

פְּרָשָׁת יִתְרוֹ

עם רש"י ותרגום אונקלוס
ופירוש

בעקבות רש"י
ביאור ועיון

מאת

שאול דוד בוצ'קו

עורך

אורי הולצמן

כוכב יעקב תש"ע

ניתן להשיג את הספר:

ישיבת היכל אליהו

כוכב יעקב 90622

טל' 02-9972023

פקס' 02-9972115



כל הזכויות שמורות למחבר

תש"ע - 2010

חל איסור גמור לצלם מן הספר למטרות מסחריות.
מותר לצלם חלקים מן הספר לצורך לימוד אישי בלבד.

עיצוב והפקה:

שילה • ברכץ בית אל 02-9973875

ברכתו של הרב משה בוצ'קו שליט"א

ברכת אב

כבר מנעורי הייתי חסיד גדול לפירושי
רש"י על התורה, הנביאים ועל הש"ס,
והייתי מוקסם לראות איך שכל מילה
ומילה היא ספורה וכתובה בהגיון עמוק.

אמנם על פניו, אחרי קוראי את פירושי
בני הרב שאול דוד שליט"א, ראש ישיבת
היכל אליהו, אני מוכרח להכיר שרחוק
הייתי מלהבין כוונתו העמוקה של פירוש
רש"י, ואני מוכרח ללמוד מחדש פירוש
רש"י על התורה לאור פירושו של בני.

משה

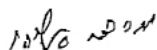
הסכמה

הובא לפני קונטרס קצר מתוך מפעלו המיוחד של מכובדנו היקר הרב שאול דוד בוצ'קו שליט"א בשם יד רבקה והוא מעט ממפעלו המיוחד על פירוש רש"י על התורה.

הרב בוצ'קו הולך כאן בדרך פירושו של אביו הדגול הרה"ג משה בוצ'קו שליט"א אשר זכה להעמיד תלמידים הרבה בארץ ובחו"ל. הרב בוצ'קו מושיב על ליבנו את דברי חז"ל על מנת לקדש שם שמים ברבים. כפי שנראה הוא נותן את הרקע לדברי רש"י וכיצד ניתן להבין את הפסוקים בצורה שרש"י הבינם.

בעבר כבר כתבתי על גדלות פירושו של רש"י ומפני חשיבות הדברים הנני חוזר עליהם: מי אנו שנעריך את פירושי רש"י על הש"ס ובמיוחד על התורה, וכלשונו של ר"ת "פירושו למקרא לא אוכל עשוהו" הייתי ממליץ לכתוב בעמוד מעמודי הספר הנפלא את כל מה שכתב החיד"א זיע"א על רש"י דברים נפלאים. וכל מה שאני מביא במרכאות חלק מדבריו אא"כ אכתוב אחרת. ולפרש דברי ר"ת הם כך. פשט על פסוק כל אחד יכול להסביר, אולם מאחר והתורה היא דברי אלוקים חיים אין בה רק פשט אלא כל הפרד"ס נמצא בה. ומי יגלה עפר מעינינו להבין מה נסתר בה אם דבריו נכתבו "ברוח הקודש" אם "וראה שרש"י כתב פירושו על פי הסוד ויש בדבריו רזין עילאין" אם אין "מעלתו ניכרת רק ליחידים" אם "במילה אחת מתרץ כמה תירוצים" אם אנחנו רגילים לאמר וכך מקובל לנו מרבתינו שרש"י היה לו "דיו של זהב" וכ"ע כל אות שכתב היא יקרת ערך. מי יכול לקחת כל מדרשי חז"ל שנכתבו ברוח הקודש וכל אמורא או תנא שפירש פירוש או דרש על הפסוק לקחת ולברור מה לשלב בתוך פירוש רש"י אפשר לאמר שהוא ביטא את עצמו בבראשית פרק ג' פסוק ח' וז"ל "יש מדרשי אגדה רבים וכבר סדרום רבותינו על מכוונם בבראשית רבה ובשאר מדרשים. ואני לא באתי אלא לפשוטו של מקרא ולאגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה רש"י אע"פ שבמקומות אחרים כותב ואני על פשוטו של מקרא באתי שם באותו מקום. אולם חיבורו זה מה שכתב כאן אינו מזלזל בשום מדרש לך ועיין בבראשית רבה וכן בשאר המדרשים. אבל כאן כשרש"י צריך לצמצם את המילים ולא להלאות את הקורא מגדיר ואומר ראשית באתי לפשט "ואזכיר את האגדה המיישבת דברי המקרא דבר דבור על אופניו". זה כוחו של רש"י על התורה וזה מעיד נכדו ר"ת שאת הריכוז הזה את "ברירה" זו אינו יכול לעשוהו.

נכרת הטירחה והיגיעה והעמל שעשה הרב המחבר ואפשר לאמר עליו "כל מן דין כתובו לנא" עשה אוזנים לתורת רש"י. וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה ונזכה בזכות תורה שנקראת בריתי. ואני זאת בריתי וכו' ובא לציון גואל, אכ"ר.



מרדכי אליהו

הראשון לציון הרב הראשי לישראל לשעבר

Shlomo Moshe Amar
Rishon Lezion Chief Rabbi Of Israel



שלמה משה עמאר
הראשון לציון הרב הראשי לישראל

בס"ד, ו' חמון, תשס"ו
18-1-426/05

אגרת ברכה

ראיתי האי ספרא טביא דמריה ט"ב ששמו הטוב "בעקבות רש"י" אשר חיבר וערך כב' הרה"ג **שאל ווד בריק** שליט"א ראש ישיבת ההסדר "היכל אליהו" בכוכב יעקב.

אשר כולו סובב והולך לבאר כל חמירא בדברי רש"י הקדוש, וראיתי שמלאכה גדולה ורבה עשה, והועלתו רבה מאוד, להאיר עיני הלומדים בדברי רש"י הקדוש.

עוד זאת עשה לטובה, שערך הכל בשפה ברורה ונעימה תורה יוצאת בהינומא, תורת ה' תמימה בדעת ובחכמה כיד ה' הטובה עליו.

ויה"ד שיזכה להשלים מלאכתו מתוך בריאות ורום נחת, ויהיו כל מעשיו לשם ה' ברוך הוא, ויתקבלו דבריו כחן וחסד על רבנן ועל תלמידהון.

ובזכות עמלה של תורה נוכח לראות עין בעין בשוכה ה' שכות עמו ונחלתו בישועה וברחמים כב"א.

המצפה לישועת ה' ברחמים,


שלמה משה עמאר

הראשון לציון הרב הראשי לישראל



הרב יהושע מאמאן שליט"א

חבר ביה"ד הגדול בירושלים (לשעבר)

מח"ס שו"ת עמק יזרעאל ג"ח ועוד

הסכמה מפוארה, וברכה יקרה

כחדא, שריין.

אשכנזיטן. כו"ט. תשס"ה.

4.5.2005 תאריך

בט"ד

הרוב לפני הספר היקר, בעקבות רש"י (זצוק"ל וזיע"א), מסורה אצאצא יד לרבקה,
שערך ופירש בטובו ידידנו היקר ונעלה, לשם טוב ולתהלה, הרה"ב, מעוז
ומנדול, בנש"ק, הרב שאול דוד בוצקו שליט"א.

והספר הקדוש הלזה קצר וקולע מחוץ מפעלו הכביר, של המחבר הנז' עלפירוש רש"י
זצוק"ל על החזרה, חיי רוחנו וגשמתנו, ודעתו רע"ל להמשיך להסביר בטוב סעם
ודעה, דברי רבנו רש"י זצוק"ל, להבין אותם על בוריים, ובוה נבין יפה יפה
מכסן מי יצאו דברי קדשו הנאור המעוטס אשר רוח אלהים חופפת עליו, ,
ובאמת דבר גדול וחשוב בעיני אלהים ואדם, עשה הרב הנאור/כשמו בן הוא, נפת
צומים דב"ש וחלב חתת לשענך, (וב"ש ר"ח דוד שאול בוצקו שליט"א.)
ואני/ חוזר ומברך ידידנו הרב בוצקו המחבר היקר דנך, שימשיך ללמנו וללמד .
ולהרביץ תורה ברבים, בתורה שנכתב, ובתורה שבעל פה, כדרכו בקדש, וזכות
תורתנו הקדושה והטהורה והנאמנה, תהיה מנן וצנה, בערו ובערנו, ובעד כל עם אש
ישראל אחינו, אמן ואמן.

החז"פ ירושלים עיה"ק תובב"א היום כו"ט ניסן המשוב"ן, ש"ס התשס"ה, ליצירה, אצא
בא ס"י ובנו בחרת מכל עם ולשון עם הכולל לפ"ק. וצוויים וימ"ן,
ע"ה יהושע מאמאן גר"ו. י"ג ט"ז
בנו ותלמידו של אותו צדיק ימוד עולם,
הרב המופלג כאחד הראשונים, בוצינא
קדישא, אבן הראשה, בקש"ח וכמוהו"ר
המלאך רפאל עמרם מאמאן זצוק"ל וזיע"א.

הרב שלמה חיים הכהן אבינר

ראש ישיבת עטרת כהנים, ירושלים בין החומות
ורב היישוב בית אל

מכתב ברכה

יישר כוחו של הרה"ג שאול דוד בוצ'קו, ראש ישיבת
'היכל אליהו', שליט"א אשר כתב ביאור בטוב טעם
ודעת לפירוש רש"י על התורה, ספר שהורגש חסרונו
לאורך הדורות, וזה עתה שמחה בשמים ובארץ על
הופעתו.

אכן רש"י הוא נסיך המפרשים, פירושו תמציתי,
ואומרים שיש יותר חכמה בטיפת הדיו שנשארה
בקולמוסו של רש"י מאשר בכל האוקיאנוס,
כלומר במה שרש"י ידע ולא כתב, כי כיוון לעיקר.
כך שבלימוד פירוש רש"י, נדע את תמצית תורה
שבעל-פה.

ובדרך צחות אמרו שהקדוש ברוך הוא הסתכל
בתורה וברא את העולם, וזה כולל תורה עם פירוש
רש"י, כמו שכתוב "בראשית ברא" - בראשית =
ברש"י.

ובא המחבר הגאון והוסיף אורה על פירושו המאיר
של רש"י, וגדלה זכותו, ובוודאי ספר זה יהיה לעזר
לאומה כולה.

בברכת התורה,
שלמה אבינר

אונקלוס

יח א וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כִּהֶן מִדִּין חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ בְּיִהוּצִיא יְהוָה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

יח א וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ כִּהֶן מִדִּין חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עַמּוֹ בְּיִהוּצִיא יְהוָה אֶת-יִשְׂרָאֵל מִמִּצְרַיִם:

— רש"י —

(א) וַיִּשְׁמַע יִתְרוֹ. מה שמועה שמע ובא, קריעת ים סוף ומלחמת עמלק:

— ביאור —

הוא הבנה והפנמה. אין כאן רק קבלת מידע אלא ידיעת אירועים אלה גרמה לשינוי פנימי ביתרו, שינוי שגרם לו להחלטה לצאת אל המדבר ולהגיע אל משה.

מהם, איפוא, אותם אירועים אשר גרמו ל"שמיעה" ולשינוי ביתרו? מבין כל הניסים שנעשו לישראל, אלו ניסים פעלו על יתרו והביאו אותו לצאת ממעמדו הנכבד בארצו אל המדבר?

רש"י מציין לקריעת ים סוף ולמלחמת עמלק. כיצד יודע זאת רש"י?

קריעת ים סוף - הפסוק עצמו מציין "וישמע... כי הוציא ה' את ישראל ממצרים", ונראה שקריעת ים סוף היא השלב האחרון ביציאת מצרים, ועד לאותו שלב לא נחשבו ישראל כיוצאים, כי כל זמן שפרעה וחילו קיימים בעולם היו ישראל בסכנה, כפי שראינו לפני

וישמע יתרו. הפסוק מציין שיתרו שמע "את כל אשר עשה אלהים למשה ולישראל עמו, כי הוציא ה' את ישראל ממצרים", ולכאורה מתייחס לכל אשר קראנו בפרשות הקודמות: מכות מצרים, קריעת ים סוף (שניהם כלולים בביטוי "כי הוציא"), המן, הבאר¹, מלחמת עמלק (כלולים בביטוי "כל אשר עשה")². אך אם כן, אינו מובן מה בא פסוק זה ללמדנו? היה לה לתורה לומר בפשטות: 'אחר הדברים האלה ויקח יתרו חותן משה את צפורה וכו'', ומה הוסיף לנו המידע שיתרו שמע על כל המתרחש? וכי יתרו לבדו שמע? הלא כל העולם כולו שמע, וכנאמר לעיל (טו, יד-טו): "שמעו עמים ירגזון, חיל אחז יושבי פלשת, אז נבהלו אלופי אדום, אילי מואב יאחזמו רעד, נמוגו כל יושבי כנען!"

מסביר לנו רש"י כי עניין 'שמיעה'

1. נס הוצאת המים מן הסלע.

2. ואכן את כל הניסים הללו שמע יתרו, כפי שביאר רש"י עצמו להלן ד"ה את כל אשר עשה.

— ביאור (המשך) —

קריעת הים. כשטבעו המצרים סר פחד
 אומה זו מעל ישראל, וראו עצמם כמי
 שיצאו סופית מתחת יד מצרים. אירוע
 זה גם השפיע על כל עמי הסביבה, וכפי
 שהעידה רחב על הפחד הגדול בעמי כנען
 (יהושע ב, י): "כי שמענו את אשר הוביש
 ה' את מי ים סוף מפניכם בצאתכם
 ממצרים".
מלחמת עמלק - זהו האירוע האחרון
 המסופר בסמיכות לבואו של יתרו³.

— עיון —

וַיִּשְׁמַע יְתֵרוֹ. יש לתת טעם מדוע דוקא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק הם
 שהביאו את יתרו להצטרף לעם ישראל.
 נראה לומר כי שאר הניסים - הבאר, המן, מכות מצרים (במידה מסויימת) - עיקרן
 היה הצלה וגאולה לישראל, מה שאין כן בקריעת ים סוף ומלחמת עמלק שעניינן היה
 עונש לרשעים.
 הבשורה החדשה שהביא עם ישראל לעולם היא שיש מלך מנהיג לעולם, יש לו עם
 נבחר, והקם ומערער על כך הרי הוא רשע ועתיד לתת את הדין. מי שמפנים מידע זה
 מוכרח הוא לקום ולהצטרף אל העם ההולך בדרך ה'.

3. עיין מכילתא דרשב"י: 'מלחמות עמלק שמע ובא, שכן היא כתובה בצידה'.

— רש"י —

יִתְרוֹ. שבע שמות נקראו לו: רעואל, יתר, יתרו, חובב, חבר, קיני, פוטיאל (מכילתא). יתר – על שם שיתר פרשה אחת בתורה: "ואתה תחזה" (להלן פסוק כא). יתרו – לכשנתגייר וקיים המצוות הוסיפו לו אות אחת על שמו. חובב – שחבב את התורה. חובב הוא יתרו, שנאמר: "מבני חובב חותן משה" (שופטים ד, יא).

ויש אומרים: רעואל אביו של יתרו היה, ומה הוא אומר "ותבאנה אל רעואל אביהן" (לעיל ב, יח), שהתינוקות קורין לאבי אביהן אבא. בספרי (בהעלותך ע"ח):

— ביאור —

מוזכר גם 'חֶבֶר הקיני' (הלא הוא בעלה של יעל - 'אשת חבר הקיני' - שהרגה את סיסרא), ומשמע שהוא מבני חובב, ואם כן אין זה יתרו עצמו. נראה כי 'חבר הקיני' נחשב כאחד משמותיו של יתרו משום שהלך בדרכו של יתרו, ואף אשתו סייעה במסירות נפש להצלת עם ישראל. השם 'קיני' מוזכר אף הוא בספר שופטים: "ובני קיני חותן משה עלו מעיר התמרים" (א, טז), ונראה שהוא "הקיני" המוזכר בברכות בלעם: "וירא את הקיני וישא משלו ויאמר" (במדבר כד, כא). השם 'פוטיאל' אינו מתייחס מפורשות לחותן משה. פוטיאל מוזכר פעם אחת בתורה, בפסוק: "ואלעזר הכהן לקח לו מבנות פוטיאל לו לאשה" (לעיל ו, כה). חז"ל זיהו את פוטיאל כיתרו, והסבירו שנקרא כן משום ש'פיטם' עגלים לעבודה זרה' (רש"י שם⁴).

