסויימת, אינם באים כדי לבסס ולהסביר את תוכנה, אלא כדי לבסס ולהסביר את הסקת ההלכה מן הכתוב בתורה, וה"מדוע" שעליו עונה ביסוס ההלכה, הוא "מדוע" של בסיס המסקנה — מדברי התורה.

בעצם קביעת העובדה הזאת אין חידוש. החידוש הוא רק בניסוח, אולם העובדה הזאת עשויה להאיר באור מיוחד את הקשיים שבהם נתקל המורה בהוראת החלק ההלכתי שבתורה, והן את דרכי פתרון הבעיות המתעוררות עקב קשיים אלה.

ואלה הם הקשיים העיקריים: . . .

(א) ההלכות נלמדות על־ידי חז"ל מדברי התורה בדרך הפשט ובדרך הדרש. דרכי הדרש אינן מזדהות תמיד — בראייה שטחית — עם שורת ההיגיון של השכל הפשוט, ואם אין התלמידים מרגישים את הקשר ההגיוני המוצק בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב, נשקפת סכנה להשגת כל שלוש המטרות של ההוראה: אם אין ההלכה מתקשרת בקשר הגיוני עם דברי התורה שבכתב לא תיקלט יפה בזכרונם של התלמידים כפירוש לדברי התורה; העדר הבנת הקשר ההגיוני הזה תשלול מאת התלמידים את האפי־ שרות לפתח על ידי הלימוד את כוחותיהם השכליים — והוא עלול גם לפגוע ברגש הכבוד וההערצה להלכה ולתורה, הצריך להינטע בלבם.

(ב) בהוראת החלק ההלכי של התורה מופיעה ההלכה כפירוש לדברי התורה — ואין היא תופסת עמדה עצמאית בתודעת התלמידים. תוכן ההלכה נדחק בתודעתם לקרן זווית גם על ידי כך, שמעמידים את הדגש בעיקר לא על ההלכה עצמה, אלא על קביעת הקשר בינה ובין דברי התורה. משל למה הדבר דומה — להבדיל בין קודש לחול? — ללימוד הוכחה ארוכה של משפט הנדסי המסיח לפעמים את דעת התלמידים מתוכן המשפט עצמו. והרי המטרה הראשונה של הוראת החלק ההלכי שבתורה היא לקבוע בתודעת התלמידים את המצוות ואת ההלכות האמורות בתורה — כאילו אשר שרשיו אמנם נעוצים בדברי התורה, אבל ענפיו ופירותיו ממלאים את נפשו של האדם.

(ג) כיון שהעיקר בהוראת החלק ההלכי שבתורה הוא לקבוע בשכלם של התלמידים את הקשר בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב — נשאלת השאלה: מה הם דרכי החינוך בהן נלך, כדי לקשר את נפש התלמידים לתוכן ההלכה?

בטרם נפנה לבירור האמצעים שבידינו כדי להתגבר על הקשיים האלה ולפתור את הבעיות שהם מעוררים, עלינו לציין, שאין בכוחם של האמצעים המיתודיים והדידאקטיים בלבד לפתור את כל הבעיות. המורים רגילים להביט על ספר מיתודי כעל מין ספר בישול, הנותן עצות מעשיות מפורטות, מה לעשות כדי להכין תבשיל מסויים — או שיעור מסויים. מובן שאין הדרכה מיתודית יכולה להצטמצם במתן הוראות כלליות בלבד, ועליה להכיל גם עצות מעשיות, אבל שומה עלינו לדעת, כי שום עצות מיתודיות ולהטיס מיתודיים לא יצליחו, אם תחסר למורה הגישה המתאימה לחומר הלימוד ולתלמידים. הרי גם בנוגע להחזקת משמעת בודאי יש לתת למורה עצות מפורטות, מה עליו לעשות בכל מקרה של הפרת משמעת כדי להשיבה על כנה, אבל סוף סוף תלדיה המשמעת בכיתה בעיקר באישיותו של המורה ובגישתו לתלמידים ולחומר הלימודים, ורק בהיות אלה לו יצליח בעצות המיתודיות שימלא אחריהן. כן הוא הדבר בכל שטח לימודי או חינוכי אחר.

לפני שהמורה בא לפעול את פעולתו הלימודית או החינוכית, עליו ליצור אצל עצמו ואצל התלמידים רקע פסיכולוגי מתאים לפעולתו זאת. מהו, אפוא, הרקע הפסיכולוגי המיוחד, אשר על המורה הדתי ליצור אצל עצמו ואצל התלמידים בגשתו להוראת החלק ההלכני שבתורה?
 על המורה ועל התלמידים לראות — ולהרגיש — שהתורה שהם לומדים, הם דברי ה'; עליהם לשמוע בדברי התורה את קול ה' המדבר אתם עכשו ("והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום על לבבך" — דברים ה' ו ע"ר ש"י שם).

אם בחלק הסיפורי של התורה מודיע לנו נותן התורה ברוך הוא מאורעות מסויימים כדי לעורר ולפתח: בנו רעיונות מתאימים, הרי בחלק ההלכני של התורה הוא מצוה אותנו באופן ישיר לעשות מעשים מסויימים, להימנע ממעשים מסויימים ולהתנהג בהתאם לרצונו המפורש. ומתוך ההרגשה שה' מדבר אתנו עכשו ומצוה אותנו לעשות דבר מה, צריך להתעורר בלב התלמידים הרצון העז להבין, מה הוא אומר לנו לעשות!

שתי דרכים נתן הקדוש־ברוך־הוא כדי להבין את דבריו בתורה שבכתב: את דרך השכל, אשר עליו להתעמק בדברי התורה כדי להשיג את תכנם ("דיברה תורה כלשון בני אדם") ואת דרך המסורת, את התורה שבעל פה, המכילה את פירושי ה' לדבריו בתורה שבכתב. הדרך השנייה היא המכרעת, שהרי זהו פירוש אוטנטי, פירושו של "המחבר" עצמו! אבל רצונו של הקדוש־ברוך־הוא, כי הדרך השנייה תהא קשורה בקשר הגיוני אמיץ עם הדרך הראשונה, עד כמה שזה אפשרי לאנשים, אשר כוחותיהם הרוחניים (והאתרים) מוגבלים. והנה תוכנה של מצות "הגית בו יומם ולילה". עלינו — ועל התלמידים — לדעת, כי את הפירוש האמיתי לדברי התורה שבכתב אנחנו צריכים לחפש ולמצוא בדברי חז"ל, אולם בהתאם לרצונו של הקב"ה עלינו להשתדל להבין את הפירוש הזה גם בשכלנו, כלומר, עלינו לתפוס ולהבין הן את תוכן ההלכה והן את הסיס של הסקת ההלכות מדברי התורה (ואחר־כך גם זו מזו!).

אחרי שנוצרו הרקע הפסיכולוגי והגישה הנ"ל אצל המורה והתלמידים, צריכות לעמוד לפני המורה — בהוראת החלק ההלכני שבתורה — שתי שאר לוח: (א) מה הם הסוגים השונים של הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב? (ב) באילו דרכים עלינו ללכת כדי לגלות לעיני התלמידים הן את תוכן ההלכות והן את בסיס הסקת ההלכות מדברי התורה — בכל סוג וסוג של הקשר ההגיוני הנ"ל?

יש להבדיל בין שני סוגים ראשיים של קשר הגיוני בין ההלכה ובין התורה שבכתב: לסוג אחד שייך הקשר ההגיוני המתגלה על ידי עיון פשוט ודיוק

מעמיק בדברי התורה, לסוג השני שייך קשר הגיוני המוצא את ביטויי באחת משלוש-עשרה המידות שבהן התורה נדרשת — ומוכן מאליו, שהסוג הזה מתחלק לאופנים שונים בהתאם לשלוש-עשרה המידות.

בכל סוג וסוג אפשר להבדיל שני מקרים: במקרה הראשון מסמיק המקום הנלמד בתורה לבדו, כדי לקבוע את הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה; ובמקרה השני מתגלה הקשר הזה מתוך השוואת שני מקומות בתורה, שהם לפעמים מרוחקים זה מזה. להלן דוגמאות לכל סוג ולכל מקרה:

(א) סוג ראשון, מקרה א

”אם אדוניו יתן לו אשה וילדה לו בנים או בנות, האשה וילדיה תהיה לאדוניה” (שמות כא, ד).

ההלכה, שהאדון יכול לתת לעבד עברי רק שפחה כנענית נובעת מדברי הכתוב במקום — ”האשה וילדיה תהיה לאדוניה” — ולפי ההלכה אין אמה עבריה עובדת לעולם.

(ב) סוג ראשון, מקרה ב

”כי תקנה עבד עברי וכו'” (שם, ב).

האם הדין הזה חל על עבד שהוא עברי או על עבד של עברי, היינו, על עבד כנעני של עברי? מתוך השוואת הפסוק הזה והפסוק בדברים (טו, כב) ”כי ימכר לך אחיד העברי וכו'”, יש להסיק את המסקנה, שהתורה מדברת כאן על עבד שהוא עברי.

(ב) סוג שני, מקרה א

”לא תגנב” שבעשרת הדיברות (שמות כ, יג; דברים ה, יט).

בהתאם למידה ”דבר הלמד מעניינו”, על סמך השוואה עם שני הלאוין הסמוכים בעניין (לא תרצח; לא תנאף), על סמך ההלכה ”גונב איש ומכרו ונמצא בידו — מות יומת” (שמות כא, טז) — יש להסיק את המסקנה, שהתורה מדברת כאן בגניבת נפשות.

(ד) סוג שני, מקרה ב

כל גיורה שווה ורוב. המידות יכולות לשמש דוגמה למקרה זה.

נעמיד נגד עינינו — מצד אחד את החלוקה של הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב, ומצד שני את כל מטרות ההוראה ואת הקשיים להשגתן — ולאור כל הדברים האלה נברר את דרכי ההוראה של החלק ההלכי בתורה, שבהן עלינו ללכת כדי להתגבר על הקשיים הנ"ל ולהשיג את המטרות הרצויות.

נבדוק בראשונה את הדרך המקובלת והרגילה של ההוראה הזאת. רגילים להוסיף לכל פסוק את פירושו רש"י ולהסביר את הפירוש, אולם כמה מגרעות לשיטה הזאת:

(1) התלמידים מקבלים את הפירוש מוכן, בלא שעמלו להגיע אליו בכוחות עצמם, וללא הכנה לקליטתו.

(2) ההלכה הכלולה בפירוש רש"י מתווספת לדברי הפסוק כפירוש לו ואינה תופסת מקום עצמאי בתודעת התלמידים.

(3) ההוכחה שרש"י מביאה לפעמים — הן אם היא מובאת לפני הפירוש והן אם היא מובאת לאחרי — ניתנת על פי רוב גם היא כדבר מוכן, בלי שתנתן לתלמידים האפשרות להגיע אליה בכוחות עצמם.

(4) לעתים קרובות תופסת ההוכחה מקום גדול יותר מאשר הרצאת תוכן ההלכה, וקשב התלמידים עובר מתוכן ההלכה להוכחתה, היינו לקביעת הקשר ההגיוני בינה ובין דברי התורה.

השיטה האחרת, שאני מציע בזה כאחת הדרכים להוראת החלק ההלכתי שבתורה, מבוססת מצד אחד על העובדה שקבעתי בתחילת מאמרי, כי ה"מדוע" של ביסוס ההלכה הוא המדוע של ביסוס הסקת ההלכה מדברי התורה שבכתב, ומצד שני על השאיפה למנוע במידת האפשר את המגרעות שבשיטה המקובלת.

ואלו הן הדרישות המעשיות וההצעות המעשיות של שיטה זו:

(1) בכל מקום שהתלמידים יכולים להגיע בכוחות עצמם ובהדרגת המורה, לתוכן ההלכה הנובעת מדברי התורה, יש להדריכם למצוא בעצמם את ההלכה שהיא הפירוש לדברי התורה. למשל: "ורפא רפא" אפשר להעמיד בפני התלמידים שתי שאלות: (א) האם כל מכה חברו צריך ללמוד את חכמת הרפואה כדי לרפא את הפצוע על ידו? (ב) איך יכול אדם שאיננו רופא לרפא את חברו? בהדרגה מתאימה יבואו התלמידים לידי מסקנה כי מוכן הפסוק הוא — שעל המכה לשלם את הוצאות הריפוי. רק אחרי שהתלמידים הגיעו בעצמם למסקנה זו, יש להראות להם את פירוש רש"י ואת תרגום אונקלוס לפסוק זה.

(2) אולם יש להודות כי המקומות האלה הם נדירים למדי, וברוב המקרים אין בידי התלמידים למצוא בעצמם את ההלכות על פי דברי התורה שבכתב, שהרי אפשרות כזאת היתה עושה את התורה שבעל פה למיותרת! ברוב המקרים אין לדרוש מן התלמידים להסיק מן הכתוב את תוכן ההלכה, אלא יש ללמד את ההלכות בצורה דוגמאטית, היינו להסביר שמדברי התורה נובעת הלכה פלונית, לעבודתם העצמית של התלמידים יישאר איפוא התפקיד למצוא בהדרגת המורה את הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי

התורה, היינו: את הבסיס ההגיוני להסקת ההלכה הזאת מדברי התורה שבכתב.

בהתאם לסוגים השונים של הקשר ההגיוני, שנזכרו לעיל, נבדיל ונקבע דרכים לגילוי על ידי התלמידים. ואלה הן:

(א) הסוג הראשון של הקשר ההגיוני הזה, מקרה א. (הקשר ההגיוני מתגלה מתוך עיון מעמיק בדברי התורה).

ניתן לתלמידים לקרוא את הפסוק בתורה, שבו מתקשרת הלכה מסויימת, ונדרים על לעמוד על הקשיים שיושבו על-ידי הסקת ההלכה. אחרי זה יש למסור בצורה דוגמאטית את ההלכה, ולהגיד כי חז"ל מסיקים את ההלכה מן הפסוק הנלמד, ועתה עליהם למצוא בעצמם את הבסיס ההגיוני להסקת ההלכה הזאת.

למשל: קוראים את הפסוק המדבר על קרבן פסח: "לא תותרו ממנו עד בקר והנותר ממנו עד בקר באש תשרפו" (שמות יב, י). ניתן לתלמידים למצוא, שהחזרה על המלים "עד בקר" מיותרת לכאורה. אחרי זה יש להסביר כי לתחילת הבוקר שני שלבים: עליית השחר והנץ החמה. ההלכה היא, כי הבשר הנשאר מקרבן פסח עד עלות השחר הוא כבר נותר, וביחס אליו חלה חובת שריפה, וחז"ל מסיקים את ההלכה הזאת מן הפסוק שקראנוהו זה עתה. עכשיו נעמיד בפני התלמידים את השאלה, איך מסיקים חז"ל את ההלכה הזאת מדברי הפסוק? בעזרת שאלות הדרכה מתאימות (איוו התחלת הבוקר קודמת—הנץ החמה או עלות השחר? מה באות להוסיף המלים החוזרות "עד בקר"?) יכולים התלמידים להגיע אל המסקנה, כי המלים הנוספות "עד בקר" באות להוסיף את ההתחלה הקודמת—עד עלות השחר, וזה הוא הבסיס להסקת ההלכה. כך יש לנהוג גם ביחס להלכה השנייה שחז"ל מסיקים מן הפסוק הזה—על איסור שריפת נותר ביום טוב. רק אחרי שמצאו בעצמם את הקשר ההגיוני יש לתת להם לקרוא ברש"י כדי למצוא שם את האיסור למסקנתם.

(ב) הסוג הראשון של הקשר ההגיוני, מקרה ב. (כאשר הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב מתגלה מתוך עיון מעמיק בשני פסוקים בתורה והשוואתם זה לזה).

במקרה זה אין להסתפק בהזכרת הפסוק השני, כמו שעושה זאת רש"י וכמו שאנו עושים זאת בלמדנו את פירושו. יש לתת לתלמידים לקרוא את שני הפסוקים האלה במקומם ולהעמידם על הדברים הזוהים שבהם ועל ההבדלים ביניהם, באופן דוגמאטי נמסור להם את ההלכה, שחז"ל מסיקים מפסוקים אלה. מעתה על התלמידים למצוא בעצמם, איך מסיקים חז"ל את ההלכה הזאת.

למשל: "ומקלל אביו ואמו מות יומת" (שמות כא, יז). יקראו התלמידים עצמם גם בפרשת קדושים בפסוק: "כי איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת" (ויקרא כ, ט), ויעמדו על הדברים הנהיים ועל ההבדלים בשני הפסוקים האלה ונמסור להם באופן דוגמאטי את ההלכה, כי הדין הזה חל גם על אשה אבל אינו חל על קטן. נאמר להם, כי חז"ל מסיקים את ההלכה הזאת מתוך השוואת שני הפסוקים האלה, ונשאל, איך מסיקים חז"ל את ההלכה הזאת? בעזרת שאלות הדרכה מתאימות אפשר להביאם לידי הבנת הבסיס של המסקנה הזאת—ולתת להם למצוא ברש"י את האישור לכך.

(ג) הסוג השני של הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה (מקרים א—ב).— אחת המידות שהתורה נדרשת בהן. המידות השכיחות בפירוש רש"י לחלק ההלכתי שבתורה הן בדרך כלל מידות מתחום ההיקש: קל וחומר, גזירה שווה והיקש. המידה המתקבלת ביותר על השכל היא קל וחומר והמידה המתקבלת על השכל פחות מכול היא גזירה שווה. גזירה שווה— היא בעצם אנאלוגיה. על סמך הדמיון בין שני דברים בפרט אחד מסיקים מסקנה, שהם דומים גם בפרטים אחרים. מסקנה זאת לא תמיד מתאימה למציאות, כי הדמיון בין שני דברים יכול להצטמצם בפרט אחד בלבד או בפרטים מועטים. אולם דווקא במידה זו מתבלט ביותר הכלל, כי לא ההיגיון, אלא המסורת— היינו התורה שבעל פה— היא הפוסק האחרון בהסקת הלכה מדברי התורה. "אין אדם דן גזירה שווה מעצמו" (פסחים טו, ע"א ונדה יט, ע"ב). רק כאשר התורה שבעל פה קובעת, כי זו היתה במקרה זה כוונת התורה, כי בכתבה בשני פסוקים שני ביטויים דומים (או אפילו רק שתי מלים דומות), התכוונה לרמוז על שיויון שני הביטויים האלה ביחס להלכה מסויימת— רק אז נוכל להסיק מן הדמיון הזה את ההלכה! את עליונות המסורת על ההיגיון בפירוש החלק ההלכתי שבתורה אפשר אולי לראות גם מן העובדה הבאה: אף על פי שקל וחומר היא המידה ההגיונית ביותר— כי הרי "אדם דן קל וחומר מעצמו" (נדה יט, ע"ב)— אין עונשין מן הדין. היינו מהלכה המוסקת על ידי קל וחומר— בעוד שמגזירה שווה (היא צריכה לבוא במסורת!), מסיקים הלכות הגוררות אחריהן אפילו מיתת בית דין! המידות שבהן התורה נדרשת הן איפוא לא דרכי היגיון הכרחיות שבהן יכול אדם לפרש על פי שכלו את התורה שבכתב * אלא הן דרכים לעשות את הסקת ההלכות על ידי התורה שבעל פה מן התורה שבכתב למתקבלת על השכל והדעת. שומה עלינו איפוא לקרב לשכלם של התלמידים הן את המידות עצמן והן את הסקת ההלכות על פיהן.

* אלה החקים— אלו המדרשות (קדושין לו, ע"א; ספרי פרשת ראה).

בהתאם לעקרונות שלעיל יש ללמד את ההלכות, המוסקות מדברי התורה על פי אחת מ"ג המידות, בצורה הבאה:

(א) התלמידים קוראים בתורה את כל הפסוקים, שעליהם מסתמכת המידה;
 (ב) מסבירים לתלמידים את מהות המידה הזאת על ידי דוגמאות אחדות;
 (ג) מוסרים לתלמידים באופן דוגמטי את תוכן ההלכה, הנלמדת מן הפסוקים האלה, ומדגישים שהיא נלמדת על פי מידה פלונית;

(ד) שואלים את התלמידים, איך מתגשמת כאן המידה הזאת בהסקת ההלכה הנדונה מן הפסוקים.

למשל: "כי ימכור איש את בתו לאמה וכו'" (שמות כא, ז).

(א) אחרי קריאת הפסוק הזה מודיעים לתלמידים כי אמה עברית יוצאת לחירות בהגיעה לגיל של נערות.

(ב) מסבירים לתלמידים את מהות הקל וחומר — על פי דוגמאות אחדות של המידה הזאת.

(ג) מוסרים לתלמידים את ההלכה, שאב יכול למכור את בתו רק כאשר היא קטנה, והזכות הזאת פוקעת כאשר הבת מגיעה לנערות.

(ד) אומרים לתלמידים, כי ההלכה הזאת מוסקת על ידי קל וחומר ושואלים אותם — מהו כאן הקל וחומר?

בעזרת שאלות הדרכה מתאימות אפשר וצריך להביא את התלמידים למציאת הקל וחומר המובא ברש"י — ואחר כך נותנים להם להיווכח, על ידי קריאה ברש"י, שהם צדקו.

מה הן מעלותיה של שיטה זאת?

(א) היא מדגישה באופן ברור את המובן המסויים של שאלת "מדוע?" המתאימה — המדוע של ביסס המסקנה.

(ב) היא נותנת לתלמידים למצוא בעצמם, בהדרכת המורה, את התשובה על השאלה הזאת ומשיגה על-ידי כך את המטרה הפורמאלית של ההוראה — פיתוח כושר ההתבוננות ושאר כוחותיהם השכליים של התלמידים.

(ג) היא קובעת את ההלכה הנובעת מדברי התורה כדבר עצמאי ונפרד בתודעת התלמידים ולא רק כסרחה העודף לדברי הפסוק — ועל ידי כך היא עשויה להשיג באופן טוב יותר את המטרה המאטריאלית.

(ד) היא מדגישה את העובדה, כי רק התורה שבעל פה היא השופט העליון בהבנת התורה שבכתב. קביעת העובדה הזאת בתודעת התלמידים חשובה בשביל החינוך לאמונה.

אולם, עם כל המעלות הטובות בשיטה המוצעת כאן ואף על פי שאני רואה בשיטה זו את המסקנה ההגיונית והעקבית מכל מטרות ההוראה ומן האופי המיוחד של חלק זה של התורה — רחוק אני מלראותה ומלהמליץ

עליה כעל השיטה היחידה: אין היא אלא אחת מן הרכיבים להוראת החלק הזה של התורה. בשיטה זו עומדים במרכז ההוראה התורה שבעל פה, התורה שבכתב, הקשר ההגיוני שביניהן, ופירוש רש"י משמש רק לסיכומן ולאישורן של התוצאות אשר אליהן הגיעו התלמידים בעבודתם העצמית ובהדרגת המורה, אולם בהוראת החלק ההלכתי שבתורה יש גם שפירושו רש"י צריך לתפוס את המקום המרכזי בשיעור. במקרה זה יהיה המרכז לעבודה העצמית העיון ברש"י: על התלמידים למצוא מה הכריח את רש"י לפרש באופן שפירש ולהסיק את ההלכה שהסיק, אין להסתפק בכך, שרש"י מביא להוכחת ביאורו פסוקים אחרים, אלא על התלמידים לקרוא את הפסוקים האלה במקורם. העיון בהם והשוואתם לפסוק הנלמד יביאם להבנת הפירוש ולהסברתו (דוגמאות לשיטה זו אפשר למצוא במאמרו של מר צבי מאיר רבינוביץ ב"מעיונות ד' — להוראת חלקי ההלכה שבתורה").

יש להעיר כי גם בשיעורים, אשר בהם משמש פירוש רש"י כמרכז ההוראה, נכון יהיה לסכם את תוצאות השיעור לפי המבנה שהוצע כאן, בסיכום צריך לקבוע בתודעת התלמידים, כדברים עצמאיים: את ההלכה הנלמדת מדברי התורה, את המקומות בתורה שמהם נלמדה ההלכה ואת הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין המקומות האלה. אם בשיטה המוצעת שימשו שלושת הדברים האלה כמרכז השיעור, ופירוש רש"י הופיע כסיכומן ואישורו של השיעור — הרי כאן, כשמרכז השיעור עובר לרש"י, צריכים שלושת הדברים האלה לשמש סיכום לשיעור.

הן בשיטה המוצעת במאמר זה והן בשיטה הנהוגה, שמים את הדגש על העבודה העצמית של התלמידים ועל המטרה הפורמאלית של ההוראה בפיתוח שכלם. אולם לא בכל שיעור ושיעור צריכה לשלוט אך ורק המטרה הפורמאלית. יש להקדיש שיעורים גם למטרה המאטריאלית, להקניית ידיעות לתלמידים. אפשר גם לתת להם למצוא ברש"י את התשובות אשר התלמידים צריכים היו למצוא בעצמם לפי שיטות הסקת ההלכה, אולם בשום שיעור אין להזניח את המטרה החינוכית — לעורר אצל התלמידים רגשי הערצה להלכה ולתורה שבעל פה.

בהוראת החלק ההלכתי שבתורה בבית הספר היסודי מסתפקים אנו — וכן צריך בדרך כלל לעשות — בפירוש רש"י, אולם בכל המקרים, שבפירוש אחר אפשר למצוא הסבר הגיוני העלול לחזק את פירוש רש"י או להתקבל יותר ממנו על דעת התלמידים, יש לנצלו — אם להסקת ההסבר או להרצאתו — כדי לחזק בתודעתם של התלמידים את הקשר ההגיוני בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב.

לדוגמה:

(א) "כי יתן איש אל רעהו כסף או כלים לשמר... כי יתן איש אל רעהו חמור או שור... וכל בהמה לשמר" (שמות כב, ו-ט).

רש"י מפרש, כי הפרשה הראשונה נאמרה בשומר חינום, והשנייה בשומר שכר, מפני שבפרשה הראשונה פטור על הגניבה ואילו בפרשה השנייה חייב כשנגנבה. את הפירוש של כל אחת מן הפרשיות האלו מסיק רש"י מן ההלכה. והרי כאן דוגמה מאלפת, כי ידיעת התורה שבעל פה קודמת להבנת התורה שבכתב. הרמב"ן מוצא בהבדלים שבשני הפסוקים האלה נימוק גוסף לפירוש זה. שמירת כסף וכלים אינה דורשת טיפול מיוחד ועל כן רגילים לבקש אותה מידיד בחינם, בעוד ששמירת בהמה קשורה בטירחה ולשם זה משלמים לרועה — כך מסתבר שהפרשה הראשונה מדברת בשומר חינום והשנייה — בשומר שכר.

(ב) "אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת אין לו דמים; אם זרחה השמש עליו דמים לו" (שם, שם א-ב).

ההלכה אומרת, שאם ברור כי הגנב אינו בא להרוג — דמים לו, ואותה מבסס רש"י על הדרש: "אם זרחה השמש עליו" — אם הדבר ברור כשמש. הראב"ד גותן כאן הסבר אחר המתקבל יפה על הדעת: כאשר הגנב בא בלילה, הוא בטוח, שהאיש נמצא בביתו, ולכן הוא מתכוון גם להרוג אם יעמוד האיש כנגדו, אבל כאשר הגנב בא לגנוב ביום, חושב הוא בביטחון כי האיש אינו בביתו ויש להניח, שאינו בא לרצות.

אין למורה לתת להבנתם של התלמידים מעמד של שופט עליון בהסברת דברי התורה ובהסקת ההלכה מהם, אבל עליו לקשר בשכלם את ההלכה עם דברי התורה בקשר הגיוני אמין; על כך הוא מצווה גם על ידי חז"ל — וגם על ידי תורת החינוך, ובייחוד על ידי דרישות החינוך הדתי.

אולם לא זו בלבד שעל המורה הדתי לבסס בשכלם של התלמידים בקשר הגיוני חוק את הסקת ההלכה מן התורה שבכתב — עליו גם לקשר את לבם של התלמידים לתוכן ההלכה, ואם קשה התפקיד ולא תמיד יעלה בידי המורה לגבי ה"חוקים", המצוות השמעיות כגון: קרבנות, דיני טומאה וכדומה, הרי יש לעשות זאת לפחות לגבי ה"משפטים", לגבי המצוות השכליות. אותן יש לקשר עם רגש היושר ועם רגש המוסר של התלמידים. אבל כשם שאסור להעמיד את שכלם של התלמידים כשופט עליון בהסקת ההלכה מדברי התורה, כך אסור להעמיד את מצפונם המוסרי של התלמידים כשופט עליון על "מוסריות" ההלכה. ההסברה המוסרית של ההלכה צריכה להיות מבוססת על ההשקפה הבאה:

הבורא היחיד, שברא את כל העולם יש מאין, קשר את כל חלקי הבריאה

זה לזה בחוטים רבים, בקשרים רבים ההופכים את החלקים הבודדים לדבר שלם, לעולם אחד. העובדה, שכל פרט, על כל תכונותיו האינדיבידואליות, מהווה חלק מן השלם וקשור בו, יוצרת את הבסיס של המוסר האלהי, אשר מצא את ביטויו בתורה. בהלכה, מתוך כל הקשרים האלה המקשרים כל פרט לשאר חלקי הבריאה, מודגש לאדם ביותר הקשר שבינו לבין שאר בני אדם — בינו לבין משפחתו, בינו לבין עמו, בינו לבין האנושות כולה. הרגשת הקשר הזה יוצרת את הבסיס של המוסר האנושי, שהוא רק חלק מן המוסר האלהי. ההסברה המוסרית של ההלכה אינה רשאית להעמיד את המוסר העליון, את המוסר המקיף השלם האלהי של ההלכה — לפני כס המשפט של המוסר האנושי, שהוא מצומצם יותר ושטחי יותר.

אולם במידה שמוסר ההלכה עלול להיות "מובן" ללבו של האדם, צריכה ההסברה המוסרית של ההלכה לעורר ולפתח בלב התלמידים את מצפונם המוסרי ועל ידי כך לקשר ללבם את תוכן ההלכה. למטרה זו יש להשתמש הן בפשט, והן בדרש — במדרש האגדה. על הפשט אין צורך להרחיב את הדיבור. ה"מוסריות" של רוב משפטי התורה היא כה ברורה, שאין כל קושי בהסברתה. יש לנצלנה כדי לפתח בלב התלמידים את רגש היושר, את אהבת האמת ואת אהבת הבריות, אבל אין להזניח גם את הדרש, המגלה לפעמים בהלכה צדדים מוסריים נעלים.

נקח לדוגמה את מדרש חז"ל על ההלכה, כי על הגנב לשלם חמישה בקר תחת השור וארבע צאן תחת השה. ר' יוחנן בן זכאי רואה בהבדל הזה את יחס התורה לכבודן של הבריות. שור ההולך ברגליו ולא נתבזה בו הגנב לשאתו על כתפיו — משלם חמישה, ושה שנשאו על כתפיו — משלם ארבעה, הואיל ונתבזה בו. התורה מתחשבת בכבודו של הגנב, ומדגישה שהקשר המוסרי בין אדם לאדם הוא כה חזק, עד שאינו ניתק לגמרי אפילו על ידי מעשי חטא: אדם מישראל, אף על פי שחטא, אדם הוא. ר' מאיר רואה בהבדל הזה את יחס התורה למלאכה: שור שביטלו ממלאכה — חמישה, שה שלא ביטלו ממלאכה — ארבעה. אין להביט, כמובן, על שני ההסברים המוסריים האלה כעל טעמי ההלכה — כשם שאין לראות בהם גם אפולוגיטיקה של ההלכה, כלומר, "הביטו וראו, כמה מוסרית היא ההלכה". ההסברה המוסרית של ההלכה באה רק להדריך את תלמידים להסיק להלכה ולמעשה את המסקנות המוסריות, אשר הסיקו חז"ל ממנה. כדי לעורר ולפתח על ידי כך את מצפונם המוסרי. מובן, שגם כאן רשאי המורה להשתמש בשיטת ההסקה העצמית על ידי התלמידים או בשיטת-ההרצאה.

בהסברה המוסרית של ההלכה נתקלים המורים לפעמים בהפליה בין ישראל לנכרים — "לנכרי תשיך ולאחיך לא תשיך" (דברים כג, כא), "את הנכרי



תגש ואשר יהיה לך את אחיך תשמט ידך" (שם טו, ג) — וכדומה. כאן תועילנה למורים ההסברות המוסריות וההגיגיות המובאות במקרים אלה על ידי גדולי המפרשים. למשל: מאחר שאין הנכרי אסור בלקיחת ריבית מישראל, הרי דורש הצדק, שהאיסור הזה לא יחול גם עלינו כלפי הנכרי (אברבנאל), ומכיון ששמיטת קרקע חלה רק על בני ישראל, תחול המצוה של שמיטת כספים רק ביחס אליהם, כי רק היהודי לא זרע ולא קצר בשביעית ואין לו במה, לשלם את חובו (ר' יוסף בכור שור). אולי אפשר גם להדגיש, כי המושג "נכרי" כולל לא בן עם אחר בכלל, אלא בעיקר אויב, שזנא (והמציואות מראה, כי שני המושגים האלה ביחס אלינו אינם רחוקים זה מזה...), וכשם שיש לפעמים משום קידוש השם בהגשת עזרה לנכרי, כך עלולה לפעמים העזרה לנכרי להיות בגידה בעמנו.

אולם עם כל שאיפתנו לקשר את תוכן ההלכה אל לבם של התלמידים בעבותות המוסר האנושי, אין לנו להתעלם מן העובדה — ואין גם להעלימה מעיני התלמידים — כי לא בכל המקרים מזדחח המוסר האלהי של התורה עם המוסר האנושי המקובל. במקרים כאלה עלינו להסביר לתלמידים, שהמוסר האלהי העליון של ההלכה הוא עמוק יותר ומקיף יותר מאשר המוסר השטחי של האדם, וכשם שאי אפשר לנו לפעמים להשיג ולהבין את דרכי הנהגת אלהים בעולם, בראותנו צדיק זרע לו, רשע וטוב לו, ובכל זאת אנתנו מאמינים בה' ואיננו מהרהרים אחר מידותיו כך קשה לנו לפעמים להבין את טעמן העמוק של המצוות, ועלינו להאמין בה' ובתורתו ללא סייג.

לעיני בני אדם נראות המצוות כנבדלות זו מזו ולמעשה עלינו לתפסן — ולקיימן — בזו אחר זו, אבל בשביל הקב"ה, שהוא למעלה מן הזמן ומחוץ למקום, מופיעות כל מצוות התורה — וכל חלקי הבריאה — בבת אחת, כדבר אחד ושלם, שכל חלקיו קשורים זה בזה בקשר של "היות כך". עלינו להרגיש — ולתת להרגיש לתלמידים — כי קשר כזה קיים בין כל מצוות התורה — גם בין מצות "ואהבת לרעך כמוך" ובין מצות פרה אדומה — אף על פי שאין הוא בתחום תפיסתנו השכלית. קשר כזה קיים בין כל חלקי הבריאה מצד אחד, ובין הבריאה והתורה מצד שני. כבסיס להרגשה זו צריכה לשמש העובדה, כי הבריאה והתורה, כל אחת מהן לתוד ושתייהן ביחד, הן מעשי ידיו של בורא אחד ויחיד. ויש אפוא גם בכך הזדמנות לחינוך לאמונה בקשר להוראת החלק ההלכי של התורה.

החינוך לאמונה, להשקפת העולם של היהדות, אין להשיגו על ידי לימוד גרידא ולא על ידי תחבולות פדאגוגיות, כי אם בעיקר על ידי האווירה הרר חנית האופפת את התלמידים שהמורה הוא יוצרה העיקרי. התלמידים מתחנך כים לאמונה לא על ידי הטפה, אלא על ידי אמן באמונה!

על המורים הדתיים להחדיר בלב התלמידים, בהוראת החלק ההלכי של התורה, את ההרגשה ואת ההכרה, שמוסר ההלכה הוא המוסר העליון, אשר אותו קבע בורא העולם בהתחשבו לא באנשים בלבד, כי אם בכל חלקי הבריאה. ההרגשה הזאת צריכה למלא את כל לבו של המורה ואת כל האווירה של הוראת החלק ההלכי של התורה — כדי שמשם תעבור — באופן סוגסטיבי — ללבו של התלמידים.

החינוך לאמונה איננו עניין של הוראת החלק ההלכי שבתורה בלבד. הוראת כל מקצוע צריכה לתרום את תרומתה המיוחדת לחינוך זה, ואין החינוך לאמונה יכול להיות מקצוע מיוחד ומופרש, אולם בשיחות ההדרכה של המחנך הוא צריך לתפוס מקום מרכזי. מטרת השיחות האלה צריכה להיות: קביעת עקרונות האמונה והבהרתן והסרת הספקות המתעוררים בלב התלמידים בקשר לסתירות מדומות לעקרונות האמונה.

סיכום

- (1) ביסוס ההלכה על דברי התורה שבכתב עונה על השאלה: מדוע יש להסיק את ההלכה מדברי התורה? ה"מדוע" הזה הוא המדוע של בסיס המסקנה, המדוע של ההכרה.
- (2) הקשר שבין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב נקבע עלידי התורה שבעל פה, אולם התורה שבעל פה מחייבת ומדריכה אותנו להבין את הקשר הזה על פי ההיגיון, אם על פי ההיגיון הרגיל שבהבעת רעיונות על ידי בני אדם או בדרכי ההיגיון המובעות בשלוש עשרה המידות שבהן התורה נדרשת.
- (3) אין התורה שבעל פה רואה בהיגיון האדם את הסמכות העליונה להסקת ההלכות מן התורה, כשם שהיא איננה רואה במוסר האדם את הסמכות העליונה להערכת מוסריות ההלכה, ואף על פי כן דרוש שיקשור האדם בשכלו את הקשרים ההיגיוניים בין ההלכה ובין דברי התורה שבכתב, כשם שדרוש הוא לעורר בלב האדם את המניעים המוסריים לקבלת התוכן של ההלכה.
- (4) דרישות אלה — של חז"ל — מזדהות עם הדרישות של תורת ההוראה והחינוך. קביעת הקשר ההגיוני שבין ההלכה לבין דברי התורה שבכתב עוזרת לקליטת ההלכה בתודעת התלמידים ולליכודה עם דברי התורה, והיא מהווה גורם חשוב לפיתוח הכוחות השכליים של התלמידים. הרעדת הנימים המוסריות בלב התלמידים באמצעות תוכנה של ההלכה נותנת דחיפה להתפתחות הרגשות המוסריים אצל התלמידים ומשפיעה על התנהגותם.
- (5) הוראת החלק ההלכי שבתורה צריכה להתנהל לפי השלבים הבאים:

דרך א:

- (א) על התלמידים לקרוא בתורה את כל הפסוקים שמהם נובעת ההלכה ולסקרם בסקירה אחת, גם אם מפוזרים הם בפרשיות שונות.
- (ב) צריך להעמיד את התלמידים על הקשיים או על התבדלים שבפסוקים האלה, אשר מהם מוסקת אחר כך ההלכה.
- (ג) יש ללמד להם את ההלכה בצורה דוגמאטית ולהגיד שההלכה הזאת נובעת מן הפסוקים שהם למדו.
- (ד) בעבודתם העצמית של התלמידים — בהדרכת המורה — יימצא פתרון השאלה: איך נובעת ההלכה המסוימת מדברי הפסוקים?
- (ה) אחרי שהתלמידים מצאו — בהדרכת המורה — את התשובה לשאלה הזאת, יש לתת להם למצוא ברש"י את האישור לכך.

דרך ב:

- לתת לתלמידים לקרוא ברש"י את הפירוש לדברי הפסוק ואת ההלכות שרש"י מסיק ולהדריךכם למצוא את הסיבות, שהכריחו את רש"י לפרש כך ולהסיק את ההלכות האלה. אולם בסיכום השיעור יש לקבוע:
- (א) את ההלכה שרש"י מסיק מדברי התורה.
- (ב) את דברי התורה שמהם מסיק רש"י את ההלכה הזאת.
- (ג) את הבסיס להסקת מסקנה זו.

(6) במקרים שאפשר להסביר לתלמידים את התוכן המוסרי של ההלכה יש לנצלו כדי לעורר בלב התלמידים רגשות מוסריים ולפתח את מצפונם המוסרי. ישתדל המורה לתת הסברה הגיונית ומוסרית לסטיות המדומות של ההלכה מן המוסר האנושי המקובל.

(7) את החינוך לאמונה יש לתת לתלמידים — בהוראת החלק ההלכי שבתורה — בדרכים הבאות:

- (א) על ידי יצירת רקע פסיכולוגי מיוחד בהוראת החלק הזה — רקע שמהותו היא בהרגשת המורה והתלמידים, שבדברי התורה שומעים אנו את קול ה' המדבר אלינו היום.
- (ב) על ידי יצירת רגש הערצה לתורה שבעל פה, אשר לה הסמכות העליונה לתת את הפירוש ההלכי של התורה שבכתב על פי חוקי ההגיון.