יִתְרוֹ. את חותן משה פגשנו לראשונה בפרשת שמות, אך שם הוא נקרא 'רעואל': "ולכהן מדין שבע בנות... ותבאנה אל רעואל אביהן... ויואל משה לשבת את האיש ויתן את צפורה בתו למשה" (לעיל ב, טז-כא). מייד לאחר מכן נקרא שמו 'יתרו': "ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו כהן מדין" (שם ג, א), ובהמשך נקרא 'יתר': "וילך משה וישב אל יתר חותנו" (שם ד, יח)⁴. כאן, בפרשתנו, הוא נקרא רק 'יתרו', אך במקומות אחרים מצאנו שנקרא בשמות נוספים על אלה:

בפרשת בהעלותך נזכר 'חובב בן רעואל המדיני': "ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני חותן משה"⁵ (במדבר י, כט), ומפורש יותר בספר שופטים בשם 'חובב' לבדו: "וחֶבֶר הקיני נפרד מקין, מבני חובב חותן משה" (ד, יא). בפסוק זה

◀

4. גם שם כותב רש"י את כל שבעת שמותיו של יתרו.

5. אך כאן אינו מוחלט מיהו חותן משה, חובב עצמו או רעואל, וראה להלן הפירוש השני.

6. ועיין שם שהביא גם הדעה שפוטיאל הוא יוסף, וכאן לכאורה הכריע כי הוא יתרו.

— ביאור (המשך) —

פירוש 'ויש אומרים':

הפסוק בפרשת בהעלותך הנ"ל מתייחס ל"חובב בן רעואל המדיני חותן משה". את לשון הפסוק אפשר להבין בשתי דרכים: ניתן להבין שרעואל הוא חותן משה, ובנו נקרא חובב⁷ (כך יפרש הפירוש הראשון ברש"י), וניתן להבין שחובב הוא חותן משה, ואביו נקרא רעואל.

אם אביו של יתרו נקרא רעואל, כיצד נפרש את הפסוק "ותבאנה אל רעואל אביהן"? הרי כאן משמע שרעואל הוא אבי הבנות והוא חותן משה! מסביר רש"י כי התורה כינתה את הסבא רעואל "אביהן" משום שדרכם של ילדים לקרוא לסבא בלשון אבא.

לפירוש זה צריך לומר כי היו ליתרו ששה שמות בלבד.

מדוע נתן רש"י טעם ומשמעות לשלשה שמות בלבד, ולא הסביר משמעות שאר השמות?

נראה לומר כי 'רעואל' הוא שמו, שהרי זהו השם המוזכר ראשון, ואין צורך לתת משמעות מיוחדת אלא לשמות שנוספו על השם המקורי. בתורה אנו מוצאים רק שלשה שמות מפורשים המתייחסים לחותן משה: יתר, יתרו, חובב - אותם בלבד פירש רש"י. 'פוטיאל' אינו מתייחס לחותן משה במפורש ואין כאן המקום לפרשו (ופירשו רש"י במקומו). השמות 'חבר' ו'קיני' אינם מוזכרים בתורה אלא בספר שופטים, ומשמע שאינם עיקריים ואולי משום כך לא ראה רש"י לנכון לפרש את משמעותם.

— עיון (על עמוד קודם) —

יתרו. חז"ל במכילתא ביארו את משמעות כל שמותיו של יתרו. נביא כאן את דברי חז"ל, וננסה לעמוד על טיבו של יתרו על סמך פירוש שמותיו.

שמו של אדם הוא זהותו. אם היו ליתרו שבעה שמות אין זאת אלא משום שאישיותו מגוונת היתה, והיו בה כמה וכמה פנים.

א. **רעואל** - 'שהיה כָּרַע למקום'. בשם זה פגשנו לראשונה את חותן משה, ויש אומרים כי זהו שמו של אביו. משמע כי עוד לפני שפגש יתרו את משה כבר היה הוא במעלה אנושית גבוהה, והיה כרע וחבר לקב"ה. כאן אנו רואים שיכול אדם להגיע לשלמות המידות אף בלא התגלות אלוקית.

ב. **יתר** - 'על שם שיתר פרשה אחת בתורה'⁸. להלן בהמשך הפרשה יעץ יתרו למשה רבנו איך להנהיג את העם בצורה נאותה, ועצתו התקבלה על ידי משה כפי שגזר ה'. פרשיה זו פותחת במילים "ואתה תחזה", ובה מייעץ יתרו למשה למנות שופטים, ואף מונה את המידות הרצויות לשופט. עניין זה מלמדנו שיתרו אינו רק איש מעלה

7. ואין להקשות, כי יתכן שגם יתרו וגם בנו נקראו בשם חובב.

8. כן הוא ברש"י. במכילתא לפנינו: 'שהותיר פרשה אחת בתורה'.

— עיון (המשך) —

בעל מידות אישיות, אלא יש לו גם היכולת להקים חברה מוסרית המושתתת על עקרון השוויון בפני החוק.

ג. **יתרו** - 'לכשנתגייר וקיים המצות הוסיפו לו אות אחת על שמו'.⁹ אפילו אם יהיה אדם בעל מעלה ובעל מידות מוסריות מושלמות - עדיין יהיה הוא פחות מערכו של יהודי, שהרי רק בהדרגת התורה אפשר לדעת מהו טוב ומהו רע, מה המעשה אשר ייעשה ומאלו מעשים יש להימנע. על אף שיהיו לו כוונות טובות אין גוי יכול להגיע מדעתו להבנה מהי הדרך הנכונה לפעול, וודאי יתעה בדרכו ויפעל בצורה לא נכונה. כאשר התגייר יתרו נוספה למעלתו הגבוהה שלמות ונעשה אדם אחר, ולכן נוספה האות וי' לשמו.

ד. **חובב** - 'שחיבב את התורה'.¹⁰ יתרו זכה לדרגה שכולנו צריכים לשאוף אליה, והיא חיבה ואהדה לתורה. כלומר, לא מספיק לקיים את התורה אלא היהודי צריך גם לאהוב אותה ולראות בה את מרכז עניינו. על אף שלא היה יתרו שייך לעם ישראל ולא היה מחוייב בתורה מכל מקום בחר הוא בה מרצונו שלא מתוך חובה, ובכך הראה לנו כמה עלינו להחשיב את התורה, שאלמלא ניתנה לנו היינו עושים ככל שניתן כדי לקבלה.

ה. **חבר** - 'שנעשה חבר למקום'. יתרו נהפך למודל לחיקוי לעם ישראל, עד כדי כך שמשה רבנו מבקש ממנו: "אל נא תעזוב אותנו... והיית לנו לעיניים" (במדבר י, לא). ביטוי זה מוכיח את מעלתו הגדולה, ונוכחותו חיזקה את רוחם של ישראל ועזרה להם להבין ולהפנים מה טוב חלקם ומה נעים גורלם.

ו. **קיני** - 'שקינא לשמים וקנה לו תורה'. מצאנו בכמה הזדמנויות את יתרו או צאצאיו יוצאים מגדרם ומסכנים עצמם להציל את עם ישראל. המקרה הראשון מופיע במדרש: יתרו, שהיה מיועציו של פרעה, מייעץ לפרעה שלא לפגוע במשה. בהמשך התורה מספרת כי יתרו סייע למשה רבנו הנמלט ממצרים והכניסו אל ביתו. וכן בספר שופטים מסופר על יעל, אשת חבר הקיני מצאצאי יתרו, שסיכנה עצמה והרגה במו ידיה את סיסרא שר הצבא שנלחם בעם ישראל. מעשים אלה מוכיחים כי אהבתו של יתרו לצדק אינה מתבטאת רק בדיבורים ובשב ואל תעשה אלא הוא אף מוכן לקום ולעשות מעשה. נראה שתכונה זו הביאה את יתרו להתקרב לתורה ולזכות בה.

ז. **פוטאל** - 'שפיטם עגלים לעבודה זרה'.¹¹ כאן אנו למדים יסוד חשוב בהנהגתו של

9. כן הוא ברש"י. במכילתא טעם זה מופיע כדבר אחר, ובפירוש ראשון: 'שייתר במעשים טובים'.

10. כן הוא ברש"י. במכילתא לפנינו: 'שהיה חביב למקום'.

11. כך כתב רש"י לעיל ו, כה. במכילתא לפנינו כאן: 'שנפטר מעבודה זרה'.

— רש"י —

חתן משה. כאן היה יתרו מתכבד במשה: אני חותן המלך, ולשעבר היה משה תולה הגדולה בחמיו, שנאמר: "וישב אל יתר חותנו" (לעיל ד, יח). (מכילתא):

— עיון (המשך) —

הקב"ה ומידת חסדו. יתרו בתחילת דרכו לא ידע היאך לעבוד את ה', והוא עבד כדרך העולם בעבודה זרה, ובמקביל התנהג בצורה ערכית ומוסרית. התנהגות תמימה זו מצאה חן בעיני ה', ובזכותה חיבבו הקב"ה וגרם לו שיתקרב אל משה רבנו. עניין דומה מצאנו בחז"ל שאמרו כי הקב"ה שומע ונענה לקולו של עובד עבודה זרה הזועק אל אלילו, שעל אף שאין הוא יודע את הכתובת הנכונה לתפילתו מכל מקום יודע הוא שאין בכוחו לפעול ומשליך את יתרו על אלוהיו. ענוה זו מספיקה לו כדי שהאל-הרחמן ירחם עליו וישמע לקולו.

— ביאור —

חתן משה. מדוע צריכה התורה לשוב ולהזכיר את הקשר המשפחתי בין יתרו ובין משה? מסביר רש"י שהתורה מעוניינת להדגיש את השינוי ב'יחסי הכוחות' בין משה ליתרו. בתחילת היכרותם היה משה פליט והיה גר עם יתרו אבי אשתו, ולפיכך נאמר לעיל "וישב אל יתר חותנו", משה האורח ויתרו הוא בעל הבית. כאן מציינת התורה כי מעלתו של יתרו היא היותו "חותן משה", המנהיג הגדול של עם ישראל, ועתה יתרו הוא אשר טורח ובא אליו.¹²	חתן משה. מדוע צריכה התורה לשוב ולהזכיר את הקשר המשפחתי בין יתרו ובין משה? מסביר רש"י שהתורה מעוניינת להדגיש את השינוי ב'יחסי הכוחות' בין משה ליתרו. בתחילת היכרותם היה משה פליט והיה גר עם יתרו אבי אשתו, ולפיכך נאמר לעיל "וישב אל יתר חותנו", משה האורח ויתרו הוא בעל הבית. כאן מציינת התורה כי מעלתו של יתרו היא היותו "חותן משה", המנהיג הגדול של עם ישראל, ועתה יתרו הוא אשר טורח ובא אליו.¹²
---	---

— עיון —

חתן משה. הדיוק של רש"י אינו מן הביטוי "חותן משה", שהרי גם לעיל נאמר "חותנו", אלא הלימוד הוא מן ההקשר, וכפי שביארנו בביאור. אכן, גם לעיל לא נאמר שמשה היה 'חתנו של יתרו' כי מצד האמת כבר אז היה משה רבנו גדול במעלתו מיתרו.

— רש"י —

לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל. שקול משה כנגד כל ישראל (מכילתא):
 אֵת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה לָהֶם בִּירִידַת הַמֶּן, ובבאר, ובעמלק:
 בִּי-הוֹצִיא יְהוָה וגו'. זו גדולה על כולם (מכילתא):

— ביאור —

לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל. הפסוק מתייחס אל הניסים "אשר עשה אֱלֹהִים לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל עִמּוֹ", ומתייחס אל משה לחוד ואל ישראל לחוד, ואף מקדים את משה לישראל. ניתן היה לפרש כי הכוונה לשני סוגי ניסים: הניסים הכלליים שנעשו לישראל, והניסים הפרטיים שנעשו למשה - שנכנס אל פרעה כרצונו ולא אונה לו רע, ושזכה להנהיג את ישראל¹³. רש"י לא רצה לפרש כך, כי לפי זה צריך

היה להקדים את ישראל למשה. על כן ביאר רש"י שאין כאן התייחסות לניסים נוספים, אלא אלו אותם הניסים שהזכיר לעיל שנעשו לכל ישראל, והוזכר משה באופן נפרד משום שנעשו על ידו, והוקדם משה לישראל ללמדנו ששקול משה כנגד כל ישראל.

אֵת כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה... בִּי-הוֹצִיא יְהוָה וגו'. ראה מה שביארנו לעיל ד"ה וישמע יתרו.

— עין —

לְמֹשֶׁה וּלְיִשְׂרָאֵל. בתחילת פרשת ויקרא (פסוק א ד"ה לאמר) כתב רש"י: 'בשבילכם הוא נדבר עמי, שכן מצינו שכל שלשים ושמונה שנה שהיו ישראל במדבר כמנודים, מן המרגלים ואילך, לא נתייחד הדבור עם משה', היינו לומר שהקב"ה דיבר עם משה רק בשביל ישראל, וכשלא היו ישראל ראויים לדיבור לא דיבר הקב"ה גם עם משה. אם כן, איך אפשר לומר שמשה עומד בפני עצמו ושקול כנגד כל ישראל?

אלא רש"י כאן בא ללמדנו את גדלותו של משה. משה רבנו שוב אינו איש פרטי. משה רבנו הקדיש את חייו לעם ישראל וביטל את מציאותו האישית, וכמנהיג התחבר אל נשמותיהם של כל הששים ריבוא נשמות שיצאו ממצרים. משה רבנו נושא על גבו את כל ישראל, הם חיים בזכותו ומתעלים בזכותו ומקושרים עמו, ולכן משה שקול כנגד כל ישראל. אך עם כל זאת התכלית היא עם ישראל הכללי, וגם הקשר של הקב"ה עם משה תלוי במדרגתו של עם ישראל.

13. כך פירש הרמב"ן.

אונקלוס

ב וּדְבַר יִתְרוֹ חֲמוּהִי ב וַיִּקַּח יִתְרוֹ חֲתָן מִשָּׁה אֶת־
 דְּמִשָּׁה יֵת צְפוּרָה אֶת־ צְפוּרָה אִשְׁתּוֹ מִשָּׁה אַחֲרֵי שְׁלוּחִיהָ:
 מִשָּׁה, בְּתֵר דְּשִׁלְחָה:

— רש"י —

(ב) אַחֲרֵי שְׁלוּחִיהָ. כשאמר לו' הקב"ה במדין "לך שוב מצרימה" (לעיל ד, יט),
 "ויקח משה את אשתו ואת בניו וגו'" (שם כ), ויצא אהרן לקראתו "ויפגשו
 בהר הא־להים" (שם כז). אמר לו: מי הם הללו. אמר לו: זו היא אשתי
 שנשאתי במדין, ואלו בני. אמר לו: והיכן אתה מוליכן. אמר לו: למצרים.
 אמר לו: על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם. אמר לה:
 לכי לבית אביך. נטלה שני בניה והלכה לה (מכילתא):

— ביאור —

משה לא היסס ולקח עמו את אשתו
 ושני ילדיו, על אף שהיה בזה סיכון רב,
 משום שידע שעליו להתמסר להצלת
 עם ישראל ללא שיקולים אישיים. אהרן
 פגש אותם בדרכם למצרים ויעץ למשה
 שלא יכניס למצרים את אשתו ובניו
 משום שמצרים היא מקום מסוכן. משה
 השתכנע והחליט לשלח את צפורה עם
 ילדיה לבית אביה למען שלומם, והואיל
 ולא ידע כמה זמן לא יוכל לראותה
 החליט כי מוטב לו לגרשה על מנת שלא
 תהיה עגונה. לשבחה של צפורה ייאמר
 כי שמרה אמונים למשה ולא נישאה
 לאדם אחר.

אַחֲרֵי שְׁלוּחִיהָ. 'שילוח אשה' היינו
 גירושין, וכנאמר בספר דברים: "וכתב לה
 ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו"
 (כד, א). וקשה, וכי היכן מצאנו שמשה
 רבנו גירש את צפורה אשתו? ועוד, הרי
 אסור לגרש אשה ללא סיבה, ומה ראה
 משה לגרשה?¹⁴

כדי להסביר זאת מחזיר אותנו רש"י
 אל הפעם האחרונה בה פגשנו את משה
 עם אשתו ובניו, ומתאר את הסיטואציה
 והקשר הדברים. משה המתין שנים רבות
 במדין עד אשר יכול היה לשוב למצרים
 ממנה נמלט. הקב"ה הורה למשה לחזור
 למצרים כדי שיוכל להפוך למנהיגם של
 ישראל המשועבדים ויוציאם ממצרים.

14. במכילתא שם נחלקו תנאים האם שילחה 'במאמר' בלבד או בגט ממש.

אונקלוס

ג וְאֵת שְׁנֵי בָנֶיהָ אֲשֶׁר שֵׁם הָאֶחָד
 גְּרָשָׁם כִּי אָמַר גֵּר הָיִיתִי בְּאֶרֶץ
 נִכְרִיָּה: ד וְשֵׁם הָאֶחָד אֱלִיעֶזֶר
 כִּי-אֱלֹהֵי אָבִי בְּעֶזְרִי וַיַּצִּלְנִי
 מִמֶּחֶרֶב פְּרָעָה:
 ג וְיֵת תְּרִין בְּנֵהָא, דְּשׁוּם
 חַד גְּרָשׁוּם אַרִי אָמַר דִּיר
 הוּיְתִי בְּאֶרֶע נִכְרָאָה:
 ד וְשׁוּם חַד אֱלִיעֶזֶר,
 אַרִי אֱלֹהִיהָ דְּאָבָא הָוָה
 בְּסַעֲדִי וְשִׁיזְבְּנִי מִמֶּחֶרֶבָא
 דְּפְרָעָה:

— רש"י —

(ד) וַיַּצִּלְנִי מִמֶּחֶרֶב פְּרָעָה. כשגילו דתן ואבירם על דבר המצרי ובקש להרוג את משה, נעשה צוארו כעמוד של שיש (שמות רבה פ"א, לא):

— ביאור —

שני אנשים עברים שהיו נצים זה עם זה, והבין מהם כי נודע הדבר שהרג את המצרי, ומשום כך נאלץ לברוח ממצרים (לעיל ב, יא-טו).

חכמים זיהו את שני האנשים העברים האלה כ'דתן ואבירם' (וכן כתב רש"י שם פסוק יג), והם אשר הלשינו על משה לפרעה (רש"י שם פסוק טו), ועל כך נאמר שם: "וישמע פרעה את הדבר הזה ויבקש להרוג את משה". רש"י כאן מביא אגדה בה משה אכן נתפס ונשפט להריגה בחרב, אך בשעת ביצוע גזר הדין נעשה לו נס ונעשה צווארו קשה כעמוד של שיש ולא נפגע מן החרב.

וַיַּצִּלְנִי מִמֶּחֶרֶב פְּרָעָה. ניתן היה לפרש את הביטוי "ויצילני מחרב פרעה" כבא לציין את סכנת החיים בה היה מצוי משה במצרים, ו"חרב פרעה" לאו דוקא. רש"י, נאמן לשיטתו בהבנת לשון התורה, מפרש הביטוי כפשוטו, ומסביר כי משה היה נתון ממש תחת חרבו של פרעה - וניצל ממנה בישועת ה'.

כזכור, משה הרג איש מצרי שהכה איש עברי, ולאחר שנתפרסם הדבר נאלץ לברוח ממצרים. התורה מספרת כי על אף שנהרג משה בשעת מעשה ובדק שאיש אינו רואהו ("ויפן כה וכה וירא כי אין איש"), מכל מקום למחרת ראה

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיִּצְלַנִי מִחֶרֶב פְּרָעָה. מי הם דתן ואבירים? דתן ואבירים הם מבני בניו של ראובן¹⁵, ונזכרו לראשונה במחלוקת קורח ועדתו¹⁶, ואף אותם בלעה האדמה בעוון זה¹⁷. בכמה מקומות ציינה התורה לאנשים אנונימיים מישראל אשר התנגדו למשה, ובאו חז"ל וזיהו אנשים אלה כדתן ואבירים:

א. "והנה שני אנשים עברים נצים, ויאמר לרשע למה תכה דעך. ויאמר מי שמך לאיש שר ושופט עלינו הלהרגני אתה אומר כאשר הרגת את המצרי" (לעיל ב, יג-יד). שני האנשים האלה היו דתן ואבירים (רש"י שם). "כי מתו כל האנשים המבקשים רעתך" (לעיל ד, יט) - 'מי הם, דתן ואבירים, חיים היו! אלא שירדו מנכסיהם ועני חשוב כמת' (רש"י שם).

ב. לאחר שבאו משה ואהרן לראשונה לפני פרעה ודרשו ממנו להוציא את ישראל ממצרים הכביד פרעה את הגזרות על ישראל, מנע מהם תבן לעבודת הלבנים, וצויה את השוטרים להמשיך ולספק את מספר הלבנים כאשר היה בהינתן התבן, ולא שעה לטענותיהם ואף נזף בהם. מייד אחר כך נאמר שבאו אנשים מישראל בטענות קשות אל משה ואהרן: "ויפגעו את משה ואת אהרן נצבים לקראתם בצאתם מאת פרעה, ויאמרו אליהם ירא ה' עליכם וישפוט אשר הבאשתם את ריחנו בעיני פרעה ובעיני עבדיו לתת חרב בידם להרגנו" (לעיל ה, כ-כא). חז"ל זיהו מתלוננים אלה כדתן ואבירים (רש"י שם).

ג. כאשר הוריד הקב"ה לישראל מן השמים ציוה אותם משה: "איש אל יוֹתֵר ממנו עד בוקר" (להלן טז, יט). אמנם היו אנשים סרבנים: "ולא שמעו אל משה ויוותרו אנשים ממנו עד בוקר" (שם כ). חז"ל מזהים סרבנים אלה כדתן ואבירים (רש"י שם). אם כן, בארבע הזדמנויות שונות התייצבו דתן ואבירים כנגד משה רבנו: בתחילת דרכו של משה הלשינו עליו וביקשו להורגו; התרעמו עליו כאשר סיכן עצמו בפני פרעה מלך מצרים ודרש ממנו להוציא את ישראל; אף לאחר שהוכיח את דרכו והוציא את ישראל ממצרים המשיכו בספקנותם והמרו את פיו בעניין המן; ושיא השיאים היה כאשר התכחשו למנהיגותו של משה והניפו את דגל המרד ותמכו בקורח. דתן ואבירים הם 'אב טיפוס' של היהודי הבוגד בעמו. הם מנסים למנוע את הגאולה ומוכנים לעשות הכל לשם כך.

15. ייחוסם המלא מופיע בבמדבר כו, ה-ח: "בני ראובן... לפלוא משפחת הפלואי... ובני פלוא אליאב, ובני אליאב נמואל ודתן ואבירים, היינו דתן ואבירים היו בני אליאב בן פלוא בן ראובן.

16. במדבר טז, א.

17. שם כו, ט-י; וראה תהלים קו, יז.

אונקלוס

ה וַיָּבֹא יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה וּבָנָיו
וְאִשְׁתּוֹ אֶל-מֹשֶׁה אֶל-הַמִּדְבָּר
אֲשֶׁר-הוּא חֲנָה שֵׁם הָרַ הָאֱלֹהִים:
וַיֹּאמֶר אֶל-מֹשֶׁה אֲנִי חֹתְנְךָ
יִתְרוֹ בָּא אֵלַיךְ וְאִשְׁתְּךָ וּשְׁנֵי
בָנֶיהָ עִמָּה:
ה וַאֲתָא יִתְרוֹ חֹתְנוֹ מֹשֶׁה
וּבְנֵיהּ וְאִשְׁתּוֹ אֶל-מֹשֶׁה
לְוֹת מֹשֶׁה, לְמִדְבָּרָא
דְּהוּא שְׂרִי תַמָּן לְטוֹרָא
דְּאַתְגְּלִי עֲלוּהִי יִקְרָא
דִּי: וַיֹּאמֶר לְמֹשֶׁה אֲנִי
חֹתְנוֹ יִתְרוֹ אֲתִי לְוֹתְךָ,
וְאַתְתָּךְ וְתִרְיָן בְּנֵהָא עִמָּה:
— רש"י —

(ה) אֶל-הַמִּדְבָּר. אף אנו יודעין שבמדבר היו, אלא בשבחו של יתרו דיבר הכתוב, שהיה יושב בכבודו של עולם ונדבו לבו לצאת אל המדבר, מקום תהו, לשמוע דברי תורה (מכילתא):

(ו) וַיֹּאמֶר אֶל-מֹשֶׁה. על ידי שליח:

— ביאור —

אֶל-הַמִּדְבָּר. חצי הפסוק האחרון נראה מיותר, ודי היה לפסוק לומר "ויבוא יתרו... אל משה". איזה מידע נוסף לנו בתיאור: "אל המדבר אשר הוא חונה שם הר האלהים"? מסביר רש"י כי תוספת זו היא משמעותית. התורה מדגישה כאן את גדולת מעשהו של יתרו, שהיה כהן מדין והיה אדם מכובד במקומו, ומכל מקום בחר לעזוב את מקומו וכבודו וללכת אל המדבר, רק משום ששם נמצא הר האלהים. יתרו בחר לעזוב את הנוחות

הגדולה שהיתה לו ולהתחבר לרוחניות. וַיֹּאמֶר אֶל-מֹשֶׁה. סדר הפסוקים מעורר קושי. בפסוק הקודם נאמר "ויבוא יתרו... אל משה... הר האלהים", משמע שהגיע אליו, ואילו כאן נאמר "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך" ומשמע שעדיין לא הגיע אליו. צריך לומר כי יתרו הגיע אל מחנה ישראל אך לא יכול היה להיכנס מייד אל משה המנהיג, ועל כן ביקש שיודיעו למשה על ידי שליח על דבר בואו כדי שיוכל להיפגש עמו.

— עיון —

אֶל-הַמִּדְבָּר. רש"י רומז לנו כי עלינו ללמוד מיתרו דברי מוסר, ולדאוג לבחור חיים רוחניים בעלי תוכן גם אם בעבור זה ניאלץ לוותר על חיים חומריים נוחים. וַיֹּאמֶר אֶל-מֹשֶׁה. עיין בעיון על הדיבור הבא.

— רש"י —

אֲנִי חֲתָנְךָ יִתְרוֹ וגו'. אם אין אתה יוצא בגיני צא בגין אשתך, ואם אין אתה יוצא בגין אשתך צא בגין שני בניה (מכילתא):

— ביאור —

אֲנִי חֲתָנְךָ יִתְרוֹ. 'בגיני' היינו בעבורי, 'בגין אשתך' היינו עבור אשתך. יתרו מודיע למשה שהוא מגיע עם אשתו של משה ושני בניו. יכול היה יתרו לומר בפשטות: 'אני ואשתך ושני בניך באים אליך', מדוע אם כן האריך בתוארו ואמר "אני חותנך יתרו", הפסיק ואמר "בא אליך" במקום לכלול את כולם ולומר 'באים אליך', ולבסוף במקום לומר 'ואשתך ושני בניך' אמר "ואשתך ושני בניה עמה".

מסביר רש"י כי יתרו טוען בפני משה ומדגיש בדבריו מדוע עליו לקבל את פניהם, ועושה זאת מן הקל אל הכבד:

א. אני חותנך ואתה חייב בכבודי ולכן עליך לצאת בעבורי. אך אם אתה סבור שאין אתה צריך לצאת עבורי, שהרי אינני שייך לעם ישראל, מכל מקום:

ב. צא עבור אשתך, ששמרה לך אמונים ולא נישאה לאחר על אף שילוחיה. אך אם סבור אתה שאין זה מן הראוי שתצא לקראת גרושתך, מכל מקום:

ג. שני בניה עמה, ולכן עליך לצאת ולקבל אותה בזכות שני בניה.

— עיון —

אֲנִי חֲתָנְךָ יִתְרוֹ. במכילתא נחלקו תנאים האם יתרו שלח איגרת או שליח, וצריך להבין עניינה של מחלוקת זו.

נראה לומר כי הסובר שיתרו שלח איגרת היינו שהודיע למשה על דבר בואו עוד לפני יציאתו ממדין, ומה שכתוב בפסוק שלנו "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא אליך" התרחש לפני הפסוק הקודם, כלומר, לאחר שהתורה סיפרה על בואו של יתרו היא מציינת שיתרו הודיע מראש על בואו ולכן ידע משה לצאת לקראתו כמסופר בפסוק הבא.

אמנם רש"י סובר כדעה שיתרו שלח שליח, ולפי שיטה זו הפסוקים כתובים כפי סדר האירועים: בפסוק ה' יתרו הגיע למחנה ישראל אך לא זכה לשום התייחסות, משום כך שלח שליח אל משה עם מסר מעט פגוע (פסוק ו): אינני איש זר אלא חותנך, ואם אתה חושב שאיני כדאי - צא לכל הפחות לכבוד אשתך, ואם לא בשבילה כי גירשת אותה - צא לכל הפחות לכבוד שני בניה. בעקבות כך בא פסוק ז' לומר כי משה יצא דווקא בגין חותנו וכיבד אותו מאוד.

אונקלוס

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה לְקִרְיַת חֶתְנוֹ וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁקֹלֵהוּ וַיִּשְׁאַלֵהוּ אִישׁ-
לְרַעְהוּ לְשָׁלוֹם וַיָּבֵאוּ הָאֱהֱלָה:
וַיִּנָּפֶק מֹשֶׁה לְקִדְמוֹת
חֲמוּהִי וְסִגִּיד וְנִשְׁיָק לִיה
וַיִּשְׁאַלֵהוּ גִבֹר לְחֶבְרִיָּה
לְשָׁלוֹם, וַעֲלֹה לְמִשְׁכָּנָא:

— רש"י —

(ז) וַיֵּצֵא מֹשֶׁה. כבוד גדול נתכבד יתרו באותה שעה, כיון שיצא משה יצא אהרן נדב ואביהוא (מכילתא), ומי הוא שראה את אלו יוצאין ולא יצא (תנחומא ויגש ז):

וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁקֹלֵהוּ. איני יודע מי השתחוה למי, כשהוא אומר אִישׁ לְרַעְהוּ, מי הקרוי "איש", זה משה, שנאמר: "והאיש משה" (במדבר יב, ג). (מכילתא):

— ביאור —

כאן פעולה מיוחדת ומכובדת, 'ציאה' של כבוד לקראת האורח החשוב. כדי להדגיש את חשיבות ציאה זו מאריך רש"י לתאר את כל הנלווים אל משה רבנו ביציאה זו, שודאי לא יצא משה לבדו בצניעות אלא בפמליא גדולה לכבודו של יתרו.

וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁקֹלֵהוּ. מי הוא נושא הפסוק עליו נאמר "וישתחו וישק לו", האם זהו משה או יתרו? ניסוח הפסוק מעלה קושי מתוך הקשר כל הפרשיה. מצד אחד נראה לומר כי משה הוא הנושא העיקרי של הפסוק, כי בו פותח

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה. שני פסוקים אלה (ו-ז) נראים מיותרים, וניתן היה לומר: "ויבא יתרו... אל משה..." - ומייד "ויספר משה לחותנו..."! למה האריכה התורה בתיאור הפרטים היאך הגיע יתרו בסופו של דבר לאוהלו של משה?