(ג) על ידי יצירת ההרגשה וההכרה שמוסר ההלכה נקבע על ידי בורא העולם בהתחשבו בכל הבריאה והוא רחב יותר, מקיף יותר ועמוק יותר מאשר המוסר האנושי.

ד"ר מאיר ויס / ירושלים

דרכה של התורה במזמור "אשרי האיש" (להבהרת היחס בין התורה לספר תהילים)

"משה נתן חמישה חומשי תורה לישראל ודוד נתן חמישה ספרים שבתהילים לישראל".¹

הקבלה מספרית זו אינה אלא-לבוש חיצוני² להשקפתם של חז"ל על מהותם של שני הספרים, על הקשר הפנימי שביניהם. יש במאמר הנ"ל ביטוי לראיית שני הספרים כמקבילים. אך אפשר להניח כי ראייה זו קדומה יותר; בתקופת המקרא עצמו הורגשה קרבה זו שבין תורה לתהילים. דעה מוסכמת היא היום במחקר המדעי של ס' תהילים, כי חלוקתו המחומשת של ספרנו — שהיתה אולי ידועה כבר לבעל ס' דברי הימים³ — מעידה על מגמה לערוך (כנראה עריכה סופית) את קבצי המזמורים לשם לימוד, לשם תורה. לכן ניתנה לספר צורתה החיצונית של התורה, כוונה זו משתקפת, קרוב לוודאי, גם

1 מדרש שוחר טוב, מזמור א אות ב (הוצאת באכער עמ' 3).

2 השווה: י. היינמן, דרכי האגדה, מהדורה שנייה, ירושלים תשי"ד, עמ' 63.

3 בעלי השערה זו מביאים ראיה מדבה"א טז, לד—לו, כיודע מקבילים פסוקים אלה לתהילים קו, פס' א ופסוקים מז—מח ומכאן שלפני סופר דבה"א היה פס' מח כתוב בסופו של מזמור קו, ופסוק זה הוא מאותן חתימות-ברכה שנקבעו בסיזמיהם של ספרי תהילים (עי' מא, יד, והשווה גם עב, יח—יט; פס, נג). אמנם טור-סיני (הלשון והספר, כרך הספר, ירושלים תשי"א, עמ' 16) סבור כי במקום ששם נמצאו ברכות כאלה, שם קבעו אחר כך סיומי ספרים, אבל עיון בתוכן המזמורים שבסופם נמצאות חתימות אלה, יצדיק יותר את הסברה המובעת היום על ידי רוב החוקרים, כי התהליך הפוך היה: במקום שקבעו את סיומי הספרים, שם הוסיפו אחר כך את חתימות-הברכות.

4 R. Hallo (בכתבי-העת הגרמני Der Morgen, כרך ג', 1907, עמ' 23—36) ניסה להוכיח שדמיונו של ספר תהילים לתורה מתבטא לא רק בחלוקה המתומשת, אלא גם בעניין סדר המזמורים שבכל ספר וספר. הוא מניח אם כן, שסידור המזמורים נעשה מתוך המגמה שספר תהילים על המשת. ספריו ידמה לתורה. לפי דעתו אפשר לדמות את שני הספרים האלה מבחינת המבנה לשני חרושים: ספר תהילים פותח בברכה וקללה, באופק צר, במצור ובמצוק, בהמשכו הוא

בהעמדתו של מזמור א — מזמור לימודי על האיש "אשר בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם וליילה" (ג) — בראש ס' תהילים כעין מבוא לו. על ר' יהושע בן לוי מסופר שראה "בספרא דאגדתא: מאה וארבעים ושבעה מזמורות שכתוב בתהילים כנגד שנותיו של אבינו יעקב"⁵. אגדה זו מגלה חלוקה שונה של מזמורים מן הנהוגה בספרינו. לפיה היה מספרם הכולל של המזמורים לא 150, כי אם 147. גרץ⁶ ראה כגורם למספר זה את הכוונה להעמיד את מספר המזמורים בספר תהילים על מספר ה"סדרים" של התורה במחזור התלת־שנתי שהיה נהוג בארץ ישראל. כך הסביר גם אלבוגין⁷ (מבלי להזכיר את גרץ) את חלוקתו של ספר תהילים בארץ ישראל והביע גם את ההשערה, כי אותן 53 פסיקות שבהן חילקו בעלי המסורה את ספר התהילים מכוונות כנגד הפרשיות של התורה במחזור החד־שנתי שנהג בבבל, אם כי המספר אינו מודהה בדיוק. על כל פנים דעה רווחת בדברי חז"ל, כי ספר תהילים כספר ניתן לא לתפילה בלבד, ומכל שכן לא לקריאה בלבד, אלא גם ללימוד, וכי הוא במובן זה מעין "תורה". יש לשמוע את הדעה של השקפה זו, למשל, בבקשות ששמרו בעלי אגדה בפי דוד, כמחבר ספר תהילים: "אמר ר' ירמיה בשם ר' יוחנן, כתיב 'אגורה באהלך עולמים' (תהילים סא, ה), וכי תעלה על דעתך שדוד היה מבקש דירה לשני עולמים, אלא אמר: יהיו קורין ומזכירין אותי בבתי כנסיות ובבתי מדרשות: כאילו אני קיים"⁸; "יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי

פורץ גדרים וסייגים, מתעלה מעל לבני אדם, לשמי שמים, לקריאת ההלל שמעבר לרשעות ולצדקות, לקריאת ההלל של כל הנשמה.

הרי תרוט העומד על קדקדו!

ספר התורה פותח במלוא רוחב שמים וארץ, מפריד בין עמים, בוחר ומואס, ומבחינה לבחירה צורף ובוהן. מוצא את משה עבדו, מרים אותו אל על עם פחזותו, מספקנותו וחולשתו בעלותו מעלה־מעלה עד אשר יצווה דבר ה' לעמו. גיבור בגיבורים, ואנוש בבני אדם, מנוצח ומנצח, חוטא ומוכיח לחוטאים, רואה את הארץ מרחוק, ובידו לקלל ולברך, כי לו נודע מי מבורך ומי מקולל, כי לו נודע מה בין טוב לרע.

— הבסיס: בריאת העולם, הקדקוד: משה רבנו.

הרי תרוט העומד על בסיסו!

— אם כי אין להכחיש את נכונות הערתו של Hallo, כי סיום ספר תהילים מראה התרוממות לגבי תחילתו, אשר עיקר תוכנה "הליכה קדונית, הרגשה של מצוקה", אבל דעתו על הצד השווה הענייני שבתורה ובספר תהילים אינו אלא דברי פיוט.

5. ירושלמי שבת טז, א. 6 בפירושו לספר תהילים עמ' 9.

7. א. קניג בפירושו לספר תהילים (ע' להלן סוף הערה 15) עמ' 666 הערה 4.

8. שוחר טוב, שם, אות ה, עמ' 9.

לפניך (יט, טו), שיעשו ויחזקו לדורות, ואל יהו קורין בהם כקורין בספרי מירס (= הומירוס), אלא יהיו קורין בהם והוגין בהם, ונוטלין עליהן שכר כנגעים ואהלות⁹.

בקשר לתהילים עח, א: "האזינה עמי תורתי" — מעיר בעל המדרש: "שלא יאמר לך אדם אין מזמורות תורה, אלא תורה הם... לפיכך: 'האזינה עמי תורתי'¹⁰."

בזמן האחרון, מובעת במחנה חוקרי המקרא דעה על קשר מיוחד בין מזמורי תהילים ובין מעמד הר סיני. ארתור וייזר¹¹ סבור כי מקדם היה בישראל ראש השנה החג של בחירת ה' בציון ובבית דוד, ובראש וראשונה של חידוש הברית שנכרתה בין ה' ובין ישראל. לדעתו נחוג החג הזה בבתי המקדש בפעולות דראמטיות שבהן הוצגו מאורעות אלה, טקסי הצגות אלו משמשים — לפי דעתו של וייזר — רקע לכמה וכמה מזמורים.

אך כל התיאוריה הזאת — על אופיו הדרמאטי של הפולחן (שהושמעה ראשונה על ידי מובינקל¹²), על תוכנו זה של ראש השנה וכן על הקשר בין חגיגתו ובין מזמורי תהילים — בדויה היא מן הלב; אין לדעה זו כל סמך אובייקטיבי לא בתורה ולא בנביאים, וכמובן גם לא בספר תהילים¹³. ויש חוקרים, הרואים, תהום בין התורה לספר תהילים; שני עולמות מנוגדים. הם רואים בתורה דתיות קפואה וכפויה, חוקת כוהנים, עשייה פולחנית חיצונית, דינים ומצוות מגבילים וכיובלים את האדם ביחסו לאלהיו; ואילו בתהילים — דתיות חופשית מכל אויקים ומוסרות, משותרת מהדרכה וממצוות שהוטלו ממעל, דתיות אישית, דתיות של המיית הלב ושל געגועים לקרבת אלהים.

אולם מתוך עיון רציני במזמורי תהילים תתברר כל השטחיות שבהערכה זו, וכרגע יכלה כעשן "הניגוד" שבין חוק ובין שירה לנוכח פסוק אחד מתוך מזמור קיט: "זמרות היו לך תקיף" (נד). ואמנם נכון הוא שבתורה קורא קול ה' אל האדם, ומגיד לאדם מה טוב, ומתוך ספר תהילים בוקע קולו של האדם אל אלהיו, ובו געגועיו לקרבת ה' אשר היא הטוב — אבל בזה, ואך ורק בזה, כל ההפרש שבין התורה ובין ספר תהילים! הניגוד בין שני הספרים האלה הוא הניגוד בין שאלה לתשובה, בין קריאת ה' אל בחיריו ובין עניית "הנני" של קרואיו.

9 ש. ש.

10 ש. ש. מזמור עח אות א, עמ' 344.

11 בפירושו לספר תהילים (ע' להלן הערה 15).

12 ע' י. קניסמן (להלן הערה 14), ביחוד עמ' 649—653.

13 H. Bückers, Biblica 32, 1951 עמ' 401—412.

זכאילו בכזונה — כדי להוציא מלבם של הרוצים להקים מחיצה בין תורה לתהילים ולהכתיש דעותיהם, — הועמד מזמור א בראש הספר, אותו מזמור שבו ידובר באושרו של האיש אשר בחר לו לדרך חיו את דרכה של התורה.

וזו לשון המזמור:

- (א) אָשְׁרֵי הָאִישׁ
אָשְׁרֵי לֹא הִלֵּךְ בַּצַּדִּים וְרָשָׁעִים
וּבְנִדְרֵי תַסָּאִים לֹא עָמַד
וּבְמִשְׁכַּב לַצִּים לֹא יָשָׁב.
- (ב) כִּי־אִם בְּחֹרֶת יְיָ הִקְפֹּז
(ג) וְהִנֵּה קָשָׁף שְׂחָל עַל־פְּלִי טָיִם
אָשְׁרֵי סָרְיוֹ יְהֵן בְּעָתוֹ
וּבְחִרְתוֹ יִהְיֶה יוֹסֵם וְלֹלְהָ.
וְהִנֵּה קָשָׁף שְׂחָל עַל־פְּלִי טָיִם
וְשָׁלְמוֹ לֹא יָבוֹל.
- (ד) וְכָל אָשְׁרֵי־בִשְׁמֵי יִבְלִית.
לֹא הֵן הַרְשָׁעִים.
כִּי אִם־בְּמִץ
אָשְׁרֵי־תִקְפְּנוּ יוֹת.
- (ה) עַל־כֵּן לֹא־יִקְמוּ רָשָׁעִים בְּהִשָּׁפֵט
(ו) כִּי־יִוָּצֵץ יְיָ נִדְרֵי צְדִיקִים.
וְתַסָּאִים בְּעֹת צְדִיקִים.
וְנִדְרֵי רָשָׁעִים תֵּאבְדוּ.

“אשרי האיש” — מדוע?

במה אושרו של האיש?

בטרם ניתן תשובה לשאלה זו, נברר נא מה היתה מגמת מזמור דיִדְאֶקְטִי זה, בספרו לנו, כי “אשרי האיש”?

לשאלה זאת ניתנו אמנם תשובות רבות על ידי פרשנים ראשונים ואחר־נים, אבל בעצם אפשר לסכמן בשתיים:

(א) עניין המזמור ללמד את תורת הגמול¹⁴.

14 זוהי כוונת המזמור על פי חז”ל, וכן כנראה תפס את עיקרו ר א ב ע. — לפי בעל הביאור (ר’ יואל בן ר’ יהודה ליב = ברי”ל): “בשיר משכיל יורה ברכת הצדיק וקללת הרשע מאת שופט כל הארץ”. — חיות (פרוש מדעי — כהנא, מהדורה שנייה, קיוב תרס”ח) סבור כי לקח המזמור הוא: “לצדיקים יש תקומה, ואחרית רשעים רעה”. — סגל (מבוא למקרא ג, ירושלים תש”ו, עמ’ 527—528) מגדיר את עניינו של המזמור הראשון: “שיר לימודי על ההבדל בין גורל הצדיק ובין גורלו של הרשע. המזמור מלמד את האמונה בשכר ועונש”. — בדומה לו תופס את עיקר הפרק קויסמן (תולדות האמונה הישראלית, כרך שני, ספר שני, תל־אביב תש”ו, עמוד 705 הערה 90): “הוא שיר לימודי על הסדר המוסרי השולט בעולם”. בריגס בפירושו לס’ תהילים, שהופיע אחרונה בשנת 1952 בסדרה: ICC (= The International Critical Commentary) כותב על מזמורנו: “בשני בתים אנטיסטיים מעמיד המזמור זה מול זה את אושרו של הצדיק ואת אובדנו של

(ב) עניין המזמור ללמד את הדרך שיבוך לו האדם¹⁵. כדי שנכריע בין שתי תפיסות אלה, או ביתר דיוק, כדי שנעמוד על עיקר מטרתו של מזמור א, עלינו לעשות את הצעד הראשון לקראת הבנתה המדור-ייקת של יצירה ספרותית, הלא הוא קביעת המבנה. "הבנתו השלימה של שיר תתאפשר בעיקר על ידי תפיסתו המדוייקת של מבנהו"¹⁶. משהבנת את מבנה השיר, את חלוקתו הפנימית, את יחסי החלקים בינם לבין עצמם ואת אופן קישורם — יכול אתה לקוות שתצליח לפרש את השיר כולו פירוש נכון. גראה איפוא, את מבנה המזמור כפי שנקבע על ידי בעלי הדעה (א), הסבורים שהמדובר בו בתורת הגמול.

סגל (כפירושו להחילים, ת"א תשי"ו)	ק י ס ל	ג ו נ ק ל
<p>1 א—ב "הצדיק".</p> <p>11 ג—ד "גורל הצדיק וגורל הרשע".</p>	<p>1 א—ג חלק החיוב:</p> <p>(1) א—ב מעשי הצדיק,</p> <p>(2) ג גמולו.</p>	<p>1 א—ג הצדיק:</p> <p>(1) א—ב מעשיו,</p> <p>(2) ג גמולו.</p>
<p>111 ה—ו "דרך צדיקים ודרך רשעים".</p>	<p>11 ד—ו חלק השלילה (גמול הרשע).</p>	<p>11 ז—ה הרשע (גמולו).</p> <p>111 ו סיכום: גורל הצדיק הרשע.</p>

לפי שלוש תפיסות אלה עוסק בעל המזמור ברוב רובו של הפרק בשכר ועונש (בארבעה פסוקים מתוך שישה). חלקו הגדול של המזמור בא איפוא

הרשע". — בתורת הגמול מדובר במזמור א גם לפי ה. גונקל (גטינגן, 1926), וכך הבינו ר. קיטל (הוצאה חמישית ושישית, לייפציג, 1929): "כוונת המזמור ללמדנו ברכת הצדקה והצדק וקללתה של שכחת האל".

15 כך ניסח את רעיון המזמור בו בר בהרצאתו, שהופיעה בחוברת "הצדק והעוול על פי צרור מזמורי תהילים", ירושלים תשי"א. — לפי מ ל ב י "ם מזמורנו "בא לבאר התנאים שבעבורם יהיה האיש מאושר". — המ א י ר י (הוצאת "מקיצי נדרמים", ירושלים תרצ"ו) אומר, כי "כוונת המזמור לשבח מעלת החכמה ושהיא תכלית שלמות האדם ושראוי להיות כל פעולותיו פונות אל זה התכלית הנכבד". — לפי ה. שמידט (טיבינגן, 1934) משיב המזמור על השאלה: "מהי תכלית החיים?" ותשובה: "בזאת שיראה האדם את שמחתו בעבודת האל". — ארתור וייור (הוצאה רביעית גטינגן 1955) רואה במזמורנו "מורה דרך לכיוון הנכון בחיים... ומזמין את הקורא לשמוע בקול ה' ולשים את מבטחו בהנהגתו".

להסביר כי צדיק וטוב לו, רשע ורע לו ורעיונו המרכזי של מזמורנו — לדעתם — אינו אלא תורת הגמול.

אך נציין בפרטי החלוקות:

נפנה את תשומת לבנו תחילה למבנה המזמור כפי שראהו סגל. שלוש הכותרות אינן מקבילות לא בתוכנן ולא בניסוחן.

החלק הראשון מכונה בכותרת הסתמית: "הצדיק"; השני בשם: "גורל הצדיק וגורל הרשע". מכאן שהחלק הראשון בוודאי לא בגורל הצדיק ידבר אלא במידותיו, בעצמותו, בדרך חייו. אך הנה נקרא החלק השלישי במליצה הלקוחה מן המזמור עצמו: "דרך צדיקים ודרך רשעים". מה פירושה של כותרת זו? הן המליצה "דרך צדיקים וכו'" הוראתה: התנהגותם, מעשיהם, אשר יבחרו בהם הצדיקים או הרשעים. אולם שני הפסוקים האחרון בים (ה-ו) ידונו דווקא בתוצאות התנהגותם, בשכר ובעונש אשר יינתנו להם מצד ה', בגורל אשר ימצאם. ואם כן איך יכוננו בשם "דרך צדיק ודרך רשע"? ואם תאמר שהשתמש סגל בביטוי "דרך צדיק ודרך רשע", שלא כפשוטו של הפסוק, אלא במובן הטובה והרעה אשר יהיו חלקם — מה יהיה לפי זה ההבדל בין החלק השני לחלק השלישי?

אשר לחלוקת המזמור לפי גונקל וקיטל, אפשר לומר שדעותיהם באופן כללי מזדהות, פרט לתפיסתם את פסוק ו. גונקל רואה בו חטיבה בפני עצמה, סיכום למה שנאמר במזמור, ואילו קיטל סבור שפסוק ו שייך ל"חלק השלישי". בנוגע להגדרתו של פסוק זה בוודאי נראית יותר תפיסתו של גונקל, הרי בו מדובר גם בדרך צדיקים ואין ייכלל ב"חלק השלישי"? ביחס לדעתו של גונקל עלינו להודות שאמנם יש לה על מה לסמוך, אם נבוא לחלק את המזמור על פי סימנים חיצוניים, על פי הנפשות שבהן מדובר. הפסוקים א-ג מדברים בצדיק, ד-ה ברשע. במחציתו של פסוק ו מדובר בצדיק ובשנייה ברשע.

אבל כלום ייתכן שהמבנה הפנימי של המזמור ייקבע על פי סימן היכר חיצוני כזה בלבד, בלי להתחשב במשקל היחסי שלהם בתוך המזמור? לפי החלוקה שהציע גונקל, מדובר בחלקו הראשון של המזמור על הצדיק, בשני אספקטים: (א) על מה שהוא עושה — על אורח חייו; (ב) על

כעין עמדת בניינים בין שתי התפיסות תופס רד"ק בכתבו: "וכלל דוד בזה המזמור תורת האדם ומה שראוי לו לעשות בזה העולם, והגמול לצדיקים העונש לרשעים". — בדומה לו מסכם את עניין המזמור א. קניג (גיטרסלו 1927): "לפתחו של כל ספר תהלים האיר לאדם הכתובת: עמדתם הנכונה של בני אדם לגבי תורת ה' תקבע את גורלם בחיים ובמשפט לקץ הימים".

W. Kayser, Das sprachliche Kunstwerk, Bern 1954 עמוד 163.

מה שניתן לו— על גמולו. ואילו בחלק השני, שנושאו הוא הרשע, לא דובר אלא בעניין אחד, בגמולו בלבד.

אם כן, חסר שיווי משקל במבנה. על ידי חסרונו של תיאור מעשי הרשע מופרעת ההרמוניה במבנה הפרק. ואמנם חוסר הרמוניה במבנה מזמור אפשרי באופן עקרוני, ואין בו עדיין כדי להוכיח שחלוקת הפרק המוצעת על ידי גונקל בלתי נכונה. אבל כלום באמת נמצאים במזמור עצמו נתונים אויביקטיביים המחייבים את הנחת הדיסהרמוניה הזאת? האם אין קביעתו של מבנה הפרק רק תוצאה לדעה מוקדמת על עניינו של המזמור? הרי אפשר שגונקל— וחבריו לדעה— קבעו את חלוקת הפרק לא על פי הסתכלות בלתי מכוונת מראש בפסוקים ובמלותיהם, אלא יצאו מתוך הנחה מוקדמת על עניינו של המזמור: כפי שהוא "צריך להיות" לדעתם, ואליו התאימו את מבנה הפרק.

ואולם כדי להבהיר את מבנה המזמור לאמיתו עלינו להבין תחילה את חלקו הסתום, הוא הכולל את שני הדימויים שבפסוקים ג—ד.

וכאן עלינו להוסיף הערה מיתודולוגית, אשר יש בה גם משום עזרה דיאקטית למורה: אמרנו בתחילת דברינו, כי הצעד הראשון להבנת יצירה ספרותית הוא קביעת מבנה. לאמור: תפיסת הכלל קודמת לתפיסת הפרטים; כעת עלינו לתקן את דברינו אלה ולומר: לפעמים אין הכלל והמבנה הפנימי מתבהרים אלא על ידי הבנת פרט זה או אחר.

נמצא. שלימודה של יחידה ספרותית— ובייחוד של שיר— דורש כפעם בפעם הסחת המבט מן הכלל אל הפרט, חזרה מן הפרט אל הכלל. התפיסה הכללית תחוקן על ידי זה שנשנה את מבטנו לפרט אחד או לפרטים ברדדים ונסתכל בהם הסתכלות מדויקת מקרוב, הפרט שוב ייראה באור הנכון אם נרחיב מבטנו ונשקיף על הכלל כולו הסתכלות כללית מאחדת. ועל כן נדחה כרגע את חיפושנו את ה הבנתו של מבנה הפרק ונעסוק בכוונת שני הדימויים.

ג. "והיה כעץ שתול על פלגי מים"

אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול

וכל אשר יעשה יצליח

ד. לא כן הרשעים כי אם כמץ אשר תדפנו רוח.

לפי פירושו הרגיל של קטע זה הנמשל בו גורל הצדיק והרשע. האמנם כן הוא? האם לפי פשוטו של המקרא מדגים הדימוי שכר ועונש? לזכותה של דעה זו אפשר להביא שלוש הוכחות:

(א) חלקו האחרון של פסוק ג: "וכל אשר יעשה יצליח". התרגום הארמי

אמנם הבין את המשפט הזה כהמשכו של הדימוי, כמוסב אל העץ בתרגמו: "וכל לבלבוי דמבלב מגרגר ומצלח" (כל ניצה שהוא מעלה מבשילה גם פרי). אבל יותר נראה שהנושא של "יעשה" הוא האיש אשר על אושרו מדובר.

(ב) העץ הרענן הוא דימוי רגיל. במקרא להצלחתו של אדם¹⁷.

(ג) הדימוי של המוץ "אשר תדפנו רוח", אליו משולים הרשעים בפסוק ד, משמש בהרבה מקומות סמל לעונש הנגזר על הרשע¹⁸.

דעתה נבדוק ונבקר הטכנות אלה!

אשר לראשונה, להוראת המשפט: "וכל אשר יעשה יצליח" — נגיב עליה אחרי ברור הדימויים עצמם.

אך בטרם ניגש לברר את הדימויים הרגילים במקרא כסמל לגורל, יש להעיר הערה עקרונית:

העובדה שצירים או ביטויים משמשים רעיון אחד ברוב המקומות, איננה מחייבת את ההנחה שצירים או ביטויים אלה נהפכו ל"קלישאות" (גלופות) המשמשות לרעיון יחיד זה בלבד¹⁹.

נשאלת אם כן השאלה: כלום אין אנו רשאים להניח כי במקום מסויים משתמש המשורר בדימוי שכיח בהוראה אחרת מן הרגילה, בכוונה חדשה לגמרי?

האמצעי הבדוק ביותר לליבון משמעות הדימויים היא ההשוואה. נשווה איפוא, את הדימויים שבמזמורנו למקום הנראה כקרוב ביותר אליהם, והוא ירמיה יז, ה—ח.

דימוי הצדיק:

ירמיה יז	תהילים א
ז ברוך הגבר אשר וגר	א אשרי האיש אשר וגר
ח והיה כעץ שתול על מים	ג והיה כעץ שתול על
ועל יובל ישלח שרשיו	פלגי מים
ולא יראה כי יבא חם	
והיה עלהו רענן ובשנת	אשר פריו יתן בעתו
בצרת לא ידאג	
ולא ימיש מעשות פרי	ועלהו לא יבול

17 ירמיה יז, ח; תהילים נב, י; צב, יג; איוב ה, טז, כט, יט; ועוד.

18 הושע יג, ג; צפניה ב, ב; ישעיה כט, ה; תהילים לה, ה.

"On sait que dans toutes les langues un même signe a' normalement 19

זהדימוי המנוגד:

ירמיה יז	תהילים א
<p>ה. ארור הגבר אשר וגו' ו. והיה כערער בערבה ולא יראה כי יבוא טוב ושכן חררים במדבר ארץ מלחמה ולא תשב.</p>	<p>ד. לא כן הרשעים כי אם כמץ אשר תדפנו רוח.</p>

בעל מזמור א, וירמיהו שווים בזה ששניהם מהמים את הצדיק לעץ שתול, אך אין שניהם מדמים גם את הרשע באותו דימוי. בתהילים — הרשעים הם "כמץ אשר תדפנו רוח", ואילו אצל ירמיהו — "כערער בערבה".

האם שוני זה רק דבר שבמקרה הוא? מבחינה מדעית בוודאי פסולה הנחה זו. לעולם אין בחירת דימוי דבר שבמקרה. כל דימוי מבהיר תכונה אחת, חלק אחד, נקודה אחת במדומה. (מעין זרקור המאיר נקודה אחת בתוך המ" ציאות החשכה ומבליטה לעין הרואה.) בחירת הדימוי נקבעת איפוא, תמיד בהתאם למה שנזקק לעיניו או לעיני רוחו של הסופר כ א פ י י נ י באותו רגע בדבר המדומה, כ מ י ו ח ד ב, כתכונתו העיקרית. אך ייתכן גם שה דימוי נבחר בהתאם לכוונתו הידיאקטית של המשורר להראות לקוראיו את הרבר המדומה באור מסויים, להבליט בו תכונה מסוימת, לעורר בלבם את הרשם שאליו הוא מתכוון בשירה. בשירה המכוון העיקרי במלה אינו אינפורמטיבי, אלא אמוציונאלי. ולכן יבחר המשורר באותו הדימוי המסוגל ביותר להחזיר ללב שומעיו את המכוון על ידו.

ההבדל בתיאור הרשע שבתהילים וברמיה טעון איפוא הסבר.

מהי כוונת הניגוד בזוג הדימויים בספר ירמיה?

הניגוד אינו יכול להצטמצם בכך, שצמח אחד נותן פירות והשני אין בכוחו לתתם, כי לוא התכוון הנביא לזה, היה מעמיד מול העץ אשר "לא ימיש מעשות פרי" את הערער אשר לעולם לא יעשה פרי. ולא כך נאמר! הניגוד ביניהם הוא אחר: הצמח האחד אינו סובל מחוסר מים אפילו בימי הבצורת, ואילו לצמח השני אין מים די צרכו גם בימות הגשמים. שזוהי כוונת הנביא בשני הדימויים המנוגדים, יוכיח הנשוא המשותף בשני התיאורים:

plusieurs valeurs et que chaque valeur est exprimée par plusieurs signes". (Ch. Bally, Le langage et la vie, Paris 1926 — עפי קיור שם, עמ' 106).

"ולא יראה כי יבוא טוב" (ז)

"ולא יראה כי יבא חס" (ח)

כלומר הערער אינו נהנה לעולם מן הטובה שבאה לעולם, ואילו העץ השתול על מים אינו סובל מכל פורענות.
ועתה: מהו הניגוד בשני הדימויים במזמורנו?

נפתח בבירור הדימוי של המוך! נניח שגם כאן מובע הרעיון — לפי שימור שו הרגיל של הדימוי הזה במקרא — שהרשע ייעלם במהרה ועל נקלה מן העולם בדומה למוץ "אשר תדפנו רוח". אבל לוא היתה זאת כוונת בעל המזמור, היה צריך להביא כניגוד עץ שנשתרש יפה באדמה. כפי שבאמת פירשו חז"ל את הדימוי שבפסוק ג, באמרו על המלים "כעץ שתול": "נטוע אין כתיב כאן אלא 'שתול', ללמדך שאפילו כל הרוחות שבעולם באות ונושבות בו אין מזיזין אותו ממקומו"²⁰.

דברי המדרש היו הולמים את פשוטו של הדימוי, לוא היה יסוד לשוני להנחת המדרש שההבדל בין "נטוע" ובין "שתול" הוא, ששתול הוא העץ ששרשיו הם עמוקים — אבל להנחה זו אין כל יסוד לשוני, ויש שבעלי המדרש מייחסים לפועל שתול את ההוראה המנוגדת לזאת²¹.

יתר על כן, לוא היתה כוונת הדימוי להשתרשות הצדיק, היו מתן הפרי ורעננות העלה לכל היותר פליטים טפלים בציור, ואילו בכתוב הם מהווים את העיקר. אולם אם לא יציבותו של האיש המאושר היא הנמשל, אולי שכר אחר נרמו בדימוי?

להבהרת העניין נוכל להגיע אם נוסיף להשוות את דימוי העץ שבמזמורנו לזה שבספר ירמיה לגבי שאר הפרטים שהם משותפים בשני המקומות המקבילים.

תהילים	ירמיה
היה עלהו רענן	אשר פריו יתן בעתו
ולא ימיש מעשות פרי	ועלהו לא יבול

20 ילקוט נ"ד, רמז תריד.

21 "והיה כעץ שתול על פלגי מים" אמרי דבי רבי ינאי, כעץ שתול ולא כעץ נטוע, כל הלומד תורה מרב אחד אינו רואה סימן ברכה לעולם" (ע"ז י"ט ע"א). פה נדרש איפוא הפועל "שתול": "נעקר מכאן וחזר ונשתל במקום אחר" (רש"י). בניגוד לפועל "נטוע" שנתפרש בהוראה: "נטוע מעיקרו ולא זו משם" (רש"י). — וכן במדרש שחזר טוב על פסוקנו (אות יט, עמוד 10): "ר' שמואל בר רב יצחק היה שותל עצמו מחבורה לחבורה לקיים מה שנאמר 'מכל'

הסתכלות מדוייקת תראה, שאם כי בשני המקומות נמצאים אותם פרטים ממש, יש בכל זאת הבדלים בניסוח:

(א) הסדר הפוך. במזמור מדובר ראשונה בפרי ואחר כך בעלה, ואילו בירמיה תיאור העלה קודם לפרי.

(ב) במזמור: כתוב: "פריו יתן", ובספר ירמיה: "מעשות פרי".

(ג) האיש המאושר במזמור משול לעץ "אשר פריו יתן בעתו" בלבד, ואילו "הגבר אשר יבטח בה" שבירמיה הוא כעץ אשר "לא ימיש מעשות פרי", זאת אומרת תמיד הוא עושה פרי.

(ד) במזמורנו נאמר על העלה כי "לא יבול", ובירמיה שהוא "רע נן" — ההבדלים אמנם קטנים, אבל יגלו את כוונת הדימויים במזמור.

הצירוף "לעשות פרי" ידוע לנו מפרשת בראשית: "עץ פרי עשה פרי" (בראשית א, יא—יב).

ובהשאלה: "ויספה פליטת בית יהודה הנשארה שרש למטה ועשה פרי למעלה" (מל"ב יט, ל; ישעיה לו, לא).

הצירוף "נתן פרי" מופיע בתוכחות ובהבטחות, כגון: "אם בחקתי תלכו וגו' ונתנה הארץ יבולה ועץ השדה יתן פריו" (ויקרא כה, ג—ד); "ואם לא תשמעו לי וגו' ועץ השדה לא יתן פריו" (שם יד, כ); "ונתן עץ השדה את פריו" (יחזקאל לד, כז); "כי זרע השלום, הגפן נתן פריה" (זכריה ה, יב).

הוה אומר: כשהמדובר בעץ מבחינה בוטאנית-ביולוגית, כמו בפרשת בראשית, העץ מתואר כ"עושה פרי", ואולם כשהמדובר בעץ מבחינת ברכתו לאדם, הרי הוא "עץ נותן פרי". מתן פרי הוא התפקיד שהוטל עליו. כשמדמה בעל המזמור את הצדיק לעץ הנותן פירות, אין כוונתו איפוא לדבר בגורלו של העץ, כלומר בגמולו של הצדיק, אלא במילוי תפקידו, שהוא נותן את פריו בעתו. ירמיהו מדבר בשכרו של הבוטח בה, אצלו מופיע הצירוף של "לעשות פרי".

הדימוי של העץ במזמור אינו בא אם כן לתאר את גורל הצדיק אלא את מהותו. אין הוא סמל למה שיפול בחלקו, אלא לעצמותו. כך יתפרשו גם ההבדלים האחרים בניסוח הדימוי. העץ אינו נותן פרי אלא בעתו, בעונתו, אבל כשהברכה שורה עליו "לא ימיש מעשות פרי".

ועוד: גורלו הטוב של העץ יתואר על פי סדר זמני צמיחתו והבשלתו:

מלמדי השכלתי (תהילים קיט, צט) — השווה גם: "מראש ינקותיו רד אקטף ושתלתי אני על הר גבה ותלול" (יחזקאל יז, כב).

תחילה עלה, אחר כך פרו. והוא הסדר בספר ירמיה. ואולם כשידובר בעץ הנותן מתתו לאדם, הסדר אשר בו יהולל העץ הוא לפי מידת חשיבותו לאדם: תחילה פרו ואחר כך עלה. בדברי ירמיהו על הברכה בה יבורך העץ נאמר: "עלהו רענן", מפני שלעץ לא די בכך, כי "עלהו לא יבול", רק אם "עלהו רענן" ייחשב לו לשכר טוב, ואילו כשיסופר על הברכה הגינתת על ידי העץ, העיקר הוא, כי "עלהו לא יבול".

דימוי העץ במזמורנו בא לומר: כשם שמהותו וערכו של העץ נקבעים על ידי פרו ועליו המוריקים, כי זוהי תעודתו מאת בוראו — כך מהותו וערכו של הצדיק בזה שהוא ממלא את רצון קונו.

פסוק ג לפי זה הנו המשכו הישר של פסוק ב. האיש החוגג "בתורת ה' יומם ולילה", אפילו כל פגעי הזמן יפגעו בו, אין משפיעים עליו. הוא ממלא את תפקידו, ונותן את פרו לעולם בעתו.

"לא כן הרשעים!" (ד) — רצונו לומר, כפי שפירש רד"ק: "כי לא ייהנו מהם בני אדם ומטובתם".

"כי אם כמץ אשר תדפנו רוח". גם כוונת הדימוי הזה איננה עונשם של הרשעים, אלא זאת היא ההשוואה המכוונת: האיכר אוסף את אלומותיו גורנה, דש את התבואה וכשנשארים הגרעינים מעורבים במוץ יורם במזרה לרוח. גרעיני התבואה הכבדים יפלו לארץ, והמוץ הקל, שאין בו כל גרעין, כי אם קש ריק בלבד — יעוף למרחקים. כך הם חיייהם של הרשעים, חיים של שכחי אלהים. חיים בלי תורה דומים בעיני המשורר לשדופים, חסרי גרעין, חסרי כל ערך ותוכן — "כמץ אשר תדפנו רוח"²².

22 לפי גונקל: "מזמור זה בלי ספק אינו אלא יצירה בעלת ערך דל. גם רעיונו וגם סגנונו הולכים במסלול נדוש". לפי דעתו השגרתיות שולטת בכל. מה שקובע גונקל על רעיון המזמור, עוד גדון בו בהמשך דברינו, כעת נייחד את הדיבור רק על הערכתו האסתטית. וזוהי הערכתו המפורטת:

"דומה המזמור ביותר לתבואה שבספר ירמיה יז, ה—ח. אבל את שני חלקי הניגוד לא עיבד בעל המזמור עיבוד יפה כמו הנביא. את גורלו של הרשע דימה במוץ 'אשר תדפנו רוח', דימוי זה אמנם שכיח (עיין לעיל הערה 18), אבל מתאים פחות 'כניגוד לדימוי הראשון של העץ, וכן הפריע המשורר לאיזון החלקים המקבילים על ידי כך שלא תיאר ברשעים את מעשיהם. ועוד יש ציין לשבחו של ירמיה שהבליט והעמיד זה מול זה: ברכה וקללה. ואילו בעל התהילים שמר על הברכה בלבד, ולקללה לא השאיר זכר במזמורו".

אולם אנו הוכחנו כי מזמורנו מבהינה אמנותית אינו "יצירה בעלת ערך דל" כל עיקר, ואף נתברר שבלתי נכונה היא הדעה, כי "הסגנון הולך במסלול נדוש". להיפך, נמצאנו למדים, כי בעל המזמור משתמש בציורים מקובלים בהוראה חדשה לגמרי, ובהוראה מקורית. ואשר לשתי הערותי האחרונות של גונקל,

עתה נוכל לבאר את חלקו האחרון של פסוק ג המפרש את משל העץ: "וכל אשר יעשה יצליח".

הפעל "יצליח" ניתן להתפרש:

- (א) כפועל יוצא, כמו: "כי אז תצליח את דרכך" (יהושע א, ח), או
 (ב) כפועל עומד, כמו: "ונדעה התצליח דרכנו" (שופטים יח, ה).
 ראשונה היינו נוטים לייחס למלה "יצליח" כאן את ההוראה של פועל יוצא, קודם כל בגלל הפסוק מיהושע שיש לו שייכות לפסוק ב של מזמורנו. אבל לפי הקשר הענייני עלינו להעדיף על הסבר זה את המשמעות של פועל עומד. כוונת המשפט תהיה: כל מה שהצדיק יעשה, — יצליח. לא הצדיק יצליח, אלא מה שיעשה, מעשיו יצליחו!

לפי זה אין עוד מקום להצעתם של חוקרים המציעים למחוק את המלים "וכל אשר יעשה יצליח" כהוספה מיהושע. גונקל אמנם סבור כי מלים אלה "מהוות פירוש מיותר ופרוזאי לציור". אבל משפט זה בשום פנים אינו "פירוש מיותר" לדימוי ועוד פחות מזה הוא "פרוזאי". בלי משפט זה הייתי מבין את הנמשל שכשם שהעץ השתול על פלגי מים נותן פרי שטובו נראה לעין, כך יזכה הצדיק לעשות מעשים שטובתם גלויה לעין כל תיכף ומיד. אבל לא כך הוא! "וכל אשר יעשה יצליח", מה שהצדיק עושה — הכל יצליח, הכל לרבות כל כשלונותיו ואף מפלתו. יש שבשעת מעשה אין לצדיק הצלחה, אבל בסופו של דבר יתברר שגם מפלתו, גם כשלונו הגם בעצם הצלחה וניצחון²³.

עם בירורה של כוונת הדימויים מתלבן מבנה המזמור:

I	א—ב	התעסקותו של הצדיק
II	ג—ד	אורח חייהם של הצדיק והרשע
III	ה—ו	גורל הצדיק והרשע

שבעל המזמור (שלא כנביא) נמנע מלתאר את מעשה הרשעים והשמיט את ביטוייה המפורש של הקללה — יש לומר, שלא היתה כוונתו של המזמור, כפי שמצפה ממנו גונקל, לדבר באופן סימטרי על צדיק ורשע, אלא כוונתו היתה לדבר בצדיק ובאשרו בעיקר, הרשע אינו נזכר בו אלא כאנטיתיזה בלבד, כדי לשמש רקע שחור לשם הבלטה, בהתאם למגמתו הדידאקטית, כפי שנראה עוד. ואילו ירמיהו התכוון במפורש לצייר גם את קללתו של הרשע וגם את ברכתו של הצדיק.

23 ואם יסען הטוען הלא, הודינו שבעל המזמור משתמש במה שכתוב ביהושע א, ח, ושם ללא ספק יש לפועל "תצליח" הוראה אחרת, נאמר לו, שאף הפעם אין

היוצא לנו מן המבנה הזה, שהגדרת מהותו של האדם תופסת ארבעה פסוקים (א-ד), ואילו קביעת גמולו רק שניים. לומר לך, כי העיקר הוא הוראת הדרך הנכונה דרך האמת היחידה. והגמול אינו אלא תוצאת הדרך. להבהרתו הנוספת של נושא המזמור יש לשים לב גם לחלוקתו לפי תיאוריהם של שני הטיפוסים שבו!