מסביר רש"י שפסוקים אלה נכתבו כדי ללמד על הכבוד הרב שחלק משה ליתרו, וכאשר שמע על בואו מייד יצא לקראתו בכבודו ובעצמו. "ויצא משה" - אין כאן מעשה טכני פשוט של מעבר מן האוהל הפרטי לרשות הרבים, אלא יש

— עיין —

וַיֵּצֵא מֹשֶׁה. מהנהגתו זו של משה רבנו אנו לומדים עד כמה צריך לכבד את הזר, ובמיוחד אם הוא נכרי שבא להתקרב ליהדות, וצריך לצאת לקראתו, לסייעו ולעודדו. וַיִּשְׁתַּחֲוֶה וַיִּשְׁקֹלֵהוּ. עיין במזרחי שהקשה שאף יתרו נקרא 'איש', שנאמר: "ויאל משה לשבת את האיש" (לעיל ב, כא)! ותירץ ששם עוסק הפסוק ברעואל אביו של יתרו (על פי שיטת היש אומרים ברש"י לעיל פסוק א), אך יתרו עצמו לא נקרא 'איש'. ולענ"ד נראה

— ביאור (המשך) —

יתרו הוא המשתחוה, שהרי נשאל את עצמנו: מי ראוי שישתחוה למי, האורח או המנהיג המארח? ודאי הוא שדרך ארץ תהיה שהאורח יכבד את מארחו החשוב וישתחוה לו!

להכרעת הספק מגייס רש"י את המשך הפסוק: "וישאלו איש לרעהו". רש"י, כדרכו בכל מקום, אינו רואה כאן ביטוי בעלמא שכוונתו ששאלו זה את זה לשלום, אלא מייחס חשיבות לכל מילה, ועל כרחך רוצה התורה לבאר לנו מי הקדים לשאול את חברו. אם כן המילה "איש" מתארת או את משה או את יתרו. הואיל ומצאנו פסוק המכנה את משה בתואר 'איש' - "והאיש משה" - יכולים אנו ללמוד כי אף כאן מכנה התורה את משה בתואר זה, ומשה הוא אשר הקדים שלום ליתרו, ואם כן משה הוא הנושא אף בפעולות הקודמות.

הפסוק: "ויצא משה", ודרך הכתובים לייחס כל הפעולות בפסוק אל הנושא הראשון¹⁸. מאידך, כל הפרשה עד כאן עסקה ביתרו והוא היה הנושא של כל הפסוקים: "וישמע יתרו... ויקח יתרו... ויבוא יתרו... ויאמר אל משה...", ואם כן נוכל לומר כי המילים "ויצא משה לקראת חותנו" הן מעין מאמר מוסגר, ומייד חוזרת התורה לעסוק ביתרו עצמו, כדלעיל¹⁹. ואל תתמה על תופעה זו, שהרי לעיל בסמוך נהגה התורה כן, שנאמר: "ויקח יתרו... את צפורה... ואת שני בניה, אשר שם האחד גרשם כי אמר גר הייתי...", וודאי שהמילים "כי אמר" מוסבות על משה, על אף שיתרו הוא הנושא הפסוק! אלא משפט זה הוא מאמר מוסגר ולאחריו חוזרת התורה לעסוק ביתרו. ובאמת על פי הסברה נראה לומר כי

— עיון (המשך) —

להסביר שהמילה 'איש' מבטאת עניין חשיבות, ובמדין אכן יתרו היה האיש החשוב המנהיג ולכן נקרא שם 'איש', אבל במדבר האיש החשוב הוא ודאי משה, שהוא מנהיג העם, ולכן ברור שכאן 'איש' היינו משה ולא יתרו.

18. ראה מזרחי.

19. על פי דברינו מתורצת קושיית המזרחי מפסוקים אחרים, ע"ש.

אונקלוס

ח וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחַתְּנוֹ אֶת
כָּל-אֲשֶׁר עָשָׂה יְהוָה לְפָרְעָה
וּלְמִצְרַיִם עַל אוֹדֶת יִשְׂרָאֵל
אֶת כָּל-הַתְּלָאָה אֲשֶׁר מָצְאֶתֶם
בְּדֶרֶךְ וַיֵּצֵאֵם יְהוָה:

ח וַאֲשַׁתְּעֵי מֹשֶׁה לַחְמוּהִי
יֵת כָּל דַּעְבַּד יְיָ לְפָרְעָה
וּלְמִצְרָאִי עַל עֵיֶסֶק
יִשְׂרָאֵל, יֵת כָּל עֲקָתָא
דְּאַשְׁכַּחְתְּנוּן בְּאוֹרְחָא
וְשִׁיזִיבְנוּן יְיָ:

— רש"י —

(ח) וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחַתְּנוֹ. למשוך את לבו לקרבו לתורה (מכילתא):
אֶת כָּל-הַתְּלָאָה. שעל הים ושל עמלק (עיין מכילתא):
הַתְּלָאָה. למ"ד אל"ף מן היסוד של התיבה והתי"ו הוא תיקון ויסוד הנופל
ממנו לפרקים, וכן תרומה, תנופה, תקומה, תנואה:

— ביאור —

וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחַתְּנוֹ. כפי שנאמר
בתחילת הפרשה, יתרו כבר ידע את כל
אשר עשה ה' לישראל, מדוע אם כן חוזר
משה ומספר לו כל זאת?
מסביר רש"י שאין כאן שיחת חולין
וסיפורים בעלמא, כדרכם של אנשים
המספרים חוויות שעברו עליהם. משה
רבנו מספר ליתרו את הדברים באופן
מיוחד, בראייה אמונית הרואה בכל
התהליך את מעשה ה', ועל ידי כך מרגש
את יתרו והופך את ביקורו לתהליך של
התקרבות לתורה, ולבסוף גיור כדת וכדין.

אֶת כָּל-הַתְּלָאָה. "התלאה" היינו
הצרות והקשיים אשר עברו על ישראל
בדרך.
קשיים רבים היו לישראל בדרך מאז
שיצאו ממצרים: רדיפת מצרים אל הים,
הרעב, הצימאון ומלחמת עמלק (ואכן
האבן עזרא מסביר שמשה התייחס
לכל הצרות האלה). רש"י צימצם את
כוונת משה לרדיפת המצרים בים סוף
ולמלחמת עמלק, וקשה, מדוע לדעת
רש"י לא התייחס משה לצרות ולקשיים
שברעב ובצמא?

◁

— עיון —

וַיִּסְפֹּר מֹשֶׁה לְחַתְּנוֹ. מדברי רש"י כאן אנו לומדים על האחריות האוניברסאלית
של ישראל ודאגתו לכל העמים, ומשום כך כאשר רואים אדם שיש לו רצון טוב ומלא
מידות טובות יש מצוה לקרבו תחת כנפי השכינה.

— ביאור (המשך) —

מורכב משתי אותיות בלבד (לעומת הגישה הרווחת כיום הסוברת כי כל שורש מורכב משלש אותיות)²⁰. לשיטת רש"י שורש המילה "תלאה" הוא ל"א²¹ (לשיטה השניה: לא"ה).

רש"י מסביר כאן כי התי"ו אינה חלק מן השורש (=היסוד') ולעיתים יופיע השורש בלא תי"ו (כמו "וילאו למצוא הפתח" (בראשית יט, יא)). התי"ו במילה "תלאה" שייכת למשקל, ומכונה על ידי רש"י כ'תיקון' או 'יסוד נופל'²².

דוגמאות לתי"ו המשקל שאינה מן השורש: תרומה - שורש רו"מ, הרים (שבלשון חז"ל הפך גם לשורש תר"מ בעקבות מילה זו, ראה פיה"מ לרמב"ם ריש מסכת תרומות), תנופה - שורש נו"פ, הניף; תקומה - שורש קו"מ, הקים; תנואה - שורש נו"א, הניא.

נראה לומר כי רש"י הבין שאין לראות בצמא וברעב צרה שפגשה פתאום את ישראל, שהרי הקב"ה מלכתחילה הוציאם אל המדבר על מנת לכלכלם שם בדרך נס, וודאי לא הוציאם לשם להמיתם ברעב ובצמא, ועל כך לכאורה לא היו צריכים ישראל להודות! (משל למה הדבר דומה? לאדם הזורק את חברו לים ואחר כך מצילו, וכי מגיעה לו הכרת הטוב על הצלה זו? הלא הצלה זו היתה הכרחית משום שהוא אשר הכניסו לסכנה מלכתחילה!)

רש"י מסביר שהפסוק מרמז רק לצרות וקשיים שהגיעו לישראל בידי בני אדם אויבים, והיינו רדיפת מצרים ומלחמת עמלק.

הַתְּלָאָה. רש"י נקט בשיטה הבלשנית הסוברת כי כל שורש בעברית

20. עיין מזרחי.

21. וכן הוא במחברת מנחם שורש לא, המחלקה שניה.

22. כתב יצחק אבינרי בספרו היכל רש"י (ח"א עמ' רנג): 'אות המשקל אינה יסוד, אך אין היא כאות השימוש בנטיה (=אותיות אית"ן המצטרפות לפני פעלים, כמו אלק, ילק, תלק, נלק), והיא קרובה ליסוד משום קביעותה, ועל כן נקראת גם יסוד נופל או קרוב ליסוד'.

אונקלוס

ט וַיַּחַד יִתְּרוֹ עַל כָּל־הַטּוֹבָה ט וַיַּחַד יִתְּרוֹ עַל כָּל
אֲשֶׁר־עָשָׂה יְהוָה לְיִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר טבְּתָא דְעֵבֶד יְיָ לְיִשְׂרָאֵל,
הֶצִּילוּ מִיַּד מִצְרַיִם: דְּשִׁיזִיבְנוֹן מִיָּדָא דְּמִצְרַאִי:

— רש"י —

(ט) וַיַּחַד יִתְּרוֹ. וישמח יתרו, זהו פשוטו. ומדרשו: נעשה בשרו חרודין חרודין, מיצר על איבוד מצרים. היינו דאמרי אינשי: גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפיה (סנהדרין צד ע"א):

— ביאור —

קמטים קמטים²³.
על תגובתו זו של יתרו העיר רש"י, עפ"י חז"ל: 'היינו דאמרי אינשי: גיורא עד עשרה דרי לא תבוי ארמאה באפיה', ותרגומו: 'זהו שאומרים בני אדם: גר, אפילו עד דור עשירי, אל תזלזל גוי בפניו, רוצה לומר: יש להתנהג עם הגר ברגישות ולא לדבר רעות על גויים בפניו, כי יתכן והדברים יפגעו גם בו (ראוי להדגיש כי אין כאן אמירה שלילית כנגד הגר, וכאילו גירותו אינה אמיתית, אלא רק שיש להיזהר ברגשותיו). פירוש המדרש אינו 'פשט' משום שנראה נוגד את ההקשר, כי נראה שיתרו שמח על הדברים ששמע ולא הצטער. כמו כן פירוש זה מפרש את המילה "ויחד" פירוש מרחיק לכת, ואין זו המשמעות הראשונית של המילה.

וַיַּחַד יִתְּרוֹ. המילה "ויחד" אינה מילה בעברית אלא בארמית, מן השורש חד"ה שמשמעותו שמחה (ממנו נגזרה גם המילה חדוה). אם כן "ויחד" פירושו וישמח, וכך פירש רש"י על פי הפשט. אמנם לכאורה תמוה, מדוע בחרה התורה להשתמש במילה מיוחדת זו הלקוחה מן הארמית ולא כתבה 'וישמח'? קושי זה הביא את חז"ל לפרש מילה זו בדרך האגדה שלא על פי פשוטה. בגמרא סנהדרין צד ע"א נחלקו בזה רב ושמואל, ורש"י כאן הביא את דברי שמואל - 'שנעשה בשרו חרודין חרודין'.

על פי דרשה זו המילה "ויחד" אינה ארמית אלא עברית, מן השורש חד"ד, והיינו שנצטער יתרו כל כך על אובדנם של המצרים עד שכל גופו נזדעזע, ונדמה היה לו כאילו נעשה כל בשרו

— עיין —

וַיַּחַד יִתְּרוֹ. זוהי דוגמא נוספת בה פירוש האגדה משלים את פירוש הפשט ומוסיף לו עומק. התורה בחרה להשתמש במילה ארמית כדי להעביר לנו את רגשותיו

23. כך פירש רש"י בסנהדרין שם.

— רש"י —

עַל כָּל־הַטּוֹבָה. טובת המן והבאר (מכילתא) והתורה. ועל כולן אֲשֶׁר הֶצִילוּ מִיַּד מִצְרַיִם, עד עכשיו לא היה עבד יכול לברוח ממצרים, שהיתה הארץ מסוגרת, ואלו יצאו ששים רבוא (מכילתא):

— עיין (המשך) —

המעורבים של יתרו - מחד שמח מאוד על הצלת ישראל, אך מאידך היתה בו גם מידה מסויימת של צער. נראה כי רש"י מבין לליבו של יתרו ואינו דן אותו לכף חובה. בעומק הדברים מסתתר רעיון השופך אור על עניינה של פרשיית יתרו כולה, ואף מבאר מדוע הקדימה התורה את פרשיית יתרו למתן תורה.

נתינת התורה לישראל תביא בהכרח להיבדלות עם ישראל משאר האומות, והפיכתו לעם סגולה בעל קשר ישיר עם הבורא ומקיים את חוקיו בעולם. "אשר בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו". ניתן היה לחשוב כי קשר זה יביא את עם ישראל לבדידות ולניתוק מכל העמים, שכביכול חי על אי בודד בלא שום קשר עם שאר האומות. בפרשיית יתרו באה התורה ללמדנו שאין הדבר כן. הנה יתרו, שהיה כהן מדין ומייצג העולם הנאור, הבין שמקור כל הערכים הוא בתורת ישראל, וביקש להצטרף ולהיות חלק מעם ישראל. יחד עם זאת אין הוא מתנתק לגמרי מן האומות אלא מבטא את צערו על השמדת העם המצרי, ואף מביא עמו מחכמת העמים ומצליח להנחילה מעט להנהגת עם ישראל. התורה הקדימה פרשייה זו למתן תורה כדי להוכיח כי ישראל בין האומות הוא כמו לב בתוך גוף, שהוא מקור חיותו של כל הגוף, אך הוא מחובר עם כל הגוף.²⁴

— ביאור —

מצרים'. נאמן לדרכו בכל מקום, רש"י נותן משמעות לכל מילה בתורה, ואין התורה חוזרת על מה שכבר נאמר רק לשם יופי ותפארת המליצה. על כן מסביר רש"י כי "כל הטובה" היינו טובת המן, הבאר והתורה, וכן שמח יתרו על ההצלה ממצרים, שהיא הגדולה מכל הטובות.	עַל כָּל־הַטּוֹבָה. אלמלא דבריו המאירים של רש"י היינו מפרשים את הפסוק כך: 'ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל'. ומהי הטובה? "אשר הצילו מיד מצרים". רש"י אינו מפרש כן, כי אם אכן זוהי כוונת התורה היה על הפסוק לומר בקצרה: 'ויחד יתרו על אשר הציל ה' את ישראל מיד
---	--

— עיין —

עַל כָּל־הַטּוֹבָה. לעיל, בפסוק הראשון בפרשה, ציין רש"י לחמשה אירועים משמעותיים שהשפיעו על יתרו, והם: יציאת ישראל ממצרים, קריעת ים סוף, המן,

24. עיין כוזרי (מאמר ב, לו): 'ישראל באומות הם בבחינת לב באיברים'.

— עיון (המשך) —

הבאר ומלחמת עמלק. כאן, בתיאור שמחתו של יתרו, הוסיף רש"י 'התורה' והשמיט קריעת ים סוף מלחמת עמלק.

נראה לומר שרש"י פירש כי "טובה" עניינה דבר שהוא טוב מוחלט וגמור, שהוא טוב לכולם ואין מי שסובל ממנו, והיינו הבאר והמן שבאו להיטיב עם ישראל ולא הזיקו לאיש. משום כך הוסיף כאן רש"י 'התורה', כי זו הטובה האמיתית והנצחית שקיבלו ישראל, והתורה נקראת טוב כמו שנאמר: "כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזבו". משום כך לא ציין רש"י כאן לקריעת ים סוף ומלחמת עמלק, כי נסים אלה שנעשו לישראל הזיקו לאויביהם ואינם יכולים להיקרא "טובה".

מכל הרשימה של הניסים רק יציאת ישראל ממצרים נאמרה מפורשות, כי יציאה זו אינה נס פרטי אלא היא מפנה היסטורי ופותחת אשנב חדש לעולם. באותו הדור היתה מצרים המעצמה החזקה בעולם, והיה נראה שהיא ומנהיגה שולטים בעולם. ניצחון על המעצמה והשפלתה קבל עם ועולם מעידים כי לעולם יש מנהיג, ועובדה זו היא בעלת חשיבות רבה מאוד, רבה יותר מנס שנעשה ליחידים רבים. יציאת מצרים היא שהרשימה את יתרו יותר מכל.