בפסוק א	מתואר (באופן שלילי):	הרשע
ב	"	הצדיק
ג	"	הצדיק
ד	"	הרשע
ה	"	הרשע
וא	"	הצדיק
וב	"	הרשע

זאת אומרת המזמור מתחיל ברשע ומסיים ברשע, ובעצם מדבר הוא בצדיק. תיאור הצדיק מוקף תיאורי הרשע. תופעה ספרותית זו היא תוצאה מגמתו הדידאקטית של שיר לימודי זה: להציג את הצדיק על רקע הרשעות, את הלבן על הרקע השחור.

האופן אשר בו מתחלפים שני הטיפוסים המנוגדים מגלה לנו, שלאמיתו של דבר בנוי המזמור שני חלקים ראשיים, שכל אחד מהם פותח ברשע וגומר ברשע, ומבנהו המדויק הוא כך:

I	א-ד	מהותו של הצדיק:
(1)	א-ב	התעסקותו,
(2)	ג-ד	אורח חייו.
II	ה-ו	גורלו של הצדיק.

מאחר שעיון מדוקדק בצורתו של המזמור הבהירה את עניינינו, נוכל לגשת להבהרתם של פרטי העניין, לליבון הרעיונות ולבידורם. מהותו של הצדיק מתוארת מתוך שני אספקטים: ראשונה מתוארת התעסקותו (א-ב): "אשר לא הלך בעצת רשעים וגו'", היינו שבתחילה מוגדרת דרכו באופן שלילי, מתוך מגמה דידאקטית כאמור: להראות את הלבן על רקע השחור לשם הבלטה. אבל יחד עם זאת מתבטא בהגדרתו שלילית זו גם הכלל החינוכי: "סור מרע - ועשה טוב".

משוררנו משתמש בכתוב כי אם כחומר גלמי ומכניס בו תוכן חדש ורעיון, אשר בוודאי אינו "פרוואי".

כבר העירו קדמונים, שיש באזהרתו של פסוקנו לסור מרע הפרעת ההדרגה הרגילה: "לא הלך", "לא עמד", "לא ישב"²⁴. ולקח פידאגוגי מעמיק הסיק מכך ר' שמעון בן פזי: "וכי מאחר שלא הלך היכן עמד, ומאחר שלא עמד היכן ישב? אלא לומר לך, שאם הלך סופו לעמוד ואם עמד סופו לישב"²⁵. פסוק א' אומר מהו אשר לא יעשה האיש, פסוק ב' מהו אשר עשה יעשה. אחרי שסיפר הכתוב ממה ברח, בא להודיענו במה ידבק.

"כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה".
 נשים לב. לשינוי שבזמני הפעלים. בפסוק א' באים הפעלים בעבר: "לא הלך", "לא עמד", "לא ישב". בפסוק ב' הפעלים אינם בעבר: "בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה יומם ולילה".
 בפסוק א' נאמר מה שלא עשה מעולם. בפסוק ב' את אשר יעשה בהווה מתמיד, כי ככה יעשה האיש וכן משפטו כל הימים.
 ומהו הדבר אשר יעשה תמיד?

"בתורת ה' חפצו" — לא די בקבלו תורת ה', בהטותו שכמו לקבלת עולה, אלא חפצו בה, כל תשוקתו בה. לפיכך אין כתוב כאן "ובתורתו יקרא", אפילו לא "ובתורתו יעסוק", "ובתורתו יחיה", אלא "ובתורתו יהגה יומם ולילה".

מסתבר כי הוראת הפועל "הגה" תהיה כמו בפסוק שאליו מתיחס בעל מזמורנו:

24 מלבי"ם. בהקדמה לפירושו לספר ישעיה: "כלל גדול, שהמליצה תעלה תמיד במושגיה מן הקל אל החמור, מן הקטן אל גדול, מן המעט אל הרב, ולא בהיפך; וכל מקום שחמצא שני עניינים שונים, בהכרח שהשני מוסיף על הראשון, בלשון המורגל: המליצה תדבר תמיד בדרך 'לא זו אף זו'... עד שהדבר היה לנו לעינים לדעת על ידו גברי השמות הנרדפים, שכל מלה המאוחרת ידענה שכוללת יותר מן הקודמת לה: כשאומר (ישעיה יז): 'להשמיד בלבבו ולהכרית גויים לא מעט', ידענו שהכרתה כוללת יותר מהשמידה. ולזה: כשבא בשלילה — אמר (ישעיה מה, יט) 'לא יכרת ולא ישמד' — ואף לא ישמד... וכן (משלי ו, ד) 'אל תתן שנה לעיניך' — ותנומה לעפעפיך' — שלא לבד שלא יישן שנת קבע, אף לא ינום תנומת ארעי. — ואם תמצא סותר אל הכלל, יש להעיר עליו".

ולכלל זה מוסיף מלבי"ם עוד כלל שני באילת-השחר, כלל ר"א: "ולפעמים הפך הכתוב הסדר הזה (כחוגתו: סדר לא זו אף זו) לפי הסיבות ומסובביהם, שבא סדר הכתוב לפי התולדה שיצמח ממעשיהם. וכן דרשו חז"ל על הפסוק (תהילים א, א) 'אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חסאים לא עמד ובמושג': לצים לא ישב, שאם הלך — סופו לעמוד, אם עמד סופו לישב".

25 עבודה זרה, יח, ע"ב; שוחר טוב א, אות ז, עמוד 5.

"לא ימוש ספר התורה הזה מפיד, והגית בו יומם ולילה" (יהושע א. ח).

וכפי שבצו האלהי הניתן ליהושע, לשר צבא בעומדו לפני כיבוש הארץ לא ייתכן שכוונת הדרישה "הגית" היתה לקרוא בקול, כהוראתו המקורית של הפרע⁶, או לעיין בתורה, אלא להרהר, לחשוב עליה — כן צדק רש"י לגבי מקומנו באמרו: "כל לשון הגה בלב הוא". פירושו של המשפט יהיה אפוא כדברי רד"ק: "ועתה זכר כוונת לבו ומחשבתו, שתהיה היום והלילה מחשבתו על התורה ועל המצוות... כמו שאמרו וכל מעשיך יהיו לשם שמים".

אין אדם חושב על תורת ה' יומם ולילה, כלומר תמיד, אלא אם בתורת ה' חפצו, ואם יחשוב האדם על תורת ה' יומם ולילה בשל היותה חפצו — אזי תהיה תורת ה' מרכז חייו המקרינ לכל נקודה ונקודה שבהיקפו של מעגל חובותיו. זה שאמר הכתוב "יומם ולילה": תמיד, בכל זמנו עלי אדמות יהיה האדם כולו תורה, ואז הוא משול "כעץ שתול על פלגי מים וגו'", הוא ימלא את תפקידו מבלי להתחשב במצביו, בתנאיו החיצוניים.

כך יתגלה הסדר הפנימי בתיאור מהותו של הצדיק:

(1) מה הן הדרישות הנדרשות ממנו?

לסור מתברה רעה (א).

להשריש את כל מהותו בתורה (ב).

(2) מהי התוצאה המעשית מהטיית האוזן לדרישות אלה? (ג).

מהי התוצאה המעשית מאטימת האוזן לדרישות אלה? (ד).

בהגדרתו החיובית של עיסוק הצדיק מתבטאת התפיסה היהודית המיוחדת על ה"דתיות", שאיננה "אמונה" בהוראה של הרגשת הלב בלבד, איננה רק רגש, געגועים לה, השתפכות הנפש, התרפקות על האלוהות, אלא ציות מתמיד לדברי ה' בכל שטחי החיים, בכל התנאים ובכל המצבים.

הבאנו למעלה (בהערה 22) את דברי גונקל: "מזמורנו בלי ספק אינו אלא יצירה בעלת ערך דל גם מבחינת רעיונה וגם מבחינת סגנונה". ולמה רואה בו גונקל "יצירה בעלת ערך דל" הנופלת בהרבה מירמיה? לדעתו — והיא דעה פרוטסטנטית אנטי-נומיסטית (המתנגדת למצוות המעשיות) מובהקת — מדבר ירמיה באדם השם בטחונו בה' ואילו מזמורנו רואה את הטיפוס האידיאלי בלמדן, היודע את החוקים והמשפטים. יתרון דברי ירמיה על

26 "אהגה כיונה" (ישעיה לה, יד); "כאשר יהגה האריה" (שם לא, ד); "אל אנשי קיר חרשי יהגה" (ירמיה מח, לא).

מזמורנו כיתרון האדם הבוטח בה' על האדם אשר כל מאודו "הלמדנות בתורה" ("Gesetzesgelehrsamkeit").

כדומה לו כותב קיטל: ההבדל בין שני המקומות הוא ההבדל שבין הדתיות הנדרשת על ידי הנביאים לבין הדתיות הדורשת קיום המצוות. והנה הוא הניגוד — לפי דבריו — בין התפיסה שלפיה זכות מעשיו היא העומדת לו לאדם ובין העיקרון הרחי שזכות אמונתו היא העומדת לו לאדם ("Glaubens gerechtigkeit" — "Werk gerechtigkeit").

אולם באמת אין להערכה זו כל יסוד אובייקטיבי, אין היא הערכה מדעית, היא מושגת על ההנחה כי תפיסתה הדתית של הברית החדשה היא השלמתה וסיומה של הנבואה, ששמה את הדגש באמונה.

כל מי שאינו מקבל הנחה זו או אינו מושפע — ביודעין או בלא יודעין — ממנה, לא ימצא במקרא כל הבדל בין דתיותה של הנבואה ובין זו של התורה. המקרא אינו רואה לעולם קיום המצוות כ"מוסרות", ככבלים וכאזיקים הכובלים את נפש האדם. וכן בעל מזמורנו אף הוא בודאי לא הרגיש כזאת בתורת ה'. האיש אשר בו הוא מדבר — "בתורת ה' חפצו" (דרך אגב, בכלל אין כאן הטיפוס האידיאלי של "למדנות בתורה", כפי שגונקל קובע!) כשם שהמהרהר שבתהילים יט קובע, כי "פקודי ה' ישרים משמחי לב" (ט), "הנחמדים מזהב ומפז רב ומתוקים מרובש וגפת צופים" (יא), וכמו שמתוודה בעל מזמור קיט לפני בוחן כליות ולב: "זמרות היו לי חקיד" (נד).

ואף פעם לא הורגש ביהדות הבדל — ואין צריך לומר ניגוד, — בין געגור עים לה' ובין כמיהה לתורת ה'. מה שמצא את ביטויו במושגי חז"ל, "שמחה של מצוה", "עובדים את ה' מתוך אהבה", אפשר למצוא לו הקבלות רבות בספר תהילים. ומקומות אלה אינם מביאים דרישה הנדרשת מן האדם, אלא מעידים שזו היא גישה מצד האדם והרגשת לבו. הרי ספר תהילים אינו מוסר לאדם את דבר ה', כלומר הנאמר "מלמעלה למטה", אלא הוא ספר הבוקע ממעמקי לבו של האדם, הנאמר אם כן "מלמטה למעלה". ונאמנים עלינו בעלי המזמורים שפונים הם אל ה' מתוך ההכרה: "כי לא לפניו חנף יבוא" (איוב יג, טז).

והרי אחדות מן העדויות האלה המוכיחות, כאמור, שאין כל סתירה בין געגועים אל ה' והתרפקות עליו ובין אהבת התורה והשתעשעות במצוותיה. "נפשי לה' משמרים לבקרה" (קל, ו) | "חצות לילה אקום להודות לך על משפטי צדקך" (קיט, טב) | "חלקי ה' אמרתי לשמר דבריך" (ה' מנת חלקי" (טו, ה); (שם, נז)

"טוב לי תורת פיך" (שם, עא)	ואני קרבת אלהים לי טוב" (עג, כח)
-------------------------------	-------------------------------------

אולם החוקרים החדשים מגלים עוד "נקודת תורפה" בעולמו הדתי של מזמור א. והיא תורת הגמול "הפרימיטיבית" המובעת בו שלפיה הגמול הוא שכר חומרי ופיסי, והעונש — חומרי ופיסי.

דעה זו היא הוצאה מדרך פירושם את הדימויים בפסוקים ג—ד. הם פירושו, כאמור, כסמל הגורל שיפול בחלקו של הצדיק והרשע, אבל כבר הוכחנו שלא זוהי כוונת הדימויים. ורק שני הפסוקים האחרונים של המזמור (ה—ו) הם העוסקים בתורת הגמול.

נתבונן בפסוקים אלה ונראה האם התפיסה על שכר ועונש המתבטאת בהם — אפשר לכנותה "פרימיטיבית"?

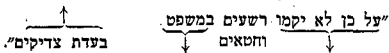
"על כן לא יקמו רשעים במשפט וחסאים בעדת צדיקים" (ה).

הפרט הראשון הטעון ליבון בפסוק הזה, הוא המלה "במשפט". מהי כוונת המלה "במשפט"?

התרגום מתרגם "במשפט": "ביום רבא", ביום הגדול, לפי דעתו התכוון בעל המזמור ליום הדין שבאחרית הימים, הוא "יום ה'" שעליו ניבאו נביאינו החל מעמוס (ה, יח—כ). כנראה פירש כך את המלה "במשפט", גם רש"י.

רד"ק כותב: "במשפט — רצונו לומר ביום הדין, והוא יום המיתה". דעה זו נזכרת כבר על ידי ראב"ע המביא גם את הסברה הקודמת: "שהוא יום הדין לכל — יום אחד, או לכל אחד — במותר". (כוונתו: "יום הדין" לאנשות כולה, או יום הדין האינדיבידואלי "במותר").

שתי הדעות האלה תפשו את התקבולת של הכתוב כנמשכת ומשלימה. זאת אומרת כל צלע משלימה את הפרטים החסרים בה על ידי הנמצאים בחברתה²⁷ (כדברי ראב"ע במקומות רבים בפירושו: "מושך עצמו ואחר עמו").



דהיינו: על כן לא יקמו רשעים וחסאים במשפט בעדת צדיקים.

27 דוגמאות אחדות לסוג תקבולת זה מביא סג"ל, מבוא המקרא, א. ירושלים תש"ו עמוד 66.

"בערב ילין בכי ולבקר (תליון) רנה" (תהילים ל, ו) וכן בנויים כל פסוקי מזמור ק"ד, כגון:

"בצאת ישראל ממצרים (בצאת) בית יעקב מעם לעז" (א).

בטרם נחליט אם הפיסה זו הולמת את פשוטו של הפסוק, ננסה להתחקות אחרי שרשיה.

כנראה שתי סיבות המריצו את פרשנינו לפרש כפי שפירשו:
 (א) הצורה המיוחדת של המלה: "במשפט" (בבית פתוחה).
 (ב) אך כנראה עוד יותר גרם להסבר זה הקושי הנוצר בפירושה של מלת הקשר שבראש הפסוק "על כן", אם יתפרשו הפסוקים ג—ד—כפי שנתפרשו על ידי הפרשנים—כתיאור הגורל. אם בפסוקים אלה מתואר גורלו של הצדיק "כעץ שתול וגר", וגורלו של הרשע "כמץ וגר", מהי כוונת ההמשך "על כן"?²⁸ צריך לומר איפוא, גורלם יהיה, כפי שצויין בפסוקים ג—ד, בעולם הזה, "ועל כן" תהיה מנת חלקם הגמול הכתוב בפסוקים ה—ו בעולם הבא:

ברם מאחר שלגורם השני אין יסוד על פי מה שהסברנו את הדימויים, יש לפקפק בצדקת ההנחה שבעל המזמור באמרו "לא יקמו רשעים במשפט וגר" התכוון לגמול בעולם הבא או באחרית הימים.

זאת ועוד! המזמור מעמיד כניגוד לאורח חייו של הצדיק (ג) את "הרשעים" (ד), ולא את החטאים. וכן מתוארת מול "דרך צדיקים" בפסוק האחרון (ו) "דרך רשעים", ולא דרך חטאים. האם בפסוקנו המלה "חטאים" נרדפת ל"רשעים"?

בזכר²⁹ סבור, שבעל המזמור אינו משתמש במלה "חטאים" באותה ההוראה כמו בביטוי "רשעים". נראה שבפרקנו משמעות "חטאים" עדיין המקורית היא, בדומה להוראה שבשפות שמיות אחרות וכפי שנשמרה עוד במקומות אחדים במקרא, כגון:

"כל זה קלע באבן אל השערה ולא יחטא" (שופטים כ, טז);
 "כי מצאני מצא חיים וגר".

וחטאי חמס נפשו" (משלי ח, לה—לו).

28 מאלפת היא הערתו של חיות על פסוק ה: "ואין להכחיש כי הקשר הזה מתמיה קצת, שהרי פסוק ד אינו סיבת כתובנו אלא שהוא המשל האמור כאן ביאורו, הנמשל. ולהיפך פסוק ה הוא טעם לפסוק ד מפני שלא יקמו במשפט, המשולים לקש ומוץ, וסבור אני לומר, כי היתה צורת כתובנו: 'לא יקמו רשעים וגר', 'על כן' בא מפסוק ד ושם מקומו נכון אלא שנגרוס: 'לא כן'. — הערה זו היא אוסיינית לשיטה "מדעית" הנהוגה עוד היום בתוגים אחדים של חוקרי המקרא. לא הטקסט הנתון הוא בייקטיבי הוא המשמש יסוד לפירוש, אלא להיפך! ישנו פירוש — שנכונותו לא הוכחה כל עיקר — ועל פי הפירוש הסובייקטיבי הזה קובעים את הטקסט "הנכח"!

29 בהרצאתו (הנזכרת בהערה 15) בעמ' 4.

זאת אומרת חטא הוא מי שאינו מוצא את הדבר המבוקש, מי שאינו מוצא את הדרך הנכונה, הטובה³⁰.

לפי זה מכונים בשם "חטאים" במזמורנו המחטיאים את הדרך הנכונה, כלומר המתכוונים ללכת בה, אבל אינם הולכים בה. בה בשעה שהרשעים דוחים את דרך ה' בכוונה מתוך עיקרון, הרי החטאים מחטיאים אותה (בובר). ההבדל הזה שבין הרשעים ובין החטאים מוצא את ביטוי גם בגורלם המתואר בפסוק ה. על החטאים לא נאמר אלא ש"לא יקמו בעדת צדיקים". כלומר עדת צדיקים איננה נותנת להם לעמוד, להימצא בחברתם, מפני שהיא חוששת לקיומם, בדומה למה שנאמר למעלה בפסוק א, כי הצדיק "לא הלך בעצת רשעים וגו'".

ואילו הרשעים, אין הכתוב מעיד עליהם ש"לא יקמו בעדת צדיקים" — זה מובן מעצמו — אלא שלא תהיה להם תקומה "במשפט".
מתי יתקיים אותו המשפט?

בספר תהילים מדובר תכופות ב"משפט", כגון: "אלהים שופט צדק ואל זעם בכל יום" (ז, יב); "יה' לעולם ישב כונן למשפט כסא" (ט, ח); "נודע ה' משפט עשה בפעל כפיו נוקש רשע" (שם, יז).

אף פסוקים מעטים אלה מוכיחים, כי בביטוי "במשפט" — בו מדובר בקשר לרשעים במזמור שלנו — אין הכוונה לדין ביום המוות וגם לא למאורע ההיסטורי שבאחרית הימים, אלא הכוונה למשפט התידי של ההשגחה הגומלת לאיש חסד כמפעלו ונותנת לרשע רע כרשעתו בעולם הזה. שמידיט בפירושו למזמורנו סבור, כי המשורר מתכוון לומר שזוהי פורענות שבאה לעולם, קאטאסטרופה בטבע, ואז ייספו הרשעים, יישמדו ואינם.

אך לא בזאת מדובר. המשפט בו לא יקומו הרשעים הוא גילוי מידתו של ה' כשופט את העולם יום יום, כמשגיח על העולם בלי הרף. "במשפט" נרמזת אותה פעולה של ה' המנוסחת על ידי ר' יוסי: "אדם נידון בכל יום", ועל ידי ר' נתן: "אדם נידון בכל שעה"³¹, ופשוטו של פסוק ה הוא, שאין הרשעים מחזיקים מעמד בחיים, שבהם נידון האדם בכל יום ויום, בכל שעה ושעה ובכל רגע ורגע.

באיזה מובן אומר פסוק ה שאין לרשעים תקומה?
השאלה הזאת תמצא את פתרונה על ידי הבנתו הנכונה של הפסוק הבא. פסוק ו, הבא לנמק את הכתוב בפסוק ה, כפי שמוכיחה מלת "כ"י" שבראשו

30 השוה: "חטאותם אלו השגגות" (יומא לו, ע"ב).

31 ראש השנה טו, ע"א.

(ואין הוראתה, כשם שפרשנים אחדים סבורים: "אכן", אלא: "מפני ש —").
 "כי יודע ה' דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד".

מה פירוש "יודע ה'?"

תירגומו של משפט זה בתרגום הארמי: "מטול דגלי קדם ה' אורח צדיקא",
 כלומר "בגלל שגלויה לפני ה' דרך הצדיקים".

אבל האם דרכם של הרשעים אינה ידועה וגלויה לפניו?

אלא שהפועל "ידע" משמש כאן בהוראתו המקורית, שהרגיש בה כבר
 רש"י לבראשית יח, יט: "כי ידעתיו" לשון חיבה... ואמנם עיקר לשון...
 אינו אלא לשון ידיעה שהמחבר את האדם מקרבו ויודעו ומכירו".

כיתר דיוק הגדיר בובר³² את מושג "ידיעה" בעברית המקראית כמגע
 בין עצם לעצם בלא אמצעי. "אין הגורם המכריע להכרה בהתבוננות שאדם
 מתבונן בדבר, אלא במגע שבינו לבין הדבר המוכר".

"יודע ה' ימי תמימים" (תהילים לו, יח) = ה' במגע ישיר עם ימי
 תמימים, וימיהם הם במגע עם ה', זאת אומרת התמימים חשים בימיהם,
 בחייהם במגע האלהי.

"ידעת בצרות נפשי" (שם לא, ח) = בצרות נפשי הרגשתי במגעך.
 "וידע אלהים" (שמות ב, כה) = אלהים בא במגע עם בני ישראל, זאת
 אומרת נתן להם להרגיש בו, ולראיה היא המסופר תיכף אחרי כן בפרק ג,
 התגלותו של ה' למשה רבנו בחורב בסנה.

זהו גם מה שבעל המזמור שלנו מתכוון לומר: "יודע ה' דרך צדיקים" —
 ה' נמצא במגע עם דרך צדיקים, זאת אומרת שבדרך חייהם — ותהיה זו
 הקשה, האכזרית והמסוכנת ביותר — חשים הצדיקים על כל צעד ושעל במגע
 האלהי. אין הם מבודדים ועזובים אף פעם. "גם כי אלך בגיא צלמות לא
 אירא רע כי אתה עמדי" (תהילים כג, ד).

ובזה נבדלה דרכם של הרשעים מדרך הצדיקים, ונאמר עליה:
 "ודרך רשעים תאבד", זאת אומרת הרשעים בדרכם עלולים להיווכח
 שהגיעו למבוי אטום וסתום, הגיעו למצב שאין מוצא ממנו לא קדימה ולא
 אחורה — דרכם לא דרך, דרכם אבדה להם.
 זוהי משמעות הנאמר בפסוק הקודם: "לא יקמו רשעים במשפט". במובן
 זה אין להם תקומה!

רעיונו זה של הכתוב האחרון על שכר ועונש מוצא את ביטויו גם במבנהו
 הבלתי מקביל של הפסוק.

"כי יודע ה' דרך צדיקים

ודרך רשעים תאבד".

אין בפסוק זה ההקבלה החיצונית הרגילה בסגנון הפיוטי במקרא ואופיינית לה. יש כאן חוסר הקבלה, כי המלה המשותפת לשתי צלעות הכתוב ("דרך") משמשת בראשונה מושא, בשנייה — נושא. בצלע הראשונה הנשוא — "יורע" הוא פועל יוצא, בשנייה הנשוא — "תאבד" פועל עומד המעניק לחלק זה של הפסוק אופי פסיבי.

אחדים מן הפרשנים החדשים סבורים שבטקסט המסורתי המלה "תאבד" היא תוצאה של שיבוש. בנוגע למלה שהיתה כתובה — לפי דעתם — בנוסח המקורי, הובעו הצעות שונות, כגון: "יאבד", "מאבד", "יעות". אבל כל ההצעות לחיסול חוסר ההקבלה בפסוקנו מופרכות על ידי העובדה, שתופעה סיגנונית זו חוזרת פעמים רבות בשירה המקראית ודווקא כשמוצג הרשע מול הצדיק. כגון:

תהילים לא

(יט) "תאלמנה שפתי שקר" (כנגד) (כ) "מה רב טובך אשר צפנת ליראך פעלת לחוטים בך
(כא) תסתירם... תצפנם וגו'"

תהילים לד

(כ) "רבות רעות רשעים ומכלם יצילנו ה'" (כנגד) (כב) "תמותת רשע רעה וגו'"

תהילים לז

(יזא) "כי זרעות רשעים תשברנה" (כנגד) (יזב) "וּסְמוֹךְ צְדִיקִים ה'"

(לח) "וּפְשָׁעִים נִשְׁמְדוּ יַחַד"

אחרית רשעים נכרתה" (כנגד) (לט) "וּחֲשֹׁעַת צְדִיקִים מֵה'"

(מ) "וַיַּעְזְרֵם ה' וַיִּפְלְטֵם"

והפסוק הדומה ביותר לפסוקנו, בשמואל א, פרק ב:

(סא) "רגלי חסידיו ישמר" (סב) "ורשעים בחשך ידמו"

הרי מקומות אחדים שבהם נמצא אותו חוסר הקבלה כמו בפסוקנו. מהו הצד השווה שבהם? בכולם מתואר גודל הצדיק בניגוד לגודלו של הרשע. וכשמדובר בצדיק המשפט אקטיבי, ואילו המשפטים על הרשע הם בדרך כלל פסיביים ובמקרים שהנם אקטיביים הנשוא הוא פועל עומד. במשפטים שמדובר בהם על הרשעים הנושא הוא תמיד הם

או מעשיהם, ואילו במשפטים על הצדיקים, הצדיקים או מעשיהם משמר שים מושא, והנושא בכל עת: ה'. אמנם מצויים גם פסוקים המדברים בהבדל שבין גורלו של הצדיק לגורל הרשע ואינם בנויים בחוסר הקבלה:

"שומר ה' את כל אהביו ואת כל הרשעים ישמיד" (תה' קמה, כ).

"ה' שמר את גרים וגר, ודרך רשעים יעות" (שם קמה, ט).

אבל דווקא מקומות אלה היוצאים מן הכלל מוכיחים שאין להתייחס לתופעה זו כאל מקרה, אלא כאל משהו מחושב, מתוכנן. הלוא הסגנת הוא ראי הנפש. חוסר הקבלה בשיר אינו רק קישוט ספרותי, ואינו רק טכסיס הבא לגוון ולהפיג מונוטוניות. חוסר הקבלה סגנונית מעידה על חוסר הקבלה עניינית. בפסוקנו שתי הצלעות שבו, מדברות בלשונות שונות, אחת בלשונו של הצדיק, ואחת בלשונו של הרשע, לכן אין הקבלה, אף לא הקבלה ניגודית. הצדיק מרגיש בדרכיו, בקורות חייו על כל תופעותיה, את פעילותו של ה', הוא חש שנושא חייו ה' הוא, הוא הוא הפועל, המנהיג, המכוון, והוא האדם עצמו, אינו אלא המושא של פעולה אלהית זו. ואילו הרשע אינו מבחין בעין הרואה וביד המכוונת, בעיניו הינו בעצמו הפועל, העושה, ואם תאונה אליו הרעה, הרי לפי תפיסתו נעשתה ונשתלשלה מעצמה.

לכן אומר הכתוב:

"כי יודע ה' דרך צדיקים

ודרך רשעים תאכזר."

זהו השכר! וזהו העונש!

וזהי תורת הגמול המובעת במזמור א!

האשר בעיני בעל מזמורנו בוודאי אינו חומרי, להיפך, קרוב אפילו לוודאי, שהאדם הרואה רק לעינים אינו רואה בחייו של האיש אשר "בתורת ה' הפצו" כי אם לבטים ויסורים, צרות וכשלונות, אך משוררנו — רואה ללבב, של אותו האיש, לכן מעיד הוא ומכריז עליו, שעל אף הכל ולמרות הכל: "אשרי האיש".

בדומה להכרתו של המשורר במזמור עג: "הנה דחקיך יאבדו" (כו) קובע גם מזמורנו: "ודרך רשעים תאבד" (ו), וכשם שנאמר שם: "ועמך לא חפצתי בארץ" (כה), "ואני קדבת אלקים לי טובו" (כח), כך אנו למדים כאן:

"אשרי האיש" (א).

"כי יודע ה' דרך צדיקים" (ו).

* * *

בתחילת מאמרנו שאלנו את השאלה, מהי מטרתו החינוכית של המשורר במזמור דידאקטי זה?

בבואנו לסוף דברינו נסיף עליה שאלת משנה: האם הבטחת הגמול היא כוונתו העיקרית?

אם כי על שאלתנו האחרונה הזאת ניתנה בעצם תשובה על ידי מבנה המזמור, שחלקו המכריע מוקדש לתיאור מעשיו של הצדיק, יש גם למצוא היכחה נוספת שמגמתו של בעל המזמור היא להשפיע על קוראיו ללכת בדרך התורה, כי בעצם זהו עיקר האושר, הרגשתה התמידית של נוכחות ה' איננה אלא תוצאה לאורח חיים זה.

הוכחה זו היא "המלים המדריכות" במזמור. אותן מלים המופיעות פעמים מרובות באופן יחסי ובהדגשה יתרה, כדי שתדרכנה את הקורא להבין למה התכוון המשורר בסופו של עניין.

מלים אלה הן: "דרך", הנמצאת במזמורנו שלוש פעמים (א, וא, וב) והיא מובלטת על ידי התופעה הבלתי שכיחה: היא מופיעה בשני חלקי הכתוב תחת אשר כרגיל תבוא בצלע המקבילה מלה חדשה, נרדפת. מסיבה זו יש לראות גם במלה "תורה" מלה מדריכה. היא אמנם אינה נזכרת כי אם פעמיים. אבל שתי הפעמים האלה הן באותו הפסוק (ג).

הוזה אומר: העיקר הוא דרך התורה!

מהי איפוא התשובה לשאלה בה פתחנו: במה רואה מזמורנו את אושרו של האיש שעליו הוא מכריז: "אשרי האיש"?

בהליכתו בדרך התורה!

יוסף היינמן / ירושלים.

לימוד התורה ויישובו של עולם

(פרק במחשבת חז"ל על פי מקורות שבמשנה)

(א)

הרוצה ללמד פרק בהשקפת עולמם של חז"ל לא יעלה על דעתו, בדרך כלל, לבנות את שיעורו על החומר המצוי במשנה דווקא. שהרי המשנה ספר הלכי מובהק היא, ואילו דברי אגדה נבקש לנו במקורות אחרים — בתלמודים ובמדרשים. ואמנם נכון הדבר, שאי אפשר ללמד כל נושא מחשבתי אך ורק על פי החומר שבמשנה, אף על פי שישנם במשנה דברי מחשבה והשקפה לא מעטים — ולא במסכת אבות בלבד. ובכל זאת יש לדעתנו הצדקה — ואף צורך — ללמד מדי פעם שיעורים במחשבה, הבנויים בעיקרם על דברי המשנה, אם גם אין כל כוונה לפסול הבאת מאמרים ודברי אגדה מתאימים אף במקורות אחרים לשם השלמת הנושא.

במקום אחר עמד המחבר על כך, שראייה היא המשנה להיות ספר לימוד עממי ושאין כמות לשמש פתח וכניסה לעולם התורה שבעל-פה בכלל. רק באמצעות המשנה יכול בימינו הצעיר — ואף המבוגר — הממוצע להגיע לידי ידיעה כללית של שטחי ההלכה העיקריים ולידי הבנת מושגי ההלכה היסודיים; רק היא יכולה לשמש הכנה לעולם התלמוד והפוסקים (בתנאי שילמדוה על פי שיטה מתאימה למטרה זו). רק בה בלבד, מבין כל ספרי התורה שבעל-פה, יש לרוב הלומדים בימינו סיכוי כלשהו להגיע למידה של ידיעה יסודית, של היכרות והתמצאות; ורק היא, מבין כולם, יכולה להיות מצויה בידי הלומד בקביעות.

שאיפתנו צריכה אפוא להיות שהמשנה תהפוך לספר שהכול דשים בו והכול מצויים אצלו. היא צריכה לתפוס מבחינה זו מקום דומה למקומם של התנ"ך ושל החומש עם פירוש רש"י — ספרים אשר בלי ידיעה מסוימת ובקיאות-מה בהם לא תיתכן השכלה יהודית יסודית בכלל. ואם זאת היא המטרה, ברור שצריך ל"נצל" את המשנה בכל הדרכים האפשריות, לא

1 שיעורים במסכת פאה, בהוצאת המחלקה לחינוך ותרבות תורניים לגולה, במבוא.

ללימוד של מסכתות שלימות ושל עניינים שלימים בלבד, אלא גם ללימודי-לוואי למקצועות אחרים, כגון תולדות ישראל, להשלמת הלימוד של התורה שבכתב, וכחלק בלתי-נפרד של תכניות על חגים וכדומה. החומר שבמשנה יכול להעשיר בהרבה לימודים אלה ולהביא לידי העמקה בהם; מאידך יכול שילוב זה של המשנה במקצועות אחרים להרגיל את הלומד לדפדף במשנה, למצוא בה עניין נוסף ולהגיע במשך הזמן למידה רבה של שליטה בתוכנה. ואל יהא דבר זה קל בעינינו! כי על אף כל יתרונותיה של המשנה יש בלימודה אף קשיים גדולים ורציניים — בולטים ביניהם ה"יובש" והחד-גוונות של החומר — ועל כן עלינו לאחוז בכל הדרכים לחבב את המשנה על הלומד. חייבים אנו ללכת אל המשנה בכל הזדמנות אפשרית ולגלות ללומד, שיש בה עניינים מעניינים שונים, אף מחוץ לקבצי ההלכות השיטתיים עצמם.

מן האמור יוצא שרצוי מאוד, שאף בלימוד מחשבת ישראל תתפוס המשנה את מקומה, ואם לא מקום בראש, לפחות מקום חשוב וניכר, ולא מעטים הם הנושאים המתשבתיים שנמצא עליהם חומר רב וחשוב במשנה. נזכיר רק מעט שבמעט: התפילה, שכר ועונש, תשובה וכפרה, שלום ומחלוקת, כבוד האדם, מעלת עם ישראל ועוד.

אך לא זו בלבד שאפשר ללמד פרקי מחשבת ישראל על פי המשנה, אלא שיש יתרונות חשובים לדרך זאת. כי בגשתנו ללמד פרק בהשקפת עולמם של חז"ל, בעל כרחנו נביא לפני התלמיד לקט מאמרים ואגדות ממקורות שונים — וכיצד נעשה זאת? מצד אחד יש בכל לקט מסוג זה שרירותיות מסוימת. אך עוד יותר חשובה כאן הבחינה הטכנית: מאחר שהמאמרים הנוגעים לנושא מסויים מפוזרים על פני שני התלמודים והמדרשים הרבים, אין כל אפשרות להביא את התלמיד לעיון במקור עצמו, אלא מביאים לפניהם אדם בדפוס אם בצורה משוכפלת, דברים מכלי שני. נדמה שאין להתגבר על קושי זה, לא בבית הספר הרגיל ולא בחוגי לימוד למבוגרים. מכל ספרי התורה שבעל-פה רק המשנה יכולה להימצא ביד כל לומד בשעת השיעור בקביעות, ורק את החומר הנמצא בה ילמד איפוא מן המקור עצמו, מכלי ראשון. ואם ה"לקט" אשר עליו מבוסס השיעור, יהיה לקוח מספר האגדה של ביאליק-רבניצקי (שערכו במקומו מונח) או מאוספים דומים, הרי לא זו בלבד שנמנע מן הלומד את ראיית הספרים המקוריים, אלא אף נביא לפניהם את המאמרים עצמם שלא כלשונם אלא בתרגום, ובמקרים רבים שלא כצורתם המקורית אלא בעיבוד. מובן שקיימת דרך אחרת: לימוד פרשיות שלימות מתוך האגדה, הן מן התלמוד והן מאחד המדרשים, כהויתן וכצורתן המקורית; אך לימוד זה, אף על פי שערכו גדול, אינו יכול לספק את

הצורך ללמד נושאים מסויימים, שהרי אין האגדות במקורות עצמם מסודרים לפי נושאים, ואין להסתפק איפוא בלימוד רצוף במקורות בלבד. זאת ועוד: עולם האגדה הוא רחב־ידיים; הוא כולל בתוכו את דעותיהם והשקפותיהם של מאות חכמים במאות שנים. אין לכל האגדות אותו הערך ואותה הסמכות — לא כל האגדות משקלן רב בהשקפת עולמה של היהדות. מכאן חשיבות המשנה כמקור ללימוד אגדה: אגדת המשנה אינה סתם אוסף של דברי חכמים המביעים כל אחד את העולה על דעתו; אלא כמו החומר ההלכתי, כן גם החומר האגדי שבמשנה — הוא פרי בחירה קפדנית. אין לפנינו במשנה דעות יחידים בלבד, אלא השקפות אשר עורכי המשנה סמכו את ידיהם עליהן, אגדות ומאמרים שיש להם הגושפנקא של רבי ובית־דינו, שהם בחינת מובחר מן המובחר, ושזה קרוב לאלפיים שנה נתקבלו כדעות מוסמכות על ידי כל ישראל.

ולבסוף: עצם הדבר, שהמשנה היא ביסודה ספר הלכה הוא יתרון לגבי לימוד אגדה מתוכה. כי בה (פרט למסכת אבות) באים דברי האגדה משולבים בדברי הלכה, ועל כן יעמוד הלומד בעל כרחו על כך, ששתיהן ממקור אחד נחצבו. התורה שבעל־פה אחת היא; ההלכה והאגדה נובעות שתייהן מאותה האמונה, ויסוד אחד לשתיהן. הכרה זו חשובה מאוד דווקא בימינו, כשנמצאים רבים המרימים על גס את האגדה ומזלזלים בהלכה. אך לא זו בלבד, שהלומד ירגיש שהלכה ואגדה קרובות זו לזו וזקוקות זו לזו, אלא דברי ההלכה עצמם משמשים מקור חשוב לגילוי השקפת עולמם של החכמים. אותן האמונות וההשקפות הבאות לידי ביטוי בדברי האגדה, הן הן שמונחות ביסודן של ההלכות והן שעיצבו את דמותן, ויפה כותן של השקפות ודעות המשמשות יסוד להלכה מאלה המופיעות באגדה בלבד; כי ההשקפות שבאגדה יכולות לבטא גם אידיאלים שספק הוא אם נתגשמו בזמן מן הזמנים במילואם — ואילו העקרונות שעליהם מושתתת ההלכה, כלומר המשפט הקובע את צורת החיים ואת דפוסי החיים של החברה ושל העם, ברור הוא שלא נשאר בתחום המחשבה הערסילאית בלבד, אלא הפכו גורמים וכוחות של ממש בחיי האומה.

הדברים המובאים להלן על הנושא "לימוד התורה ויישובו של עולם" יכולים לשמש דוגמה גם לשיעורים על נושאים דומים. נציין עוד, שהחומר אינו מיועד דווקא ליחידה לימודית אחת, אלא אפשר להשתמש בו לסדרה בת שניים או שלושה שיעורים או שיחות. ואם יעדיף המורה להגביל את הנושא לשיעור אחד בלבד, יהיה עליו להשמיט חלק מן החומר ולהסתפק במקצתו.

(ב)

(1) נקודת המוצא תשמש לנו השאלה: איך מעריכים חז"ל את התורה ולימודה; איזו חשיבות מיחסים הם לערך מצוה זו בהשוואה לערכים אחרים? מרובים הם המאמרים במשנה המפליגים בשבח התורה, ונסתפק במקצתם: על שלושה דברים העולם עומד — על התורה (כלומר: על לימוד התורה) ועל העבודה ועל גמילות חסדים! (אבות א, ב).

ודלא יליף קטלא חייב (ומי שאינו לומד חייב מיתה)! (אבות א, ג). אין דברים אלו בשבת התורה דברים בעלמא. שאינם מחייבים, אם לימוד התורה הוא חובה יסודית של האדם, יש להסיק מכך מסקנות מעשיות, המוצאות ביטוי בולט ביותר בהערכת לומדי התורה וחכמיה: מורא רבך — כמורא שמים! (אבות ד, יב).

אך לא באגדה בלבד ניכר רישומם של הדברים. נעמוד על הערכת התורה נאמר בדיני אונאה:

אלו דברים שאין להם אונאה: העבדים, השטרות והקרקעות... ר' יהודה אומר: אף המוכר ספר תורה (בבא מציעא ד, ט). ומה נשתנה ספר תורה מכל סחורה אחרת, שהמוכרה במחיר מופרז מיקחו קיים? נימוקו של ר' יהודה מובא בברייתא:

אף המוכר ספר תורה — לפי שאין קץ לדמיה! (בבא מציעא נח, ע"ב). אמנם חולקים חכמים על ר' יהודה, משום שהם סבורים, כפי הנראה, שיש להבחין בין התורה כנכס רוחני, שאין קץ לערכו, לבין אותו הספר, מעשה ידי אומן, שיש לו מחיר. ור' יהודה מוכן להסיק מסקנות מהערכת התורה אף לגבי מיקח וממכר, אף כשמדובר על מחיר צדק ועל אונאה. ואילו ההלכות הבאות אינן שנויות כלל במחלוקת:

אבדת אביו ואבדת רבו — של רבו קודמת (כלומר: הוא חייב לטפל קודם בהחזרת אבדת רבו), שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו שלימדו חכמה מביאו לחיי העולם הבא. ואם אביו חכם, של אביו קודמת. היו אביו ורבו נושאים משאוי, מניח את של רבו (כלומר: עוזר לרבו לפרוק) ואחר כך מניח את של אביו. היו אביו ורבו בבית השבי, פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו. ואם היה אביו חכם, פודה את אביו ואחר כך פודה את רבו (בבא מציעא ב, יא).

רבו קודם לאביו לכל דבר — שאין לך דבר גדול מלימוד תורה! ואף על פי שהתורה חזרת ומוזהירה על כיבוד אב ואם, כבוד רבו עדיף על כבוד אביו! ולא ככבוד בלבד הדברים אמורים, ולא בהפסד ממון בלבד, אלא אפילו

בפיקוח נפש: כי היושב בבית השבי בחוקת סכנה הוא, והיוצא מבית האסורים הוא אחד מאלה החייבים לברך ברכת הגומל, ואף על פי כן — פודה את רבו ואחר כך פודה את אביו; ואם אין סיפק בידו לפדות את שניהם, פודה את רבו בלבד! וכך נאמר פעם שגייה במשנה, על פי נימוק שונה קצת:

אם זכה הבן לפני הרב (כלומר, זכה ללמוד תורה מן הרב), קודם (הרב) את האב בכל מקום, מפני שהוא (כלומר: הבן) ואביו חייבין בכבוד רבו! (כריתות ו, ט).

וכן קודם תלמיד חכם לכל אדם אחר — ויהא הנכבד ביותר: כוהן קודם ללווי, לוי לישראל, ישראל לממזר, וממזר לנתין, ונתין לגר, וגר לעבד משוחרר. אימתי? בזמן שכולן שווין. אבל אם היה ממזר תלמיד חכם וכוהן גדול עם הארץ — ממזר תלמיד חכם קודם לכוהן גדול עם הארץ! (הוריות ג, ח).

אפילו הנבזה ביותר מבחינת ייחוסו, ממזר האסור לבוא בקהל ה', קודם לכוהן גדול, ראשם הדתי-הרוחני — ולעתים אף המדיני — של כל עם ישראל, שהוא לבדו רשאי להיכנס לקודש הקדשים והוא לבדו מכפר על כל ישראל!

ואין אלו דברי מוסר בלבד, אלא הלכה היא, שעל פיה חייב אדם לנהוג, כאן בולטת הערכת החכמים את התורה בכל קיצוניותה!

(2) מה הן השקפות היסוד אשר מהן נובעות דעות אלה? בעיני חז"ל אין התורה רק ספר חוקים, שניתן לעם ישראל, בתקופה מסוימת של התיסטוריה. היא לא נוצרה ברגע מסויים, שלפניו לא היתה קיימת כלל. התורה נצחית היא והיא היסוד של כל הבריאה. חביבין ישראל שניתן להם כלי חמדה (כלומר: התורה), שבו נברא העולם! (אבות ג, יד).

התורה קדמה לבריאת העולם; בה ובעבורה נברא העולם. כדברי האגדה (בראשית רבה א, ב):

התורה אומרת: אני הייתי כלי אומנותו של הקב"ה! בנוהג שבעולם מלך בשר ודם בונה פלטין — אינו בונה אותה מדעת עצמו אלא מדעת אומן. והאומן אינו בונה אותה מדעת עצמו, אלא דיפתראות (רשימות) ופינקסאות יש לו, לדעת היאך הוא עושה חדרים, היאך הוא עושה שפשיים. כך היה הקב"ה מביט בתורה ובורא את העולם!

אם התורה היא יסוד הבריאה כולה, אם היא קיימת מאז ומתמיד, הרי אף ייתכן לדעת אותה ולקיימה, עד שלא ניתנה מסיני:

מצינו שעשה אברהם אבינו את כל התורה כולה עד שלא ניתנה שנאמר (בראשית כה ח) : "עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמר משמתי מצותי הקותי ותורתִי" (קידושין ד, ד).

מכאן נובעת אף מסקנה נוספת : אין לך דבר שאין למצוא אותו בתורה ; אין שאלה שאין בה תשובה עליה, שהרי היא תכנית הבריאה כולה : הפוך בה והפוך בה דכולה בה ! (אבות ה, כב).

תפקידו של האדם הוא איפוא להבין את רצונו של ה' בשלימותו כדי שיוכל לקיימו בשלימותו. וכדי להבין את "דעתו של מקום" — אין לך דרך אחרת מלימוד התורה. ולא זו בלבד שהאדם חייב לקיים מצוות מסוימות שנצטוו עליהן מפי ה', אלא עליו להיות "שותף במעשה בראשית" — לפעול בעולם לפי תכניתו של הבורא ולמען המטרות, שאותן הציב לעולמו ; ואין ביכולתו של האדם למלא את תפקידו הנעלה הזה, אלא אם כן יודע הוא ומבין, מה היתה תכניתו של הקב"ה בבריאת העולם. חובת היסוד של האדם (היהודי) היא איפוא לימוד התורה.

(3) אך ישנו ביטוי נוסף לתפקידו של האדם להיות "שותף במעשה בראשית" : פעולתו למען יישבו של העולם ותיקונו.

מי שחציו עבד וחציו בן־חורין עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחר, דברי בית הלל. אמרו להם בית שמאי : תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם : לישא שפחה אינו יכול, שכבר חציו בן־חורין ; בת־חורין אי אפשר, שכבר חציו עבד. והלא לא נברא העולם אלא לפריה ולרבייה, שנאמר (ישעיה מה, יח) : "לא תהו בראה לשבת יצרה" ! אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן־חורין, וכותב שטר על חצי דמיו. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי (גטין ד, ה).

"לשבת בראה" — תפקיד האדם בעולם ליישב אותו ; ולא בפריה ורבייה בלבד נאמרו הדברים. ליישב העולם ולתקן העולם — זהו כל האדם ולמטרה זו עליו להקדיש את חייו. כל מצוות התורה מכוונות למטרה זו : תיקון העולם. אלא שלפעמים נוצר מצב מיוחד, יוצא מגדר הרגיל, שבו תדין, לכאורה, סותר־מטרה זו, אינו מביא לידי תיקון העולם אלא גורם לתקלה. במקרים אלו לא נמנעו חז"ל מלתקן תקנות ואף לבטל דין תורה, למען תיקון העולם, שהרי זה כל עיקר כוונת התורה ועצם תכלית האדם בעולמו ! (השווה דוגמאות נוספות של תקנות "לתיקון העולם" במסכת גטין, כל פרק ד).

אם כן מוטלות על האדם שתי חובות יסוד : לעסוק בתורה וביישבו של עולם. ועל כן :

2 כלשונם של חז"ל במסכת שבת י, ע"א ; קיט, ע"ב ; עיין גם בראשית רבה מג, ט.

יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ... וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה וגוררת עון (אבות ב, ב).
 ושוב נעמוד על כל חומרתה של חובה זו — לעסוק ביישוב העולם — מתוך עיון בהלכה:

ואלו הן הפסולין (לעדות): המשחק בקוביא והמלווה בריבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית... אמר ר' יהודה: אימתי? בזמן שאין להן אומנות אלא הוא. אבל יש להן אומנות שלא הוא — כשרין! (סנהדרין ג, ג).
 אדם שאינו עושה מלאכה, שאינו מוסיף ליישוב העולם אלא עוסק בהבלים, — אינו אדם תרבותי ואין לתת בו אימון; על כן שוללת ההלכה ממנו את זכות היסוד של האזרח — להיות נאמן כעד בבית המשפט.
 וכל שאינו (עוסק) לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ — אינו מן היישוב! (קידושין א, י).
 ומוסיף על כך ר' יוחנן בגמרא (קידושין מ, ע"ב):
 ופסול לעדות!

אם כן, לא רק המשחק בקוביא וחבריה העוסקים בדברים מפוקפקים, שאפשר לחשוד בהם משום רמאות וגזל, מפסידים את נאמנותם, אלא אף זה שאין בידו אלא חטא אחד בלבד: שאינו עוסק בשום דבר של ערך, לא בתורה ולא ביישובו של העולם, ובמיוחד, מי שאין דרכו לעסוק בתורה, אין לפטור אותו מחובת המלאכה:

אלו מלאכות שהאשה עושה לבעלה: טוחנת ואופה ומכבסת, מבשלת: ומיניקה את בנה; ומצעת המיטה הכניסה לו שפחה אחת — לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת; שתיים — אינה מבשלת ואינה מיניקה את בנה; שלוש — אינה מצעת את המיטה ואינה עושה בצמר; ארבע — יושבת: בקתדרא, ר' אליעזר אומר: אפילו הכניסה לו מאה שפחות, כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זימה, ר' שמעון בן גמליאל אומר: המדיר את אשתו (אוסר עליה בנדר) מלעשות מלאכה, יוציא (כלומר: חייב לגרש אותה) ויתן כתובתה, שהבטלה מביאתה לידי שיעמום! (כתובות ה, ה).

(4) אלא שכאן מתעוררת השאלה של עדיפות: אם גם לימוד תורה וגם מלאכה הן חובותיו היסודיות של האדם — האם ערכם שווה? או אולי מותר לו לאדם להתמסר לאחת מהן בלבד ולהזניח את השנית לגמרי?
 ברור: שאין לדחות את התורה מפני המלאכה, שהרי תלמוד תורה מצוה מפורשת היא, אך אולי מצוה לעסוק בתורה בלבד ולהשאיר את יישובו של עולם לאלו שאינם מסוגלים לעסוק בתורה?

כבר מן האמור לעיל מתבהרת עמדתם של החכמים בשאלה זו. שהרי:
יפה תלמוד תורה עם דרך ארץ...

וכל תורה שאין עמה מלאכה סופה בטלה. (אבות ב. ב.).

ואם אין דרך ארץ, אין תורה! (שם, יז.).

ועוד מאמרים כיוצא באלו.

אף ההלכה מאשרת עמדה זו. נאמר בברייתא (המובאת בקידושין כט, ע"א):
האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו
אומנות... ר' יהודה אומר: כל שאינו מלמד את בנו אומנות מלמדו
ליסטת.

ועל אף כל ההדגשה היתרה של כבוד תלמידי חכמים, נאמר בברייתא אחרת
(חולין נד, ע"ב):

אין בעלי אומנויות רשאים לעמוד מפני תלמידי חכמים בשעה שעוסקין
במלאכתן.

הרי אין כבוד העוסק במלאכה נופל מכבוד העוסק בתורה!

ובוודאי שאין רשות לתלמיד חכם שלא לעסוק במלאכה ולהתפרנס מתורתו:
אל תעשם (את דברי התורה) עטרה להתגדל בהם ולא קרדום לחפור
בהם! (אבות ד, ה.).

ושוב מאשרת ההלכה את העיקרון הזה:

הנוטל שכרו לדון — דיניו בטילין! (בכורות ד, ו).

אך נמצא גם מי שחולק על חובת המלאכה של העוסקים בתורה:

ר' נהוראי אומר: מניח אני כל אומנות שבעולם ואיני מלמד את בני
אלא תורה, שאדם אוכל משכרה בעולם הנה והקרן קיימת לעולם הבא;
ושאר כל אומנות אינן כן, כשאדם בא לידי חולי או לידי זקנה או לידי
יסורין ואינו יכול לעסוק במלאכתו, הרי הוא מת ברעב. אבל התורה
אינה כן, אלא משמרתו מכל רע בנערותו ונותנת לו אחרית ותקוה
בזקנותו (קידושין ד, יד.).

בצורתה הבולטת ביותר נראית מחלוקת זו בדברי ר' ישמעאל ור' שמעון
בר יוחאי המובאים בגמרא (ברכות לה, ע"ב):

"ואספת דגנך" (דברים יא, יד) — מה תלמוד לומר? לפי שנאמר (יהושע
א, ח): "לא ימוש ספר התורה הזה מפיו וגו'" — יכול דברים ככתבן?
תלמוד לומר: "ואספת דגנך" — הנהג בהן מנהג דרך ארץ! דברי ר'
ישמעאל. ר' שמעון בר יוחאי אומר: אפשר אדם חורש בשעת הרישה
חורש בשעת זריעה וקוצר בשעת קצירה ודש בשעת דישה וזורה בשעת
הרוח — תורה מה תהא עליה? אלא בזמן שישראל עושים רצונו של
מקום, מלאכתן נעשית על ידי אחרים, שנאמר (ישעיה סא, ה): "ועמדו

זרים ורעו צאנכם וגו'"; ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום, מלאכתן נעשית על ידי עצמן, שנאמר: "ואספת דגנך". אלא שבכל זאת רק יחידי סגולה בתרו בדרכם של ר' שמעון בר יוחאי ושל ר' נהוראי ואף הגמרא (שם) מסכמת את הדיון בדברים אלו: הרבה עשו כר' ישמעאל ועלתה בידו, כר' שמעון בר יוחאי ולא עלתה בידו!

האידיאל של רוב החכמים הוא איפוא: האדם הממלא את שתי חובות היסוד, העוסק בתורה וביישובו של עולם גם יחד, את עמדתם זו מסכם הרמב"ם בדבריו בהלכות תלמוד תורה (ג. יא) בצורה קולעת:

כל המשים על לבו, שיעסוק בתורה ולא יעשה מלאכה ויתפרנס מן הצדקה הרי זה חילל את השם ובוזה את התורה וכיבה מאור הדת וגרם רעה לעצמו ונטל חיו מן העולם הבא. לפי שאסור ליהנות בדברי תורה בעולם הזה. ^{ההנהגה הנכונה היא} מעלה גדולה היא למי שהוא מתפרנס ממעשה ידיו ומידת חסידים ראשונים היא. ובוזה וזכה לכל כבוד וטובה שבעולם הזה ולעולם הבא. ^{ההנהגה הנכונה היא} שנאמר: (תהלים קכח. ב): "יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך" — אשריך בעולם הזה, וטוב לך לעולם הבא, שכולו טוב!

צבי מאיר הבינוביץ / תל אביב

להוראת מדרשי האגדה

(משה רבנו — מקבל התורה)

במאמרי "להוראת מדרשי האגדה" ב"מעינות" ה' העירונית על הדרכים המיתודיות בהוראת מדרשי חז"ל במאמרי זה המוקדש לחג השבועות, חג מתן תורה, ברצוני לעמוד על האגדות הקשורות בדמותו של משה מקבל התורה. מטרת המאמר היא דיאקטית, ברצוני להדגים דרך נוספת בהוראת מדרשי האגדה, שבמאמרי הקודם נזכרה רק ברמז. לשם הבנה מעמיקה יותר בדרכי המדרשים מהראוי להשוותם גם לספרים ההלניסטיים של חכמים: מישאל בימי הבית השני ולאחריו (כגון ידידיה האלכסנדרוני ויוסף בן מתתיהו הכהן): אף שנכתבו הספרים היווניים האלה על ספר התורה, היתה כוונתם אפילו ג' ת: להראות לעמים — ואף ליהודים בארצות התרבות היוונית — את כבודה וערכה של תורת ישראל. בגלל הכיוון האפולוגטי, פירשו והתאימו את סיפורי התורה וחוקיה לפי רוחה של הפילוסופיה היוונית ולפי טעמים של חגיגי התרבות היוונית. על ידי השוואת דבריהם למדרשים תתבלט דרכם המיוחדת, השקפתם היהודית המקורית של חכמינו וז' בהסברת דברי התורה.

במאמרי זה אני משווה את דברי חז"ל לדבריו של יוסף בן מתתיהו הכהן, בספרו "קדמוניות היהודים". רוב אגדות חז"ל המובאות פה נמצאות בספר האגדה של ביאליק — רבניצקי, אולם השוויתי אותן למקור, לשמות רבה פרשה א ועוד. בכל ההשוואות ייכחו המורה והתלמיד, במגמה שבדברי יוספוס לקרב את דברי התורה לתפיסת השכל האנושי ולהרחיק את הנס והמופלא, להדגיש את חכמתם של גיבורי המקרא ובייחוד את יופיים החיצוני ואת אהבתם לסדר ולהרמוניה. לעומת זאת באגדות חז"ל ניכרת הנטייה למופלא ולמופת, להדגשת אופיים המוסרי ויופיים הפנימי של גיבורי המקרא ונאמנותם לה' — גם כשיש ניגוד לתפיסה השכלית.

1 הצטטות לפי "קדמוניות היהודים" בתרגומו של א. שליט, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים, ת"ש.

לדבריו חז"ל גזר פרעה גם על בני עמור מדיוק הכתובים "כל בן הילוד", לעומתם יוסף בן מתתיהו מביא שהגזירה היתה רק על בני ישראל, כמו שמסתבר וכפי שנאמר גם בשמות רבה: "בן מצרי לא יגאל אותן לעולם אלא מן העבריות". חז"ל מדגישים שהאצטגנין חזה מראש שיולד "גואל יש

ראל", ויוסף בן מתתיהו מוסיף גם קו אנושי של קנאת כל לית, שמשא "יעלה על כל אדם במידותיו הטובות ויוכה לתהילת עולם". באגדה אחרת (שמות רבה שם) נוסף: "היאורה תשליכוהו" — למה גזרו להשליכן ליאור? — שהיו רואין האסטרוולוגין שמושיען של ישראל, על ידי מים ילקה, והיו סבורין שבמים יטבע, ולא היה אלא על-ידי באר מים נגזר עליו גזירת מוות, שנאמר (במדבר כ. יב) "יען לא האמנתם בי וגו'". הנוסח הזה של האגדה לא הובא כלל בדברי יוסף בן מתתיהו. חז"ל לא כיסו על חטאו של משה שגרם לו מיתה, לעומתם יוסף אינו מוכיר כלל את חטאו מן מריבה (קדמוניות עמ' 78).

(א)
 "אחד האצטגנינים — אנשים המוכרים להגיד את העתידות לאמיתן — הודיע למלך, שעתיד באותו זמן להיולד איש בישראל, שישפיל את (כבוד) מלכות מצרים ויגשא את עם ישראל וכשיגדל יעלה על כל אדם במידותיו הטובות ויוכה לתהילת עולם, והמלך פחד וציוה בעצתו של אותו אצטגנין, להשליך, היאורה ולהרוג כל זכר שיולד לבני ישראל" (יוסף בן מתתיהו, קדמוניות היהודים עמ' 58).

(ב)
 "ותקח לו תבת גמא ותחמרה בחמר ובזפת" (שם ב. ג). "תנא: חימר מבפנים וזפת מבחוץ — כדי שלא יריח אותו צדיק ריח רע" (שמות רבה שם, כה).
 "וכך החליטו ועשו מקלעת גומא... וכפרו אותה אחר כך, בכופר, משום שהכופר חוסם בפני המים, מלחדוד בעד מעשה המקלעת" (קדמוניות עמ' 59).

דברי יוסף מובא הנימוק הטבעי, הזפת בא כדי שהמים לא יחדרו לתיבה, אולם בדברי חז"ל ישנה דאגה מיוחדת לנפשו של הילד, שלא יריח אותו צדיק רית רע.

(ג)

"ותרמותים (בת פרעה) ציוותה להביא אשה, שתחלוץ שד לתינוק, ואילו זה לא קיבל את השד, אלא היסב את פניו, וכשעשה כן לנשים רבות, אמרה מר"ם... להינם תקראי המלכה את הנשים האלה להיניק את הילד — ואין להן שום קרבה אליו, ואולם אם תצווי להביא אשה מהנשים העבריות, אולי ימהר לקבל את השד מבת עמו" (קדמוניות עמ' 60).

"האלך וקראתי לך אשה מינקת מן העבריות" (שם, שם, ז) — "למה אמרה כן? לפי שהחזירתו למשה על כל המצריות להניק אותו ופסל את כולן. ולמה פסלן? — אמר הקדוש ברוך הוא: הפה שעתיד לדבר עמי יינק דבר טמא? ... למחר יהיו המצריות אומ' רות: זה שמדבר עם השכינה — אני הניקתיהו" (שמות רבה שם, ל).

לדברי יוסף בן מתתיהו סירובו של משה לינוק מן המצריות נבע מנכריותן הלאומית, אולם בדברי חז"ל מודגש עניין הקדושה של משה, שלא יינק את הטומאה המצרית, אם כי לפי הדין מותר לנכרית להיניק ילד מישראל (עי' שמות רבה שם ועבודה זרה כו, ע"א).

(ד)

"וכשהיה בן שלוש הגדיל אלהים את קומתו בשיעור מפליא, ולא היה בן אדם... שלא יחפעם מיופיו של משה בשעה שראהו, ורבים שנזדמן להם לפגשו בדרך... נמשכו אחרי מראה התינוק והיו עוזבים עבודתם... כדי להסתכל בו" (קדמוניות שם).

"ויגדל הילד" (שם ב, י), "ויגדל משה" (שם, שם יא) — "וכי אין הכל גדלים? — אלא לומר לך שהיה גדל שלא כדרך כל העולם" (שמות רבה שם לא ולב).
"ולפי שהיה יפה הכל מתאים לר" — אותו — מי שהיה רואהו, לא היה מע"ביר עצמו מעליו" (שם כו).

כאן מתאימים דברי יוסף לדברי המדרש.

(ה)

"וכיון שהיה הילד בעל צורה כזו, אימצה אותו תרמותים לה לבן משלה. מאחר שלא זכתה לבן... וזה (פרעה) לקחו (למשה) ואימץ אותו באהבה אל לבו ושם את הכתר על ראשו, כדי לגרום נחת רוח לבתו, ומשה תפס

"ותביאנהו לבת פרעה" (שם) — "היתה בת פרעה מנשקת ומחבקת ומחבבת אותו כאילו הוא בנה... והיה פרעה מנשקו ומחבקו, והוא נוטל כתרו של פרעה ומשימו על ראשו... והיו שם יושבין חרטומי מצרים ואמרו: מתיירר

בכתר והורידו לארץ... ודרך עליו ברגלו... וכשראה זאת האצטג'ר נין... אמר: הרי זה אותו הנער, מלכי, שהודיע לנו אלהים עליו, שאם נהרגהו, לא נדע פחד עוד... כי נהג בתוצפה כלפי מלכותך ודרך על כת' רך... אולם תרמוטיס הקדימה אותו והצילה את החינוק מידו" (קדמוניות עכ"ו 61).

אין אני מזה... שלא יהיה זה אותו שאנו אומרים שעתיד ליטול מלכות ממך. מהם אומרים להורגו ומהם אומ' דים לשדופו. והיה יתרו יושב ביניהן ואומר להם: הנער הזה אין בו דעת, אלא בחנו אותו והביאו לפניו בקערה זהב וגחלת, אם יושיט ידו לזהב — יש בו דעת והרגו אותו, ואם יושיט ידו לגחלת — אין בו דעת ואין עליו מש' פט מוות. מיד הביאו לפניו ושלח ידו ליקח הזהב, ובא גבריאל ודחה את ידו ותפש את הגחלת, והכניס ידו עם הגחלת לתוך פיו ונכחה לשונה, וממנו נעשה ככר פה וככד לשון" (שמות רבה שם, לא).

בדברי חז"ל נאמר שמשה שם את הכתר על ראשו, ובדברי יוסף שמשו הורידו לארץ ודרך עליו, אחרי שפרעה עצמו שם את הכתר על ראש משה — להראות חיבתו לבתו; בדברי חז"ל נעשתה הצלת משה על ידי המלאך גבריאל בנס, ובדברי יוסף העניין טבעי: בתפרעה "הצילה את החינוק", גם עצתו של יתרו חסרה בדבריו. ב"קדמוניות" חסרים מעשי נסים; הצלת משה נתלית בבת פרעה וב"השגחת האלהים" (קדמוניות עמ' 61).

ב. מתן תורה

בדברי חז"ל בכמה מקומות, בכבלי, מכילתא ומדרשים מובא שהר סיני נבחר למתן תורה מכל ההרים הגבוהים, אם כי היה השפל בין ההרים (סוטה ה' ע"א).

(א)

"כעבור זמן מה נהג את העדרים ורעה אותם על יד הר הנקרא סיני. ההר הזה הוא הגבוה שבהרים שם וטוב מאוד למרעה... ולא נבער לפני כן, משום שהרועים לא העזו לעלות בו מחמת האמונה שאלהים שור' כן בקרבו" (קדמוניות עמ' 64).
"באמרו זאת עלה על הר סיני, הג' ביה שבהרים במקומות ההם, שלא רק שאי אפשר להם לבני אדם לעלות עליו מפני גדלו ומפני שיפוע התהומות (ש'לרגליו), אלא גם לראותו (קשה) בלי ליגע את העין" (שם עמ' 82).

"בשעה שבא הקדוש ברוך הוא ליתן תורה בסיני היו ההרים רצים ומדיינים אלו עם אלו, זה אומר עלי התורה ניתנת וזה אומר עלי תורה ניתנת... אמר הקדוש ברוך הוא: למה תרצדון הרים וגו', כולכם גבנונים... כולכם נעשה עבודה זרה על ראשיכם, אבל סיני שלא נעשה עבודה זרה עליו — ההר חמד ה' לשבתו" (בראשית רבה צט, א; וגם במכילתא יתרו בחורש פרשה ד, ובמגילה כט, ע"א).

צבי מאיר רבינוביץ

כולט ההבדל בין גישת חז"ל שהר סיני נבחר בגלל שפלותו ובגלל שלא נעשתה בו עבודה זרה, לגישת יוסף בן מתתיהו המפליא את גבהו של ההר, בהתאם לערך המאורע הגדול של מתן-תורה. (היוונים מביעים את השתומם מותם והערצתם למראה הרים גבוהים הראויים לפולחן אלילי כהר אולימפוס ביוון וכדומה).

(ב)

"ובדברו דברים אלה, קירב את העם יחד עם הילדים, שיש מעו את אלהים מדבר אליהם את אשר עליהם לעשות... ושמעו עו כולם קול שבא ממרום, באופן שלא הלך לאיבוד אף אחד מהדיברות" (שם).

"ירעם אל בקולו נפלאות" (איוב לו, ה) — מהו ירעם? כשנתן הקדוש ברוך הוא את התורה בסיני, הראה בקולו לישראל פלאי פלאים, כיצד? היה הקב"ה מדבר והקול יוצא ומתויר בכל העולם: — ישראל שומעין את הקול בא אליהם מן הדרום, והיו רצים לדרום לקבל את הקול ומדרום נהפך להם לצפון והיו רצים לצפון, ומצפון נהפך למזרח... ומזרח נהפך להם למערב רב... ומן המערב נהפך להם מן השמים והיו תולין עיניהן... — היה הקול יוצא ונחלק לשבעים קולות לשבעים לשון, כדי שישמעו כל האומות, וכל אומה ואומה שומעת קול בלשון הארץ מה... בוא וראה היאך הקול יוצא, אצל כל ישראל וכל אחד ואחד לפי כוחו: הזקנים לפי כוחן, הבהורים לפי כוחן, והקטנים לפי כוחן, והיונקים לפי כוחן, והנשים לפי כוחן, ואף משה לפי כוחו" (שמות רבה ה, ט).

גישתו של יוסף לקול אלהים טבעית היא: משה קירב את העם והילדים, כדי שישמעו את קול ה'; אבל לפי מדרשי חז"ל פלאי פלאים היו בקול ה', הוא נשמע ונתפרסם מיד בארבע רוחות השמים ולכל האומות בלשונותיהן, ולישראל נתפס לכל אחד ואחד לפי כוחו.

סיכום: זוהי רק דוגמה אחת לאפשרויות המרובות של השוואות על נושאים מקראיים, בין דברי חז"ל לספרי יוסף בן מתתיהו ופילון האלכסנדרוני. ההשוואה מוכיחה את מקוריותן של אגדות חז"ל, שיסודן בשורשי תרבות ישראל, בלי השפעה זרה ובלי מחשבה זרה.

ד"ר א. ארזי / ירושלים

טעמי המצוות בחינוך הדתי

תינוקות של בית רבן, שלמדו תורה בדורות עברו, קיבלו את המצוות שבה ואת סיפוריה על בריאת העולם, על האבות והאימהות וכדו' כדבר המובן מאליהם ללא שאלות "למה" ו"מדוע". יחס זה של אמונה תמה בסמכות התורה ובמצוותיה נמשך גם לאחר שגדלו ונתגלה לעיניהם עולם התלמוד; ואף על-פי שהוא אינו מסתפק במסירת דברי החכמים כמות שהם, אלא דורש מהם נימוקים המתקבלים על הדעת, ואחרי כל משנה המביאה את דעות התנאים ללא הסברה, באה השאלה החוזרת "מאי טעמא" – כהני המעשה, בקיום המצוות יום יום, גבר "כוח תתאה", שהונח כיסוד בתקופת הנעורים בלימוד התורה, היהודי קיים את המצוות, משום שכך כתוב בתורה, וכך כתוב בשולחן ערוך, וכך נוהגים בכל ישראל. הסביבה הנכרית לא השפיעה על הנוער, שהרי כמעט לא בא במגע אתה.

אולם כעת נשתנה המצב. בגולה לומד הנוער היהודי בצוותא עם הנוער הלא-יהודי בכתלי בית-הספר הממשלתי, ולפעמים קרובות הוא עומד בפני בעיות שונות בשטח הדתי, שהנכרי מעלה אותן בפניו. יתר על כן, בתוך הנוער היהודי גופו ישנם דברים, ולצערנו הם מרובים, שאינם שומרים מצוות, ואלה עלולים לעורר שאלות ולהציק בהן לנוער שגדל על ברכי התורה והמסורה. בפגישה הראשונה עם הנוער הלא-דתי עלול הנער שומר המצוות לעמוד חסר-אונים, בחינת שאינו יודע להשיב. והתוצאה יכולה להיות הרת אסון, שהרי כל היסוד המוצק, שעליו הושתת חינוכו, יעמוד פתאום בסימן שאלה. על כן מחובת המורה-המחנך לראות את הנולד, לדאוג מראש להכשיר את החניך לקראת ההתנגשות עם העולם החיצוני.

זאת היא בעיית יסוד בחינוך המודרני, בעיה העומדת בפני כל מורה, שמוטל עליו לחנך דור חדש; דור אשר ימשיך את שלשלת התורה והמסורה. הבעיה היא: כיצד נלמד את נערי ישראל תורה ומצוות, דינים ומנהגים?

שתי פנים בתורה

שתי פנים מראה התורה למתבונן בה. יש מצוות שנימוקן גלוי או מפורש כגון שבת, שמיטה, יובל ועוד. שבת — "כי ששת ימים עשה ה'... וינח ביום השביעי" (שמות כ, יא), "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך", "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים ויוציאך ה' אלהיך משם ביד חזקה ובזרוע נטויה. על כן צוך ה' אלהיך לעשות את יום השבת" (דברים ה, יד—טו); שמיטה — "והשביעית תשמטנה ונטשתה ואכלו אביוני עמך" (שמות כג, יא), "זוה דבר השמטה: שמוט כל בעל משה ידו אשר ישה ברעהו, לא יגש את רעהו ואת אחיו, כי קרא שמטה לה" (דברים טו, ב); יובל — "וקדשתם את שנת התמשים שנה וקראתם דרוור בארץ לכל יושביה. יובל היא תהיה לכם. ושבתם איש אל אחוזו ואיש אל משפחתו תשובו" (ויקרא כה, י); השבת העבוט — כשהתורה דורשת מן המלווה להחזיר ללווה העני את הכסות שמישכן "עד כבוא השמש", הריהי מנמקת ואומרת: "כי היא כסותו לכדה, היא שמלתו לעורו. במה ישכב?" (שמות כב, כו), "ואם איש עני הוא לא תשכב בעבוטו. השב תשיב לו את העבוט כבוא השמש ושכב בעבוטו וברכך" (דברים כד, יב—יג).

לעומת המצוות שבדוגמאות האלה ישנן רבות, שאין התורה נותנת להן טעם. והשאלה העומדת בפני המורה המחנך היא: כלום יש להסיק מזה, שמצוות אלה גזירות מלך הן ללא טעם — ואפילו יש להן טעם, הוא כה עמוק, שאין דעת האדם מסוגלת להבינו — ועל כן עלינו לקבל את המצוה כמות שהיא ולא לנסות כלל לחפש לה הסבר, כי עמל שוא הוא; או אולי: המצוות, שהתורה גילתה טעמן, תשמשנה לנו מורה דרך וקו מנחה ליתר המצוות, ועלינו להמשיך ולחפש את טעמי אותן המצוות, שהתורה סתמה אותן ללא מתן נימוק.

דעת חכמי המשנה

בעיה זו לא נעלמה מעיני חכמינו ז"ל, שנקטו בה עמדה ברורה. כתוב בתורה: "ולא תחבל (תמשכן) בגד אלמנה" (דברים כד, יז) ללא נתינת טעם. על רקע דין תורה זה קיימת מחלוקת תנאים בבבלי (בבא מציעא קטו, ע"א וסנהדרין כא, ע"א): "תנו רבנן: אלמנה בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה אין ממשכנין אותה — דברי רבי יהודה. רבי שמעון אומר: עשירה ממשכנין אותה, ענייה אין ממשכנין אותה, שאתה חייב להחזיר לה ואתה משיאה שם רע בשכנותיה" (שאתה יוצא ונכנס אצלה שחרית וערבית).

עמדתו של רבי יהודה היא: עלינו לקבל את מצוות התורה כמו שהן, ואין לנו להמציא טעמים משלנו. אפילו הם מתקבלים על הדעת. על כן הוא דוחה את הסברה, שהתורה התכוונה לאלמנה ענייה בלבד, והוא מדגיש (נגד דעת רבי שמעון) "בין שהיא ענייה בין שהיא עשירה". לעומתו סבור רבי שמעון, שמחובתנו למצוא נימוק המתקבל על הדעת למצוות התורה, גם כשהתורה אינה מגלה אותה, ולאור הנימוק הזה נתליט על כוונתה האמיתית של התורה. דין האלמנה שלותה כדין כל לווה, ואם התורה אוסרת לקחת ממנה את הבגד כמשכון, משמע שענייה היא, ואין אצלה מה לקחת חוץ מן הבגד; ובבגד שממשכנים אצל עני הרי אמרנו למעלה, שהתורה דורשת להחזיר לו "כבוא השמש", מכאן שהמלווה יצטרך לבוא בערב לבית האלמנה ולהחזיר לה את הכסות, ובבוקר לשוב ולקחתה, ועל ידי כך ישיאה שם רע בשכנותיה.

מתוך שיקול דעת זה מגיע רבי שמעון ל"חידוש" דין: שכונת התורה היתה לאלמנה ענייה בלבד, אבל לא לעשירה, אף על פי שדבר זה לא נאמר במפורש בפסוק.

אולם במקום שהתורה גופה גילתה את טעם המצווה, אפילו רבי יהודה מתחשב בו ולאורי הוא קובע גם את הדין למעשה. לדוגמה: התורה מצוה על המלך "ולא ירבה לו נשים ולא יסור לבכרו" (דברים יג, יז), בא רבי יהודה ואומר: "מרב הוא לו, ובלבד שלא יהו מסירות את לבו" (סנהדרין כא"ע"א). לפי הטעם שגילתה התורה מחליט רבי יהודה, שהאיסור "לא ירבה לו נשים" מכון לנשים לא הגונות, העלולות להסיר את לב המלך מעם ה', אבל נשים הגונות התירה התורה, אפילו רבות הן.

המחלוקת בין רבי יהודה ורבי שמעון היא: איפוא, אם רשאים אנו לחפש טעם למצוות ועל פיו לברר את התנאים שבהם המצוה מחייבת בתי יום יום, אבל בהרבה מקומות, כשאין נפקא מינה לדין, מוצאים אנו חכמים רבים, שהות"רים לקראת טעם המתקבל על הדעת למצוות התורה. והרי דוגמאות אחדות: בין סורר ומורה — התורה אמרה: שבן סורר ומורה, שאיננו שומע בקול אביו ובקול אמו, זולל וסובא, ווציאו אותו אל שער העיר "ורגמוהו כל אנשי עירו באבנים ומת" (דברים כא, יח—כא). אין התורה נותנת טעם לעונש, חמור כל כך על הזולל וסובא, בא רבי יוסי הגלילי ומסביר: "וכי מפני שאכל זה תרטימר בשר ושתה חצי לוג יין האיטלקי, אמרה תורה יצא לבית דין ליסקל? אלא הגיעה תורה לסוף דעתו של בן סורר ומורה, שסוף מגמר (מכלה) נכסי אביו ומבקש לימודו (הרגלו) ואינו מוצא ויוצא לפרשת דרכים ומלסטט את הבריות. אמרה תורה: ימות זכאי ואל ימות חייב" (סנהדרין עב, ע"א).

דין הגנב והגזלן — גזלן (שעושה מעשהו בפרהסייה) אינו משלם אלא קרן בלבד ("והשיב את הגזלה אשר גזל" — ויקרא ה, כג), ואילו גנב (שעושה מעשהו בסתר): שנתפס, משלם פי שניים (שמות כב, ג). אין התורה מגלה את הטעם משום מה היא מחמירה בדינו של הגנב יותר מבגזלן. אבל חכמינו חיפשו טעם לדין התורה ופנו לרבותיהם ודרשו הסבר.

כן מסופר בגמרא (בבא קמא עט, ע"ב): "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: מפני מה החמירה התורה בגנב יותר מבגזלן? אמר להם: זה השווה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השווה כבוד עבד לכבוד קונו, כביכול עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת". (גזלן "לא ירא מבני אדם כדרך שלא ירא מהקדוש ברוך הוא, אבל גנב לא השווה עבד לקונו, אלא כיבד העבד יותר מקונו, שהוא ירא מבני אדם, ומעין של מעלה לא נזהר" — רש"י).

תשלומי ארבעה וחמישה — גנב שור או שה וטבחו או מכרו "חמשה בקר ישלם תחת השור וארבע צאן תחת השה" (שמות כא, לו). "אמר רבן יוחנן בן זכאי: בוא וראה כמה גדול כבוד הבריות. שור שהלך ברגליו (ולא נתבזה בו הגנב לנושאו על כתפו משלם) חמישה; שה שהרכיבו על כתיפו (משלם) ארבעה (הואיל ונתבזה בו). אמר רבי מאיר: בוא וראה כמה גדול כוח של מלאכה. שור שביטלו ממלאכתו (משלם) חמישה; שה שלא ביטלו ממלאכתו (משלם) ארבעה" (בבא קמא שם).

מן הדוגמאות שהבאנו וש אפשר להוסיף עליהן כהנה וכהנה, נוכחנו לדעת, שגדולי חכמי המשנה למן הראשונים — כגון רבן יוחנן בן זכאי שחי בזמן הבית — ועד אחרוני החכמים — כגון ר' מאיר, ר' יוסי ור' שמעון — ניסו להסביר את המצוות שטעמיהן לא נתפרשו בתורה.

לעומת זה ישנן משניות רבות, ובפרט העתיקות שבהן, המוסרות הלכות ללא נתינת טעם, אף על פי שאין ספק בדבר, שהיו להן נימוקים חשובים. יתר על כן, יש שהמשנה אוסרת במפורש מתן טעם למצווה; כגון: "האומר על קן צפור יגיעו רחמין... משתקין אותו" (ברכות ה, ג); כלומר כמו שחמלת על קן צפור ואמרת "לא תקח האם על הבנים" כן רחם עלינו, משתקין אותה, כי עושה הוא מידותיו (מצוותיו) של הקדוש ברוך הוא רחמים, והן אינן אלא גזירות מלך על עבדיו (ברכות לג, ע"ב).

ברוח זו ייש להבין את מאמרו המפורסם של רב "לא ניתנו המצוות אלא לצרף את הבריות" — וכי מה איכפת לו להקדוש ברוך הוא למי ששוחט מן הצואר או מי ששוחט מן העורף? הוי לא ניתנו המצוות אלא לצרף בהן את הבריות" (בראשית רבה מד, א).