רש"י מדגיש כאן כי יתרו הגיע לאחר מתן תורה, ולכאורה תמוה מדוע לא מנה רש"י לעיל את מתן תורה כאחת מן הסיבות שהניעו את יתרו לצאת אל ישראל המדברה? אפשר ונוכל למצוא כאן טעם נוסף להקדמת פרשת יתרו למתן תורה, על אף שבמצאות ניתנה תורה לישראל לפני בואו. אין אדם יכול לעמוד על עומקה ויופיה של התורה אלא אם כן הגה ועמל בה, וממילא אין התורה יכולה להשפיע על האדם באופן מיידי. לעומת זאת הניסים וההצלה הם מעשים חד פעמיים, ואדם הנחשף להם מתפעל מהם באופן מיידי ומושפע מהם. יתרו הושפע מן הניסים וההצלה, אך טרם זכה לעמוד באופן ברור על מהותה של תורה.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יִתְרוֹ בְּרוּךְ יְהוָה אֲשֶׁר
הֶצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם וּמִיַּד
פַּרְעֹה אֲשֶׁר הֶצִיל אֶת־הָעַם
מִתַּחַת יַד־מִצְרַיִם: יֵא עֲתָה יִדְעָתִי
כִּי־גָדוֹל יְהוָה מִכָּל־הָאֱלֹהִים כִּי
בִּדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם:
וַיֹּאמֶר, יִתְרוֹ בְּרִיךְ יי
דְּשִׁיזִיב יִתְכוֹן מִיָּדָא
דְּמִצְרָאִי וּמִיָּדָא דְּפַרְעֹה,
דְּשִׁיזִיב יֵת עֲמָא מִתַּחַת
מְרוֹת מִצְרָאִי: כְּעֵן יִדְעָנָא
אַרִי רַב יי וְלִית אֱלֹהָה
בְּרַ מְנִיָּה, אַרִי בְּפִתְגָמָא
דְּחִשְׁבִּיבֻ מִצְרָאִי לְמִדָּן יֵת
יִשְׂרָאֵל בֵּיה דְּנִנְגּוֹן:

— רש"י —

(י) אֲשֶׁר הֶצִיל אֶתְכֶם מִיַּד מִצְרַיִם. אומה קשה: ומִיַּד פַּרְעֹה. מלך קשה:
מִתַּחַת יַד־מִצְרַיִם. כתר גומו, לשון רידוי ומרות, היד שהיו מכבידים עליהם
היא העבודה (מכילתא):

— ביאור —

במצרים גם המערכת השלטונית
גויסה לרדיפת היהודים, וכל המערכות
רדפו את היהודים בכל הכח. כאשר
גם הציבור וגם הממשל רודפים - אי
אפשר להינצל מידם.
ג. ישראל היו עבדים במצרים, ואינו
דומה עבד נרדף לאדם חופשי נרדף.
עבד נרדף אין לו קשרים חיצוניים
להיעזר בהם וגם לא כוחות פנימיים
למרוד ברודף.
"אשר הציל את העם מתחת יד
מצרים" - תירגם אונקלוס: 'דשיזיב ית
עמא מתחת מרות מצראי', מרות לשון
רידוי ומרות והשתלטות. הפסוק רומז
לכך במילה "מתחת", בתחילה אמר "מיד

אֲשֶׁר הֶצִיל אֶתְכֶם וגו'. יתרו מציין
בדבריו שלשה ביטויים שנראים זהים:
"אשר הציל אתכם מיד מצרים", "ומיד
פרעה", "אשר הציל את העם מתחת יד
מצרים". רש"י מבאר כי יתרו מתייחס
לשלשה סוגי שעבוד:
א. העם המצרי. ישראל חיו בתוך
מצרים ובאו בקשר יומיומי עמהם,
והמצרים שנאו את היהודים ועשו
מה שביכולתם כדי להעיק עליהם
ולהצר להם.
ב. הממשל. לעיתים שנאת הציבור
ליהודים אינה באה לידי ביטוי בכח
הארגוני של המדינה, והשלטונות
מגינים על היהודים באופן רשמי.

— רש"י —

(יא) עֲתָה יִדְעָתִי. מכירו הייתי לשעבר ועכשיו ביותר (מכילתא):
מִכָּל־הָאֱלֹהִים. מלמד שהיה מכיר בכל עבודה זרה שבעולם, שלא הניח
עבודה זרה שלא עבדה (מכילתא):

כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם. כתרגומו, במים דמו לאבדם והם נאבדו במים
(וכן הוא במכילתא): אֲשֶׁר זָדוּ. אשר הרשיעו. ורבותינו דרשוהו לשון "ויזד יעקב
נזיר" (בראשית כה, כט), בקדרה אשר בשלו בה, נתבשלו (סוטה יא ע"א):

— ביאור (המשך) —

מצרים" ולבסוף אמר "מתחת יד מצרים". יתרו הדגיש את גודל נס יציאת
מצרים: גם העם וגם הממשל התלכדו מצרים: "מית מצרים" היינו מרשות מצרים, אבל
לדכא עם של עבדים - ובכל זאת הצליחו משליטתם
ושעבודם, שהיו כבושים תחת ידם.²⁵ לצאת.

— ביאור —

עֲתָה יִדְעָתִי. מכך שאמר "עתה ידעתי כי גדול ה'" משמע שכבר ידע את
ה' רק לא ידע עד כמה הוא גדול. אילו לא ידע יתרו את ה' כלל צריך היה לומר
'עתה ידעתי את ה' וכי הוא גדול'.²⁶
על פי ביאור זה כוונת יתרו לומר שגדלה בו מידת האמונה בה'.
מִכָּל־הָאֱלֹהִים. ניתן היה לומר כי יתרו אמר זאת בדרכ גוזמא, תוך
התלהבות. רש"י נאמן לשיטתו ומתייחס

כִּי בִדְבַר אֲשֶׁר זָדוּ עָלֵיהֶם. רש"י
מציע שני פירושים למילה "זדו", האחד
על פי אונקלוס והשני על דרך הדרש של
רבותינו. שני הפירושים מבינים כי כוונת
יתרו לומר שהמצרים נענשו מידה כנגד
מידה, ושניהם מפסקים את הפסוק כך:
"כי בדבר אשר זדו, עליהם", רוצה לומר:

— עיון —

עֲתָה יִדְעָתִי. ידיעת ה' היא לא כידיעת דבר חומרי. ישנן מדרגות באמונה, וככל
שאדם מתפעל יותר מהשגחת ה' בעולם אמונתו מתחזקת.

מִכָּל־הָאֱלֹהִים. כאן מתגלה סודו של יתרו. יתרו אינו סתם אדם מכובד שהתפעל
מהניסים הגדולים שנעשו לישראל וביקש להצטרף אליהם. מדובר כאן באדם חוקר

25. על פי גור אריה.

26. על פי המזרחי.

— ביאור (המשך) —

במי היאור וגזרו "כל הבן הילוד היאורה תשליכוהו", על כן נענשו המצרים במים וטבעו בים סוף.

הפירוש השני מסביר את המילה "זדו" מלשון נזיד, תבשיל - 'בישלו'. לפי פירוש זה 'הדבר' הוא קדרה, ומשפט זה הוא כעין משל: בקדרה אשר בישלו המצרים - בה עצמה הם נתבשלו, היינו מה שחשבו ותכננו לעשות לאחרים זה עצמו בא עליהם, בבחינת "בור כרה ויחפרוהו ויפול בשחת יפעל" (תהלים ז, טז).

הדבר עצמו אשר זדו - בא עליהם (שים לב: "עליהם" מוסב על המצרים ולא על ישראל!).

הפירוש הראשון מסביר את המילה "זדו" מלשון זדון, רשע מכון - 'הרשיעו'. אונקלוס תרגם: 'ארי בפתגמא די חשיבו מצראי למידן ית ישראל ביה, דנינון, כלומר: בדבר אשר המצרים חשבו להעניש את ישראל בו, בו נידונו. ומסביר רש"י כי 'הדבר' הוא מים. המצרים רצו להטביע את ילדי ישראל

— עיון (המשך) —

ומעמיק, שמעולם לא השתכנע בצדקת דרכו, ותמיד חיפש אחר האמת אצל דתות אחרות. יתרו במהותו הוא איש המחפש אחר האמת, ומשום כך זכה להיפגש בה פנים אל פנים תוך כדי חיפושיו. להלן יסביר לנו רש"י מהי הנקודה ביהדות שהביאה אותו להזדהות זו.

כִּי בַדְבָר אֲשֶׁר זָדוּ עֲלֵיהֶם. יתרו מתפעל כל כך מהנהגת ה' בדרך 'מידה כנגד מידה' עד שזו מביאה אותו להכרזה "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל הא־לֵהִים!" מדוע? מה חשיבותה הגדולה של מידה זו?

'מידה כנגד מידה' מוכיחה וממחישה שאין מקרה בעולם, יש דין ויש דיין. אילו העונשים לא היו באים במידה זו ניתן היה לחשוב שיש מעין מחזוריות בעולם, היום אומה זו שולטת בעולם ולמחרת היא נכשלת ושוקעת ואומה אחרת גוברת עליה, ולא היה ניכר כי נענשה על מעשיה. בהנהגת מידה כנגד מידה מודיע הקב"ה כי יש מנהיג לעולם והוא משגיח ומנווט את עולמו. הבנה זו, שהכל נידון על פי מעשה האדם, היא מהפכה חדשנית בהשקפת עולם דתית, והיא ששיכנעה את יתרו לעבור לדת ישראל. בהבנה עמוקה יותר אפשר לומר שמעשה רע יוצר מציאות של רוע בעולם, מציאות המתנגדת לעולם שנברא להיות מתוקן וטוב, וכדי לתקן את המציאות יש להשתמש ברוע הזה עצמו כדי להעניש את הרשעים, ובכך כביכול למחות ולכפר את מציאות הרע שיצר.

ישנן שתי קומות בהבנת המידה 'מידה כנגד מידה'. לפי הקומה הראשונה, הפשוטה, הקב"ה מביא על הרשע אסון כפי שהוא הביא על אחרים, ועל ידי כך יוכלו כולם להבין שעונשו אינו מקרה אלא רצון ה', וזוהי משמעות הפירוש על פי הפשט: 'במים דמו

אונקלוס

יב וַיִּקָּח יִתְרוֹ חֹתֵן מֹשֶׁה עֹלָה
וּזְבָחִים לָאֱלֹהִים וַיָּבֵא אֶהֱרֹן
וְכָל זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל לֶאֱכֹל-לֶחֶם
עִם-חֹתֵן מֹשֶׁה לִפְנֵי הָאֱלֹהִים:
יב וְקָרִיב יִתְרוֹ חֲמוּדֵי
דְּמֹשֶׁה עֲלֹן וְנִכְסֵת
קִדְשֵׁין קֶדֶם יי, וְאַתָּא
אֶהֱרֹן וְכָל סְבֵי יִשְׂרָאֵל
לְמִיכַל לֶחֶמָא עִם חֲמוּדֵי
דְּמֹשֶׁה קֶדֶם יי:

— רש"י —

(יב) עֹלָה. כמשמעה, שהיא עולה כליל: וּזְבָחִים. שלמים (זבחים קטז ע"א, עיי"ש):
וַיָּבֵא אֶהֱרֹן וגו'. ומשה היכן הלך, והלא הוא שיצא לקראתו וגרס לו את כל
הכבוד, אלא שהיה עומד ומשמש לפניו (מכילתא):

— עיין (המשך) —

לאבדם והם נאבדו במים'. אמנם מדרש רבותינו מסביר לנו את העניין בקומה נוספת.
העולם נברא כך שיש שמעשה האדם יש לו חשיבות והוא יוצר מציאות. אדם שעושה
רע יוצר מציאות רעה בעולם. בריאה זו אינה נעלמת, אלא הקב"ה מכוון אותה שתפעל
נגד יוצרה ולא תצא לבטלה. מידה כנגד מידה היא אחת מכללי ההנהגה שהקב"ה
הטביע בעולם, ובשורשה מונחת אחריותו של האדם על מעשיו הרעים, שאינם נמחים
ואינם נעלמים אלא חוזרים עליו - 'בקדרה אשר בישלו בה נתבשל'.

— ביאור —

עֹלָה וּזְבָחִים. מה ההבדל בין עולה
לבין זבחים? מסביר רש"י כי "עֹלָה"
היא קורבן שכל גופו עולה ונשרף על
גבי המזבח, ואילו הזבח הוא מעין קרבן
השלמים שאינו עולה ונשרף כולו אלא
רק החלבים שבו מוקטרים על גבי
המזבח, ושאר בשרו נאכל על ידי מקריב
הקורבן ומיעוטו על ידי הכהנים.

"עולה" נקראת כך משום שכל גוף
הבהמה עולה על המזבח, והעשן המיתמר
מעלה נראה כעולה אל השמים. 'לזבח'
היינו לשחוט, ואין פירושה המילולי
שלמים דוקא, אך בכל מקום בתורה
מתייחסת המילה "זבח" לקרבן שלמים.
וַיָּבֵא אֶהֱרֹן. יתרו מקריב קורבנות,
ומי בא לאכול עמו לחם? אהרן וכל זקני

— עיין —

עֹלָה וּזְבָחִים. כבר מצאנו בתורה הקרבת קורבן עולה. הבל (בראשית ד, ד) ונח (שם
ח, כ) ראו צורך להקריב קורבן לה' ובחרו לעשות זאת על ידי קורבן עולה, וזאת משום

— רש"י —

לפני האֱלֹהִים. מכאן שהנהנה מסעודה שתלמידי חכמים מסובין בה כאלו
נהנה מזיו השכינה (ברכות סד ע"א):

— ביאור (המשך) —

עמהם אלא עמד עליהם לשרתם ('עומד ומשמש עליהם'), ומשום שלא אכל לא הוזכר שמו בפסוק זה.

לפני האֱלֹהִים. זה לשון הגמרא שם: "וכי לפני אֱלֹהִים אכלו? והלא לפני משה אכלו! אלא לומר לך: כל הנהנה מסעודה שתלמיד חכם שרוי בתוכה כאילו נהנה מזיו שכינה". צריך היה לומר שאכלו כולם לפני משה, אך התורה אמרה שאכלו לחם "לפני האֱלֹהִים", כי אכילת תלמידי חכמים אינה להנאת עצמם וכולה מצוה, וכפי שהארכנו לעיל בסמוך בעיון (ד"ה ויבא אהרן).

ישראל בלבד, ואילו משה עצמו אינו מוזכר בפסוק! היתכן שמשה עזב את יתרו אחר השיחה המשותפת? והרי כיבד אותו כל כך! לאן נעלם משה - 'ומשה היכן הלך'?

ניתן היה לומר בפשטות שמשה כל הזמן נמצא עם יתרו ולכן אין צורך לחזור ולהזכיר את נוכחותו. רש"י אינו מקבל זאת, כי אם כן מדוע יש לחזור ולציין את נוכחותו של יתרו עצמו? מן הראוי היה לומר שכל המכובדים באו לאכול יחד עם משה וחותרנו!

על כן מסביר רש"י כי משה לא אכל

— עיון (המשך) —

שהעולה היא הביטוי הברור להרגשת התבטלות האדם כלפי הבורא, אשר לו שייך הכל ועל האדם לתת לו מן היקר לו. יתרו, בנוסף לקורבן העולה הבסיסי, מביא גם קורבן שלמים. השלמים יש בהם מן החידוש. זהו קורבן שלא בא להדגיש את אפסיותו של האדם, אלא להיפך, יש בו אמירה והדגשה שהאדם יכול להתעלות בחייו הגשמיים ולאכול בשר קודש, בשר של קורבן. בחינה זו מאפיינת במיוחד את תורת ישראל. בשאר הדתות האנושיות הביטוי הדתי הוא התנתקות מן העולם, ואילו השלמים מעידים על היכולת של האדם לקדש את עולמו הגשמי.