בדורות המאוחרים, בתקופת התלמוד, עמדו גם על הסכנה הגדולה שבחיפוש הטעמים למצוות, שהתורה העלימתם מאתנו. יתר על כן, גם בטעמים שהתורה עצמה גילתה, ראו תוצאות הרות אסון בחיי יומ־יום. במקום להקל על קיום המצוות, עלול הטעם לגרום לביטולה הגמור. (סנהדרין כ"א ע"ב): "ואמר רבי

יצחק: מפני מה לא נתגלו טעמי התורה? שהרי שתי מקראות נתגלו טעמן; נכשל בהם גדול העולם. כתיב: 'לא ירבה לו נשים', אמר שלמה: אני ארבה ולא אסור; וכתיב: 'וידי לעת זקנת שלמה נשיו הטו את לבבי' (מלכים א' י"ד); וכתיב: 'לא ירבה לו סוסים' (דברים י"ז), ואמר שלמה: אני ארבה ולא אשיב; וכתיב: 'ותצא מרכבה ממצרים' (מלכים א' י"ג כט). בציוויים שבפרשת המלך גילתה התורה טעמים המתקבלים על הדעת, ובכל זאת נכשל בהם המלך, שלמה, משום שחשב שחשש זה קיים לגבי אחרים בלבד, ולא לגבי 'החכם מכל אדם'. נוסף על זאת חששו חכמינו שאם יתנו טעם למצווה, יתכן שמישהו שלא יתקבל הטעם על דעתו, יזלזל בקיום המצווה. חשש זה כחשש הקודם, נתעורר גם הוא בתקופה המאוחרת, בתקופת האמוראים בארץ ישראל. כידוע היה עולא אחד המקשרים הקבועים בין בבל לארץ ישראל, שהביא לבבל את תורת אמוראי ארץ ישראל. והנה מוסר התלמוד הבבלי (בעבודה זרה: לה"ע א') בשמה כי כשגוזרים גזירה בארץ ישראל, אין מגלים את הטעם עד עבור שנה "דלמא איכא איניש דלא סבירא ליה ואתי לזלזולי בה" (= שמו יישנו, אדם שאינו סובר [את הטעם] ויבוא לזלזל בגזירה). (א"ח, ח"ב, פ"ג, הל' א').

סיכום

לאור חילוקי הדעות האלו בשאלת היסוד של חיי האומה, של תלמוד תורה והבנתה, עלינו לברר לעצמנו, מה הדרך נלך בה בימינו. שאלה זו עומדת במלוא תרופותה ואקטואליותה בפני המורה־המחנך, שתפקידו לעשות את תורת ה' לתורת האדם, לתורה שתעצב את דמותו של החניך היהודי ואופיו ותשפיע מזווה והדרה על כל מעשיו בחול ובקודש. מטרה זו לא תושג אלא אם מצוות ה' לא תהיינה בחינת "מצוות אנשים מלומדה", ולכן מחובת המתנד להחזירן עמוק לחיי הנפש של חניכו, לביצוע משימה קדושה זו דרושה ידיעת התורה, ואין ידיעה בלי הבנה.

מכאן שמחובתנו, כמחנכי הדור, להתאמץ בכל כוחותינו לעמוד על עמקן של המצוות, אפילו כשאין טעמן מפורש, ואפילו של אלה שהן בחינת חוקים,

כגון שעטנז, בשר וחלב וכו', כדי שידע הנוער להשיב על השאלות והספקות בלבם ובלב האחרים.

בזה שימש לנו הרמב"ם דוגמה למופת, ודבריו יאירו גם היום את דרכו של המחנך. הלוא כה דבריו: "ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף עניינם כפי כוחו. ודבר שלא ימצא לו טעם, ולא ידע לו עילה, אל יהי קל בעיניו, ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בה, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו. בשאר דברי החול... קל וחומר למצוות שחלק לנו הקדוש-ברוך-הוא, שלא יבעט האדם בהן. מפני שלא ידע טעמן, ולא יתפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול. הרי נאמר בתורה (ויקרא יט. לז): 'ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשייתם אותם' אמרו חכמים (בספרא): ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה— והיא שיעשה החוקים, והשמירה שיוזהר בהן. ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים, והמשפטים הן המצוות שטעמן גלוי וטובת, עשייתן בעולם הזה ידועה. כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם; והחוקים הן המצוות שאין טעמן ידוע (אמרו חכמים: חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן) ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן, כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח... " (סוף הלכות מעילה, ה. ח).

ובמקום אחר הוא אומר:

"אף-על-פי שכל חוקי התורה גזירות הם, כמו שביארנו בסוף מעילה, ראוי להתבונן בהן, וכל מה שאתה יכול ליתן לו טעם, תן לו טעם. הרי אמרו חכמים הראשונים, שהמלך שלמה הבין רוב הטעמים של כל חוקי התורה וכו'. ורוב דיני התורה אינן אלא עצות מרחוק מגדול העצה לתקן הדעות וליישר כל המעשים" (סוף הלכות תמורה, ד. יג).

דב רפל / קבוצת יבנה

הוראת פרשנות המהר"ל בביה"ס התיכון

בהוראת המקצועות תורה, תלמוד וספרות המחשבה הישראלית נתונה עיקר דעתו של המורה, לחכמי ישראל בימי הביניים. בתורה מוצא לנו לפנינו את רש"י, את אבן עזרא ואת הרמב"ן — כולם פרשנים מן המאות האחת עשרה עד השלש עשרה. פרשנים אחרים הנדפסים לפעמים במהדורות עשירות של חומשים כגון: ספורנו, אור החיים, כלי יקר ואחרים אינם זוכים לתשומת לב מרובה, בתלמוד עוטרם את הדף פירושי רש"י והתוספות. בספרות המחזקה שבה פותחים המורים את שיעוריהם ברב סעדיה גאון, עובדים לר' יהודה הלוי ובדרך כלל מסיימים ברמב"ם. מעטים מאוד בתי הספר, שבהם נלמדים חכמי ישראל שלאחר הרמב"ם ובפרט חכמי ישראל של המאות ה-15 וה-16. אפשר להבין בנקל את העובדה הזאת. המאות ה-11—13 הן תור הזהב של הספרות העברית, ובתכנית הגדושה של בית הספר התיכון אין המורה מוצא מקום אלא לעידית שבעידית. אבל סיבות שונות מחייבות אותנו להקדיש תשומת לב גם ליצירה של המאות ה-15 וה-16. ואם קראנו לימי הביניים תור הזהב של ספרותנו, הרי כאן, בלי ספק, תור הכסף. בראשיתה של המאה ה-15 חי הפילוסוף הספרדי ר' חסדאי אבן קרשקש, באמצע המאה פועל תלמידו ר' יוסף אלבו בעל ה"עקרים" ובסוף המאה כותבים את פירושיהם ואת חיבוריהם הגדולים דון יצחק אברבנאל ור' יצחק עראמה.

"ורח השמש ובא השמש". עד שלא שקעה שמשו של יהדות ספרד נתעוררה ליצירת יהדות מזרח אירופה. המאה ה-16 היא תקופתם של ר' שלום שכנא מלובלין, של מהרש"ל ושל ר' יום טוב ליפמן הלר בתחום ההלכה ושל המהר"ל ותבריו ותלמידיו בתחום האגדה ופרשנות המקרא.

"הכל תלוי במזל אפילו ספר תורה שבהיכל" — ועל אחת כמה ספר. הבא לפרש את ספר התורה. קשה לדעת מה היו הסיבות שבגללן נתפרסם פירושו של ר' אפרים מלונשיץ — "כלי יקר", ואף פירושו של המהר"ל על רש"י "גור ארית" ולא נתפרסמו פירושיו של המהר"ל לתורה עצמה. אפשר שהדבר נגרם על ידי חוסר עריכה שיטתית. פירושיו של המהר"ל לתורה מפורטים על פני כתביו ולא זכו עד כה לעריכה מסודרת לפי פרשיות התורה. אבל

אין ספק, שפירושים אלה ראויים למקום נכבד הן בספרות הפרשנית והן בספרות המחשבה. (יחס הזילזול שמגלה גרץ לגבי יצירתו הספרותית של המהר"ל נובע כנראה מחוסר ידיעה של הדברים במקורם).

להלן ננסה להסביר את שיטת המהר"ל בפרשנות ע"פ דוגמאות אחדות. על ערך דרכו הפרשנית של המהר"ל אין לעמוד בעזרת פירושים למקראות בודדים ואין לדון על ערך מפעלו הפרשני של המהר"ל לפי, זה אם הפירושים לפסוקים בודדים מוצאים חן בעינינו או לא. ביחס למהר"ל כביחס לכל פרשן, עלינו לשאול לשיטתו ועליה יש לדון. שיטת המהר"ל היא המשך שיטתו הפרשנית של הרמב"ן. רצוני לומר, שמכל פרשני התורה הגדולים, קרוב המהר"ל ביותר לרמב"ן, אבל אין הכוונה לומר, שהמהר"ל אינו אלא מרחיב את דבריו או מלקט רעיונותיו של רמב"ן.

(א) בפרשנות התורה מצויה הנטייה, שראשיתה עוד במדרשים הקדמונים, לפרש את המאורעות של העבר כרמזים לעתיד — "מעשי אבות סימן לבנים". דרך פרשנות זאת אומרת, שמעשים אינם סיבה למאורעות שהתרחשו אחריהם, אלא הם עשויים להיות גם סיבה למאורעות שהתרחשו לפניהם, בניגוד לחוקי הסיבתיות. למשל: אברהם אבינו רדף אחרי ארבעת המלכים עד דן ושם נעצר (בראשית יד, יד). מדוע? "שם תשש כוחו, שראה שעתידיים בניו להעמיד שם עגל" (רש"י). העגל אשר הוקם בדן לא הוקם מפני שאברהם אבינו נעצר באותו מקום, אלא אברהם אבינו נעצר מפני שהעגל היה עתיד לקום שם. העגל פועל כסיבה למפרע. דרך פרשנית זאת עברה מן המדרש לרש"י ולרמב"ן, אלא שהרמב"ן הוסיף לה נופך משלו. בפירושו לתורה בספר בראשית פרק יד, פסוק א אומר הרמב"ן על מלחמת אברהם עם ארבעת המלכים: "המעשה הזה אירע לאברהם להורות, כי ארבע מלכויות תעמודנה למשול בעולם ובסוף יתגברו בניו (של אברהם) עליהם ויפלו כולם בידם וישיבו כל שבותם ורכושם". לפי הרמב"ן יש למאורעות משמעות לגבי העתיד, אבל משמעות זאת היא סימלית ולא סיבתית. היינה, לא בגלל זה שיקומו ארבע מלכויות באחרית הימים נזדווגו ארבעת המלכים אל אברהם, וגם לא משום שאברהם נלחם בארבעת המלכים, תקומנה ארבע מלכויות אלפי שנים לאחר מכן, אלא המאורע בימי אברהם הוא סימן. יש להבחין איפוא בין דברי המדרש האומר שכוחו של אברהם תשש מפני שראה שעתידיים בניו לעבוד לעגל ובין דעת הרמב"ן שארבע מלכויות קמו כסימן לעתיד, אבל לא כתוצאה מן העתיד.

בדברי הרמב"ן אנו מוצאים הסתמכות על כל הפרשה כולה: ארבעה מלכים כנגד ארבע מלכויות, אברהם כנגד עם ישראל, לפי הכלל הנזכר "מעשי אבות סימן לבנים". הרמב"ן נשאר בפירושו בתחום ההיסטוריה.

— אחרת נהג המהר"ל. הוא מוציא את הפירוש מתחום ההיסטוריה ומעביר אותו לתחום המטפיסיקה.

יכי המהר"ל אינו מסתפק בשאלה ששאל הרמב"ן: לשם מה סיפרה התורה על מעשה שקרה לאברהם אבינו? הוא מוסיף לשאול: מדוע עמדו ארבעה מלכים נגד אברהם? ומדוע יעמדו ארבע מלכויות נגד ישראל? ובשעה שהרמב"ן מקשר מאורע היסטורי במאורע היסטורי אחר, מפרש המהר"ל מאורעות היסטוריים על ידי הנחות מטפיסיות. נקודת המוצא של מהר"ל אינם ארבעת המלכים אלא המספר ארבע. למספר ארבע ישנה משמעות נוספת על המשמעות החשובות. המספר ארבע מסומל על ידי ארבע נקודות, וארבע נקודות יוצרות ריבוע, והריבוע מכוון לארבע רוחות השמים. המספר אחד מסומל על ידי נקודה בודדת, וכיצד נתאר ארבע נקודות ועוד נקודה לעור מתן? הוה אומר על ידי ריבוע ונקודה במרכזו. קרקדי הריבוע מסמלים את הפיזור לארבע רוחות השמים, הנקודה מסמלת את הריכוז המלא. המשמעות של אחת לעומת ארבע היא — האחד המכונס בתוכו ללא פיזור, כנגד הפיזור הגמור. זוהי לדעת מהר"ל משמעותה של מלחמת אברהם עם המלכים. ואלו ארבעה מלכים הם ארבע כנגד ארבעה צדדים שהם כוחות חיצוניים; וכנגד זה היו ארבעה מלכים אלו. אשר הם כוחות חיצוניים מתנגדים אל דבר שהוא עיקר ואינו צד; והוא אברהם, שהיה יחיד בעולם" (גבורות ה'ו').

נמצא שהמהר"ל התעלה מן הפרשנות ההיסטורית אל הפרשנות המטפיסיקית: על ידי העיקרון של מלחמת הכוחות הכוללים סתירה בתוך עצמם; והמסומלים על ידי המלכים — בכוחות הרמוניים, המסומלים על ידי אברהם אבינו היחיד, מתבהרים מאורעות שונים בהיסטוריה היהודית והכללית.

(ב) פרשנותו של המהר"ל לא תמיד היא פרשנות המפשיטה מן המאורעות אל העקרונות. לפעמים הולך המהר"ל בדרך מחקר דקדוקי, וכדאי בקשר לזה לשים לב לדבריו של המהר"ל על דברי רש"י בפירושו לשמות פרק יא, פסוק ד: בד"ה "כחצות הלילה" אומר רש"י: "כהחלק הלילה, 'כחצות' כמו (מלא"א יח, לו) 'בעלות', (תהלים קכד, ג) 'בחירות אפס בנו'. זהו פשוטו ליישוב על אופניו, שאין חצות שם דבר של חצי. ורבותינו דרשו ואמרו (במס' ברכות ד, ע"א), שאמר משה כחצות, דמשמע סמוך לו, או לפניו או לאחריו, ולא אמר כחצות; שמה יטעו אצטגניני פרעה ויאמרו משה בדאי הוא".

על זה מעיר מהר"ל ב"גור אריה" שם: "שיהיה 'חצות' מקור על משקל 'כעלות המנחה' (מלכים ב ג, יב) שאז יהיה הכ"ף שלו מתפרש במקום כאשר, לא שיהיה 'כחצות' כמו 'חצות לילה אקום', מפני שאז הכ"ף שבו מתפרש כ"ף הדמיון, כמו 'הלא כה דברי כאש' או כ"ף השיעור כמו 'כאיפה שעורים', ושניהם בלתי נכונים. מפני שאם תפרש כ"ף השיעור יחייב שהיה

הדבר מסופק ואי אפשר לומר זה בדברי ה' משום דמי איכא ספיקא קמי שמיא? ואם יתפרש כ"ף הדמיון יחריב שיהיה בשעה שדיבר זה אל משה באורתא דתליסר נגהי ארכיסר, ואמר לו: למחר, כחצות הלילה הזה, אבל חז"ל דרשוהו שם כמו חצות לילה אקום, והכ"ף כ"ף השעור, ולא שיהיה ספק למשה, שהרי דבריו אלה הם דברי ה', אלא אמר ככה, שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו: משה בדאי הוא".

בדברים אלה גימק מהר"ל את פירושו של רש"י. הפירוש "גור אריה" הופיע בשנת 1578. כעבור 20 שנה חזר מהר"ל לאותם דברי רש"י בספרו "באר הגולה". הספר "באר הגולה" נתחבר כספר הגנה על דברי חז"ל ועל מדרשי האגדה. באותו ספר חולק מהר"ל על כמה מחכמי ישראל, ובפרט על ר' עזריה מן האדומים, אשר זילולו בערכן של אגדות חז"ל. המהר"ל הולך ומסביר שלאגדות חז"ל משמעות עמוקה, אלא שמשמעות זאת אפשר להכיר רק מתוך עיון מדוקדק בדבריהם ובדברי הכתובים, ואלה דבריו (באר הגולה, באר א): "מליזים על מדרשי חכמים, שנראים רחוקים מפשט הכתוב, ודבר זה עיקר התלמוד, וגם בזה נכלל מה שאומרים: דברי חכמים יצאו מדקדוק הלשון בכמה מקומות, ובוה מטילים מום בקדושי עליון, כאילו לא ידעו דקדוק הלשון, ודבר זה גברר בראיות ברורים, כי כל דבריהם הם דברים ברורים, והם עיקר פשט הכתוב, רק, אשר לא יבינו דבריהם, מפני שלא נתנו לב להבין, לא עמדו על דבריהם, כי דבריהם צריכים ביאור וחכמה, וכל דבר קטן או גדול צריך לב להתבונן בו מאוד, ומפני שלא נתנו לב בדבריהם אמרו כך, ואנחנו נביא בזה היותר נראה רחוק ויותר קשה בדבריהם, כי איך אפשר לפרש כל הדברים האלה שהם עיקר דבריהם? רק נביא מדבריהם מה שמצאנו בני אדם שהיו תמהים על דבריהם, שהם נראים להם רחוקים, וכאילו הם דברים נאמרו בדרך בני אדם המדברים בדרך צחות הלשון, ואינם בכלל דברי תורה, ואין הדבר כך, רק הם עיקר פירוש התורה".

"ב"באר הגולה" חזר בו המהר"ל, לא הגן על פירוש רש"י, כי אם תקף אותו. המהר"ל מוצא שאמנם מצד צורת הלשון ייתכנו דברי רש"י, אבל מצד מובן העניינים לא ייתכנו, אי אפשר לפרש "כחצות הלילה" כמו "כהחלק הלילה" דוגמת "כעלות המנחה" או "כעלות השחר", כי כאשר אנו אומרים "כעלות המנחה" כוונתנו לומר, שהמנחה או עשן הקטורת עולה, כשאנו אומרים "כעלות השחר" רצוננו לומר, שאור היום בוקע ועולה, אבל כשאנו אומרים כחצות הלילה אין אנו מתכוונים לומר שהלילה חוצה, אלא שהלילה נחצה, אם כוונת הכתוב היא כדעת רש"י, היה צריך להיאמר "כהחצות הלילה" והרי רש"י עצמו אמר בפירושו: "כחצות הלילה" — כהחלק

הלילה" בבניין נפעל: צדקו איפוא החכמים וטעה מורנו הגדול כשטטה מדרכם (בברכות ד, ע"א) שדרשו: למה אמר משה "כחצות" ולא אמר "בחצות"? ואמרו שם, שאמר משה: שמא יטעו אצטגניני פרעה, ויאמרו משה בדאי הוא. ומוסיף מהר"ל: "ולכך אמר כחצות דמשמע סמוך לה, או לפניו או לאחוריו. ורש"י פירש בפירושו התורה כי כחצות כמו בעלות השחר ורצונו לומר, שהוא שם הפועל. שאין הפירוש 'בעלות' רק שעת עלייה עצמה, לא לפניו ולא לאחוריו כלל, וכן 'כחצות' בהחלק הלילה ממש, לא לפניו ולא לאחוריו. וכן הוא דעת כל המדקדקים פה אחד, שהוא שם הפועל מן הקל, מנחי למ"ד ה"א. עד שהדבר הוא ברור מאוד בעיניהם, ואין ספק בזה כלל להם. אמנם זהו דרך המדקדקים, כי לא יביטו רק אל תמונת המלה; אל המשקל ואל צורתו ותבניתה, וכאשר נמצא להם תבנית המלה ומשקלה, מיד גוזרים כי המלה הזאת מגזרת זאת, מבלתי ששימו על לב פירוש המלה כלל. ואז ימשכו העניין אל המלה אף בדרך רחוק. ואין זה דרך חכמים, רק הם הביטו אל פירוש המלה ועניינה. לכך דעת המדקדקים, כיון שהמלה 'כחצות' על משקל 'בעלות' פשוט להם, שזהו עניינו גם כן כך. והוא אינו כי חילוק יש. כי 'בעלות' הוא פועל, כאשר היום. עולה, ושייך בזה כעלות אבל חילוק הלילה אין בו פועל, לכן לא שייך בו לשון פועל, אבל שייך בו לשון נפעל, כמו 'ויחלק עליהם לילה' שהוא לשון נפעל. ורש"י בעצמו פירש על 'כחצות' — בהחלק הלילה. הנה הורה, ששייך לשון נפעל בהחלק הלילה, ולא לשון פועל. ואם נפרש כחצות שהוא כמו כעלות, אז הוא לשון פועל, ולא ייתכן זה בחילוק הלילה, ולפיכך צדקו דברייהם, שלא פירשו אותו כמו כעלות, ודרשו: לפי חכמתם מה שדרשו". (באר הגולה, באר ג.)

(ג) בשיטתו זאת: הולך מהר"ל גם בפירושי: לכתובים אחרים. דרכו היא הפשטה ממצילות: לעיקרון, ודקדוק הכתובים. לפעמים נושא דקדוק כתובים זה: אופי מדרשי, אבל תמיד מבקש לו המהר"ל סיוע בלשון הכתוב, ותמיד מנסה הוא להעלות את דברי הכתובים ממלים לסמלים. נקח לדוגמא את הכתוב בספר דברים פרק כג, פסוק יד: "ויתד תהיה לך על אונך והיה בשבתך חוץ וחפרתה בה ושבת וכסית את צאתך". לפי פשוטו של מקרא כוונת הכתובים היא לאת אשר בו יכסה אדם את צואתו. אבל לחז"ל (כתובות ה, ע"א) מדרש בפסוק הזה בזה הלשון: "דרש'בר קפרא מאי דכתיב ויתד תהיה לך על אונך? אל תקרא אונך אלא אונזיך, שאם ישמע אדם דבר שאינו הגון יניח אצבעו לתוך אונזי". והמהר"ל מעיר שבוודאי רבים יתמהו על המאמר הזה שהוא רחוק מפשט הכתוב והוא מציין שהמאמר נראה רחוק מן הפשט, מכיון שאינו מתיישב עם הפסוק שלפניו ועם הפסוק שלאחוריו; כי איך נפרש לפי הכוונה הזאת את המשך הכתוב? "ואם נאמר כי יש

לפרש כך מבלי המשך שאם הכתובים קשה לפרש דברי התורה כך. המהר"ל מבין, שפירושו של פסוק אינו יכול להיחשב לפשוטו של מקרא. כל עוד אינו מתיישב עם כל העניין כולו. ואם המהר"ל מקבל את דברי חז"ל, הרי זה רק לאחר שמצא, שדברי הכתוב כולם ניתנים להתפרש כביטויים סימליים שמשמעותם רחבה הרבה יותר מאשר הגדרתם במילון. ואלה דבריו: "אמנם, כאשר תחפש בדבריהם (של חז"ל), תמצא, כי כל דבריהם חכמה. וזה, כי האוזן הוא מקבל, ולכן כל שמיעה, מפני שנכנסין הדברים באוזן — מתורגם [בתרגום אונקלוס] לשון קבלה, ומפני שהיתד הוא תקוע בדבר שנכנס בו, וסותם אותו, כתיב 'יתד תהיה לך על אוזןך'. ולמה כתב כך? ולא היה לו לכתוב רק 'יתד תהיה לך', ובוודאי יודע אני, שהיתד הוא תקוע בדבר. אלא שבא ללמדך, כי צריך האדם סתימה על המקבל, הוא אוזן גם כן, שלא ייכנס בו עניין גנאי וגנות. ואף על גב כי בתורה לא כתיב 'אוזניך' רק 'אוזןך' מכל מקום כתב לשון נופל על לשון. כי מפני שהפרשה הזאת מדברת 'יתד תהיה לך על אוזןך' אשר היתד נכנס בנקב וסותם המקבל, והוא יהיה מוכן לעשות בור ולכסות הגנות, הוא הצואה. וכך ראוי שיהיה לך סתימה על המקבל, שהוא האוזן, שלא יקבל גנות של דיבור נבלה. ולכן כתוב לשון 'אוזןך'. והוי ליה די לכתוב 'יתד תהיה לך', רק מפני שהאדם צריך לעשות סתימה לאוזן, שלא ישמע דבר גנאי. ודבר זה מבואר, ואין זה פירוש רחוק, אבל הוא קרוב וטוב. אין ספק שרמזה זה התורה ברמז לשונה, שאמרה 'יתד תהיה לך על אוזןך', ורמזה זה כמו שאמרנו למעלה" (באר הגולה, באר ג).

בפירושו לפסוק זה הולך מהר"ל ומסתייע בשני העקרונות הפרשניים שהכרנו למעלה. כשם שהפך את ארבעת המלכים ואת אברהם אבינו ממצאות לסמלים, כן הוא הופך את המלה "יתד" מכלי למונח; וכשם שהקפיד על הצורה הלשונית של המלה "כחצות", כן הוא מקפיד על הייתור הלשוני המדומה של המלה "אוזןך".

לכאורה, דרך פרשנית זאת רחוקה היא מן הפשט. אבל יש לו למהר"ל סיוע לדבריו. באותה דרך של עיון מדוקדק בדברי הכתוב, במלים ובאותיות הלכו חז"ל במדרש ההלכה, והפיכת מלים למונחים ריגילה בהלכה התלמודית. רבותינו הראשונים דרשו אותיות ותגים, אכים ורקים, אתים וגמים, ורבותינו האחרונים, חכמי התלמוד, הסבירו ששור הנזכר בתורה אינו שור, בעל החי החולך על ארבע, אלא ממון המזיק, וכן הבור והאש ושאר מלים שבתורה נהפכו למונחים, שגדרם רחב לאין שיעור מגדר המלה עצמה. אפשר לחלוק על מהר"ל כשם שאפשר ומותר לחלוק על כל פרשן, אבל אין להכחיש את עצמאותו של המהר"ל בפרשנות ואת זכותו ללכת בדרכו אשר בחר.

ח. צ. אנוך / ירושלים

תורת ישראל לעם ישראל

שיעור ב"כוזרי" מאמר ראשון, קא—קד

(על פי "ספר הכוזרי, מבחר פרקים" מגלות לבתי־הספר 23; הוצאת "אמנות")

יחידת הלימוד הראשונה מקיפה את הקטעים קא, קב, קד (עד ... והקדושה והטהרה ופגיעת הנביאים).

הצבת הגבולות בתוך יצירה ספרותית לשם קביעת "יחידת הלימוד" נחוצה כדי לאפשר את ריכוז המחשבה — מחשבתו של המורה וגם של התלמידים — מסביב לרעיון אחד. כל יצירה ספרותית מכילה בתוכה ריבוי של נושאים המשתזרים זה בזה. תפיסתם של הלומדים הקוראים השונים לגבי היצירה האחת איננה שווה: מה שנראה עיקר בעיני האחד, טפל הוא בעיני חברו. ולעתים קרובות אין ביכולתו של המורה המדריך לקבוע על פי נתונים אובייקטיביים את "פשוטו של מקרא". לכן, נדרש הוא להכריע על פי שיקול דעתו הסובייקטיבי: באילו יסודות שביצירה מתגלית — לדעתו — הכוונה הראשית, עד כי יתר החלקים נחשבים לצדדיים, המשרתים את "הנושא" הראשי, או נגררים אחריו באופן אסוציאטיבי — מקרי.

בפרק שהוכתר על ידי עורך ה"מגלה" הזאת ("ספר הכוזרי") בשם "תורת ישראל לעם ישראל" אפשר להבחין בשלושה נושאים:

- (א) "תורת ישראל לעם ישראל" (קטעים קא, קב, קד, כנ"ל).
- (ב) "הישרות הנפש" (קטעים: קד; "זאת תהיה אצלם... הר"איה הגראית והאות הבהיר בגמול העולם הבא וכו'", קי).
- (ג) "ערכו של עם ישראל בעיני אלהים — ואדם" (קטעים: קיא, קיב, קיג, קיד, קטו).

הערה: השיעור המוצע בזה יוכל להינתן בתור לימוד במחשבת ישראל לנוער מגיל 16 ומעלה. (הוא מתאים גם ללימוד של ליל שבוועות, אלא שאז לא יוכלו להשתמש בלוח כמוצע בדוגמה למהלך השיעור).

השיטה שבחרנו בה מכוונת אל המטרה העיקרית: להפרות את מחשבתו העצמית של הלומד על ידי החומר הזה, שהוא כשלעצמו קבוע ועומד. הלימוד על נושאים שבמקצוע "מחשבת ישראל" צריך להיות ראוי לשם זה: "מחשבת ישראל".

אפשר לקרוא ולעבד כל אחד מן הנושאים האלה בלא להודקק בהכרח אל שני הנושאים האחרים. כמוכן לא יקשה לגלות את "חוט השדרה" המקשר חוליה לחוליה: "הרוחניות הנעלה המייחדת את ישראל מן כל העמים", אך בתהליך ההוראה של הפרק יופיע הדיון על כך וגילוי "חוט השדרה" רק כשלב סופי, אחרי שעובד כל נושא בפני עצמו די צרכו.

כללו של דבר (כלל ראשון בעריכת "שיקול דעת דידאקטי" של המורה המדריך):

אפילו אם היצירה כולה (כל ספר "הכוזרי") מהווה ביסודה נושא אחד ויחיד, הרי לגבי הלומד אותה (והמלמד אותה) היא הולכת ונבנית מנושאים רבים (ראשיים, משניים, ותת-משניים). לצורך "דרך הוראה" (מיתודה) נוחה לתפיסת התלמיד — יבחר לו המורה המדריך "יחידה" מצומצמת ועצמאית מתוך כלל החומר, הוא יקבע לעצמו את "היחידה המיתודית".

עריכת תכנית למהלך השיעור

אחרי שנקבעה "היחידה המיתודית" ונתנסח הנושא בניסוח המכוון את דעת הלומד ("תורת ישראל לעם ישראל"), יבחר המורה המדריך לעצמו שתי תפיסות:

- (א) מהי "דמות" הרעיון כפי שיצטייר (על פי השערת המורה) בתודעת התלמידים על יסוד קריאה עצמית, שהיא בלתי מדרכת על ידי המדריך.
- (ב) מהי ה"דמות" הרצויה (לדעת המורה) אשר אל עיצובה ישאף המורה בהדרכתו.

וכמידת ההפרש שבין ה"מצוי" (תפיסה א) ל"רצוי" (תפיסה ב) כן מידת המאמץ הדידאקטי ומידת "חכמת" ההדרכה הנדרשים מן המדריך.

חומר השיעור

קא אָמר הַסֵּבֶר: לֹא קָרָא מִשָּׁה לְתוֹרְתוֹ וּזְלָתִי עִמּוֹ וְאַנְשֵׁי לְשׁוֹנוֹ, וְיַעַד אוֹתָם הַבּוֹרֵא לְהַקְהִיר עַל תּוֹרְתוֹ כֹּל הַיָּמִים עַל יְדֵי הַנְּבִיאִים, וְנִשְׁפָּה בָּן כֹּל יְמֵי הַרְצוּזֵי וְהַקּוֹן שֶׁהִקְיָה שֶׁשְׂכִּינָה בִּיגִיחָם.

עַם אָמַר הַכּוֹנֵן: וְהֵלֵא הָיָה יוֹתֵר טוֹב שֶׁיִּשְׂרָי הַכֹּל וְהָיָה זֶה יוֹתֵר נָכוֹן וְנֹאֵי בְּסֻבָּה.

קִי אָמַר הַסֵּבֶר: וְהֵלֵא הָיָה יוֹתֵר טוֹב שֶׁיְהִיוּ הַסֵּיִים בְּלֶם מְדַבְּרִים. 5. אִם בֶּן

1 בֶּן אֵת עַמּוֹ, עַם יִשְׂרָאֵל. 2 הַסֵּיִים לֶקֶם לְסִנְהֵדִים עַל יְדֵי נְבִיאִים. 3 כֹּל הַקּוֹן שֶׁיְהִי לְרִצּוֹן לְקִנּוּי, וְכִי הַבִּיחַ הַרְאִשׁוֹן וְהַשֵּׁנִי. 4 יוֹרָה אֵת הַתְּרִבָּה הַיִּשְׂרָאֵלִית. 5 הָיָה יוֹתֵר טוֹב, שֶׁלֹּא בְּעַלְי הַסֵּיִים יְהִיוּ מְדַבְּרִים, בְּעַלְי שֶׁלֹּא.

שבתה מה שקדם בהקשר זה אדם, ואיך של הפנן האלהי באיש שהיה לב האחים וקבלת האב, מקבל לאור שהוא, וזולתו-קבלשה איננו מקבל אותו, עד שקאו בני יצקב כלם קבלה ולב; נבדלים מקני אדם בצננינים מקדום אלהיים, שמים-אותם קאלו הם מין אחר מלאכותיים מבקשים כלם מצלת הנבואה ורקם מגיעים אליה, ומי שלא גיע אליה - קרוב לה במצעים הנרצים ונקשה ונסהרה ופגיעת הנביאים.

לפי תפיסה א ("המצוי"):

טענת החבר: עם ישראל נבחר לקבל את התורה.
טענת הכוזרי: אין לה צדיק בחירת עם מתוך קהל העמים.
טענת ההצדקה של החבר: קיים הבדל "טבעי" בין ישראל לשאר העמים והבדל זה גורם להיבחרו של עם ישראל לקבלת התורה.

לפי תפיסה ב ("הרצוי"):

הרעיון של "תורת ה'" - "הוראת" דרך לחיים אידיאליים. העובדה, שתורה זו ניתנה ע"י ה' בורא העולם, תחייב - מעיקרה - תורה "אוניברסאלית" ולא "פארטיקולארית", לכן משתקפת מתוך המושג "תורת הבורא היא תורת ישראל" (תורת ה' לישראל) בעיה אמיתית, קושיא פנימית. הבעיה נפתרת בשני בירורים:

(1) ליבון התפיסה של המושג "אוניברסאליות": קיים אוניברסום (= היקום ה"כולל"); אבל מהותו מתבטאת דווקא בקיום דרגות שונות, שבהן עומדים היצורים הפרטיים ("הפרטיקולרים") שביקום. אין איפוא להחליף "כולל" ב"שווה". תופעה זו של "אוניברסאליות פרטיקור לאריסטית" היא "עובדת יסוד" של היקום, שאי אפשר להקשות עליה, ואשר עליה באמת אין נוהגים להקשות, כל זמן שהמדובר הוא על יחס האדם אל יצורים "נמוכים" ממנו וכד', ה"הירארכיה", סדר ההדרגה שבטבע לפי "ממלכותיו" השונות הוא "טבעי" בעיני האדם (= אינו מעורר תמיהה). לפיכך הרי זה חוסר עקביות כאשר נצפה לביטול העיקרון של משטר סדר ההדרגה בהגיענו אל עולם האנוש, דווקא. יש איפוא לתמוה על מי שתמה על הרעיון שקיים עם נבחר בין העמים.

(2) חלה חובת ההוכחה על מי שטוען ל"נבחרות" של עם מסוים (ישראל). דרך ההוכחה היא זו: "טבע" האנושות מתגלה במהלך

6 איך נמשכו הניירות מאדם הראשון? 7 וזלח שח. 8 הענינים האלהיים מצלים אותם לסדרתם מלאכים. 9 תאר קן טעם: מלאך. 10 שהוא סוג. פנניאים ושומע מסיים דברי האלהים.

ההיסטוריה יש לחפש בגילוי ההיסטוריה, בקורות הדורות של האנושות את סימני ההתגלות של "ההירארכיה הפנים-אנושית" והעם הטוב ("המובחר") מטבעו — הוא ייבחר!

המרחק בין המצוי (א) לרצוי (ב) בתודעת התלמידים לגבי תפיסת החומר המוצע הנהו גדול למדי. אין ל"סתום" אותו על ידי הרצאת המורה המדריך, בה ימסור ידיעות ומודעות. אלא כך: בדרך ה"פיתוח" ימלא התלמיד בעצמו את החסר. יש תכנון בהלך המחשבה, ויקויים בו "ובתורתו" (= של עצמו) יהגה.

פעולת ה"פיתוח" בהוראה מבוססת על הדרכת המורה את התלמיד לקריאת עיון. אם כלל זה נכון הוא כלפי כל קטע ספרותי, הרי כלפי "ספרות עיון" ומחשבת ישראל — על אחת כמה וכמה!

עיקרה של קריאת-עיון הוא הכושר להשתנות בשעת הקריאה (קריאה בפעם שנייה, שלישית) מתוך מגמה, לגלות סימנים לשוניים המעידים על רצונו של המחבר להבליט (או להבליע) יסודות מסויימים, שבתוך הלך מחשבתו הכללי, דיבשאלה, בהערה או בהזכרת דוגמה על-ידי המורה המדריך כדי לעורר את התלמידים לעבור אל מסלול העיון עם קריאת קטע מסויים. ומובן, שתנאי מוקדם הוא, שהמורה יכין לעצמו בקריאת עיון מדוקדקת את התומר המתאים הנמצא בקטע.

לדוגמה: בקטע קא מצלצלת באוני הקורא ההדגשה:

"קרא משה לתורתו... עמו ואנשי לשונו".

הדגשה זו מסתכמת יפה בביטוי "זולתי" (זולתיות-בלעדיות). בעקבות התפיסה של רעיון זה — בילטת המשמעות של המלה "הבורא" (זיעד אותם הבורא) כמרמזת על היפוכו של הרעיון הזה. כמו כן: יתברר השינוי בלשון הקטע בסופו לעומת ראשו בעניין נותן התורה ("משה לתורת" לעומת ה"בורא... על תורתו") כשינוי לשון מכוון, בעד שהמושג "תורת משה" עלה יפה עם הבלעדיות (הפרטיקולאריות) — הרי המושג "תורת הבורא" (תורת ה') יחייב אוניברסאליות וכך הוכנה קושיתו של "הכוזרי": "הלא היה יותר טוב שיישר הכל".

הערה: למטרת הפיתוח נהגים רוב המורים להשתמש בנוסח של שאלות (לדוגמה: "מי מופיע בתחילת הקטע כ'נותן התורה'?). יש להעדיף את ניסוח התוכן בצורת הערה מפי המורה (דוגמה: "הרגשתי כשינוי לשון לגבי כינוי 'נותן התורה' בהמשך דברי החבר'"). כוחה של הערת המורה לעורר את התלמיד למחשבה עצמית עדיף על כוחה של שאלת המורה.

דוגמה למהלך השיעור

(על יסוד שיקול הדעת הדידאקטי דלעיל)

- קריאת קטע קא: (1) קריאה דמומה ע"י התלמידים. (2) קריאה בקול.
 מ: הציצו נא ניסוח קצר לסיכום התוכן של הקטע!
 ת: מציעים הצעות שונות.
 מ: מן הראוי להעלות ניסוח ב"נוסחה" לקוחה מתוך פרקי תפילה וברכות...
 ת: "אתה בחרתנו", "אשר בחר בנו", "שלא עשנו כגויי הארצות..." "הב"ד
 די לנו מן התועים ונתן לנו תורת אמת" (וכיוצא באלה).
 מ: נקרא בקריאה מוטעמת את הקטע מתוך הדגשת המלים "הנושאות"
 את הרעיון!
 ת: מנסים—מתקנים זה לזה—המורה מתערב לפי הצורך:
 "..." זולתי עמו... לשונו... אותם... " (ההדגשה על הכינויים).
 מ: אני מציע לתפוס את המלה "זולתי" כביטוי מרכזי וקולע לרעיון כולו.
 נא לנמק!
 ת: המלה "זולתי" אומרת: "רק" (ישראל) ולא אחרים.
 מ: משתמשים היום בספרות בשם "בלעדיות" (כותבה על הלוח או מזכיר
 מובאות מתאימות). נסחו כעת מחדש את הרעיון!
 ת: ... בקטע מדובר על הבלעדיות של מתן תורה לעם ישראל.
 מ: נתרשמתי על פי הקטע הזה, שהחבר (ר' יהודה הלוי) משתדל מאוד
 להחדייר לקורא את ההכרה את המחשבה על הבלעדיות של "תורה
 וישראל". במה ניכרת כוונה זו?
 ת: (1) ההדגשה על הכינויים, כאמור. (2) החזרות על הרעיון במלים
 שונות. ("עמו" — "אנשי לשוננו" — "יעד אותם הבורא").
 מ: מעתה נתכוון בביטוי "תורת ישראל" — לאיזה רעיון?
 ת: לרעיון הבלעדיות.
 מ: אפשר להטעים את הביטוי "תורת ישראל" בשני אופנים: "תורת
 ישראל" או "תורת ישראל"! בחרו בהכעה, בהטעמה הנכונה!
 ת: "תורת ישראל".
 מ: לאמיתו של הדבר לא נאמר כלל הביטוי כאן על ידי החבר (אלא עורך
 הפרקים, הכתיר את הפרק הזה בכך); דייקו בדברי החבר!
 ת: "תורתו של משה", "תורת הבורא".
 מ: ברור, שאין כאן שלוש תורות אלא אחת. ובוודאי תוכלו להציע סדר
 מסוים של שלושת הכינויים המופיעים בנושא שלנו לתורה האחת.

- ת: תורת הבורא — משה — ישראל (התלמיד מנמק).
- מ: הכינוי "תורת הבורא" איננו שכיה; אנו רגילים במקומו בכינוי אחר?!
- ת: "תורת השם" ("תורת ה' תמימה", "אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ה'", "למען תהיה תורת ה' בפיך", "כי אם בתורת ה' חפצו" ועוד כאלה).
- מ: השויתי במחשבתי את שני הכינויים הללו (תורת השם — תורת הבורא) — ונרמה לי, שיש למצוא הבדל חשוב במונח, במשמעותו של האחד לעומת השני?!
- ת: "תורת השם" — כינוי מרמז על תורה של אלהי ישראל, בעוד ש"תורת הבורא" — מראה על תורה לכל העמים (= "לברואים").
- מ: מה דעתכם? — האם במקרה או בכוונה שם ר' יהודה הלוי בפי החבר את הביטוי "תורת הבורא"? (הסתמכו על דברי הכוזרי בפיסקה קב).
- ת: בכוונה! בזה הוא מאפשר לכוזרי לטעון נגד החבר: הבורא של כל העולם היה צריך לתת את התורה לכולם!
- מ: נטען בסגנונו של הכוזרי.
- ת: קורא: "יותר טוב שיישר הכל".
- מ: "יישר" = "יורה דרך ישרה, טובה", הרי לפנינו פירושה (הגדרתה) של איזו מלה? של איזה שם?
- ת: של המלה: "תורה" = הוראת הדרך.
- מ: הוראת דרך החיים הטובה! במה מתגלית הוראה זו בתורה?
- ת: בחוקים, בתיאור דמויות וכד'.
- מ: ומהו כעת דינו של הרעיון היפה שלנו על "בלעדיות ישראל והתורה"?
- ת: (בין התשובות השונות): הרעיון אינו מוצדק!
- מ: אל איזה כינוי משלושת הכינויים לתורה שהזכרנו מופנית הקושיא?
- ת: אל הכינוי "תורת ישראל".
- מ: לאמיתו של הדבר: כל עוד אומרים "תורת ישראל" בלבד ללא תוספת אין כאן קושיא כל עיקר?!
- ת: רק כשאומרים: "תורת ישראל" = תורת הבורא, מתעוררת השאלה הנ"ל.
- מ: ומה נאמר על המשויה: "תורת ישראל" = תורת משה?
- ת: גם היא אינה גורמת קושי, (מפני שמשה הוא מנהיג לאומי וכו').
- מ: עתה נתבחרו הדברים: אילו מדברי החבר (בקטע קא) גורמים לקושיתו של הכוזרי?
- ת: "ויעד אותם הבורא".
- מ: אני מציע לסמן בסימן ← → (חצים מתנגשים) את שתי המלים המכריעות.
- ת: (על הלוח): אותם הבורא.

מ: קיימים בספרות המחשבה וההיסטוריה שני מונחים, שיש להם שייכות לעניינינו. (על הלוח): (1) "פרטיקולאריסמוס" = מגמה מבוססת ומכוונת לפרט שבתוך כלל; (2) "אוניברסאליסמוס" = מגמה מכוונת להקפת הכלל.

היעזרו במונחים אלה לשם הבעת הרעיונות שפיתחנו לעיל!
 ת: (מנסים)... החבר טוען שהתורה דוגלת ב"פרטיקולאריסמוס", והכוזרי טוען שהתורה היתה צריכה להיות אוניברסאליסטית!
 מ: ציינו את טיבם של הביטויים "תורת ישראל" — "תורת משה" — "תורת השם" — "תורת הבורא" והשתמשו במונחים "פרטיקולאריסטי" ו"אוניברסאליסטי".

ת: מציעים ומנמקים את הצעותיהם.
 מ: טענת ה"אוניברסאליסמוס" בפי הכוזרי היא איפוא טענה חוקה. נזכיר שוב כיצד הוא מנסח אותה?
 ת: "... יותר טוב שיישר הכל".

מ: ובמלים רגילות יותר: מוטב היה לתת את התורה לכולם, צריך היה להתקיים "מתן תורה" לכל האנושות!
 שימו לב, שהביטוי "מתן" (תורה) מזכיר רק צד אחד משני הצדדים המשתתפים במאורע של מתן תורה. בכל מקרה של "מתן" קיימים שני צדדים!?

ת: הנותן והמקבל.
 מ: ובהתאם לכך, צריך להשלים את המושג "מתן תורה" — גם באיזה מושג אחר?

ת: "קבלת התורה".
 מ: וכעת נקרא בקטע קד (החל במשפט השני): "אם כן שכחת... (עד: ... כאילו הם מין אחר מלאכותי)".

ת: קוראים ומסבירים — בהדרכת המורה — את הביטויים הדורשים ביאור מילולי וענייני ("העניין האלהי", "לב" האחים, "סגולת" האב, "קלי-פה"). וייתבי המורה לעשות, אם יפנה את התלמידים לשם כך אל קטע זה ממאמר זה (בפרק הקודם בחוברת), — עליו אמנם לא יתעכבו כעת — התלמידים יבהירו לעצמם בנקל את המשמעות הכללית של הביטויים הנ"ל.
 מ: הנה הזכרנו את המושגים: מתן תורה — קבלת תורה והפניתי אתכם בסמוך לכך אל המשפטים האלה: דווקא שבקטע קד. נמקו נא את הסמכת הפרשיות!

ת: בקטע קד מדובר על קבלת תורה במלים: "מקבל לאור ההוא, וולתו כקליפה איננו מקבל אותו".

מ: מוסבר לנו מדברי החבר כאן ובעיקר בקטע צה, ש"ה אור ההוא" הנהו ביטוי הבא לציין את הקשר בין אלהים ואדם. ובלי ספק — התורה היא הדוגמה לקיום קשר כזה. תבדוק נא, במה דן החבר כאן: בקבלת התורה או במקבלי התורה?

ת: במקבלי התורה (מוכיחים זאת מדברי החבר).

מ: הביעו את רעיון הדיון הזה שבדברי החבר בניסוח קצר וכולל!

ת: מנסים: לא כל בני אדם מוכשרים לקבל את האור ואת התורה וכו'.

מ: אם כן, המדובר הוא בנכונות לקבל. יש והמלה "נכונות" משתמעת כנרדפת לרצון טוב, ויש שהיא אומרת: אפשרות (ללא קשר עם רצון).

ת: בקטע הזה, הכוונה היא לאפשרות: לא לכולם האפשרות לקבל את האור ואת התורה.

מ: מסתבר שהנותן את התורה, בעל ה"מתן" הנהו בעצמו מוגבל בשעת המסירה: אין הוא יכול למסור את התורה אלא למי שהוא מוכשר לקבלה, ובנקודה זו יתעוררו אולי ספקות ר"טענות ומענות" מצד העמים השונים. הכיצד?

ת: כל"עם יטען — שהוא המוכשר! שהוא הנבחר!

מ: הסבירו קעת את כוונת החבר בדבריו (בקטע קד), בהם הוא מתאר את פרקי ההתפתחות של ההיסטוריה האנושית.

ת: הוא רוצה להוכיח, שדווקא עם ישראל הוא המוכשר!

מ: ושימו לב להדגשתו ולהסברתו: שמקבל התורה צריך להיות "עם" מוכשר, ולא יחידי סגולה בלבד מקרב האנושות. תמצאו ביטוי לרעיון: "קייבון של יחידי סגולה"?

ת: בתחילה הוא מדבר על "איש שהיה לב וסגולה" ואחר כך "עד שבאו בני יעקב כולם סגולה ולב וכו'".

מ: ובוודאי יש לחבר כוונה מסוימת כאשר הוא אומר אפילו: "כאילו (בני ישראל) הם מין אחר מלאכותי".

ת: הוא מדגיש על ידי כך שהם שונים ביסודם מכל בני אדם כשם שאמר עליהם "נבדלים מבני אדם". על כן אחרים לא יוכלו לקבל את התורה, אלא ישראל בלבד.

מ: אפשר לומר: קיימות שתי דרגות.

ת: (1) בני אדם; (2) בני ישראל.

מ: אם כן, אין להקשות עוד על מתן התורה לישראל.

ת: אבל אפשר לשאול: למה לא עשה ה' הבורא, את כל בני האדם מוכשרים לקבלת האור והתורה?!

- מ: קראו בקשר לזה את דבריו הראשונים של החבר בקטע קד.
 ת: "והלא היה יותר טוב — שיהיו החיים כולם מדברים!" התלמידים מסבירים את תוכן הדיבור הזה.
- מ: הנה מתברר לנו על ידי השאלה שכנגד מצד החבר, שאין טעם לשאלתנו: קיים "אוניברסום", היינו "עולם ומלואו" קיימת ממלכה גדולה מקיפה אחת, שהיא באמת ממלכה של מלכות! הכיצד?
- ת: ממלכת הדומם, הצומח, החי, האדם!
 מ: בזכור את הרעיון של הדרגות!
 ת: הדרגה הנמוכה — הדומם וכו'.
- מ: נדמה, כאילו החבר (ר' יהודה הלוי) טוען: אתם, הטוענים עלי משלימים בעל כרחכם עם העובדה של הברלים ודרגות באוניברסום עד שאתם מגיעים — לאיזו ממלכה?
 ת: לממלכת האדם!
- מ: ואין זאת מחשבה עקיבית! או שתקשו, קושיא מקיפה יותר — איזו?
 ת: שכל היצורים צריכים להיות שוים מטבעם.
 מ: או שתסכימו ותשלימו עם התופעה — איזו?
 ת: שגם ב"ממלכת האדם" קיימות דרגות.
- מ: אני מציע לכם לחשוב על ביטוי משונה זה (כותב על הלוח):
 "אוניברסום פרטיקולאריסטי! למה מצפים לפי המלה "אוניברסום" ולמה מצפים לפי המלה "פרטיקולאריסטי"?
 ת: מנסים להסביר: יש סתירה בביטוי וכו'.
- מ: הבורא יצר עולמו לפי מתכונת זו. ועל כן קיים בכל השטחים — בכל הממלכות שבו — זירוג מן הרע עד למשובה ולמובחר!
 אפשר לנסח את התשובה על קושיותו של הכותב בדבר בחירתו של עם ישראל לעם התורה בדרך זו: "המובחר" (מטבעו) — נבחר (= ראוי להיבחר).
- ת: מסבירים: ישראל הוא באופן טבעי מובחר, מוכשר לקבל את האור, את התורה, על כן הוא נבחר!
 מ: נעלה שוב בזכרוננו את הרעיון על "בלעדיות ישראל לגבי התורה" — ונברר לעצמנו, במה הוא יוצדק?
 (העזרו במונח "אוניברסום פרטיקולאריסטי").
- ת: באוניברסום פרטיקולאריסטי יהיה טבעי הדבר שעם אחד עדיף על עמים אחרים.
- מ: ניתן לומר: טבעי והגיוני הדבר. הסבירו את הצד ההגיוני הזה!

- ת: אם הכל בעולם מסודר לפי דרגות — יתקבל על הדעת שכלל זה חל גם על העמים.
- מ: ונהיה תמהים דווקא למראה מצב מסויים בעולם האנושי — איזה מצב?
ת: מצב של שיויון.
- מ: ואיזו תשובה עתה בפיכם על קושית המקשה: מדוע ברא הבורא "או" ניברסום פרטיקולאריסטי?
ת: אפשר להשיב בשאלה: מדוע בכלל ברא הבורא את העולם! אבל מכיון שברא — כרצונו ברא!
- מ: עולה על דעתי — בהמשך לדבריכם — להשתמש בנוסח מתוך הפיוט "אדן עולם".
ת: "לעת נעשה בחפצו כל".
- מ: ולהבעת הרעיון האחרון שלנו — איך נקרא: "בחפצו" או "כחפצו"?
ת: גם זה וגם זה: מפני שהעולם נברא בחפצו — יכול היה להיברא כחפצו.
מ: הנה נתברר לנו מתוך קטע זה של ספר "הכוזרי" ש" יהודה הלוי מבסס את מעמדו המיוחד של עם ישראל על שני יסודות: האחד הוא עיקרון כללי, מקיף ביותר; והשני הוא עובדתי (היסטורי). נא לציין את שניהם!
- ת: העיקרון — "סדר העולם" הנברא לפי שיטת ה"עדיפות" (מ: "הבררנות") והעובדה — העדיפות של ישראל (על פי התבוננות במהלך ההתפתחות של האנושות).
- מ: נדמה, שנוכל לסכם את כל המחשבות האלה בניסוח קצר וקולע, אם נציע כותרת שונה במקצת מזו שהוצעה בחוברת שלנו?
ת: מציעים: במקום "תורת ישראל לעם ישראל" —
"תורת הבורא לעם ישראל".

יוסף ולק / שדה יעקב

"תיקון ליל שבועות" בבית הספר

בשנים האחרונות פשט ביותר המנהג לחוג את התגים ואת ימי הזיכרון ב"מסכת" או בהצגה, שהן כשלעצמן טובות ויפות, אבל אופיין התיאטראלי הפגנת שולל מהן את הנימה המשפחתית-אינטימית, המיוחדת למועדי ישראל. מנהג זה בלבד עלול להשכיח במרוצת הזמן מנהגים יקרים, צנועים יותר, שברכה בהם לחינוך הילדים, אם נדע לשוות להם רמה התולמת את גיל בית הספר.

אחד המנהגים האלה, שאפשר לשלבם בחיי בית הספר — בעיקר בכיתות הגבוהות — הוא "תיקון ליל שבועות". במקום שאין תנועת נוער דתית מארגנת לימוד משותף בליל החג בשביל חבריה נדרש בית הספר להיות היוזם לעריכת "תיקון". (בארץ נוהגת ישיבת בני עקיבא שבכפר הרואה להזמין את תלמידי כיתות ח' מכל הארץ לחג השבועות לשיבה ולכלול בהכנית לימוד רצוף בליל החג).

התכנית לכיתות הבינוניות

ילדי הכיתות הבינוניות מתאספים בשעות הערב, כל כיתה בחדרה המקושט פרחים וירק. מורה הכיתה עובר עם הילדים על פרק יט או כ בספר שמות, מספר אגדות על מתן תורה, מביים את האגדה "ויאמר ה' מסיני בא" או מלמד מסכת ביכורים פרק ג, משניות א—ו (או עד ט), כיתה כיתה לפי רמתה. אם נמצאים בכיתה ילדים יהודעים לקרוא בטעמים, אפשר להעשיר את התכנית בקריאת פסוקים מן התורה מתוך ההתכנית לכיתות הגבוהות. משחק חידות מתוך חומר לימודיהם בחומש מסיים את המסיבה. אחרי הלימוד מתכנסים כל התלמידים באולם בית הספר. ליד שולחנות ערוכים ומבלים בצוותא עד חצות. ידעו גם הקטנים, שפעם בשנה ניתנת להם הרשות להיות ערים בלילה. עד ש"נפתחים שערי השמים".

1 ספרי ברכה י; פסיקתא רבתי כא; ונמצא בספר האגדה ובספרי לימוד.
 • על משחקי חידות מתוך התנ"ך ראה במאמר הבא עמודים 251—254.

בכיתות הגבוהות

הנסיון הראה שאפשר לתכנן תכנית מעניינת לגדולי התלמידים עד עלות השחר, ממש כדרך המבוגרים. התכנית צריכה להיערך בקפדנות מתוך שיתוף מכסימאלי של התלמידים עצמם. היא מחושבת לשעות אחדות בהפסקות בין לימוד ולימוד וצריכה להיות מגוונת ככל האפשר. רצוי לאחר את פתיחת ה"תיקון" עד הצות, כאשר הקטנים מתפורים כבר לבתיהם. למשתתפים בלימוד הלילה תינתן שעת הפסקה בין הסעודה ללימוד.

ההצעה הבאה, פרי נסיון ארץ-ישראלי של שנים, משמשת דוגמה בלבד ואינה צריכה לכבול את יוזמתו של המורה הרוצה להוסיף או לגרוע. אדוּבא: יערוך כל מורה. תכנית משלו לפי הבנתו את רוח תלמידיו ויזכה גם את חבריו ברעיונותיו שלו.

(א) ה"תיקון" המסורתי: כל המשתתפים קוראים לפי תור פרקים נבחרים מתוך "תיקון ליל שבועות" בטעמי המקרא. כל קורא מתכוון לפני כן לקריאה מוטעמת ויפה (אין להאריך יתר על המידה). פרקים אחדים (שירת הים, שמע ישראל, פרשת ציצית וכד') ייקראו על ידי כולם יחד. והרי הצעות לדוגמא:

מתוך ספר בראשית: מעשה בראשית (א-ב, ג; הפסוקים האחרונים במקלה); העקדה (פרק כב; בניגון הקריאה של ראש השנה); ויתן לך (כו, כח-כט); ברכת בני יוסף (מח, טו-טז); ברכת יעקב (מט, א-כח).
מתוך ספר שמות: שירת הים (טו, א-כא; בניגון המיוחד או בקריאת יחיד ומקהלה); בחודש השלישי ועשרת הדיברות (פרקים יט-כ, עשרת הדיברות קריאה בטעם העליון); ויחל משה (לב, יא-יד); פסל לך (לד, א-י).

מתוך ספר ויקרא: פרשת יום הכיפורים (פרק טז; בניגון הקריאה ביוה"כ); קדושים (פרק יט); פרשת המועדים (פרק כג).
מתוך ספר במדבר: פרשת ציצית (טו, לז-מא); שירת הבאר (כא, יז-כ); ברכת בלעם (כד, א-ט); מוסף של שבועות (כח, כו-לא).
מתוך ספר דברים: עשרת הדיברות (ה, א-י); בטעם העליון; פרשת שמע (ה, ד-ט; במקלה); פרשת והיה (יא, יג-כא; במקלה); שירת האזינו (לב, א-מג); והאת הברכה (פרקים לג-לד).
(אולי אפשר לקרוא כך — בטעמים — גם פרקי נביאים הידועים כהפטרות או ממגילת רות).

(ב) לימוד: השיעור יעסוק בבעיה אחת מיוחדת או בעשרת הדיברות ובמתן תורה כנושא שלם.

במקרה הראשון אפשר, למשל, לבאר את הפסוק "וכל העם רואים את הקולות" על-פי רש"י, רשב"ם, ראב"ע, אברבנאל, ספורנו מלבי"ם, הביאור והירוש², או לדון בבעיה של "פוקד עון אבות על בנים"³ והתשובות השונות שניתנו עליה. על הפסוק הראשון בעשרת הדיברות "אנכי", על "לא תחמד"⁴ ועוד.

בעזרת הגליונות לפרשת השבוע יוכל המורה לבנות גם את השיעור מן הסוג השני: השוואת עשרת הדיברות שב"יתרו" ושב"ואתחנן" (בעזרת פירושו של ראב"ע)⁵ או סקירה על חלוקת עשרת הדיברות⁶ (לפי פירושו של הירש) או הסבר מעמד הר סיני כמאורע היסטורי (הכוזרי מאמר א, יא—כה)⁷ על השאלה למה נאמר "אשר הוצאתיך" ולא "אשר בראתי" וכן דבריו של ראב"ע) יעוררו בוודאי עניין אצל התלמידים.

בגמרה השיעור יגישו עוגות וקפה לעורר ישינים.

(ג) שיחה: המורה מעמיד שאלה עיונית-השקפתית לדיון, כגון:

- (1) החסיד המעולה והכובש את יצרו (לפי שמונה פרקים להרמב"ם פרק ו).
- (2) לבעית הגרים (לפי מאמרו של ר' בנימין "השערים נפתחים בכל שעה" ב"מבחר המסה העברית").
- (3) קידוש השם (לפי מאמרו של ברגמן — "קידוש השם" בספר הנ"ל).
- (4) לדמותו של דוד המלך באגדה לפי מאמרו של הרב יעקבסון במעינות ה' עמ' 58 ומאמרו של יהושע בכרך לעיל עמ' 135).

אפשר לבחור נושא לשיחה גם מתוך החומר שנלמד בכיתה, אך מוטב ללמוד את המקורות עצמם מאשר לדבר עליהם.

2 ראה גליונות לעיון בפרשת השבוע, ערוכים בידי נחמה ליבוביץ — פרשת יתרו תש"ד, סעיף ב; תשי"ב, סעיף ב. עיין גם בילקוט הפירושים לתורה מאת ד"ר י. ר. ה. עציון.

3 גליונות הנ"ל — פרשת יתרו תש"ו; פרשת כי תצא תש"ט.

4 אונקלוס; מסכת ברכות דף ז, ע"א; רש"י; רשב"ם; רמב"ם — מורה נבוכים א, נא; רמב"ן; ראב"ע; רלב"ג; שד"ל.

5 גליונות הנ"ל — פרשת יתרו תשי"א.

6 כנ"ל — פרשת יתרו תש"ט.

7 כנ"ל — פרשת יתרו תש"ה, סעיף א.

8 כנ"ל — פרשת יתרו תש"ב, סעיף א. ועיין במאמרו של ד"ר יעקב רוטשילד, לעיל עמ' 105.

9 כנ"ל — פרשת יתרו תש"ג.

1. (ד) מגילת רות: אחרי דברי הקדמה קצרים על אופיו של הספר, שימושו בחג השבועות, חלוקתו וכדומה — תבוא קריאה מוטעמת (כמובן אחרי הכנה) של קטעים בתוספת אגדות מתוך מדרש רות רבה. ¹⁰ מאחר שהמגילה נקראה על ידי חז"ל על שם אמו של דוד המלך, ¹¹ צויין בקצרים "למועד" בהוצאת "מזרח" בעריכת הרב יצחק בן-ציון. ¹²
 2. בספר "מועדים" בהוצאת "אגודת עונג שבת", ב"חגים ומועדים" להרב י. ל. פישמן וב"אמה של מלכות" ליהושע בכרך בהוצאת "המדור הדתי לענייני הנוער והחלוץ; הסוכנות היהודית: ירושלים".
 3. בשני הספרים הראשונים ימצא המורה מבחר אגדות ערוכות לפי נושאים ולקט מתוך הספרות העברית החדשה, שמתוכם נזכיר כאן שניים:
 (1) ש. י. עגנון, אצל חלוצים בחות הכשרה (מועדים).
 (2) ש. י. עגנון, בדרך לקבר דוד המלך (למועד).

(ה) בכיתות מתקדמות אפשר להוסיף עוד שיעור: במשנה (מסכת ביכורים כ"ג) או אף בגמרא, כגון המחלוקת על "ספירת העומר" (מנחות סה—סו)¹¹ על "הבאת העומר" (שם כג) או על "שבועות כהן מתן תורה"¹².
 בדרך כלל לא נצליח לרכוז את בני שלושת עשרה עד ארבע עשרה בלימודים עד אור הבוקר. הגיע איפוא תור השירה. טוב שייצאו כולם בלידת המורה לשעה קלה מבינין בית הספר לטיול באויר הצח ויהנו מזוו עולמו של הקב"ה. עם עלות השחר חוזרים לבית הספר או לבית הכנסת ועומדים להתפלל בוותיקין, "כדרך הגדולים".

10 מלכר החומר שבספר זה עמודים 60—62, 132—134, 160.
 11 עיין ביאורו המקיף של ר' דוד הופמן בפירושו לספר זיקרא, כרך ב עמ' קיג—קנא.
 12 הג"ל כרך ב, עמודים קנח—קסח.

התאחדות הסטודנטים
מכללת הרצוג

ליפליי / ירושלים
לקט חידות תנכיות בחרוזים

(א)
נולה במישור
סי על הנאר -
מת על הקר.
יבסק נקבר.

(ב)
בנות בנות שקרו לעבות.
אך שמים נודעו במקרא בשמות.

(ג)
הרמסים מן הסדר הקריחיהו
להתבודד בקכי הקריחיהו.

(ד)
אין קלל קלי יוצא,
ולא תמיד ישמת מוצא;
המדע קציצה
שנק רצנה הביצה?

(ה)
מקלו של פלונגי
וקצילו של אלמוגי

- א. משה - רחל - בראשית לא; מיכל - שמ"א יט.
- ב. יוסף - בראשית מג. ל. ד. הכסף באמתחת - בראשית מב, כז.
- ה. מטה משה - שמות יד; אדרת אליהו - מל"ב ב. ד. חס מן חס.

שמשו לא רק משצו וְהִלְכָּשָׁה —
סיעו להפך מים לִיבָשָׁה.

(ו)

מתוך נשיקה נפרדו בְּסֵתֶר פְּנֵה חֲבוּיָה
נְדִידִים שֶׁאֵהָבָתָם לֹא הִימָה בְּדָבָר
תְּלוּיָה.

(ז)

אָב וְבֵן שֶׁשִׁיבְתוּ אֵלָיו הַצִּיָּקָה
בְּקֶשׁ מִבְּנֵי לִגְשֵׁת אֵלָיו בְּנִשְׁיָקָה.

(ח)

שֶׁר הִסְפִּץ לְהִסְטֵר מִמֵּתִסְרָה שׁוֹנְאָהוּ
מִתְקָרֵב אֵלָיו בְּנִשְׁיָקָה וְנִפְשׁ רוֹצֵחַהוּ.

(ט)

כִּהֵן וְנִבְיָא בְּמִקּוֹם קְדוֹשׁ נִפְגְּשׁוּ
נִשְׁקִי זֶה לְזֶה וְלִשְׁלִיחוֹתָם חֲשׂוּ.

(י)

סָרַם עָבְרוּ לְרֵבּוֹ לְשֵׁרוֹת תְּמִיד
מִתְאַמֵּץ לְנִשֵּׁק לְהוֹרִיז הַמַּלְמִיד.

(יא)

אָב וְבֵן שֶׁזָּמַן רַב בְּרוּצַע נִפְרְדוּ —
בְּהִסְגָּשָׁם, מִתּוֹךְ בְּכִי וְנִשְׁיָקָה נִצְמְדוּ.

(יב)

לְעוֹלָבִים וְרוֹדְפִים רַע לֹא זָכַר,
פִּסְתָּ נֶקֶם נִשְׁיָקָה בְּסֵתֶר.

ה. דוד ויהונתן — שמ"א כ, מא. ז. יצחק — בראשית כג, כו.
ח. יואב — שמ"ב כ, י. ט. אהרן ומשה — שמות ד, כז.
י. אלישע — מל"א יט, כ. יא. יעקב ויוסף — בראשית מו, כט. אבל ראה ברש"י שם.
יב. יוסף — בראשית מה, טו.

(יג)

כִּמְר יוֹצֵץ וּמוֹכִים
 לְנֶחֱחַ שְׁשֻׁקָהּ טוֹבֵס.
 נְבִיא־אֵל מְלַצֵר וּמְשַׁנֵּים
 וְכֵהָן גְּדוֹל הָאוֹרֵס —
 הַיִּסְבֵּן
 שֶׁהִיָּה כֵּן ?

(יד)

שְׁנֵי נְבִיאִים רְחוּקִים בְּנֶפֶן וּבְמִקּוּם
 נִצְטוּוּ לְהַמְלִט וְלֹא לְנֵאִם;
 צוּ דוֹמָה לְהֵם נִפְן.
 אֶךְ הֵם הַמְשִׁיכוּ חוּתָם.

(טו)

בְּצֵאת יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ הַם
 עָרַב רַב עָלָה אִתָּם —
 אוֹלָם: מִי הָיוּ הָרֵאשׁוֹנִים
 שֶׁנִּסְפְּחוּ אֵלֵינוּ מִצִּמִּים שׁוֹנִים ?

(טז)

מִבְּקֵשׁ בְּנֵי חוֹרֵין — עֲבָדוֹת תְּפִשְׁתוּ.
 מִבְּקֵשׁ עֲבָדִים — מִיִּתָּה סְנַעְתוּ;
 מִבְּקֵשׁ אֲתוֹנוֹת — מַלְכוּת הַגִּיזְתוּ.
 אֶקַּל זֶה שֶׁהֵלֶךְ בַּמִּדְבָּר
 וְלֹא בִקֵּשׁ דְּבָר, —
 מִצָּא דְרֹת־דָּבָר —
 שֶׁלֹּא נִמְצְאָה בְּעוֹלָם —
 לֹא בִיבְשָׁה וְלֹא בִיָּם.

יג. שמות ית, יב ברש"י.
 יד. בלעם — במדבר כד, יא; עמוס — ז, יב.
 טו. בראשית יב, ה ברש"י.
 טז. יוסף — בראשית לו; שמעי — מל"א ב, לט; מר; שאול — שם"א טו; ענה —
 בראשית לו, כד.

(יז)

מי הוא המאשר בקנים,
 המתקן ביפי תאר סנים,
 הבחורות אחריו רצות,
 לשמש צדדיו אצות
 לצלות חומות ולטפס על קירות
 להציץ משם בקניו המאירות?

(יח)

איזו מסרת של כתיב מדגישה
 נחם של כבוד מיתר לאשה?

(יט)

מי זה אנוס על פי הדבור
 לפתר בליל חשבון של חבור?

(כ)

אב ובן מבשיל הקדיוחו,
 נתקעו לרין ולקם הקשיחו,
 אף להשמט לא הצליחו:
 זה התנצל וקבל גויסה
 וזה צנה בשאלה חריפה.

(כא)

מי הם שלשה שרצו,
 בסרק אחד סקרו ונצו?
 איזו פגישה האיצה
 שני גברים ואשה לריצה?

יז. יוסף — בראשית מט, כב.

יח. אהלה — בראשית יב, ה ברש"י.

יט. אברהם — בראשית טו, ה.

כ. אדם — בראשית ג, קק — בראשית ד, ט.

כא. העבד — בראשית כד, יז; הגערה — שם, כח; לבן — שם, כט.

(כב)

אָדִין אִינִי יוֹדֵעַ
 לְמִי "פֶּה" זֶה נוֹגֵעַ:
 אִם מְצַמֵּים בּוֹלֵעַ
 אוּ מְסִים קוֹבֵעַ.

(כג)

מִי הוּא אָבִי תְּעֻשֵׁת הַתְּלַבֵּשֶׁת
 וַיְמַהוּ הַחֶמֶר שֶׁשָּׂמַשׁ לְהַרְשֵׁת?

(כד)

מֵצֵא בַּתּוֹרָה עֲדוֹת מְשַׁלֶּשֶׁת
 כִּי הַכּוֹסִים בְּצַחַם מְשַׁמְּשֶׁת.

(כה)

כִּשְׁהָאֶחָד יוֹצֵא לְטִיּוּלוֹ הַשָּׂכִים
 יוֹצֵא הָאֲחֵר מְאַחֲרֵי דְלַמִּים וַיִּבְרִים.

(כו)

מִתְאַמֵּוֹת לְעֹדֵם בְּכָל הַגִּילִים
 שֶׁלֶשׁ בְּרָכוֹת — וּבֶן ט"ו מֵלִים:
 בְּלֵ אַחַת עַל הַבְּרָכָה בְּשֵׁתֵי מֵלִים עוֹדֶשֶׁת,
 עַל בְּלֵן אֵימַת הַזְּיוּגוֹת מְרַחֶשֶׁת.

(כז)

רֵאשׁוֹנֵי הַלּוֹחֲמוֹת לְזִכְיֹתֵיהֶן —
 לְמִי הַגִּישׁוֹ תְּכִיעוֹתֵיהֶן?

כב. בפיו — בראשית כה, כח ברש"י.
 כג. כתנות עור — בראשית ג, כא; תגורות — שם שם, ז.
 כד. ויקרא י"טז; במדבר י"א, כב; שם כ"י, יז; במדבר לא, כא ברש"י.
 כה. שמות כא, יט ברש"י.
 כו. ברכת כהנים — במדבר ו, כד — כה.
 כז. בנות צלפחד למשה, אלעזר וכו' ומשה להקב"ה — במדבר כז, ב, ה.

(כח)

לאֲהַבְתָּ הָאֵם אִין זָבוּל,
 אִינָה דוֹרְשֵׁת זָמוּל —
 לֹא כֵן אֲהַבְתָּו שֶׁל אָב:
 הִיא לֹא לְחֶזֶק וְלֹא לְשׂוֹא.

(כט)

עַל שְׂאֵלָה שֶׁהִיא בְּתוֹרָה כְּתוּבָה
 קָצָה לְחַיִּיב קְאוּתָה מִלֵּה תְּשׁוּבָה.

(ל)

הַזְיוּסָה כֵּךְ לְסָנִים,
 הַזְכִּירָה לְאַרְבֵּי שָׁנִים
 קְלַפִּי מִי מִן הַקְּנִים?

(לא)

מִי הוּא הָאִישׁ בְּעַל גִּיסוֹת שֶׁשׁ
 אֲשֶׁר לְמַצְנֵן הַתְּגוּשָׁשׁ?

(מתוך האוסף "חידות מני קדם"
 אשר בכתובים, חיברן: ליפליי)

כח. ויאהב יצחק את עשו כי... וזבקה איה בת — בראשית כה, כח.
 כט. השלום לו? — שלום — בראשית כט, ו.
 ל. יוסף — בראשית לו, יא.
 לא. משה — שמות ב, יו.

ע. בן-עזרא / בדוקלין, ג. י.

חג השבועות בבית הספר היהודי

כל חג וחג קבוע בדפוס חיינו הדתיים-הלאומיים. ולכל חג דינו, מנהגיו וערכו המיוחד לו. החגים מעצבים את הדמות הרוחנית של העם, ומשנתמעטה דמותם של החגים — נתמעטה דמותנו היהודית ונתרוקנו חיינו מתוכנם. המעטת דמות זאת מורגשת מאוד בארצות-הברית. ואם כל החגים כך — חג השבועות לא כל שכן! חג השבועות, שעל פי תוכנו ומהותו היה צריך להיות מקובל על כל העמים המתיימרים בכבוד ה"בייבל" — דווקא הוא נטל את החלק הקטן בין חגינו באמריקה, וכמעט שאינו ניכר בבתי ישראל!

חובה קדושה מוטלת איפוא עלינו מחנכי הדור הצעיר להחיות את החג הזה ולתת לו את צביונו המתאים, כדי שיוכל לפרנס גם את יהודי אמריקה בתוויות בעלות ערך קיים וזכרונות נעורים שלא יימחו עד עולם.

חייבים אנו להחזיר לחג את כבודו הראשון ולקשר אותו עם ההווי ההולך ונוצר בארצנו הקמה לתחייה — הווי שרשיו יונקים מן העבר הרחוק, עת עמנו היה עם עובד אדמה ועובד ה'. שתי התכונות האלה נתמזגו יחד ושרתיהן משתקפות בשמות החג הזה: (א) "חג הקציר" (שמות כג, טז); המסמל את חג הטבע הקשור בעבודת האדמה בארץ ישראל; (ב) "יום הביכורים" (במדבר כח, כו), שגם לו יש שרשים בהווי של עם היושב על אדמתו וחיינו ארציים ומושזרים במסכת זו (דברים כו); (ג) "חג שבועות" (שמות לד, כב; דברים טז, י). גם השם הזה בא מתוך קשר חי בין העם ובין הקרקע שתחת רגליו; (ד) "זמן מתן תורתנו", זהו הגילוי האלוהי על הר סיני, שבו ביום נהיינו לעם ה' ובו נכרתה ברית בין ה' ובין בני ישראל — ברית עולם, ומלחמת עולם באילילים מכל המינים שבגללה הורגנו ונהרגים אנו עד היום; (ה) "עצרת", שם זה השגור בפי חכמי המשנה והתלמוד יש בו כעין רמז שחג הש-

הערה כללית: עיקרי הדברים במאמרי זה מבוססים על מנהגי ואשכנזים, ומשום זה לא נעתי ב"אזהרות" וב"כתובות" הנקראות בקהילות הספרדיות. כמובן לא הזכרתי את אופן קריאתה של מגילת רות ושאר מנהגים הרווחים אצל אחינו הספרדים.

בועות הוא המשך של חג הגאולה, חג הפסח. כי בפסח נגאלו אבותינו גאולה גשמית, ובשבועות קיבלו את תיקונם הרוחני. היוצא מדברים אלה, שחג השבועות הוא חג לאומי-דתי, וכל טקס מטקסיו טבוע בחותם ההיסטוריה הישראלית הרוויה דם קדושים, אשר מסרו נפשם על קדושת דבריה' בסיני.



אצל אומות העולם בית-הספר-משלים את החיים שבבית-האבות. בית-האולפן הוא בית-הספר להלכה, והחיים היום-יומים הם בית-הספר למעשה, המדגים את תורת בית-הרבן. ואולם בתפוצות ישראל של היום, בית-הספר העברי הוא לא רק בית-היוצר לנשמת האומה, אלא הוא-הוא האומה בועיר אנפין. המורה ממלא את מקום האב והאם, כי בית-האבות, לרוב, נתרקן מכל תוכן יהודי ועל המורה מוטל למלא את החלל הזה. ומוכרחים אנו להודות שתפקיד קשה מאוד מקבל עליו המורה בתפוצות, כי עליו להקנות לתלמידיו לא רק את הידיעות על דבר החג, אלא להשרות עליהם מרות החג ומקדושתו עד כדי שיהיה בכוחם להשפיע גם על בתי-האבות, ובמשך הזמן תתהוות מזה השפעת-גומלין.

ברצוננו להכשיר את לבות הצעירים לקלוט את הזרע שאנו מתכוונים לזרוע בהם, צריכים אנו לאחוז בכל האמצעים המובילים לאותה תכלית. וכמה דרגות ושלבים יש באמצעים אלה, הכל לפי מידת הגיל וידיעות התלמידיים, ככתוב: "חנוך לנער על פי דרכו" (משלי כב, ו).

מתן תורה

כלל הוא בפדאגוגיה: הרוצה להצליח בהוראה — אל יפתח בדברים מופשטים, אלא יתחיל בדברים פשוטים ומובנים, וילך מן המוחש אל המופשט. והוא הדין בהוראת חג השבועות בתפוצות, וכאן מתגלה לפנינו פאראדוקס משונה: דווקא דבר ההינתקות מן הקרקע הוא מוחש, כלומר, צד החג שאופיו הוא קבלת התורה מובן יותר לתלמידיו מ"חג הקציר", הרחוק מתפיסתם וממקומם. על כן ברור שצריכים אנו להתחיל מן התורה גופה, ואיזה ילד יהודי לא ראה ספר-תורה מימיו? אבל ליתר ביטחון יביא המורה ספר-תורה אל הכי תה. הדבר מעורר את סקרנות הילדים. ויש מהם שמכריזים בגאות: "מורה לי יש תורה". ומתפתח שיחה מעין זו בין המורה ובין התלמידים:

- מ: מה יש בידי?
 ת: תורה.
 מ: מה כתוב בתורה?
 ת: עשרת הדיברות.
 מ: נכתב רק עשרת הדיברות?
 ת: יש גם סיפורים?
 מ: מה הם הסיפורים בתורה?
 — על ראשית העולם.
 — על האבות.
 — על משה רבנו.
 — על בני ישראל במצרים.
 — על יציאת מצרים.
 — על הנדידה במדבר.
 (וכאן ניתנת הזדמנות למורה לחזור על מה שלמדו בחומש).
 מ: כמה ספרים בתורה?
 ת: בתורה חמישה ספרים.
 — בראשית, שמות, ויקרא, במדבר, דברים.
 מ: מי כתב את הספרים האלה?
 ת: משה רבנו כתב אותם.
 מ: ומי אמר לו לכתוב?
 ת: ה' ציווהו לכתוב.
 המורה מלאה לתלמידיו את שני הלוחות, מוצג ידוע להם מתוך ביקוריהם בבית הכנסת, ושואל:
 — מה אלו?
 ת: עשרת הדיברות. (יש המתפרצים ואומרים את השם הלועזי והמורה מתקן וקורא בעברית: "עשרת הדיברות").
 — שני הלוחות.
 מ: שניכם צודקים: על שני הלוחות כתובות עשרת הדיברות. ומי מכם יודע דבר אחד מעשרת הדיברות?
 ת: כבד את אביך ואת אמך!
 — לא תרצח!
 — לא תגנב!
 — זכור את יום השבת לקדשו!
- האות מ מראה על השאלות המכוונות והרציונות של המורה והאות ת מראה על התשובה המשוערת של התלמידים.

מ: טוב ויפה, אבל איפה נאמרו עשרת הדיברות?

ת: על הר סיני.

מ: מי שמע אותם?

ת: בני ישראל.

מ: לא רק בני ישראל, כי אם כל אומות העולם שמעו את הדיברות האלה.

כי הם חוקייסוד שעליהם נתבסס העולם, בלעדיהם לא היה העולם

קיים. ובכל הלשונות נשמעו הדיברות האלה, כי השם חפץ שלא יהיה

פתחוק־פה לאינו אומת שהיא לאמר: אני לא שמעתי את הדיברות ואני

פטורה מלקיימם.

מ: ומתי השמיע אותם ה'?

ת: ? ?

מ: בשישה בסיון השמיע ה' את עשרת הדיברות. כל העולם שתק, ציפור לא

ציפצפה, עוף לא פרח, שור לא געה, הים לא נע, ובתוך הדממה הזאת

נשמעו עשרת הדיברות, אלה עשרת החוקים שהם היסודות לכל חוקינה

ואף לחוקי העמים.