וַיָּבֹא אֶהֱרֹן. משה רבנו אינו אדם רגיל כלל וכלל, ואפילו כשהוא אוכל אין זה אלא לקיום גופו כדי לעבוד את ה' בלבד. כל פעולותיו הם לשם שמים ואין לו שום עניין וצורך פרטי אישי גופני. אם הוא יושב עם אנשים לסעודה זה כדי לחזק אותם או לצורך אחר, אך לא כדי לאכול וליהנות ולהתענג בחברתם. משום כך לא שייך לכתוב שמשה רבנו ישב לאכול, כי גם אם יאכל עמהם אין אכילתו כשאר כל המסובים אלא כולה קודש, ובכך הוא מתדמה לבורא. במכילתא²⁷ מודגש שהנהגה זו של משה דומה להנהגת הקב"ה:

◁

27. וכן הוא בגמרא קידושין דף לב ע"ב.

— עיון (המשך) —

"ויבא אהרן וכל זקני ישראל לאכל לחם עם חתן משה לפני האלהים. ומשה להיכן הלך, והלא מתחלה יצא לקראתו, שנאמר "ויצא משה לקראת חותנו", ועכשיו להיכן הלך? אלא מלמד שהיה עומד ומשמש עליהם. מהיכן למד? מאברהם אבינו. אמרו, הדבר הזה דרש ר' יצחק ואמר: כשעשה רבן גמליאל סעודה לחכמים היו כל חכמי ישראל מסובים אצלו, עמד רבן גמליאל ושימשן. אמרו החכמים: אין אנו כדאין שישמשנו. אמר להן ר' יהושע: הניחו לו שישמש, שמצינו שגדול מרבן גמליאל שימש את הבריות. אמרו לו: אי זה זה? אמר להם: אברהם אבינו גדול העולם, ששימש מלאכי השרת, והיה סבור בהן שהם בני אדם ערביים עובדי עבודה זרה, רבן גמליאל שישמש חכמים לומדי תורה, על אחת כמה וכמה. אמר להן ר' צדוק: הניחו לו שישמש, מצינו גדול מרבן גמליאל ומאברהם ששימש את הבריות. אמרו לו: אי זה זה? אמר להם: שכינה, שבכל שעה מספיק מזון לכל באי העולם כדי צרכן ומשביע לכל חי רצון, ולא לבני אדם הכשרים והצדיקים בלבד, אלא אף הרשעים עובדי עבודה זרה, רבן גמליאל על אחת כמה וכמה שישמש חכמים ובני תורה".

רבן גמליאל היה נשיא ישראל, וככזה היו חייו, כחייהם של משה רבנו ואברהם אבינו, מוקדשים כולם לעשות רצונו של הקב"ה, ולא היה לו כלל עניין אישי ליהנות מהחיים. הצדיקים האמיתיים אינם מחשיבים עצמם לכלום וכל עניינם בעולם הוא לעבוד את ה' ולעשות רצונו בעולם.

אונקלוס

יג וַיְהִי בַּיּוֹמָא דְּבִתְרוּהִי וַיְהִי מִמַּחֲרַת וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה
 וַיְתִיב מֹשֶׁה לְמִדָּן יַת עַמָּא, לְשַׁפֵּט אֶת־הָעָם וַיַּעֲמֵד הָעָם
 וְקָם עַמָּא עַל־וֹהֵי דְּמֹשֶׁה מִן
 עֲפָרָא עַד רַמְשָׁא:
 עַל־מֹשֶׁה מִן־הַבֶּקֶר עַד־הָעֶרֶב:

— רש"י —

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

— ביאור —

אל ההר למשך 40 יום שנסתיימו בי"ז בתמוז. כשירד ראה את חטא העגל, שבר את הלוחות, ולמחרת עלה אל ההר להתפלל למשך 40 יום נוספים שנסתיימו בכ"ט באב, ולמחרת בר"ח אלול עלה בשלישית אל ההר על מנת לקבל את הלוחות השניים, ושהה שם 40 יום שנסתיימו ביום הכיפורים.
 ב. התורה מחשיבה את ראש חודש ניסן כראש השנה, והואיל ויציאת מצרים היתה בחודש ניסן - רק בר"ח ניסן

וַיְהִי מִמַּחֲרַת. כדי להבין דברי רש"י אלה צריכים אנו להקדים כמה הקדמות:
 א. סדר הזמנים מיציאת מצרים עד יום הכיפורים שאחריו (כחצי שנה): בני ישראל יצאו ממצרים בט"ו בניסן ונקרע להם הים בכ"ב בו, אחר כך הגיעו למרה שם נעשה להם נס המים וניתנו להם מקצת מצוות, ירד להם המן ונלחמו בעמלק. בר"ח סיון הגיעו להר סיני ובו' בסיון קיבלו את התורה. למחרת מתן תורה עלה משה

— ביאור (המשך) —

יתרו (החלק הראשון) היה לפני מתן תורה או לאחריו, אך טוען כי עצת יתרו ושילוחו לארצו (החלק השלישי) ודאי אירעו אחר מתן תורה, שהרי: א. משה אומר ליתרו שהוא מודיע לעם "את חוקי הא־להים ואת תורותיו" - חוקים ותורות שניתנו במתן תורה. ב. שילוחו של יתרו המוזכר בסוף פרקנו ודאי התרחש בשנה השניה, שהרי סיפור זה מופיע גם בספר במדבר (כנ"ל בהקדמה ד), ואי אפשר לטעון שחובב אינו יתרו כפי שמוכיח רש"י מן הפסוק "מבני חובב חותן משה".

אימתי היה ביקורו של יתרו? יתכן והיה אף הוא אחר מתן תורה בסמוך לעצה שנתן למשה, אך יתכן והיה לפני מתן תורה והמתין יתרו עם עצתו זמן רב אחר מתן תורה.

ה'בעיה' איתה מתמודד רש"י היא מיקומו הכרונולוגי של פסוק יג (החלק השני). לכאורה "ויהי ממחרת" היינו ממחרת בואו של יתרו, ובאותו היום ראה יתרו את הבעיות בהנהגתו הציבורית של משה ונתן לו את העצה הארגונית. אך קשה לומר כן, שהרי ממה נפשך:

אם יתרו בא לפני מתן תורה - לא מסתבר שבפרק הזמן הקצר שבין יציאת מצרים למתן תורה (37 יום) כבר הקים עם ישראל מערכת משפטית מאורגנת, שהרי רוב חוקי התורה ניתנו רק במתן תורה בסיני, ובתקופה זו אירעו אירועים רבים: מרה, ירידת המן, מלחמת עמלק. קשה לראות כיצד פרשיה זו משתלבת בתקופה כל כך קצרה ועמוסה.

אם יתרו בא לאחר מתן תורה - עד יום הכיפורים משה לא היה במחנה ולא

שאחריו החלה השנה השניה ליציאת מצרים. אמנם כיום מקובל למנות את השנים מתשרי וגם כאן רש"י מתייחס לחשבוננו, ולכן יום הכיפורים שאחר יציאת מצרים שייך ל"שנה השניה", על אף שהוא עדיין לפני ר"ח ניסן.

ג. נחלקו תנאים האם יתרו הגיע אל המדבר לפני מתן תורה או לאחר מתן תורה. אם הגיע יתרו לפני מתן תורה מסתבר שהגיע אחר ר"ח סיון, שהרי רק בר"ח סיון חנו ישראל בהר הא־להים אליו הגיע יתרו. אם הגיע יתרו אחר מתן תורה לא יכול היה לפגוש את משה לפני יום הכיפורים שלאחריו, שהרי ממתן תורה עד יום הכיפורים שהה משה בהר, כנ"ל!

ד. בפרשת בהעלותך (במדבר י, כט-לב) מסופר שמשה רבנו מבקש מ'חובב בן רעואל המדיני חותן משה' להישאר עם ישראל ולהצטרף אליהם בכניסתם לארץ ישראל. מעשה זה התרחש בשנה השניה ליציאה ממצרים, שהרי הפרק שם פותח במילים: "ויהי בשנה השנית בחודש השני בעשרים בחודש".

עתה ניגש לפירוש דברי רש"י שלפנינו. רש"י מחלק את הפרק לשלושה חלקים:

החלק הראשון (פסוקים א-יב) מתאר את ביקורו של יתרו וקבלת הפנים לה זכה. **החלק השני** (פסוק יג) מתאר את פעילותו הקבועה של משה במשפט העם. **החלק השלישי** (פסוקים יד-כז) מתאר את עצת יתרו למשה ושילוחו לארצו.

רש"י אינו מכריע האם ביקורו של

— ביאור (המשך) —

הכיפורים, ונמשכה עד עצתו של יתרו. זהו שאמר רש"י: 'ואין פרשה זו כתובה כסדר', היינו "ויהי ממחרת" אינו מתייחס לביקור יתרו ואינו ממשיך את הסיפור אלא מתאר מה קרה במחנה למחרת רדתו של משה מן ההר.

על פי דרכנו נאמר: אם בא יתרו קודם מתן תורה (כפי שנראה לכאורה מסדר הפרשה) - המתין במחנה עד שירד משה מן ההר (למעלה מ־4 חודשים), ולאחר שראה את הנהגתו של משה נתן את עצתו והלך למקומו. אם בא יתרו אחר מתן תורה - היינו שבא ביום מן הימים שאחר יום הכיפורים (ומכל מקום הקדימה התורה לספר על ביקורו), ואז ראה את הנהגתו של משה ונתן את עצתו.

יכול היה לקבל את פניו של יתרו. לא סביר שיתרו הגיע בדיוק ביום שירד משה מן ההר ובאותו היום קיבל משה את פניו, וכי זה המעשה הראשון שעשה משה?²⁸ אלא יתרו הגיע מן הסתם בימים שאחרי יום הכיפורים. האם יעלה על הדעת שכל אותם הימים לא שפט משה את העם והתחיל לעשות זאת רק למחרת ביקורו של יתרו? אלא מוכרחים לומר שיתרו הגיע אל המחנה ופגש במציאות היומיומית שהיתה בו - משה יושב ושופט את העם.

אם כן פסוק זה - "ויהי ממחרת" - אינו מתייחס כלל ליתרו אלא מתאר את שיגרת יומו של משה במחנה, שהחלה למחרת רדתו מן ההר - למחרת יום

— עיון —

וְיָהִי מִמָּחָרֶת. גם לפי השיטה הסוברת שיתרו בא לפני מתן תורה, הפסוקים מכאן ואילך התרחשו לאחר מתן תורה ואף לאחר יום הכיפורים. וצריך להבין מדוע ראתה התורה לנכון להקדים ולספר את אשר התרחש אחר מתן תורה? כמו כן הביטוי "ויהי ממחרת" הוא ביטוי עמום שמשמעותו אינה ברורה בקריאה הפשוטה.

נראה לומר כי פרשה זו של 'סדר המשפט' אותה חידש יתרו היא עניין מהותי, ויש בה מימד נצחי, ועל כן הקדימה התורה והביאה עניין זה לפני מתן תורה. ונבאר דברינו: הנה כל תקופת ישראל במדבר היתה ניסית. כל קיומו הפיסי של עם ישראל במדבר היה שלא כדרך הטבע: מן השמים, מים מן הסלע ומן הבאר, עמוד אש ועמוד ענן, וכו'. בתקופה זו של גילוי אֵלֹהֵי בְעוֹלָם הזה האדם מאבד את תפקידו ואת אחריותו על המתרחש, וכל מציאותו מנותקת מן המציאות. תקופה זו במהותה היא זמנית, שהרי כל מהותה של בריאת העולם היתה בכדי שהאדם יפעל בעולם, ולשם כך כביכול 'צמצם' הקב"ה עצמו ונתן לאדם מקום לפעול. תקופה ניסית זו החלה עוד במצרים, במכות מצרים ובניסים הגדולים שהיו שם, ביציאת מצרים ובקריעת ים סוף, במלחמת עמלק ובמתן תורה. תקופה זו אמורה היתה להסתיים עם מתן תורה, ולאחריה היו אמורים להיכנס מייד לארץ ישראל, אך חטא העגל גרם לעיכוב העניין, ובהמשך חטא המרגלים הביא לשהייה במדבר למשך ארבעים שנה, וממילא הניסים הוצרכו להימשך. בתוך

28. עיין רש"י להלן ריש פרשת ויקהל, שאף הפרשיה שם נאמרה באותו היום.

— רש"י —

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה וְגו' וַיַּעֲמֵד הָעָם. יושב כמלך וכולן עומדים (מכילתא), והוקשה הדבר ליתרו שהיה מזלזל בכבודן של ישראל והוכיחו על כך, שנאמר "מדוע אתה יושב לבדך" וכולם ניצבים (להלן פסוק יד):

— עיון (המשך) —

התקופה המופלאה הזאת ניתן לאדם תפקיד מרכזי עיקרי שיהיה באחריותו, והוא ארגון וסידור המשפט. התורה בחרה להקדים עניין זה לפני מתן תורה כדי להדגיש כי תכלית האדם בעולם היא לחיות ולפעול בעולם גשמי בו אין גילוי אֱלֹהִי מובהק, ובאמת התקופה הניסית במדבר היא חריגה ואינה קבועה, ואינה מאפיינת את חיי העולם הזה. למחרת יום הכיפורים החלה תקופה חדשה בעם ישראל - "ממחרת". תקופה בה האחריות עוברת כביכול מן האֱלֹהִים אל האדם, ומעתה האדם אחראי על עניין המשפט, שעניינו הורדת התורה והחוקים אל חיי המעשה.

רעיון זה נעוץ גם בעצת יתרו עצמה. עיקר עניינה של עצת יתרו היה להוציא את משפט העם מאחריותו הבלעדית של משה ולהעבירה אל מנהיגי העם תחתיו. בזה מודגש כי עם ישראל צריך להתכונן לתקופה העתידית בה משה לא יהיה נוכח, ועם ישראל יהיה אדון לגורלו ויצטרך למצוא את דרכו בלי סיועו הצמוד של איש האֱלֹהִים.

— ביאור —

נוצר עומס גדול של אנשים הממתינים לתורם - "וישב משה לשפוט את העם, ויעמוד העם על משה מן הבוקר עד הערב". מצב זה אינו מוצא חן בעיני יתרו משום שהוא מזהה כאן מעין התעללות בעם - "וירא חותן משה את כל אשר הוא עושה לעם". יתרו מוכיח את משה: "ויאמר, מה הדבר הזה אשר אתה עושה לעם" - מדוע אתה מתעלל בהם, "מדוע אתה יושב לבדך וכל העם ניצב עליך" - כיצד יתכן שאתה יושב וכל העם עומד על רגליו זמן רב? אין זו התנהגות ראויה!

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה וְגו' וַיַּעֲמֵד הָעָם. התורה מעידה על משה כי הוא עניו מכל אדם (במדבר יב, ג), ואנו שחונכנו על גדולתו של משה אין אנו מסוגלים למצוא בהתנהגותו שום דופי. משום כך זקוקים אנו לעינו החודרת של רש"י על מנת שידגיש לנו את הנאמר בפסוק בעניין זה.

משה יושב ומקדיש את זמנו לענות לשאלותיהם של כל ישראל, וליישב את עניניהם זה עם זה. משה הוא יחיד והשואלים מרובים, ומדרך הטבע

— עיון —

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה וְגו' וַיַּעֲמֵד הָעָם. כמובן, יכול היה משה לענות ליתרו תשובה פשוטה על טענתו: אני איני מבקש דבר מאיש, הם באים אליי מעצמם, ואני מוסר נפשי עליהם ומשרת אותם מבוקר עד ערב! אמנם על פי הדין תשובה זו מספקת היא, אך עם כל זה ישנו קורטוב של אמת בטענת יתרו, כי סוף סוף נגרמת עוגמת

— רש"י —

מִן־הַבֹּקֶר עַד־הָעֶרֶב. אפשר לומר כן? אלא כל דיין שדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו עוסק בתורה כל היום, וכאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית שנאמר בו: "ויהי ערב ויהי בקר יום אחד" (בראשית א, ה):

— עיון (המשך) —

נפש לעם ויש עניין למנוע שלא יגיעו למצב זה. מכאן אנו לומדים עניין מוסרי חשוב: כל אדם, אפילו הוא גדול שבגדולים, צריך לכבד את הזולת ולהתחשב בו.