כאן המקום לספר את האגדה הידועה על סירובן של אומות העולם לקבל

את התורה. האגדה היא יסוד חשוב בלימודים; האגדה משלימה את החסר

והיא גם מפרה את דמיונו של הילד. לאחר שהתלמידים קראו את האגדה

הנזכרת ואחרי הדיון עם התלמידים על תוכנה ועל המסקנות שאנו מסיקים

ממנה, טוב להמחין אותה. ההמחזה מחייה בדמיונו של הילד את המאורעות

והיא עוזרת לו לחדור לתוך רגשותיהם וחוויותיהם; הוא מכיר את הסביבה

שגיבוריה נתונים בה, ומתוודע אל הדמויות הבלתי־ידועות לו, ואלו דרגות

המחזה:

(א) אהד קורא ושניים־שלושה תלמידים הם הנפשות הפועלות במחזה.

(ב) הצגה ממש על־פי לשון הספר.

(ג) כתיבת המחזה על ידי התלמידים.

(ד) חלוקת תפקידים.

הזרי דוגמה של בחירת התפקידים, שיש בה כעין חזרה על הנלמד:

מ: מי חפץ למלא תפקיד?

ת: אני, אני (ועוד ועוד).

מ: איזה שם נקרא למחזה?

ת: ה' חפץ לתת את התורה.

— התורה והגויים.

— סירובם של הגויים.

מ: נקרא למחזה בשם "התורה והגויים".

- מי חפץ להיות שליח ה' אל הגויים?
- מי חפץ להיות מבני עשו?
- מי חפץ להיות מבני עמון ומואב?
- מי חפץ להיות מבני ישמעאל?
- מי חפץ להיות מבני ישראל?
- מי חפץ להיות משה המדבר בשם ה'?

טוב ששניים, שלושה תלמידים יקבלו עליהם תפקיד אחד, וכל אחד יכתוב במחברתו את דבריו הוא, לפי טעמו ולפי תפיסתו, ולמחר יקרא כל אחד את שלו. ואגב קריאה מתקן המורה את לשונו (ולפעמים גם את כתיבו) של התלמיד. כשהתלמיד "יודע" את תפקידו, המורה (בהסכמת התלמידים) בוחר את השחקנים, וטוב שיציגו במסגרת הכיתה לפני שתועלה התצגה בעצרת התלמידים.

בעניין קבלת התורה ישנה עוד אגדה יפה, שבה לוקחים חלק ילדי ישראל כוונתי ל"הערבים". האגדה הזאת ניתנת להמחזה ואפשר לשתף במחזה מספר הגון של תלמידים, כיד דמיונם של המורה והתלמידים. טוב שהמורה יסביר מפני מה הילדים הם הערבים הטובים ביותר לשמירת התורה, אפילו בזמן הזה.

את עשרת הדברים נלמד לפי כוחתפיסתם של התלמידים, וטוב להטעים גם מדברי חז"ל. ואל יסתפק המורה בדיבורי גרידא, אלא יצרף גם עבודת יד: יראה להם דוגמאות של לוחות שונים ועליהם עשרת הדיברות, לוחות נייר, לוחות עץ ולוחות חומר: וכל אחד יעשה לפי כוחו והבנתו האמנותית. אחד יצבע בצבע, ואחד יצבע בגיר מגוון, ואולי יצליח אחד התלמידים להדפיס את האותיות. אפשר גם לעשות ארון-קודש ולהניח בו ספר-תורה קטן. בכלל ישאף המורה לנצל כל כישרון, כי יש תלמיד מחונן בכישרון ההבעה המילולית, ותלמיד אחר כוחו באמנות-יד — וכל הכשרונות האלה יהיו קודש ללימודי ה'.

אקדמות

הפיוט הקדוש "אקדמות", שיש בו הור וקדושה, כמעט שהזנח לגמרי בבתי ספרנו. ושני נימוקים עיקריים לכך: לשונו הארמית ותוכנו הקבלני. אבל אל נשכח מה גדול כוחו של הפיוט הזה ומה רב רושם ניגונו המסורתי לעורר בקרב תלמידינו רגשות עילאיים וכמיהה לנעלה ולנשגב — ועל כן כדאי הוא להקדיש לו כל מאמץ.

1 עיין ע. ברעזרא, "הגדהשבעות", עמ' 15-14, (בקיצור "שב"ע" = שבועות, ברעזרא). 2 עיין שיר השירים רבה על הפסוק "משכני אהרין גרוצה".

צריך לכלול את הפיוט הזה בתכנית הלימודים שלפני חג השבועות בלוחית הלחן המקובל, שיש בו עלייה וירידה, ושוב עלייה. רמז לחיי ישראל בגולה, שיש בהם עליות וירידות, וסוף-סוף "אמת מארץ תצמח"!

בקשר עם הפיוט הזה יספר המורה או יקרא את דברי האגדה על רבי מאיר ש"ץ מחבר האקדמות³ וההרפתקאות שעברו עליו. וכאן יש בקעה להתגדר בה ולדבר על מסעי-הצלב ויכוח-הדת שנערכו על ידי ראשי הכמרים בימים ההם. יש לספר על העינויים המרובים של עמנו בשל תורת ה' בימי הביניים ובימינו אנו. בימי היטלר ימ"ש! ידעו ילדינו גם את גבורתם הרוחנית של אחינו בני ישראל בכל דור ודור. ובה בשעה אנו צריכים להחזיר בלבך תיהם גם מעט מרירות שתחלחל בקרבם ולא תתן להם מנוחה, כי עתידה אי-המנוחה הזאת לחולל גדולות בימים יבואו!

אחרי קריאת הסיפור על מחבר ה"אקדמות" טוב שיתרגם המורה לתלמידיו שורה או שורותיים מן הפיוט⁴ הכל לפי טיב הכיתה, ואחר כך ישיר אותו במנגינה המקובלת. אז ייווכח-המורה בכוח-ההשפעה שלניגון. אפשר שהמילים תשכחנה מפי הילדים ותוכן הפיוט יוסח מדעתם, אבל הניגון יתפשט בכל גופם ובימים יבואו יעורר חוויות נרדמות ואף יביא למעשים טובים— זה כוחו של ניגון!

ואם הכיתה יכולה ללמוד את כל פיוט "אקדמות" טוב לנתח אותו לחלקים ולקרא שם לכל חלק, כגון: (1) הקדמה (א-ב), (2) גדולת ה' (ג-ז), (3) שירת המלאכים (ח-ט), (4) שבחם של ישראל (ע-ר), (5) טענת אומות העולם (ש-י), (6) תשובת ישראל וישועתם (בי-וח), (7) סיום (זק-הסוף). את ישועת ישראל (בחלק 6) אפשר לפרוט לחלקים, כגון: ישועת ה' בניין ירושלים, חופות הכבוד, נועם הצדיקים, לוייתן ושור הבר, הסעודה.

אחרי קריאת השם לכל חלק וכתבתו על הלוח, ימסרו התלמידים את תוכנו בעל פה או בכתב. הסיפור על רבי מאיר ש"ץ יכול לשמש רקע לכמה נושאים: (1) מכתב היהודים לקהילות ישראל על דבר גיבור יהודי; (2) חלום הצדיק; (3) ציור נהר סמבטיון הזורק אבנים; (4) ציור הנצחון; (5) שיחה בין רבי דן והשר.

3 שב"ע, עמ' 25-21.

4 ישנו תרגום מחורז מאת ש. ש. קנטרוביץ, נדפס גם בסוף חומש במדבר, מהדורת שולזינגר, 1950, נ. י. ישנו תרגום עברי (בלי חרוזים) בסדר "מפי עוללים", מועדים, עמ' שפג-שצו, הוצאת "אמנות", ת"א 1931. תרגום עברי קל בשב"ע, עמ' 33-27.

דוד המלך

מקובל שיום פטירתו של דוד המלך הוא בחג השבועות. רצוי מאוד לנצל את ההזדמנות הזאת, להרחיב את הדיבור על "נעים זמירות ישראל" ולהסמיך תפילה לגאולה, על פי הכלל מן הקל אל הכבד. השיחה בנושא זה נפתחת בשאלה:

- מ: איזה יום בחודש הוא היום?
- ת: היום ראש־חודש סיון.
- מ: אינו קריאה (תפילה) מיוחדת כלולה בתפילת ראש חודש?
- ת: "הלל".
- מ: מי כתב את פרקי ההלל?
- ת: ? ?
- מ: דוד המלך כתב את הפרקים האלה.
- מ: מי יודע עוד אילו פרקים כתב דוד המלך?
- ת: תושמעה תשובות, אשר רובן בגדר גיחוש.
- מ: כן, אשרי, למנצה, מזמור שיר חנוכת הבית ועוד תפילות אשר אנתנו מתפללים בכל יום הן משל דוד המלך. דוד המלך היה גם משורר גדול ואת תפילותיו־שיריו כתב בספר. ולא רק אנו היהודים מתפללים את תפילות דוד המלך, אלא אף הגויים מתפללים את תפילותיו בלשונם הם.
- ומי מכם יודע את השם של ספר התפילות שכתב דוד המלך?
- ת: גם כאן יורד מבול של שמות, אשר סוף־סוף אחד מהם הוא הנכון. ומן התשובה הזאת מתחיל המורה בכתבו על הלוח באותיות גדולות "תהלים".
- מ: מי מכם יודע מדוע שם הספר הזה תהלים? ולמה יו"ד מ"ם בסופה של המלה תהלים?
- ת: יו"ד מ"ם זה סימן הריבוי.
- מ: ובכן המלה תהילים באה מן המלה תהילה! ומה פירוש המלה תהילה?
- ת: היש מישהו היודע מלה דומה ל"תהילה"?
- ת: המלה תהילה דומה למלה הלל.
- מ: (המורה כותב את המלה הלל תחת המלה תהילה) ועכשו מי רואה מלה דומה להלל?
- ת: מהלל.
- מתהלל.
- מ: (המורה כותב על הלוח את המלים האלה תחת המלים הראשונות כדי להוכיח שמשורש אחד נגזרו.)

ומי זוכר איפה הוא למד פועל זה בחומש?

- ת: ? ?
 מ: (כותב את הפסוק "ויהללו אותה אל פרעה"). הפועל "הלל" פירושו הוא: ספר גדולות וטובות על משה. דוד המלך כתב דברי-הלל על ה' ומעשיו, ולכן שם הספר הוא תהילים.
 — וכמה פרקים יש בספר תהילים?
 מ: בספר תהילים מאה ותמישים פרקים. — והיודעים אתם מתי מת דוד המלך?

- ת: ? ?
 מ: דוד המלך מת בחג השבועות וקברו הוא על הר ציון בירושלים. היום נמצא שם חדר "דוד המלך" ובו ספרי תהילים עם הפירושים השונים של הספר הזה, וגם תוי נגינה לכמה וכמה פרקי תהילים שחיברו מנגנים גדולים. יהודי ארץ ישראל נוהגים לעלות על קברו בחג השבועות. כן נוהגים להדליק מאה ותמישים נרות לזכר נשמתו כמספר פרקי התהילים. — ואתם יודעים מורע מי הוא דוד המלך?

- ת: ? ?
 מ: מורע רות. ומשיח ישראל יהיה מורע דוד מלך ישראל. כמו שאנו שרים: "דוד מלך ישראל חי וקים".
 (השיחה מסתיימת בשירת: "דוד מלך ישראל חי וקים").

מגילת רות

מגילת רות יכולה לשמש מקור נאמן לתזרות, לתוויות, לפרקי-קריאה אמור-ציונליים ולשפע רעיונות המתאצלים מתוך הפרקים הללו. כאן יש הזדמנות לחזור על תקופות הרעב בימי אברהם, יצחק ויעקב, ולשוחח על תקופת השופטים שלמדו, על השופטים החביבים על התלמידים. איזה שופט נתחבב ביותר, ועל שום מה. ומכאן עובר המורה לתוכן מגילת רות וטעם קריאתה בחג השבועות.

המגילה הזאת נקראת קטעים, קטעים ובהטעמה. יכתוב לו המורה על הלוח את שמות הנפשות הפועלות במגילה הזאת ויחלק את התפקידים למשתתפים בה. ולאחד מהם יתן את תפקיד הקורא ("לחשן"). לאחר שכל אחד קרא את חלקו הוא מצוה (יותר טוב: יועץ), שכל אחד יכתוב את שלו במחברת בלשון המגילה. ולמחרת כל אחד קורא את קטעו עד שהוא נעשה שגור בפיו.

5 עיין: יהושע בכרך, "אמה של מלכות", בהוצאת המדור הדתי במחלקה לעניני הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשי"ד.

המורה שואל אם יש ברצונם להציג את זה כמחזה. בוודאי יימצאו כאלה שירימו את ידיהם ויימצאו שיתייחסו בשיוון-נפש להצעה ולא יגיבו עליה כלל. המורה בוחר מבין בעלי ה"הן" את השחקנים. ויש שהוא שואל: "מה יש להוסיף על התפקידים שנקבעו?"

תמיד יימצאו תלמידים אשר יציעו כמה תפקידים שאינם במגילה. וטוב שהמורה יציע איזה שיר מתאים וידוע, כעין "הזורעים בדמעה ברנה יקצורו", שתקוצרים ישירו אותו. ואל ישכח המורה: כשם שאי אפשר לקבל כל הצעה הבאה מתלמיד — כך אי אפשר לקבל את כל התפקידים הנוכחים במגילה. ועל כולם, יתבל המורה את פרקי המגילה בפסוקי דזמרה, כעין: דברי רות: "אל תפגעו בי לעזוב וכו'".⁶

ואם לא הגיעה עוד הכיתה למדרגת קריאה מתוך המגילה גופה, יש לקרוא מתוך עיבוד, ואם אין ספרים, אפשר שהמורה יכתוב את המגילה המקוצרת פרקים פרקים על הלוח, והתלמידים יעתיקו לתוך מחברותיהם ויחזרו עליהם בבית.

גם על פי מגילה מקוצרת אפשר ליצור מחזה בשביל התלמידים, ולעתים טוב לבכר את יצירות התלמידים על היצירות המוכנות מראש, יש בה משום תדוות יצירה ואינן רק "מצות אנשים מלומדה".⁸

חג הביכורים

אם התלמידים לומדים ספר דברים טוב לעבור אתם על פרשת ביכורים (דברים כו) בתוספת פירושי חז"ל.⁹ וגם כאן יש מקום לחזרה על ידי קשרי זיכרון, כמו בפסוקים: ארמי אובד אבי וכו', כי יימצאו תלמידים הנוכחים את הפסוקים האלה מתוך ההגדה של פסח. ושוב יש לקשר את יציאת מצרים עם ההתנחלות, ומכאן עם ההתנחלות החדשה ועם התחלת הגאולה בימינו אנו. אם הכיתה לומדת משנה או התחלת גמרא כדאי ללמד משניות שונות ממסכת "ביכורים", שכמה הלכות כלולות בה, מן המצוות התלויות בארץ.¹⁰ לימוד המסכת החשובה הזאת בלבד אין בו כדי לקשרה עם ההווה. לשם זה

6 ת"י הנגינה לקטע הזה ישנם ב"Choral Book of Jewish Songs" לוקט ע"י ת. קופרסמיט, מהדורת ועד החינוך היהודי, ג. י. 1945.

7 עיין "מועדי ישראל", ד, עמ' 129-133.

8 יש מחזה מוכן "רות ונעמי" ב"מועדים לשמחה", ג, הוצאת ועד התכנית של אגודת המנהלים העבריים בניו יורק בהשתתפות ועד החינוך היהודי בנ. י.

9 עיין שב"ע, עמוד 50.

10 ע"ד דרכי ההוראה של המסכת הזאת עיין צבי מאיר רבינוביץ, "המשנה לנוער", עמ' 112-132. המדור הדתי במחלקה לעניי הנוער והחלוץ של ההסתדרות הציונית, ירושלים, תשי"א.

יש צורך לעסוק בשבעת המינים שנשתבחה בהם ארץ ישראל. טוב שהתלמידים יביאו אל הכיתה מן המינים האלה, או שיציירו אותם וירשמו מתחתם מקום כל מין היכן הוא גדל, או יתקעו בסיכה את המין על מקומו במפת ישראל.

בקשר עם פרשת ביכורים טוב להסביר לתלמידים את הרעיון המבוטא במצוה זו, הבאה ללמדנו שעל הכול אנו חייבים להודות לה', וראשית פרינו קודש לה'. אסור להיות אנכיים, ואף על פי שאנו אוהבים מאוד את ראשית מעשינו, שעלו לנו במיטב כוחנו וזמננו — בכל זאת צריכים אנו לוותר אם לכבוד ה', אם לטובת הזולת.

ישאל המורה מי ומי ויתר פעם על האהוב עליו ביותר לטובת מישהו אחר, ובכל כיתה ימצאו אחדים אשר יספרו מחייהם איך נתנו פעם משלהם, את ה"ביכורים" שלהם, לצדקה, לטובת חבר וכדומה.

ישחה כזאת תהיה אספקלריה שבתוכה ישתקפו חייהם המוסריים של התלמידים ועל ידה יקבלו תיקון אלה הנוקמים לכך, ודאי לא כל אחד הוא שלם בתכלית השלימות במידותיו ועלינו לטפח את המידות התרומיות באדם הקטן, וכאשר יגדל תהיינה מפותחות בו ודרכו תהיה תפארת לעושיה ותפארת לו מן האדם.

זכרון ביכורים

חגיגת "זכרון ביכורים" שהתאורחה בארצנו המחודשת צריכה למצוא את הדה הנכון גם בתפוצות. אנו צריכים לקשר את הדור הצעיר אל אדמת ישראל, ולהתוודע אל הבעיות התלויות בה. על ידי חגיגות כעין אלה, אולי נוכל לתקן קמעה, קמעה מה שנפגם בנו במשך דורות של גלות, וכדאי לאחוז בכל האמצעים.

כמוכן, בגולה אי-אפשר שהטקס יהיה כמו בארץ ישראל, מקום גידולו וצמיחתו של הטקס. בכל זאת כדאי להכניס בו מריח הארץ ומרוחה¹¹. לא די שכל בית-ספר יערוך טקס "זכרון ביכורים" באחד האולמים שלו, אלא מוטב שיתאחדו כמה בתי-ספר ויערכוהו באחד הגנים שבעיר, וברוב עם — הדרת הטקס.

טקס כזה נהגו לערוך גם בערים שיקגו וניו-יורק, שנים רצופות אחדות¹² ערכה אותו לשכת הקק"ל בניו-יורק ב"גן סנטרל", אלפי ילדים וילדות

11 על ההצעות לסדר "זכרון הביכורים" עיין דר. ב. בן-יהודה, "תנועת מורים למען ציון וגאולתה", 139-146, הוצאת הקק"ל, ירושלים, תש"ט; "שרשים", שנה א' חוב' ד', עמ' יח-לה.

12 בשנות 1948, 1949, 1950.

לבושים בגדי יום־טוב היו גוהרים בליוויית מוריהם אל הגן המדובר ביום א' שלאחר חג השבועות, ושם על בימה עשויה לכך היו מביאים "ביכורים". הרושם היה כביר ונחרת בלבותיהם הרכים של תינוקות בית־רבן לימים רבים. ולמחרת כתבו העתונים, היהודיים ושאינם־יהודיים, על המחזה הנהדר שראו ב"גן סנטרל". ועל הקשרים שיש בין עם ישראל לאדמת ישראל. והדבר היה לשיחה בין הבריות. ואין לך אמצעי של פרסומת גדול מזה. צריכים לחדש את המנהג הזה ולקבעו בכל עיר שיהודים יושבים בה, יש בו משום לימוד וחינוך¹³.

כהכנה לכך ילמדו הילדים את שמות חבלי הארץ: שרון, יהודה, שומרון, עמק, גליל וכיוצא בהם. כל בית־ספר ייקרא בשם חבל, ולכל כיתה יהיה שם של עיר: ירושלים, תל־אביב, חיפה, וכדומה. כל בית־ספר יציין כתובות מיוחדות שתיעשינה על־ידי התלמידים, את התלבושות תתפורנה התלמידות עצמן, והתלבושות תיעשינה בסגנון לאומי. בהכנות האלה יהיה מקום רב למלאכת־יד. מלאכת־יד היא המעשה העיוני החשוב ביותר. מלבד מלאכת־היד, לומדים לקראת טקס "זכרון ביכורים": תנועות־גוף ריסמיות ומחולות. וגם מצות "כבד את ה' מגרונוך" יקיימו בטקס הזה. צריך להביא לידי ביטוי את הכשרונות המוסיקליים של הילדים. סגולה זאת מעדנת את נפש האדם ומרוממת אותה.

תמונות

התמונה היא אמצעי מתאים לשיחה מוקדמת, להסתכלות ולהמחשה. בבארה את המאורעות באור מחשי מעבירה היא את התלמיד מסביבתו אל עולם אחר, והיא ממחישה גם בהרגשותיו את הדבר המופשט שהוא לומד. כדאי לשתף את התלמידים בהמצאת תמונות העוזרות לנושא הנלמד, או בהכנת תמונות מעשה ידיהם. על ידי עשיית תמונות או ציורים באים לידי גילוי הכשרונות שבכוח הנרדמים בהם. אליבא דאמת: אין כללים קבועים בשימוש התמונה. יש שהמורה מראה את

13 יחד עם זה צריך להזהיר, שהבאת המתנות לא תיראה כ"מקדיש קדשים בחוץ", אלא שבהכנות בבית הספר וגם בטקס הפומבי עצמו יבואר ויודגש, שבזמן שבת המקדש היה קיים היה כל בעל קרקע בא"י מעלה ביכורי אדמתו (בין שבועות לחג הסוכות) למקדש והם היו קודש לה' (נאכלים לכהנים משרתי ה'), ו"מפני חטאינו גלינו מארצנו ואין אנחנו יכולים לעשות חובותינו בבית בחירתך", אבל עושים אנחנו כל מה שבידינו, כדי שהקב"ה יחיש לנו גאולה שלימה ויביאנו לציון ברירה ולירושלים בית מקדשו בשמחת עולם ושם נעשה חובותינו כמצווה עלינו בתורת משה.

התמונה לפני השיעור, ויש שהיא משמשת כעין השלמה או סיכום לתוכן הנלמד, וכדאי שלכל מורה יהיה אלבומו של תמונות, וישתמש בו בכל שעת הכושר. כמובן, התמונות תהיינה גדולות ובהירות כדי שגם התלמידים שבקצה החדר יוכלו ליהנות מהן. ותהיה להם אפשרות להסבירן. וכשבאה תמונה כעין זו ליד המורה יכניסה לתוך האלבומו שלו למשמרת. בהזדמנות נאותה הוא מוציאה ומציגה על המכתבה או תולה אותה על הקיר, וסדרת השאלות והתשובות מתחילה.

כשידבר המורה על הר סיני יראה לתלמידיו תמונות ההר הזה¹⁴, ובדברו על רות ונעמי יביא תמונה המסמלת "רות ונעמי"¹⁵ או דומה לזה. כאשר המורה משוחח על "זכרון ביכורים" יוכל להצביע על התמונות שהקק"ל מפיצה. ילדות גושאות ביכורים לקק"ל וכו'¹⁶.

מלבד התמונות הסטיריאוטיפיות אפשר להשתמש בתמונות דמיוניות שיהיינו הילדים, כגון "משה בהר סיני", "עלייה לרגל", "הבאת ביכורים", "רות בשדה בועז", "פטירתו של דוד" (עפ"י האגדה) וכדומה. אם המורה הוא בעל כשרון אמנותי או אם יש לו שאיפה לאמנות, בוודאי יצליח להשריש אותה גם בלבות תלמידיו.

עצרת תלמידים

עצרת תלמידים יכולה לשמש סיכום לעבודות שנעשו בכיתות. העצרת צריכה להיות מתוכננת מראש. כדאי שהמנהל יתאסף עם המורים כחודש ימים לפני העצרת וידגון בסדריה.

עצרת תלמידים. לכבוד שבועות יש בה משום כבוד התורה וכבוד הארץ והיא צריכה להכיל את שני הנושאים האלה. יש גם הזדמנות לקשר את המעשה הזה עם לימוד הלשון: המורה מסביר את ערך העצרת ומציע לתלמידיו לכתוב הזמנות להוריהם לבוא לעצרת. תתנהל שיחה קודמת על התאריך והשעה, על התכנית, מקום הישיבה של הכיתה ומקום הישיבה של ההורים וכו'. התלמידים כותבים את ההזמנות. המורה עובר בין השורות ומעיר פה ושם על שגיאה. לאחר שגמרו לכתוב את ההזמנות הוא אוסף אותן ומעיר על השגיאות הכלליות, ואת הביטויים היפים והמשפטים הישרים הוא כותב על הלוח. למחר הוא מחזיר את ההזמנות המתוקנות לידי בעליהן, בתוספת גליון נקי ומעטפה לכל תלמיד ויועץ לו להדביק תו (בול) של

14 עיין "שכיות המקרא", בעריכת מ. סולוביצ'יק, עמ' י, ברלין, תרפ"ה.

15 כזאת מצויה בלוחות החדשים.

16 גם הלשכות של קק"ל בלונדון ובניר-יוזק הדפיסו תמונות בקשר עם "זכרון ביכורים".

ק"ל על המעטפה, כדרך שמדביקים תרדואר. רוב הילדים יקבלו את עצתו וביאו: כסף, מחיר התרומות, התלמידים יעתיקו שוב את ההזמנות, ישימו אותן לתוך המעטפות ועל גבי המעטפות יכתבו (בעברית) שמות אבא ואמא מצד אחד, ומצד שני את שם השולח. אחר כך ידביקו את התרומות במקומו הנכון. כי גם זה לימוד!

ועדה מיוחדת של תלמידים תקשט את האולם בפרחים ובענפים כדי לשוות לו הוד של יום הביכורים. כך מסדרים עצרת תלמידים לכבוד שבועות: לא בחיפזון ולא בארעיות, אלא בסדר ובשיקול הדעת. ואל ישכחו המורים להזכיר לתלמידים כמה ימים לפני העצרת: יום אחר יום, על דבר מלבושיהם, ונעלים מצוחצחות. כי העצרת צריכה להיות חגיגת.

פרוייקטים

שיטת הפרוייקטים ידועה גם בבתי הספר שלנו, ורבים משתמשים בה. כי עיקר מטרתה היא להגיע לתכלית חינוכית בביצוע התלמידים עצמם. בכוח השתתפותם של התלמידים נעשות ידיעותיהם אקטיביות וידיעות חדשות נקנות להם אגב פעולה ויצירה.

גם את הידיעות על דבר חג השבועות אפשר להקנות בעזרת פרוייקטים הקשורים בחג ובמנהגיו, ומסביבם יכולים ללמד כמה לימודים במישרין ובעקיפין. והרי הצעות פרוייקטים למבחר (בהירתם וסידורם בזה אחר זה ייעשו לפי התנאים):

(1) טיול לבית הנכאות כללי ויהודי. בבית הנכאות הכללי לראות את הפסלים והאמנות הטפלות אשר דת ישראל מתנגדת להם. ובבית הנכאות היהודי אפשר לראות את ספרי התורה השונים מארבע נקפות הארץ, פרוכות, עציחיים ויתר תשמישי קדושה שנצלו מן השואה.

(2) ביקור בביתו של סופר סת"ם. כאן אפשר לראות איך הוא כותב ספר תורה או מתקן אותו, כמה הוא משתמש בכתיבת התורה וכד.

(3) ביקור בישיבה גדולה, בית היוצר של האומה, טיפוסים של בחורי ישיבה, הפנימייה, אופן הלימוד וכ"ב.

(4) ביקור בבית רב, הסתכלות בספריו, באופן שהוא פוסק שאלות ובטיב השאלות.

(5) ביקור בספרייה עברית גדולה, עיון בספרים ובמוצגים.

(6) ביקור בבית כנסת גדול או עתיק, הסתכלות בארון הקודש, בבימה, בעזרת נשים וכד.

(7) עשיית לוחות ועשרת הדיברות עליהם.

(8) עשיית ארון קודש בתבנית מוקטנה.

- (9) עשיית פרוכת לארון הזה.
- (10) מעשה שיש בו משום קיום אחד הדיברות, כגון "כבד את אביך ואת אמך" על ידי מתנה להורים.
- (11) קישוט בית-הספר או בית-הכנסת בפרחים וירקות.
- (12) עריכת סעודת-חלב לכבוד השבועות.
- (13) תערוכת ספרים ותמונות של גדולי התורה, כגון רש"י, אלפסי, רמב"ם וכיוצא בהם¹⁷.
- (14) גזירת עיטורי-שבועות ("שושנתות" — "שבועות'לך") שידביקו אותם על זוגיות החלונות של בית-הספר והבית¹⁸.
- כאמור, הפרוייקטים מבוצעים על ידי התלמידים עצמם. המורה צריך רק להציע להם, או לפעמים הוא רק המעורר — והשאר יבוא מהם. כאן יש כר נרחב לתלמיד לדרוש ולחקור אחר כל נושא ובן-נושא. ולאחר שקנה לו את הידיעות הנחוצות הביא את הדרוש — שוב יש מקום להתגדר בו, לשאת ולתת, לשקול ולטרוח.
- אחר כל ביקור יש מקום לחיבורים, לשאלות ולתשובות, לתיאורים, לדינים וחשבונות ועוד ועוד.

נושאים לחיבורים

- אינני קובע מסמרות בנושאים לחיבורים. החיבור בא לאחר שיחה ארוכה או קצרה, לרוב הוא מוצע לאחר השלמת פרויקט. והרי דוגמאות אחדות:
- (1) יומי הראשון בבית-הספר העברי. הנושא הזה מוצע לאחר שסיפר המורה על דבר המנהג של התחלת לימוד א"ב בימי הביניים.
- (2) הזמנה לחבר ללכת ללקוט פרחים וירקות.
- (3) תיאור תיקון ליל שבועות. טוב לקרא סיפור אחד או שניים שבהם מתואר הלילה הזה, או אגדה בקשר עם ליל שבועות.
- (4) תיאור הרציון בחג השבועות. כמעט תמיד ימצא בכיתה תלמיד או תלמידה שהיו בארץ ישראל, ואולי ביקרו בהרציון.
- (5) "יוכור". כמעט כל תלמיד יודע על דבר "יוכור", ויש לנצל את הידיעה הזאת. ישוחח המורה עם תלמידו על דבר אלה שהלכו לעולמם, ובייחוד אלה שנספו על ידי הנאצים, ימ"ש, כל אחד יכתוב תפילת "יוכור" לקרוביו שניספו.

17 עיין דר. ה. ל. גורדון, "פרוייקטים להוראת חגי ישראל ומועדיו", שבילי החינוך, שנה ג' (תרפ"ז-ח), עמ' קלג-ד, ג. י.

18 על אופן הגזירה עיין "ידישער פאלקלאר", עמ' 12, ינואר, 1954. "ביכורים", חוב' ר', עמ' 70, הוצאת הקק"ל, ירושלים, תשי"א.

(6) כתיבת מגילת רות: המגילה הזאת נעשית יריעות, יריעות ולאחר שנשלמה המגילה, מחברים התלמידים את היריעות — והרי מגילת רות ומי שחונן בכשרון אמנותי מוסיף פה ושם ציורים מעניין המגילה.

(7) מכתבו של אלימלך מימי הרעב.

(8) שיחה בין שתי נשים על דבר שיבת נעמי.

(9) המחזה: "נעמי ורות".

(10) "ביכורי" לטובת ...

החיבור האחרון הוא תוצאה מן השיחה על פרשת ביכורים (עי' לעיל עמ' 265) והתלמידים יספרו מנסיונותיהם על הפרשת "ביכורים" לטובת מישהו או למוסד החביב עליהם.

אמרות ופתגמים

האמרה או הפתגם זהו סך-הכל של לימוד שלם. לפעמים כוללת אמרה אחת תורה שלימה. לדוגמה: "גדול תלמוד תורה יותר מבניין בית המקדש". כמה חכמה יש במאמר זה. או הפתגם הזה: "אם אין תורה — אין דרך ארץ". כאן יש בינת-חיים לאין שיעור.

האמרות והפתגמים אינם נאמרים כלאחר יד. הם באים כמסקנה של שיעור. טוב שהתלמידים עצמם יכתבו או ידפיסו אותם על גבי שלטים גדולים שיהיו תלויים על הקיר לראווה.

לפעמים נעשים האמרות והפתגמים נושאים לחיבורים. למשל: המאמר "כל המלמד בן חברו תורה — כאילו ילדו". יכתבו התלמידים סיפור המיוסד על המאמר הזה. כי לרוב ימצאו בכיתה תלמידים אחדים המכירים ילד או ילדה שנתחנכו בבית קרוב או איש זר.

עבודות בית שונות

(1) שאלות ותשובות: המתדיקה של שאלות ותשובות ידועה, ובכל זאת כדאי לחדש בה מזמן לזמן איזה חידוש: במקום שהמורה יכתוב את השאלות — יכתבו התלמידים, ולפעמים יכתוב המורה את התשובות, ועל פיהן יכתבו הם את התשובות וכיוצא בזה.

(2) מילוי משפטים מתוך החומר הנלמד.

(3) משפטים וביטויים מלשון החומר הנלמד ("מי פקד ה'", "אני מלאה הלכתי", "קומו ונעלה ציון", "החליל מכה").

(4) "מי אמר למי?"

(5) תוכן העניינים של הפרק.

- (6) השוואות (שיחרור עם ישראל ושיחרור הכושים, שבת, ויום ראשון, שנות הרעב בימי אברהם ובימי השופטים).
 (7) תרגום עברי של קטע מ"אקדמות".
 (8) מחוות (הבאת ביכורים בזמן בית המקדש, קבלת התורה, וכוח ר' מאיר ש"ץ, "הכובסת"¹⁹).

פרפראות

ישנם כמה וכמה משחקים שתוכנם קשור בשבועות. כשהמורה מרגיש שיעמום בכיתה יעסיק את תלמידיו במשחקים הללו, כי יש בהם מן המשעשע והמלמד²⁰ או יבחר לו קבוצה של שואלים, והמרכה להשיב הוא הזוכה בפרס²¹.

ביבליוגרפיה

אנתולוגיות וקבצים

- (א) ילקוט המועדים, עטרת יקותיאל, בעברית ואידית, בעריכת צבי יהודה רבינוביץ, הוצאת ספרים "סעדיה", בואנוס-אירס, תש"ג.
 (ב) ספר שבועות, בעריכת מ. ליפסון, הוצאת הלשכה הראשית של הקק"ל והברת "אמנות", תל-אביב, תש"ו.
 (ג) ספר המועדים, שבועות, בעריכת דר. יוסף טוב לוינסקי, הוצאת אגודת "עונג שבת" (אהל שם) בת"א עליד "דביר", תש"ו.
 (ד) למועד, קובץ ספרותי לחג השבועות, ד', בעריכת הרב מאיר ברלין, הוצאת "המזרחי", מיסודה של הסתדרות המזרחי — המרכז העולמי, ירושלים, תש"ו.
 (ה) שבועות, ילקוט לחג התורה, בעריכת אלכסנדר מלכיאל ואליהו אבי-צדק, הוצאת הרבנות הצבאית הראשית.
 (ו) ביכורים, חוברת ו', בעריכת יצחק מן וברוך ישראל, הוצאת הקק"ל, תשי"ד.

מקראות

- (א) חג השבועות, חוברת לבתי-ספר ולנוער, בעברית ואידית, בעריכת מ. גרינבוים ודר. צ. וויינשטיין, הוצאת הלשכה המרכזית של הקק"ל לארצות אמריקה הלטיניות, בואינוס-אירס, תש"ג.
 (ב) חג השבועות, קובץ לבית הספר ולבית האב, בעריכת ע. בן-עזרא, בהוצאת ועד החינוך, החרדי שעליד המזרחי, ג. י. תש"ו.
 (ג) מועדי ישראל, מחזור א', בעריכת שלמה מראה-נוף ויוסף לבנון, בהוצאת ועד

19 עיין שב"ע, עמ' 8—47.

20 עיין "מועדים לשמחה" ג', עמ' 17—18.

21 שם, עמ' 18—19.

- החינוך היהודי בשיקגו והסתדרות המורים העברים במערב התיכון, שיקגו, תש"ג, עמ' 39-40.
- (ד) מועדי ישראל, מחזור ב', בעריכת הנ"ל ובהוצאה הנ"ל, שיקגו, תש"ג, עמ' 68-72.
- (ה) מועדי ישראל, מחזור ג', בעריכת הנ"ל ובהוצאה הנ"ל, שיקגו, תש"ד, עמ' 102-110.
- (ו) מועדי ישראל, מחזור ד', בעריכת הנ"ל ובהוצאה הנ"ל, שיקגו, תש"ה, עמ' 128-147.

חוברות

- (א) המרכז לנוער של הסתדרות העובדים בא"י, ת"א, תרצ"ה.
- (ב) הוועד המשותף לענייני הנוער, שער שני: להגינות הביכורים, ירושלים, ת"ש.
- (ג) מועדים לשמחה, ג' (עין הערה 8).

מחזות

- (א) רות ונעמי
- (ב) העלאת ביכורים
- (ג) הבאת ביכורים לק"ל
- ב"מועדים לשמחה", ג'
ב"מועדים לשמחה", ג'
ב"מועדים לשמחה", ג'

הוראות להמחזה

- (א) צבי שרפשטיין, דרכי לימוד לשוננו, עמ' 159-161; 304-5, הוצאת "שילה", ת"ש.
- (ב) ש. ב. נבון, המשחק הדרמטי והחינוך, הוצאת הלשכה הראשית של הקק"ל, ירושלים, ת"ש.

שירים

- (א) שירינו, בעריכת משה נתנון, עמ' 7-85, הוצאת היברו, סוב. קומ. נ. י. 1939.
- (ב) שירון לשבועות ול"ג בעומר, הוצאת ועד החינוך היתודי, נ. י. 1946.

מ. ש. גשורי / ירושלים

פיוט "אקדמות" ונעימתו

(א) יוצר הפיוט

הפיוט "אקדמות" על נעימתו נבלע בחג השבועות ובסדר העבודה שלו, ונעשה נכס צאן ברזל במחזור שלנו. עד היום רוחש לבנו כבוד ויקר ליוצר הפיוט, שהיה ש"ץ מפורסם בקהילה עתיקה, ובשעתו היה ידוע מאוד ביהדות אשכנז.

רבי מאיר בן יצחק, שליח צבור נאמן ופייטן מובהק של קהילת ויר - מי זה אשר באשכנזי אחד מבוני התזנות הפיוטית והלחנית של ימי הבינים, ידוע לא לבד בספרות הפיוטית כפייטן "אקדמות" לשבועות אלא גם כאישיות מפורסמת ומשפיעה בשעתה. קראהו בשם "שליח ציבור גהוראי" - זהו תואר הכבוד הפיוטי שניתן לו עוד בחייו בוירמיה, בתחילת המאה הי"א. לפני גזירות תתנ"ו (מסע הצלב הראשון - 1096), בגלל פיוט "אקדמות" שזכה לחמם את הלבבות ביום מתן תורה נתקשר בתודעת המתפללים שמו של הפייטן - הרשום בראשי חרוזי הפיוט - בחג השבועות דווקא. לדעת החכם צונץ היה הפייטן והחזן אמתי בן שפטיה בן דורו, והוא שר את פיוטי רבו עוד בחייו של זה. החזנים שבאו אחריהם הפיצו את הפיוט ונעימתו בכל מקום. מאז נתפשט בתפוצות קהילות האשכנזים.

רבי מאיר חיבר פיוטים רבים, ורק מקצתם עזים מצויים במחזורים ובקבצי הפיוטים שלנו. כפייטן דתי פורה עסק בכל ענפי השירה הדתית וחיבר פיוטים מסוגים שונים: יוצר, אופן, זולת, מעריב, קרובות, רשויות, סליחות וכדומה. צונץ מונה ארבעים ושלושה מפיוטיו, אבל לא פחות מאשר כפייטן נודע כשליח ציבור. בתואר זה נזכר בפי רש"י שהיה בן דורו ובפי בעלי התוספות שאחרי כן. במקום אחד מספר רש"י: "כשהייתי שם (בוירמיה) ושמעתי (את התפילות) מפי אותו צדיק ר' מאיר בן יצחק... נהגתי כך אצלו". ואם רש"י מצא לנכון לציין ששמע את ר' מאיר בתפקידו בתור ש"ץ והנהיג אצלו ממה שראה ושמע, סימן שנתרשם מנעימותיו ומפיוטיו גם יחד. מקורות שונים מימי הבינים מכתירים אותו בתוארים "חזן דוירמישה", "ציר נאמן", "החזן ההגון" ועוד, ויש שמזכירים אותו לשבח כש"ץ ופייטן כאחד: "ר' מאיר

ש"ץ החסיד, האיר עיני ישראל בפיוטיו"; "ר' מאיר ש"ץ ההגון היה מתקן הדבר כך"; "ועמד רבנו מאיר ש"ץ ואמר רשות לחתן"; "ושמעתי שר' מאיר ש"ץ לא היה אומר: ככתוב בתורת משה עבדך"; "רבנו מאיר ש"ץ שהוסיף לומר, אף הפוסק ר' יעקב מולין (מהרי"ל) מזכיר לעתים קרובות את מנהגיו של ר' מאיר ש"ץ.