— ביאור —

הוא מציל עשוק מיד עושקו ומשיב גזלה לנגזל וסותם פיותיהם של דוברי שקר הרי הוא כביכול בונה את העולם מחדש על אדני צדק. השקר הוא דבר דמיוני שאינו קיים, הוא המצאה שאין לה אחיזה במציאות, ואילו האמת היא נצחית וקיימת לעד. מי שמוסיף אמת בעולם הרי הוא מחזיר אותו לקיומו התקין, ובכך דומה הוא לבורא העולם ונעשה שותף לקב"ה, וכל היום כולו קיים בזכותו.

מִן־הַבֹּקֶר עַד־הָעֶרֶב. הביטוי "מן הבוקר עד הערב" הוא דרך דיבור ומשמעותו למשך כל היום כולו, אך באמת לא יתכן לומר שמשה דן כל רגע ורגע מן הבוקר עד הערב, שהרי ודאי נאלץ להפסיק מדי פעם לצרכים חיוניים שונים.

מסביר רש"י שאף על פי שהדיין אינו דן בפועל כל היום כולו, מכל מקום נחשב לו כאילו עוסק בזה כל היום. זאת משום שהדיין מביא אמת לעולם, ומתקן את העיוות שהשקר יוצר בעולם, וכאשר

— עיון —

מִן־הַבֹּקֶר עַד־הָעֶרֶב. קשה להבין מה הביא את רש"י לפרש את הפסוק באופן שאינו מתאים לפשט הכתוב, וכי משה לא שפט את העם כל היום כולו? ודאי שכן! הרי גם יתרו בדבריו חוזר ואומר: "וכל העם ניצב עליך מן בוקר עד ערב"!

כפי שהסברנו לעיל, למחרת יום הכיפורים החלה תקופה חדשה לעם ישראל במדבר, בה האחריות עברה כביכול מא־להים לאדם. מהו הדבר הראשון אותו עושה משה רבנו בתקופה החדשה? עשיית דין ומשפט! מכאן שהמעשה החשוב ביותר העומד תחת אחריותו של האדם הוא עשיית המשפט, ועל כן משה רבנו עושה זאת בעצמו במשך כל היום כולו. משה מוכן למסור את כל כולו על מנת לעשות מעשה חשוב זה. כבר כתב רש"י בפרשת בראשית על המילים "יום השישי" (א, לא) שמתן תורה הוא חלק אינטגרלי מבריאת העולם, כי הנהגת מצוות התורה ומשפטיה בעולם הם למעשה תכלית הבריאה כולה. מכאן למדו חכמים שכל הדן דין אמת לאמיתו אפילו שעה אחת נעשה שותף להקב"ה.

אונקלוס

יְיָ וַחֲזָא חֲמוּהִי דְמֹשֶׁה יֵת
 כָּל דְּהוּא עֶבֶד לְעָמָא,
 וְאָמַר מָא פִתְגָמָא דְדִין
 דְּאֵת עֶבֶד לְעָמָא מְדִין
 אֵת יְתִיב בְּלַחוּדָךְ וְכָל
 עָמָא קִימִין עֲלִידָא מִן
 צִפְרָא עַד רַמְשָׁא: טו
 וְאָמַר מֹשֶׁה לְחֲמוּהִי, אָרִי
 אֲתָן לֹתִי עָמָא לְמִתְבַּע
 אֲלָפִין מִן קָדָם יְיָ:

יְיָ וַיֵּרָא חֲתָן מֹשֶׁה אֶת כָּל-
 אֲשֶׁר-הוּא עֹשֶׂה לָעָם וַיֹּאמֶר
 מִה־הַדָּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר אֵתָה עֹשֶׂה
 לָעָם מִדּוּעַ אֵתָה יּוֹשֵׁב לְבִדּוֹךְ
 וְכָל-הָעָם נֹצֵב עֲלֶיךָ מִן-בִּקְרָר
 עַד-עָרֹב: טו וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה לְחֲתָנּוּ
 כִּי-יָבֹא אֵלַי הָעָם לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים:

— רש"י —

(טו) כִּי-יָבֹא. כמו כי בא, לשון הווה:

לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים. כתרגומו 'למתבע אולפן', לשאול תלמוד מפי הגבורה:

— עיון (המשך) —

לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים. רש"י נאמן להבנתו שכאן נפתחה תקופה חדשה, תקופת האחריות של האדם, ולכן אינו מפרש 'דרישת א-להים' לעניין תפילה אלא לעניין לימוד. בתפילה האדם כביכול מבטל את אחריותו ומעביר אותה כלפי מעלה, ואילו לימוד הוא דרישה לדעת מה מוטל על האדם לעשות וכיצד עליו לעשות זאת.

— ביאור —

שיימצאו. רש"י אינו מפרש כך, אלא מסביר "לדרוש א-להים" לעניין לימוד תורה, שבאים אל משה ללמוד תורה ולקבל תשובות על שאלותיהם ההלכתיות. וכך גם תרגם אונקלוס: 'למתבע אולפן' - לתבוע ולדרוש לימוד. לפי פירוש זה הפסוק הבא מסביר את הביטוי "לדרוש א-להים": לשפוט בין איש ובין רעהו וללמד תורה. העם רוצה לדעת מה הדין בעניני הריב שלהם ומהן ההלכות הכתובות בתורה.

כִּי-יָבֹא. יתרו הוכיח את משה על המתרחש, ומשה עונה לו ומסביר את מעשיו, ובודאי מתייחס משה אל הנעשה בהווה ולא אל מה שיקרה בעתיד. על כן מסביר רש"י כי הפועל "יבוא" אינו בלשון עתיד אלא בלשון הווה מתמשך, היינו דבר המתרחש כל יום.

לְדֹרֵשׁ אֱלֹהִים. הרמב"ן הסביר את הביטוי "לדרוש א-להים" לעניין תפילה, שמבקשים ממשה לשאול מאת ה' על כל צרכיהם, להתפלל על החולים שיירפאו, ולברר על האבידות

אונקלוס

טז כִּדְהוּי לְהוֹן דִּינָא אֲתָן כִּי־יִהְיֶה לָּהֶם דְּבַר בָּא אֵלַי
 לְוֹתִי וְדַאֲיִנְנָא בֵּין גְּבָרָא וְשִׁפְטֹתַי בֵּין אִישׁ וּבֵין רַעְהוּ
 וּבֵין חֲבֵרִיהּ, וּמַהוֹדְעָנָא וְהוֹדַעְתִּי אֶת־חֲקֵי הָאֱלֹהִים
 לְהוֹן יֵת קִימָא דִּי וִית וְאֶת־תּוֹרָתוֹ:
 אוֹרִיתִיהּ:

— רש"י —

(טז) כִּי־יִהְיֶה לָּהֶם דְּבַר בָּא. מי שיהיה לו דבר בא אלי:

— ביאור —

כִּי־יִהְיֶה לָּהֶם. הפסוק פותח מסביר רש"י: אם יהיה לאחד מהם
 בלשון רבים - "כי יהיה להם דבר", דבר - הוא בא אלי.
 ומסיים בלשון יחיד - "בא אלי".

— עיון (על עמוד קודם) —

כִּי־יִהְיֶה לָּהֶם. מדוע לא נכתב בפסוק באופן ברור 'כי יהיה לאחד מהם דבר בא
 אלי'? מדוע נכתבה ההתייחסות בלשון רבים?
 נראה לומר כי הפסוק בא לרמוז כי על אף שכל יחיד ויחיד בא עם הבעיה הפרטית
 שלו, מכל מקום מכלול הבעיות הפרטיות מכבידות על הכלל, וכאילו כל הכלל כולו
 נמצא בבעיה. כל יחיד שבעייתו מטופלת מקל על הכלל כולו.

אונקלוס

י' וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה דְּמֹשָׁה
 לִיה, לָא תִקִּין פְּתִגְמָא
 דְּאַתָּה עֲבִיד: י"ח מְלָאָה
 תִּלְאִי אַף אֶת אַף עֲמָא
 הָדִין דַּעֲמָךְ, אֲרִי יִקִּיר
 מִנֶּךָ פְּתִגְמָא לָא תִּכּוּל
 לְמַעֲבִדִּיה בְּלַחֲוֹדָךְ:

יז וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה אֵלָיו לֹא-
 טוֹב הַדָּבָר אֲשֶׁר אַתָּה עֹשֶׂה: יח
 נָבַל תִּבְּל גַּם-אַתָּה גַּם-הָעַם הַזֶּה
 אֲשֶׁר עִמָּךְ כִּי-כָבֵד מִמֶּךָ הַדָּבָר
 לֹא-תוֹכַל עֲשֹׂהוּ לְבִדְךָ:

— רש"י —

(יז) וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה. דרך כבוד קוראו הכתוב חותנו של מלך:
 (יח) נָבַל תִּבְּל. כתר גומו. ולשונו לשון כמישה, פליישטריי²⁹ בלעז [לכמוש],
 כמו "והעלה נבל" (ירמיה ח, יג), "כנבול עלה מגפן" (ישעיה לד, ד), שהוא כמוש
 על ידי חמה ועל ידי קרח, וכחו תש ונלאה:

— ביאור —

שהוא חותנו של משה רבנו.
 נָבַל תִּבְּל. אונקלוס תירגם: 'מְלָאָה
 תִּלְאִי', לשון לאות ועייפות. היינו יתרו
 מזהיר את משה כי אופן הנהגה כזה
 יגרום לכך שהוא וכל העם יתעייפו
 ויאבדו כוחם. רש"י מסכים עם פירוש זה
 אך מעיר כי המשמעות הראשונית של
 הביטוי "נבול תבול" היא לשון 'כמישה',

וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה. לאורך כל
 הפרשה נקרא יתרו בכינוי "יתרו חותן
 משה" (בפסוקים א, ב, ה, ו, יב) או רק "יתרו"
 (בפסוקים ט, י), ואילו בפסוק זה ובפסוק
 י"ד שמו הפרטי נעלם ונקרא רק "חותן
 משה"³⁰. מסביר רש"י כי העלמת שמו
 של יתרו נועדה להדגיש את חשיבותו
 של משה, וכל כבודו של יתרו נובע מכך

— עיין —

וַיֹּאמֶר חֲתָן מֹשֶׁה. מדוע רק עתה 'נזכרה' התורה להעלים את שמו של יתרו, והרי
 הוא כבר היה חותן משה עוד מתחילת הפרשה! ועוד קשה, הרי גם לעיל בפסוק י"ד
 נקרא יתרו "חותן משה" בלבד, ומדוע רש"י ציין זאת דוקא כאן?
 בפסוק זה גוער יתרו במשה ואומר לו: "לא טוב הדבר אשר אתה עושה!" כיצד

29. אולי הכוונה ל Fletrir.

30. כל האמור הוא דווקא כאשר יתרו הוא הנושא בפסוק, אבל כאשר יתרו הוא הנשוא אזי נקרא "חותנו", ראה
 פסוקים ז, ח, טו, כד, כז.

— ביאור (המשך) —

כצמחים ופרחים המאבדים מכוחם ומתייבשים, ומכאן נלקחה בהשאלה 'נבילה' אצל בני אדם, במשמעות שחיקה, עייפות, לאות ותשות כת. רש"י מביא שני פסוקים להוכיח שמשמעות שורש נב"ל היא כמישה: א. הנביא ירמיהו חוזה את חורבנה של יהודה, ובשם ה' מודיע כי יכלה אותם עד שלא יישאר מהם מאום: "אסוף אסיפם, נאום ה', אין ענבים בגפן ואין תאנים בתאנה והעלה נבל", כלומר

האילנות לא יתנו פריים ואפילו העלים יכמושו. ב. הנביא ישעיהו מנבא על האומות לעתיד לבוא בזמן המשיח ואומר עליהם שיושמדו, ומרוב חורבן עלי ארץ יושפעו אף גרמי השמים: "ונמקו כל צבא השמים ונגולו כספר השמים, וכל צבאם יבול כנבול עלה מגפן וכנובלת מתאנה", כלומר אפילו הכוכבים יתייבשו ויימקו ויבלו ויכמושו, כצמחים מתים.

— עיון (המשך) —

מעז אדם לבקר את משה רבנו, המנהיג הגדול והדגול, שכל מעשיו משועבדים לרצון ה'?" משה רבנו הוא העניו מכל אדם, ומוסר את נפשו כפשוטו עבור עם ישראל - כיצד אפשר להאשים אותו בזלזול באנשים בכלל ובעם ישראל בפרט? אדם רגיל מעם ישראל לא היה מצליח לראות שום פגם בהתנהגותו של משה, אדרבה, כל כולו היה מלא התפעלות על מסירותו הרבה של משה לעם ישראל, ועל כך שהוא יושב לדון אותם וללמדם מידי יום ביומו מבוקר עד ערב - הרי זו מסירות ואהבה אין קץ, וכי על כך אפשר לומר "לא טוב הדבר אשר אתה עושה"?

אמנם, רק מי שיש לו קשר עם משה מסוגל לחוש בחסרון בהתנהגותו. "יתרו" אינו רואה את החיסרון אלא דווקא "חותן משה". הקשר שלו עם משה נתן לו את היכולת להבחין שעל אף המסירות העילאית של משה עדיין יש משהו שאפשר לשפר.

בפסוק י"ד "חותן משה" מבחין בכך, אך רק כאן בפסוק זה מעיז הוא להעיר על כך. יכולת זו רכש יתרו רק בשל העובדה שהוא "חותן משה" - 'חותנו של מלך'.

נָבַל תָּבַל. הפסוקים שהביא רש"י נועדו לתת תוקף חזק יותר לטענתו של יתרו. החשש הוא לא רק שמשה יתעייף פיזית אלא שהוא יכמוש, וכביכול לא יוכל כלל לשפוט משפט צדק. יתרו אינו מליץ על העייפות בלבד אלא על הבעייתיות שכל הכוחות מרוכזים באדם אחד, יהיה גדול ככל שיהיה, כי לבסוף לא תהיה התחדשות והדברים יילכו וייבלו וימותו. הסכנה היא לא רק למשה עצמו אלא לדברי התורה שיאבדו את חיוניותם.

— רש"י —

גַּם־אַתָּה. לרבות אהרן וחור ושבעים זקנים (מכילתא, עי"ש):
כִּי־כָבֵד מְמָךְ. כובדו רב יותר מכחך:

— ביאור —

גַּם־אַתָּה. ניתן היה להבין בפשטות כי בביטוי "גם אתה גם העם הזה" מתייחס יתרו הן למשה והן לכל העם, וטוען ששניהם עלולים להתעייף משום שהקושי הוא הדדי - משה עובד לבדו ימים שלמים ללא הפוגה, והעם עומד על רגליו בהמתנה ארוכה.
 רש"י אינו מפרש כך את הפסוק, ולדידו אין בפסוק כלל התייחסות לעם ישראל!
 כך הוא פירוש הפסוק לשיטת רש"י (ע"פ המכילתא):
"אתה" - זה משה.
"גם אתה" - המילה "גם" באה לרבות

את אהרן.
"העם" - אלו שבעים הזקנים, היינו חכמי ישראל.
"גם העם" - לרבות חור או נדב ואביהו³¹.
 על פי זה מתייחס יתרו רק למנהיגי העם ולא לעם ישראל עצמו, וטוען כי המנהיגים לא יוכלו להמשיך כך זמן רב.
כִּי־כָבֵד מְמָךְ. אין מדובר כאן בכובד ומשקל פסיקלי, ואין הכוונה ש'הדבר' שוקל יותר ממשקל גופו של משה. ההתייחסות היא לקושי העניין ולכוח הרב הדרוש כדי לבצעו, וקושי זה הוא למעלה מכוחותיו של משה.