ר' מאיר שליח ציבור. פעל: איפוא גם כחזן גם כפייטן. ורק בגלל מיעוט החומה הממשי שנשאר בידנו אין אנחנו יודעים על אודותיו די הצורך.

(ב) ניגונה ומנהגיו

"אקדמות" הוא הנודע ביותר מכל פיוטיו של ר' מאיר ש"ץ וגם היום הוא מעורר רגשי רוממות בלבבות רבבות מבני עמנו. אם כי חובר לפני כאלף שנה. אין ספק שהמחבר החזן נתן לפיוטו זה מנגינה מתאימה, אשר בה השתדל לתת ביטוי לכוונת המלים. החזנים הפייטנים של הדורות ההם הצטיינו כבעלי אלתור (אימפרוביזטורים) ממדרגה ראשונה, ובלי הכנה מוקדמת היה עליהם לפעמים להדש מעשה בראשית בנעימות התפילה והפיוט. בעומדם לפני התיבה הוטל עליהם להתאים מיניה וביה מחרוזת מנגינות מתוך התחשבות בתוכן התפילות וגם באופי הנעימות המקובלות במסורת: או לא נראתה עוד סכנה של התבללות מוסיקלית אל החוץ והחזנים יכלו לכוון את חומר הנעימות המסורתיות גם לפיוטים החדשים. רק מהרי"ל — בראותו את סכנת ההתבללות המוסיקלית מתקרבת ואת ההתחרות לחי' דושי נוסחאות מצד החזנים — נאלץ לעמוד בפרץ ולקבוע את הנעימות הישנות המקובלות כחוק ולא יעבור.

במשך הדורות נרקמו מלבד האגדות גם מנהגים ותקנות מסכיבי ל"אקדמות", הפיוט היחידי לקריאת התורה שנשאר קיים עד ימינו. דבר שלא זכו לו פיוטים אחרים שחוברו ע"י הגדולים החשובים שבפייטנים.

בקצת מקומות נהגו שהפיוט נאמר לא על ידי הקורא בתורה אלא משמיעו איש אחר העומד במקום התורגמן שהיה נהוג בדורות הקדומים. וכל כך גדולה חשיבות הפיוט הזה עד שמפסיקין בו בקריאת התורה וקוראין אותו אחר הפסוק הראשון של "בחודש השלישי".

ואמירת אקדמות בחג השברעות נעשתה מנהג: ואבי המנהגים מהרי"ל שהיה רב בקהילות מגנצה ווירמיהו, מעיד כי "אומרים בשברעות הדיברא אקדמות מלין אחר סיום פסוק ראשון וקריאת התורה שהוא בחודש השלישי", כלומר, שמפסיקים באמצע הקריאה בין פסוק ראשון לשני ובין ברכה ראשונה לשנייה כדי לומר (בנעימה) את "אקדמות". כן מעיד אף ר' דוד בר' שמואל הלוי (בעל הט"ז) שחי כמאתים שנה אחרי המתרי"ל, והוא

מספר "מה שנהוגים במדינות אלו לקרות פסוק ראשון ואחר כך מתחילין אקדמות מלין".

ההפסקה בקריאת התורה על ידי הפיוט עוררה ויכוח בין הפוסקים. קהילות אחדות הנהיגו לומר אקדמות לפני ברכת הכהן, אף על פי כן מעיד בעל "עפר יעקב" (תשובה לו) כי כל קהילות אשכנז ופולין נוהגות כמנהג בעל הפיוט עצמו, שביום א' של שבועות מברך הכהן ברכת התורה והחזן קורא פסוק ראשון ורק אחר כך אומרים פיוט אקדמות וממשיכים בקריאת פסוק שני וכו'. אך חכמי ויניציה עמדו בתוקף על ביטול אמירת אקדמות בתוך הקריאה מטעם של הפסק ולאומרו דווקא קודם הקריאה. דומה שמנהג זה של אמירת אקדמות לפני הקריאה נתקבל בימינו בכל קהילות האשכנזים אף על פי שבכמה מחזורים עודנו נדפס אחרי הפסוק הראשון.

האמרה "אין נביא בעירו" נתקיימה במקצת גם במחבר הפיוט הזה בעיר מושבו וירמיהו. אף על פי שבספר "הזכרת נשמות" של הקהילה מזכירים את "רבנו מאיר בר יצחק שליח ציבור שתיקן שבתות למקום" ורבים מפיוטיו נאמרים שם בחגים — דווקא שם אין אומרים כלל "אקדמות" בחג השבועות. ולמה לא היו אומרים אקדמות בוירמיהו מקום מגוריו של רבי מאיר, בעוד שהיו אומרים אותו בכל קהילות ישראל שבאשכנז, פולין וצרפת? משום מעשה שהיה בחזן אחד שאמר "אקדמות" בקול נעים ובכוונה גדולה, ואחרי שסיים לקח אותו אלקים ואיננו — על כן תיקנו שלא לאומרו עוד.

אין לחשוב, שפיוטו של ר' מאיר הפייטן והחזן הופץ תחילה ללא לואי של נעימה ונאמר רק בהרצאה רציטאטיבית. מבנה הפיוט מתאים לצורה האנטי-פוגית העתיקה המעסיקה גם את החזן וגם את הקהל, וצורה זו נודקה תמיד ל"ענייה" באמצעות נעימה: השאלה היא רק, אם הנעימה המקובלת החלה בבת אחת עם הפיוט, או שהתאמת הנעימה עברה שלבים של התפתחות עד שהגיעה לסידור של קבע.

המנגינה המקובלת מושרשת בכל תפוצות יהודי אשכנז, אך ידועות מנגינות אחרות, הדומות באופיין למנגינה המקורית. נגינה מקורית יפה מאוד לאקדמות מובאת באוסף הניגונים של בער והחזן י. ל. מומבאך חיבר בשנת 1870 ניגון לאקדמות בשביל בית הכנסת הגדול שבלונדון.

(מאמר מיוחד על ניגון אקדמות מאת המחבר נתפרסם בירתון סיני, חוברת רמ"ז מסיון תשי"ז).

דבורה קלירס/ירושלים

קישוטים לחג השבועות

כיצד נקשט את חדר הכיתה או את האולם לכבוד חג השבועות? הרי אינו דומה חג זה לחגים האחרים, שלהם נתייחדו מצוות הקשורות בעצמים מוחשיים: הסוכה וארבעת המינים – בסוכות, החנוכייה – בחנוכה, בפורים – הליצנים, המסכות ואוני המן, וכיוצא בהם; וכל אחד מן החגים הללו, מעלה בנו אסוציאציה לאותם עצמים המיוחדים לכל חג, ועליהם סובבים נושאי הציור והקישוט לכבוד אותו חג.

חג השבועות, אין צריך הזכרה אחרת, כי עיקר הרגל אינו אלא מצד מתן תורתנו והיא זכרוננו הגדול ליישר כל אורחותינו" (ספר החינוך, מצוה רפה) ומפני היות נושא מקודש ביותר ראוי להיזהר בו שלא להמחישו, ולא לתרגמו לשפת הציור וכד', על כן מסתייגים מציור מתן תורה, מעמד הר סיני וכד', וטעמים ונימוקים עמם אולם אין החג חסר נושאים אחרים הקשורים בו, ודי לנו אם נתבונן בשמותיו האחרים של החג: "יום הבכורים" ו"חג הקציר".

גם הציורים הנמצאים במחזורים עתיקים, העיטורים והאלוסטראציות למגילת רות ודומיהם יכולים לשמש מקור לרעיונות בשביל קישוטים מסורתיים נאים.

לפני שנבוא להראות בדוגמאות את האפשרויות השונות בדרכי הקישוט לקראת חג השבועות, ראוי להסב את תשומת לב המורים לעניינים חשובים אחדים.

אחד ממטרות קישוט חדר הכיתה והאולם הוא כידוע – להשרות אירה חגיגית שיש בה משום הכנה נפשית של התלמידים לקראת החג, וכאן יש לזכור, כי ככל שתגדל תרומתו של הילד לקישוט החדר, כן יגדלו הנאתו וסיפוקו. לכן חשוב שישתפו המורים מספר גדול ככל האפשר של תלמידים בהכנת הקישוטים. עצם התכונה הרבה שבהתעסקות זו – שכרה בצדה.

אל נחשוש שמא ייפגם ערכם או יופיים של הקישוטים אם לא ייעשו על ידי המורה, או על ידי התלמידים המוכשרים בלבד, כי הפסדם ייצא בשכר היצירה, הסיפוק וההנאה של התלמידים המשתתפים. ולא עוד, אלא שיכולים

דבורה קלירס

אנו להבטיח שלא ייגרע ערכם של הקישוטים גם אם ייעשו על ידי כל התלמידים (ולא המוכשרים בלבד!) אם יארגנו המורים היטב מראש את סדר עבודת התלמידים ויתכננו את הכוונתם בצורה נאותה בשעת ביצוע העבודה.

חשוב מאוד שהמורים יתנו דעתם על נקודה זו שצויינה לאחרונה. וכעבודתם ייווכחו כמה חשוב הוא התיכנון המוקדם והאירגון המסודר של העבודה, וכמה הם מקילים בביצועה על המורים והתלמידים כאחת.

והרי הערות אחדות:

(א) על המורה לקבוע מראש את צורת העבודה ודרך ביצועה: מספר התלמידים שיועסקו בה; האם ינצח המורה עצמו על העבודה או יחלק את התלמידים לקבוצות, וכל קבוצה תאורגן על ידי אחד התלמידים המוכשרים. במקרה האחרון על המורה להסביר ל"מדריכי" הקבוצות — מראש ובפירוט — את דרך העבודה לשלביה השונים.

(ב) המורה יקבע מה הם החומרים הדרושים, וידאג לכך שכל החומרים יימצאו במקום במידה מספקת (שלא יאזל הדבק באמצע העבודה, ועד שיספיקו להכין דבק אחר כבר יפוג המתח של התלמידים; שלא ייווכחו בשעת העבודה שהמספריים נשכחו, או שאינם מספיקים לכל התלמידים), כי חוסר כמות מספקת של חומרים מגבירה את אי-המנוחה, את הרעש ואת העצבנות.

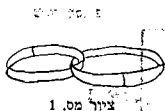
(ג) העבודה צריכה להתחלק בין התלמידים, בהתחשב עם יכולתם וכשרי נותיהם. (תלמיד שתוטל עליו עבודה שהיא למעלה מיכולת ביצועו יבוא לידי עצבנות ואף לידי ייאוש מכל עבודה דומה).

(ד) צריך להקפיד על סדר הפעולות בעבודה. (לדוגמה: בעבודת הדבקה קולקטיבית בנחרים תחילה את הניירות בצבעים המתאימים, משרטטים גזורים, ולבסוף מדביקים).

(ה) צריך להתאים את מספר התלמידים בקבוצות, שלא יהיו יותר מדי "מדביקים" או "גזורים", "צובעים" וכד' והיו תלמידים בטלים בשעה שחבריהם אצים בעבודה.

ברצוננו להדגיש, כי כמובן אין להפוך את הילד ל"מכשיר-הוצאה-לפעול" של העבודות למיניהן שהמורה מטיל עליו. אדרבה: חשוב מאוד להשאיר לילד חופש פעולה ביצירתו, באנו רק להדגיש את חשיבות ההכנת מצד המורה ואת חשיבות דאגתו לעניינים הטכניים שארגונים התקין תורם חלק חשוב להצלחת עבודתו של התלמיד, והם המבטיחים לו — מתוך הכוונה מתאימה — הישגים נאים בתחום יכולתו הוא.

בבואנו לקשט את חדר הכיתה לקראת החג טוב להתחיל בקישוט כללי של החדר, אחר כך נעבור לקישוטים ספציפיים ולנושאים מיוחדים שנבחר בהם.



השרשרת

אחד הקישוטים הנפוצים, "השרשרת" עשויה נייר צבעוני, מורכבת מחוליות שרשרת וקל מאוד להכינה.

החומרים הדרושים: נייר צבעוני, דבק, מספריים, סרגל. גוזרים מן הנייר רצועות באורך וברוחב שווים (בערך 20 ס"מ x 2 ס"מ). מדביקים כל רצועה בשתי קצותיה ומקבלים חוליה. מחצית החוליות צריך להדביק בהיותן מושחלות זו בזו כדי שתתחברנה לשרשרת. התאמת הצבעים תשווה לשרשרת זו מראה נאה.

שרשרת פרחים

שרשרת פרחים היא צורה מעניינת יותר של שרשרת: החוליות אינן עשויות מרצועות נייר צרות ומאורכות, אלא בצורת פרחים. החומרים כנ"ל, אלא שבשרשרת הפרחים אין צורך בדבק. (חוליות הפרחים מושחלות זו בזו). סדר הפעולה: (1) גזירת מלבנים (ציור 1), גודלם בערך 13 ס"מ x 6 ס"מ. את המלבן מקפלים באמצע פעמיים, לרוחב ולאורך. (הקו המרוסק מראה את מקום הקיפולים).

(2) על הנייר המקופל שנתקבל מציירים מחציתו של פרח וגוזרים (ציור מס. 2).

(3) קיבלנו שני פרחים קשורים זה בזה. נקפלים באמצע הקטע המקשרם ונקבל פרח כפול. אם נכין מספר מספיק של פרחים כאלה מצבעים שונים, השוים בגודלם ובצורתם, נוכל להשחילם זה בזה (בלולאה שבקצה כל פרח) ונקבל שרשרת פרחים צבעונית ונאה. (ציור מס. 2 IV).

שרשרת עלים

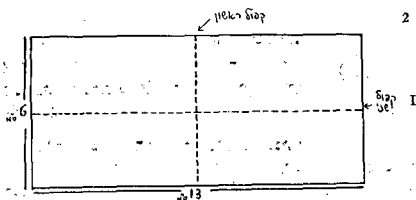
וריאציה של שרשרת הפרחים. שרשרת זו מתאימה לחג השבועות במיוחד. שהרי נוהגים אנו לקשט את בתינו בענפי אילנות בחג השבועות. אם רוצים אנו בקישוט שיעמוד זמן רב לא נוכל להשתמש בירק טבעי, משום שהוא ממחר להיכמש, ואילו שרשרת העלים הירוקה תוסיף לקשט את חדר הכיתה ימים רבים.

החומרים וכן סדר הפעולות לשלבו השונים דומים לאלה של שרשרת הפרחים (ציור מס. 3 II).

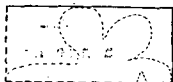
ההובאה שתי צורות פשוטות לשרשרות פרחים ועלים. מובן שכל מורה יכול לשנותם ולגוונם: כיד הדמיון הטובה עליו. אפשר גם להרכיב באותה שרשרת שתי צורות ויותר (כגון: פרח ועלה וכד').

מגן דבורה קלינס

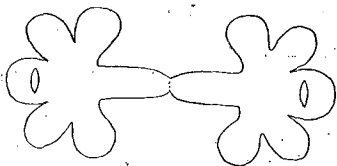
ציור מס. 2



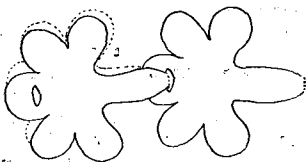
II



III

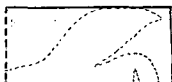


IV

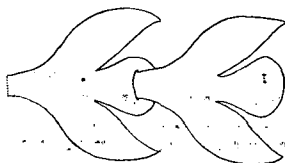


בציור מס. 4 שוב נתונה צורה פשוטה וקלה מאוד של שרשרת. זו עשויה מרצועות צרות וארוכות. מנייר "קרם" צבסוני. גוללים אותו בקצותיו ועל ידי כך משוים לרצועות צורה לוליינית.

ציור מס. 3



I



II

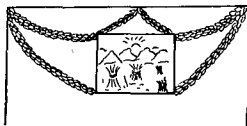


ציור מס. 4

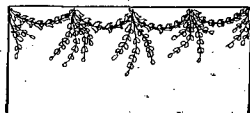
סידור השרשרות

ניטיב לעשות אם נזכור, שלא ריבוי הקישוטים הוא הקובע את הרושם האסתטי הנאה של החדר המקושט. להיפך — קישוטים רבים מדי, המגובבים ללא סדר אינם יוצרים במסתכל התרשמות טובה, בעוד שסידור מתוכנן של הקישוטים מוסיף הרבה לצורתו הכללית הנאה של החדר.

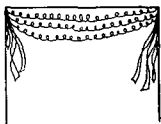
ציור מס. 5



ציור מס. 6



ציור מס. 7



את השרשרות אפשר לסדר בצורות מעניינות ומגוונות מסביב לציור או פלקט מרכזי. על ידי כך מבליטים אותו ציור המושך את מבטנו אליו (ציור מס. 5). כמזכר נוכל לתלות את השרשרות מסביב לקירות בצורת קשתות, וביניהן — אגודות ענפים וכד' (ציור מס. 6). בציור מס. 7 ניתנת דוגמה לקישוט החלון או הדלת.

פסוקים ומאמרי חז"ל

בבואנו לקשט את החדר בפסוקים מן התורה ומאמרי חז"ל מענייני החג, רצוי לכתבם בצורות שונות (לא תמיד בכתב מרובע וישר על רצועת קרטון צרה ומארכת!), עיטורים פשוטים ומגוונים יוסיפו להם חן ונוי, ובלא ספק יוכלו המורים והתלמידים למצוא צורות רבות ונאות (ראה ציורים 8, 9, 10).

ציור מס. 8



ציור מס. 9

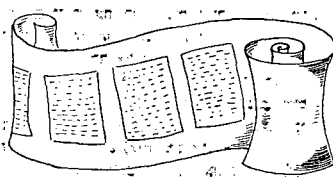


דוגמת ציור מס. 11 יכול לשמש לכתיבת קטע ממגילת רות כתובה בכתב אמנותי. או שאפשר לנצל צורה כזו בתור לוח לחיבורים שנכתבו על ידי התלמידים בקשר לחג (החיבורים יודבקו לריבועים "במגילה"). התלמידים יכולים לכתוב קטעים ממגילת רות בכתב אמנותי (בטוש שחור — בעט או במכחול) ולעטר, או להוסיף אילוסטרציות. דוגמאות מנחות

לכך אפשר למצוא למכביר ברפרודוקציות של עיטורים ואילוסטרציות ממגילות וממחזורי תפילה עתיקים.



ציור מס. 10



ציור מס. 11

הפלקטים והציורים הם הצירים המרכזיים שבקישוט החדר, ובהתאם לכך מתרכזות רוב העבודה שבכיתה סביבם. לא נעסוק כאן בעניין עריכת הפלקטים המורכבים מחיבורים וסיכומים של התלמידים, כי אלה צומחים באורח אורגני מהנלמד בכל כיתה וכיתה, ובהתאם לכך הם נערכים. צריך בהזדמנות זו להסב את תשומת לבי עורך הפלקט – התלמיד או המורה – שלא יתפסו לשגרתיות משעממת (לא להדביק על קרטון כהה את החיבורים, הסיכומים וכד' זה ליד זה), אלא לארגנם בצורה מתאימה. חיבור מרכזי וסביבו חיבורים קטנים ערוכים בצורה סימטרית (מלבן משולש, מעגל, מצולע וכדו') – גיוון נאה אפשר להוסיף אם לא נדביק את החיבורים, הנכתבים על פי רוב על דף לבן של מחברת, אלא נשתמש בניירות, צבעוניים

שונים כרקע לחיבורים. הדרך הטובה ביותר — לשלב בכל פלקט חיבורים, ציורים, ואילוסטראציות גם יחד. הם ישו לו צורה אסתטית, יחיו ויבליטו את הפלקט, וממילא ימשוך את עין המסתכל ויגרוהו להתקרב ולעיין בכתוב. נביא כאן דוגמה לפלקט ציורי שנעשה בעבודה קולקטיבית (על ידי הדבקה).

הנושא: קציר חיטים

החומרים הדרושים: קרטון, ניירות צבעוניים, דבק, מספריים, צבעי מים או גואש, מכחולים, עפרונות.

סדר הפעולות:

(1) הכנת הרקע — (הקרטון): השמים, האדמה, ההרים באופק — ייעשו על ידי גזירה מניירות בצבעים מתאימים והדבקתם על הקרטון.

(2) ציור וגזירה של דמויות קרצרים וקוצרות.

אפשר לחלק עבודה זו לשתיים: חלק מן הילדים יגזרו את הדמויות, ילדים אחרים יגזרו את הקישוטים וידביקום לדמויות או יציירו בצבעי מים את הקישוטים על הדמויות שנגזרו.

(3) ציור וגזירת אלומות.

(4) הדבקה הדמויות והאלומות על הרקע.

הערה: לפני שמדביקים את החלקים השונים של הציור — הדמויות, האלרמות וכר' רצוי לערכם על הרקע, לקבוע מקומה של כל דמות ודמות, ורק אחר כך להדביקם (ציור מס. 12).

אפשר לגוון פלקטים כאלה, אם נשים אלומות שיבליים קטנות (טבעיות!) בדיהן של הדמויות, ובמקום שאין שיבליים מצירות, או שקשה להשיגן, אפשר להכניס מרפיה. לוקחים חוטי רפיה בלתי צבועה, וקולעים אותם כמו צמה. אם נאסוף כמה "שיבליים-צמות" כאלה מרפיה ונאגדם תיראנה כאלומות שיבליים ממש. נסו ותוכחו!

"שושנתות"

מנהג מסורתי היה נחוג בקהילות רבות לקשט את הבתים לכבוד חג השבועות — "שושנתות" ואף קמו "אמנים" מיוחדים מבין נערי החדר והישיבה, וזיוי הידיים. הם היו מקדימים לפני החג ומתאמנים בהכנת ה"שושנתות". היו אלה פיסות ניר מרובעות (על פי רוב בצבע לבן) שקיפלו פעמים מספר (לרוחב, לאורך, ולאכסוף) ואחר כך גזרו אותן בצורות שונות; מדביקים אותן על רקע כהה או על שמשות החלון. עדינותן ויופיין של הצורות המורכבות



והמסובכות — מופלא הוא. בלא ספק תתחבב גזירת ה"שושנתות" גם על התלמידים (אף בגיל צעיר), ובהנאה רבה ילמדו לגזור צורות פשוטות — ואף מורכבות יותר — של שושנתות. הם יוכלו להדביקן גם על רקע צבעוני ויתקבל עיטור פשוט ונאה. בזה נמצאנו ממשיכים ומספחים מנהג מסורתי נאה זה בקרב ילדינו להנאתם ולהנאתנו.

נושאים לציור

- (1) אלוסטראציות למגילת רות
- (2) שדה חיטים
- (3) שער לטכס הביכורים
- (4) טכס הבאת הביכורים
- (5) עלייה לרגל
- (6) ספר תורה
- (7) כתר תורה
- (8) כתבות: פסוקים, מאמרי חז"ל וכדו' בעט רדים (בטוש), או במכחול
- (9) דף או קטע ממגילת רות בכתב אמנותי ומעוטר

תורה צוה

המלים: דברים לג, ד

המנגינה: א. הרצוג

♩ = 92

5 תו-ה-ק-שה-ן-מו-שה-מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-

קב-ע-י-לת-קב-ע-י-לת-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-

מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-קב-ע-י-לת-ה-ק-שה-

צ-נה-תו-ה-ק-שה-מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-

atempo
ה-ק-שה-נה-מ-שה-מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-נה-

קב-ע-י-לת-קב-ע-י-לת-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-מ-נו-ל-נה-צ-נה-תו-ה-ק-שה-

קב-ע-י-לת-ה-ק-שה-

תורה צוה לנו משה - מורשה קהלת יצאקב.

קישוטי תורה

חיבה יתירה מחבבים את התורה ישראל עם קדוש ומרוב חיבתם אליה מקשטים הם אותה בקישוטים שונים.

עיקר הקישוט הוא לדברי התורה עצמם: הדיבורים בם ולימודם, השעשוע בחוקותיה וההתעמקות בעניניה. מקישוטים אלה צמחו וגדלו דבריהם של הנביאים והסופרים, התנאים והאמוראים, הסבוראים והגאונים, החכמים הרבנים — ראשונים ואחרונים — מאז עמדו רגלינו בתחתית הר סיני עד היום הזה.

גם "תיקון ליל שבעות" — העסק בכל חלקי התורה בלילה הזה — זה קנת קישוט הוא, קישוט מיוחד לתורה לכבוד יום מתנה, יום חתונתו — זה מתן תורה. עטרה שעטרה כנסת ישראל לתורה הם חיי הקדושה והטהרה של העם כולו, ואבני נזר הן האצילות והרוממות שבחיהם של גדולי ישראל וקדושיו שבכל דור.

אך גם ספר התורה, שבו נכתבים בקדושה ובטהרה הדברים אשר שמענו מפי הגבורה ב"יום הקהל"² נהגים בו קדושה יתירה וכבוד גדול: מקום קבוע מיוחדים לו במזרח בית הכנסת, הוא ארון הקודש, אשר הוא דוגמת קודש הקודשים שבמשכן ובמקדש. על כן תולים בו פרוכת³. הרוב תולים אותה על גבי הארון בחוץ, כדי שתיראה מלאכתה הנאה ורקמתה ההדורה, אחרים תולים את הפרוכת בתוך הארון — מבחוץ נראות הדלתות החטובות וההדורות, והפרוכת מופיעה בהיפתח הארון לשם הוצאת הספר; ויש שתולים שתי פרוכות — אחת בפנים ואחת בחוץ — כמו שהיה במקדש שני במקום הקיר של אמה⁴ (משנת יומא ה, א).

- 1 סוף משנת תענית.
- 2 דברים ט, יז; ד; יח, טו.
- 3 ראה התמונה שבשער הספר.
- 4 הנקרא "אסה טרקסין" (בבא-בתרא ג, ע"א).

א. א.

יש שלמעלה מן הפרוכת תולים פס צר לכל רוחב הארון (קוראים לו "כפורת" ⁵) ורוקמים בו קישוטים וסמלים שונים.
 גם הבימה, השולחן והמפה שעליהם שמים את הספר בשעת הקריאה זוכים לקישוטים לכבוד התורה ומתקדשים בקדושתה.
 בקהילות אשכנזיות קוראים בתורה כשהספר מונח בשכיבה על השולחן המשופע, וכשמחזירים אותו לארון קושרים אותו תחילה באבנט ("זימפל"), מלבישים אותו מעיל ⁶ (או "מפה") ושמים עליו את קישוטיו ("כלי הקודש").

בקהילות ספרדיות רבות מעמידים את הספר בזקיפה בשעת קריאה והקורא עומד לפניו ומביט נכחו. על כן נתון הספר בתוך נרתיק עשוי עץ או מתכת ("תיק הספר", משנת שבת טז, א) והוא מקושט בחוץ ומיופה בפנים, עד שאין צורך בקישוטים מתפרקים גוספים.

ועוד רבים הם הקישוטים של זהב ושל כסף, של שן ושל עץ שכל קהל מכין לפי יכולתו לכבוד ספרי התורה: כשהספר פתוח מראים על מקום הקריאה בו ב"יד" של כסף או של עץ, שלא יבואו לנגוע בקלף אף בקצה האצבע; כשהספר מלוכש תולים עליו "חושן" (או "טס"), מכתירים אותו ב"כתר תורה" או שמים שני "רמונים" ⁷ על קצות העמודים שעליהם הספר נגלגל. לעמודים האלה קוראים "עץ חיים", כי בהם מחזיקים את ספר התורה. "עץ חיים היא למחזיקים בה ותומכיה מאושר" (משלי ג, יח).

א. א.

6 וכתב הרמ"א (אורה חיים קמז, א): "ויש אומרים אם המעיל בצד אחד פשתן ומצד אחד משי צריך להפוך המשי לצד הספר ולגלגל ולא נהגו כן". קל להסביר גם את סברתם של "יש אומרים", גם את סברת אלה ש"לא נהגו כן".

7 ראה תמונת שנייה ושלישית אחרי מאמר זה.

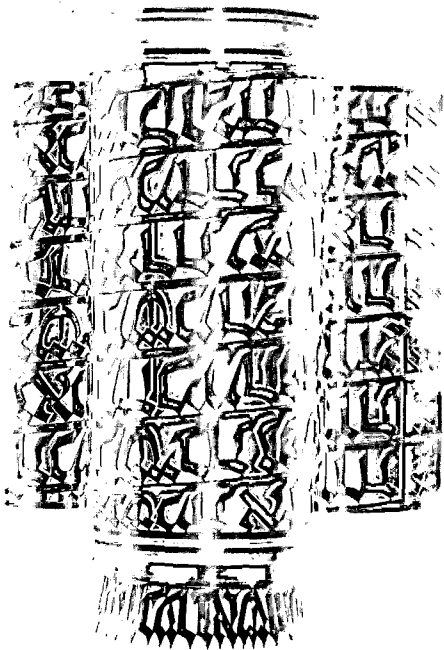
8 ראה תמונה רביעית אחרי מאמר זה.

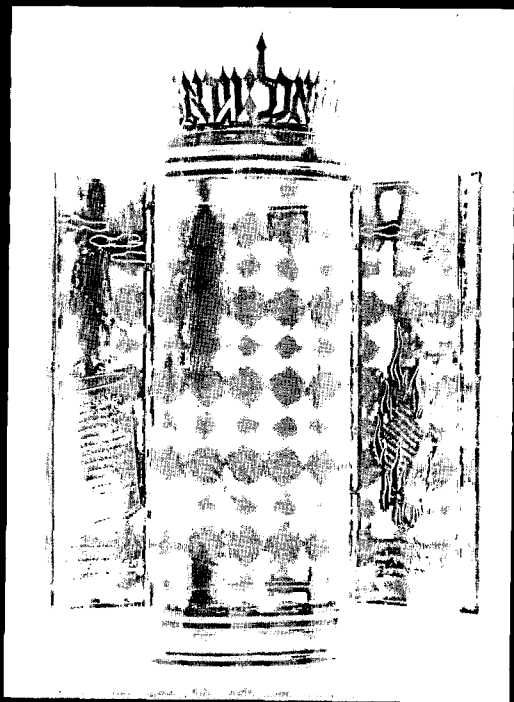
דעת-מכללת הרצוג



"כפורת" על ארון הקודש מלמעלה. שישה חלקים מצוייצים, שבשלושה מהם כתרים ומתחתם ראשי תיבות: כתר מלכות, כתר תורה, כתר כהונה. בשלושת החלקים האחרים: השולחן ולחם הפנים, שני לוחות הברית והמנורה. נעשתה בברונא בשנת ת"ק (1740). נמצאת במוזיאון היהודי בפראג.

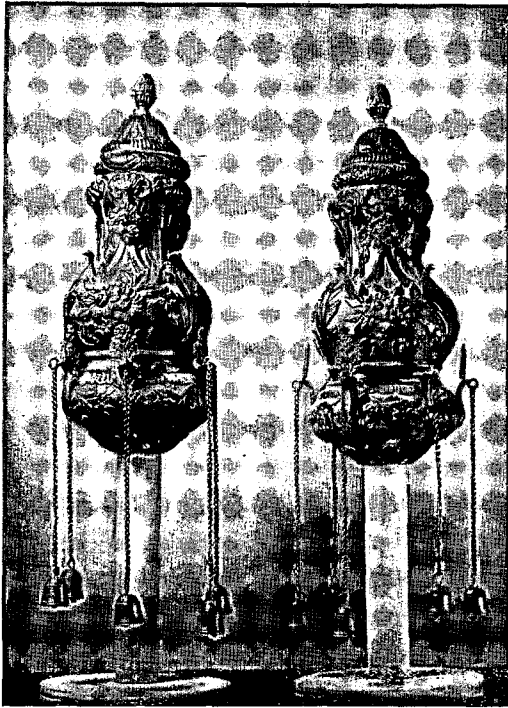
אלו, לוחו א שרשו יל, יצויל מוזו א ילל ג.
לל מללל שרלל מללל נללללל מללללל ללל מלללל: לל א מללל
ללל מלללל לללל מללללל מללל מללל מללל ללל מללל מללל מללל
ללל מלללל (לללל מלללל מללללל 1961) — מלל מללל מלללל





הצד הפנימי המכיל את הספר עצמו הוא חלק. הצד הפנימי של הדלתות הנפתחות
מקושט בהמונות סמליות ובפסוקים מתאימים.

דעת-מכללת הרצוג



שני רימונים לידות ספר תורה עשויים כסף מקשה ובהם תלויים פעמונים.
מלאכת איסליה מן המאה ה'י"ז.

www.daat.ac.il

אשרינו מה טוב חלקנו

המלים : מתכילת שחרות

המנגינה : הרב ישעיהו שכירא

נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב מה טוב מה טוב
 נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב
 נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב
 נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב

נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב
 נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב
 נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב

נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב
 נג-ק-חל טוב מה טוב מה טוב טוב מה טוב מה טוב מה טוב

אשרינו

מה טוב חלקנו

מה צפים גורלנו

ומה יקרה ירושתנו

דעת-מכללת הרצוג

הרב ישעיהו שפירא

290

אתה בחרתנו

המליט : מתפלת הרגלים

המנגינה : הרב ישעיהו שפירא

צ - ה - קל - מ - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - א
 מים - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - א
 נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - א
 נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - א
 נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - נו - ת - חר - ג - ת - ה - א - א - א

אתה בחרתנו מכל העמים
 אהבת אותנו ורצית בנו
 ורוממתנו מכל הלשונות
 וקדשטנו במצותיך.

יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל

המילים: מתפ הלל

המנגינה: הרב ישעיהו שפירא

Moderato

אֵלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל
 אֵלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל
 אֵלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל
 אֵלֵינוּ יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל

יְבָרֵךְ אֶת בֵּית יִשְׂרָאֵל
 יְבָרֵךְ אֶת בֵּית אֲחֵינוּ.
 יְבָרֵךְ יִרְאֵי ה'
 הַקְּטָנִים עִם הַגְּדֹלִים.

יוֹסֵף וְעֲלֵיכֶם.
 עֲלֵיכֶם וְעַל קְבוּרֵיכֶם.
 בְּרוּכִים אַתֶּם לַיְיָ.
 עוֹשֵׂה-שְׁמַיִם וָאָרֶץ.

גלה כבוד מלכותך

המלים: ממוסף של רגלים

חמנגינה: הרב ישעיהו שפירא

Andante



גלה כבוד מלכותך עלינו סתרה
 והופע והנשא עלינו לציני כל חי.
 וקרב פזורינו סבין הגוים
 ונסוצוטינו פגס סנרפתי ארץ.
 נחביאנו לציון צירך ברנה
 ולירושלים בית מקדשך בשמסת עולם.

שובה אלינו

המלים: ממוסף של רגליס

המנגינה: הרב ישעיהו שמירא

Moderato

בּוֹתֵא לֵל-בָּג לֵל-בָּג גִּמְיֵי־בְּח מִיֹּן-בְּג נִו-לִי-א בָּה-שׁוּ
 לְ-לֵה-חַבְת־ק לֵה-חַבְת־ק דְּ-בִית בְּנֵה הֵה-צִו-ן שׁוּ-ע-שׁ
 נִו-נְ-בִגֵן נִו-אִי-עֵר-ן נִו-קֹדֶשׁ-מִקֵּן כֹּו-עַל דְּ-דָשׁ-מִקֵּן כֹּו-
 יִם-וִיל-י תִם-דְּ-בִו-עֵל-יִם-הֵ-כֵ שֵׁב-הֵ-ן נִו-קֹדֶשׁ-מִקֵּן נִו-הֵ-שֵׁמ-ן
 הֵם-יִ-לֵל-אֵל-גִּיֵשׁ שֵׁב-עֵ-ן רִם-זֶמֶר-רִם-שִׁיר-לֵ רִם-שִׁיר-לֵ

שובה אלינו פהמון רחמיה
 בגלל אבות שששו רצונך.

בנה ביתך כבתיקה
 וכונן מקדשה על מכוננו
 וטראנו בבנינו
 ושמחנו בתקונו
 והשב פהנים לפבודתם
 ולוים לשירם ולומרם
 והשב ישראל לגויהם.

הוא יפתח לבנו

המלים: מסוף "ובא לציון"

המנגינה: הרב ישעיהו שפירא



הוא יפתח לבנו וישמח לנו וישמח לנו וישמח לנו



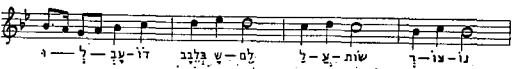
והוא יפתח לבנו וישמח לנו וישמח לנו וישמח לנו



והוא יפתח לבנו וישמח לנו וישמח לנו וישמח לנו



והוא יפתח לבנו וישמח לנו וישמח לנו וישמח לנו



והוא יפתח לבנו וישמח לנו וישמח לנו וישמח לנו



והוא יפתח לבנו וישמח לנו וישמח לנו וישמח לנו

והוא יפתח לבנו בתורתו,
 וישם בלבנו אהבתו ויראתו,
 ולעשות רצונו ולעקבו בלבב שלם.

וכי ידיו של משה

המלילים: להי פ. ג.

המנגינה: הרב ישעיהו שמירא

מִשָּׁל דָּוִד - וְיָנִין - מָה - תְּמַלְּא שׁוֹת - עוֹ - שֶׁהַמַּלְאָכִים שָׁלוּ - וְיָנִין -

מִן - בְּיַד לֹא - מָה - תְּמַלְּא רֹחַ - שׁוֹבֵב שֶׁהַ -

לְ - אֵת זֵימַר - שֶׁעָשָׂה - מִי - לְהַמְצִיא - לִי - לִי - לִי - אֵל - רִישׁ -

יָהּ - יְיָ - יְיָ - יְיָ - מִ - שֶׁ - שֶׁ - הֵם - גִּי - אֶ - לְ - בִּם -

וּן - גִּמְלוֹת - יְיָ - יְיָ - יְיָ - יְיָ - רִין - גִּמְלוֹת - יְיָ - יְיָ - יְיָ - יְיָ -

רִין - גִּמְלוֹת - יְיָ -

וכי ידיו של משה עושות מלחמה.
 וכי ידיו של משה שוקרות מלחמה.
 אלא בזמן שישראל מסתכלין קלפני מצלה
 וקשעקדים את לבם לאזניהם שבשמעים.
 היו מתנגדים.

שמחו את ירושלים

המלים: ישעיהו ס"ג

המנגינה: הרב ישעיהו שפירא



שמחו את ירושלים
 וגילו בה כל אוהביה
 שישו אתה משוש
 כל המתאבלים עליה

דעת-מכללת הרצון

297

תוריניגונים

ואתם תהיו לי

המלים: שמות יטו

המנגינה: אלכסנדר מלכיל

Andantino con moto

י-ה-ת-ת-ם-א-י לי י-ה-ת-ת-ם-א-י

לי - מ-מ - ה-פ-כ-ת-ל-מ-מ לי - מ-מ - ה-פ-כ-ת-ל-מ-מ

ד-ש - ג-י - ד-ש - ד-ש - ג-י - ד-ש - ג-י

לי י-ה-ת-ת-ם-א-י לי - מ-מ - ה-פ-כ-ת-ל-מ-מ

ד-ש - ג-י - ד-ש - ג-י - ד-ש - ג-י

ד-ש - ג-י - ד-ש - ג-י

ואתם תהיו לי ממלכת פהקים וגוי קדוש.

הַשְׂקִיפָה

המלים: דברים כו, טו

המנגינה: אלכסנדר מלכיאל

Andantino

שֶׁ-קָדַד עֵוֹן - מִ-מִּמֶּנּוּ פֶה-קוֹי - הִשָּׁפֵה-קוֹי - הִשָּׁפֵה
 עַמִּי אֶת רֹד-בִּי רֹד-בִּי רֹד-בִּי יִסֹּם - שֶׁ-מִן מֵן - דֵּ
 -בִּי - מֶה - דָּ-מֶה - אֶת-וֹ - אֵל - דִּי-וֹשׁ אֶת דֵּ-
 אֶ-פִּי לִי - לִי - מִי - שֶׁ - שָׁר - אֶ - מֶה -
 לִי - תִי-בּוֹ-אֶ-לִי - מִי - בְּ-עֵי-נֶשׁ שָׁר -
 דֵּ-בֶשֶׁת-דֵּ-וֹ לֵב-קֶ בֵּת - לֵב-קֶ בֵּת - לֵב-קֶ בֵּת -
 דֵּ-בֶשֶׁת-דֵּ-וֹ לֵב-קֶ בֵּת - לֵב-קֶ בֵּת -

השִׁקִּיפָה מִמַּעַן קִרְשָׁה מִן הַשָּׁמַיִם וּבִרְוֵי
 אֶת עַמִּי אֶת יִשְׂרָאֵל וְאֵת הַבְּדִמָּה אֲשֶׁר
 נָתַתְּ לִנִּי כִּאֲשֶׁר נִשְׁבַּעְתָּ לְאַבוֹתַי -
 אֲרַץ זָבַת חֵלֶב וּדְבָשׁ.