— עיון —

גַּם־אַתָּה. פירוש רש"י נראה תמוה, שהרי נראה מפשוטו של מקרא שיתרו אינו דואג רק לקושי של משה לשפוט כל היום, אלא בעיקר הוכיח אותו על התנהגותו כלפי ישראל, שהם עומדים בתור שעות רבות!
 נראה לומר שבאמת אין כאן קושי אמיתי לעם ולא שייך לומר שהעם "יתעייף", שהרי מגיעים אל משה רק אותם שיש להם עניין מסוים, ואין הם מגיעים כל יום אלא לעיתים רחוקות יותר, ועל מציאות כזאת לא שייך לומר "נבול תבול". לעומת זאת משה הוא זה שצריך לשרת את העם בכל עת ומבחינתו זוהי משימה קשה ושוחקת ביותר.
 כמו כן נראה כי תשובתו של משה מצאה חן בעיני יתרו ויישבה את דעתו. בתחילה היה קשה ליתרו גם סבלו של העם, אך מששמע ממשה שאין הוא מתעלל בעם אלא הם ניגשים אליו מרצונם החופשי ואינם מוכרחים לעמוד שם כל היום, הבין יתרו כי אין

31. המזרחי מסביר שלא יתכן שרש"י כאן יזכיר את חור משום שרש"י כתב בפרשת כי תשא שחור נהרג במעשה העגל שהיה ב"ז בתמוז, וממילא כבר לא היה בין החיים כאשר יתרו הציע את עצתו, ולכן צריך לגרוס כאן (נדב ואביהו) וכפי שמובא ברש"י להלן פסוק כג.

— עיון (המשך) —

כאן מקום לביקורת על הנהגה זו, והעם אינו סובל, ומעתה ניגש יתרו לטפל רק ב'בעיה' של משה עצמו. מסירות זו של משה נראית לו מוגזמת ומסוכנת - "כי כבוד ממך הדבר לא תוכל עשוהו לבדך".

כאן מחדש לנו רש"י כי משה לא שפט את העם לבדו אלא נעזר באהרן, חור, נדב ואביהו ושבעים הזקנים. דברים אלה מתיישבים עם דברים שכתב רש"י במקום אחר (להלן לד, לב)³²: "משה היה לומד מפי הגבורה. נכנס אהרן, שנה לו משה פרקו, נסתלק אהרן וישב לו לשמאל משה. נכנסו בניו, שנה להם משה פרקם, נסתלקו הם, ישב אלעזר לימין משה ואיתמר לשמאל אהרן. נכנסו זקנים, שנה להם משה פרקם, נסתלקו זקנים ישבו לצדדין. נכנסו כל העם שנה להם משה פרקם. נמצא ביד כל העם אחד, ביד הזקנים שנים, ביד בני אהרן שלשה, ביד אהרן ארבעה". כמו כן מצאנו שמשה ממנה את אהרן וחור כממלאי מקומו בהנהגת העם טרם עלותו אל הר סיני בפעם הראשונה (להלן כד, יד): "ואל הזקנים אמר שבו לנו בזה עד אשר נשוב אליכם, והנה אהרן וחור עמכם מי בעל דברים יגש אליהם".

פִּי־כָבֶד מִמֶּךָ. הנה ראינו שמשה מבצע פעולות שהן למעלה מכוחו של בן אנוש, שהרי התורה העידה עליו שעלה להר לתקופה של ארבעים יום וארבעים לילה - "לחם לא אכל ומים לא שתה" (להלן לד, כח)! והוא עשה זאת 3 פעמים רצופות בזו אחר זו! וכי ישנו בן אנוש המסוגל לכך? ודאי שלא!

אמנם כבר הסברנו לעיל שממחרת יום כיפור מתחילה בהנהגת עם ישראל תקופה חדשה, תקופה בה האדם לוקח אחריות ואין הוא סומך על הנס. משום כך טוען יתרו כי בהנהגה טבעית אין אפשרות לקומץ אנשים לשפוט עם שלם.

32. ועיין שם ברש"י פסוק כט שתיאור זה החל מייד ברדתו של משה מן ההר ביום הכיפורים.

אונקלוס

יט כַּעַן קָבִיל מִנִּי אִמְלִכְנָךְ
וְיִהי מִימְרָא דִּי בְּסַעְדָךְ,
הוּא אֶת לַעֲמָא תִּבְעֵי אֲלֶפֶן
מִן קֳדָם יי וְתִהי מִיְתִי אֶת
יֵת פְּתַגְמִיָּא לִקְדָם יי:
כ וְתִזְהַר יִתְהוֹן יֵת קִנְמִיָּא
וְיֵת אוֹרִיתָא, וְתִהוֹדַע
לְהוֹן יֵת אוֹרְחָא דִּיקְחוֹן
בָּהּ וְיֵת עוֹבְדָא דִּיעֲבִדוֹן:

יט עֲתָה שִׁמְעֵ בְּקוֹלִי אִיעֲצָךְ וְיִהי
אֱלֹהִים עִמָּךְ הִיָּה אֲתָה לָעָם
מֹול הָאֱלֹהִים וְהִבֵּאת אֲתָה אֶת-
הַדְּבָרִים אֶל-הָאֱלֹהִים: כ וְהִזְהַרְתָּה
אֲתָהֶם אֶת-הַחֲקִים וְאֶת-הַתּוֹרָה
וְהוֹדַעְתָּ לָהֶם אֶת-הַדֶּרֶךְ יִלְכוּ בָּהּ
וְאֶת-הַמַּעֲשֵׂה אֲשֶׁר יַעֲשׂוּן:

— רש"י —

(יט) אִיעֲצָךְ וְיִהי אֱלֹהִים עִמָּךְ בעצה. אמר לו: צא הַמֶּלֶךְ בגבורה (מכילתא):
הִיָּה אֲתָה לָעָם מֹול הָאֱלֹהִים. שליח ומליץ בינותם למקום, ושואל משפטים
מאתו: אֶת-הַדְּבָרִים. דברי ריבותם:

— ביאור —

היינו שא־להים יהיה שותף בעניין. יתרו
מבקש ממשה לפנות אל הקב"ה ולבקש
רשות על כך. "הַמֶּלֶךְ בגבורה" פירושו
'בקש רשות מהקב"ה', שלו בלבד הכח
והגבורה.
הִיָּה אֲתָה לָעָם וגו'. איך יעמוד
אדם מול הא־לוהים? על כן מפרש רש"י
שאין להבין את הביטוי כמשמעו. משה
לא יעמוד ממש מול הא־לוהים אלא הוא
יהיה השליח בין העם ובין הא־לוהים.
אֶת-הַדְּבָרִים. באלו "דברים"
מדובר? מסביר רש"י כי הכוונה
למחלוקות המתעוררות בין אנשים.

אִיעֲצָךְ וְיִהי אֱלֹהִים עִמָּךְ. ניתן
היה להבין כי יתרו נותן למשה עצה
מה לעשות בעניין ארגון מחדש של
המשפט בישראל, ומוסיף בקשה כלפי
מעלה שהקב"ה יעזור למשה ליישם את
ההצעה. אך באמת אי אפשר לפרש כך,
כי יש בזה חוצפה מצד יתרו. הוא יכול
לייעץ אך אין הוא יכול לקבוע כי כך נכון
וצריך להיות, ובודאי אינו רשאי להתפלל
על קיומה של הצעתו! לכן מפרש רש"י
שכוונת יתרו לומר שמשה עצמו הוא
שיבקש מהקב"ה רשות לחדש את
ארגון המשפט. "וְיִהי אֱלֹהִים עִמָּךְ"

— עיין —

הִיָּה אֲתָה לָעָם מֹול הָאֱלֹהִים. בטרם יתחיל יתרו בהצעתו המעשית המייעלת
את הנהגת המשפט, תחילה הוא מחזק את משה בהנהגתו הנוכחית, ומודיע לו כי עליו

אונקלוס

כא וְאַתָּה תַּחֲזֶה מִכָּל-הָעַם אַנְשֵׁי-גִבֹּרִין דְּחִילָא דְּחִלָּא דִּי גִבֹּרִין דְּקִשּׁוּט דְּסַנֵּן לְקַבְּלָא מָמוֹן, וְתַמְנִי עֲלִיהוֹן רַבְּנֵי אֲלָפֵי רַבְּנֵי מְאֻתָּא רַבְּנֵי חֲמִשִּׁין וְרַבְּנֵי עֶסְרִיתָא:

כא וְאַתָּה תַּחֲזֶה מִכָּל-הָעַם אַנְשֵׁי-חֵיל יִרְאֵי אֱלֹהִים אַנְשֵׁי אֱמֶת שְׂנֵאֵי בַּעַץ וְשִׁמְתָּ עֲלֵהֶם שְׂרֵי אֲלָפִים שְׂרֵי מְאֻתָּא שְׂרֵי חֲמִשִּׁים וְשְׂרֵי עֶשְׂרִית:

— רש"י —

(כא) וְאַתָּה תַּחֲזֶה. ברוח הקודש שעליך (מכילתא):

— עיון (המשך) —

להמשיך ולהיות המתווך בין ישראל לבין הקב"ה: "היה אתה לעם מול הא־להים" - כפי שמשה העיד על עצמו לעיל (פסוקים טו-טז): "כי יבוא אלי העם לדרוש א־להים... והודעתי את חוקי האלהים ואת תורותיו". המשך להעביר את דברי הקב"ה אל העם, והמשך לשאול מעם הקב"ה פתרונות לבעיות העם, משום שרק אתה מסוגל לעשות זאת³³. יתרו רואה את מסירותו הרבה של משה לעם, וכיצד הכל נעשה לשם שמים ממש, ולכן מרגיש צורך לתת 'מילה טובה' למשה רבנו לפני שהוא שוטח את הצעתו. על בסיס תפקידו של משה כשליח ומתווך בין ישראל לקב"ה יוסיף יתרו מערך אירגוני של שופטים נוספים.

— ביאור —

וְאַתָּה תַּחֲזֶה. 'חזון' עניינו נבואה תראה בנבואה מי הם האנשים הראויים ורוח הקודש, ואין הוא לשון ראיה רגילה להיות שופטים על עם ישראל. במשמעות בחירה. "אתה תחזה" היינו

— עיון —

וְאַתָּה תַּחֲזֶה. גם בעצתו המעשית ממשיך יתרו לכבד את משה ומודיע כי גם השופטים שייבחרו יהיו שייכים מהותית למשה, שהרי הוא עצמו ראה ברוח הקודש שלו שהם ראויים לתפקיד זה.

עניין נוסף למדנו כאן והוא העובדה שאי אפשר לדעת מה מסתתר בליבו של אדם, ומשום כך דרושה סיעתא דשמיא בבחירת שופטים ראויים³⁴.

33. פורש על פי הרמב"ן.

34. אמנם עיין רש"י דברים א, יג: 'וידועים לשבטיכם - שהם ניכרים לכם, שאם בא לפני מעוטף בטליתו איני יודע מי הוא ומאיזה שבט הוא ואם הגון הוא, אבל אתם מכירין בו, שאתם גידלתם אותו'. וצ"ע.

— רש"י —

אֲנָשֵׁי־חֵיל. עשירים (מכילתא, וכרבי יהושע), שאין צריכין להחניף ולהכיר פנים:
אֲנָשֵׁי אֱמֶת. אלו בעלי הבטחה (שם), שהם כדאי לסמוך על דבריהם, שעל
 ידי כן יהיו דבריהם נשמעין:

שְׁנָאֵי בָּצַע. ששונאין את ממונם בדין (שם), כההיא דאמרין (בבא בתרא נח
 ע"ב): 'כל דיינא דמפקין ממונא מיניה בדינא לאו דיינא הוא':

— ביאור —

מסביר רש"י שהעשירות נדרשת לשופט
 על מנת שיהיה עצמאי ולא יהיה תלוי
 באחרים ומתוך כך יאלץ להחניף ולהיות
 נתון ללחצים שונים.

אֲנָשֵׁי אֱמֶת. וכי יעלה על דעתך
 שייבחר שקרנים? אלא "אנשי אמת"
 היינו שעומדים בדיבורם ומכבדים
 את הבטחותיהם בכל עניין, ומשום כך
 אנשים מעריכים ומחבבים אותם ויקבלו
 את דבריהם.

שְׁנָאֵי בָּצַע. "בצע" היינו ממון³⁵.
 ודאי, מן השופט נדרש שלא יהיה שטוף
 באהבת ממון וברדיפה אחריו כדי שלא
 יהיה ליבו נוטה אחר שוחד וכדומה, אך

אֲנָשֵׁי־חֵיל. לכאורה משמעות
 ביטוי זה היא 'אנשי צבא', וכן הוא
 מופיע בשופטים כ, מד, ועוד. אך הנה
 כבר פגשנו ביטוי זה לראשונה בפרשת
 ויגש בדברי פרעה אל יוסף: "ואם ידעת
 ויש בם אנשי חיל ושמתם שרי מקנה על
 אשר לי", ושם פירש רש"י: 'אנשי חיל -
 בקיאים באומנותן לרעות צאן'.

כאן מפרש רש"י "אנשי חיל" -
 עשירים, שיש להם נכסים ורכוש. 'חיל'
 משמעותו גם עושר, הון (וראה רמב"ן).

מדוע יש צורך שהשופטים יהיו
 עשירים? וכי עשירות מוכיחה על מעלתו
 של האדם ועל כך שהוא צדיק וישר?

— עיין —

אֲנָשֵׁי אֱמֶת. על פי ההלכה אדם יכול לחזור בו ממה שהתחייב בדיבור בלבד כל
 זמן שלא נעשה קניין. דיבור אינו התחייבות אלא מגלה על כוונתו הפנימית של האדם,
 וכל זמן שהדבר לא נגמר למעשה - יכול האדם לחזור בו, במיוחד אם תימצא לו
 אמתלא שחל איזה שינוי במציאות שהביא אותו לשנות את דעתו. אמנם אדם החוזר
 בו מדבריו אינו 'איש אמת', ואדם כזה אינו ראוי להיות שופט. הדרישה מן השופט היא
 שיתן משקל לדבריו ויראה כל מילה שלו כמילה מחייבת, ומתוך כך יהיה אדם שאנשים
 יכולים לסמוך עליו.

שְׁנָאֵי בָּצַע. רוב בני האדם אוהבים כסף, ולכן אינם מסוגלים לוותר עליו אם הם
 חושבים שכסף זה מגיע להם. לא כן דייני ישראל, אין הם רוצים כסף שיש עליו מחלוקת
 ואפילו אם הצדק עמם. זוהי מעלה גדולה של דייני ישראל.

35. וכן פירש רש"י בבראשית לז, כו.

— רש"י —

שְׂרֵי אֱלֹפִים. הם היו שש מאות שרים לשש מאות אלף: שְׂרֵי מֵאוֹת. ששת אלפים היו: שְׂרֵי חֲמִשִּׁים. שנים עשר אלף: וְשְׂרֵי עֶשְׂרֵת. ששים אלף:

— ביאור (המשך) —

מהי הדרישה שיהיה "שונא" ממון? מסביר רש"י כי מן השופטים נדרש שלא זו בלבד שלא ירדפו אחר ממון שאינו שלהם אלא אף יהיו ותרנים בממונם, ובכל מחלוקת ממונית שמתעוררת להם עם אחרים לא יגיעו עמהם לבית הדין אלא יעדיפו לוותר, מחשש שמא אין

הדין עמהם, ומשום כך לעולם לא יגיעו לידי כך שבית הדין יחייב אותם לשלם. את דברי רש"י יש לפרש כך: ששונאין ממון המגיע אליהם על ידי דין (ואינם הולכים כלל להתדיין ומעדיפים לוותר), כי כל דיין שיוציאו ממנו כסף במשפט אינו דיין.³⁶

— ביאור —

שְׂרֵי אֱלֹפִים וגו'. בני ישראל היו שש מאות אלף גברים, ולכן אם על כל אלף איש ישנו שופט אחד הרי צריכים 600 מאות שרי אלפים, וכך החשבון על זו הדרך.³⁷ מדוע רש"י בכלל צריך לעשות לנו את החשבון?

נראה לומר שהיה מקום להבין כי שרי אלפים היינו שר הממונה על כמה אלפים, וכן שרי מאות שממונה על כמה מאות. אך אם נפרש כן לא נדע מספרים מדויקים, ורש"י סבור שאין זו דרכה של תורה שלא להציג הדברים בצורה מדויקת.

— עיון —

שְׂרֵי אֱלֹפִים וגו'. על פי החשבון עולה מספר גדול מאוד של שופטים, וקשה, וכי יש בעם ישראל כל כך הרבה ריב ומדון? אלא באמת תפקיד השופט אינו רק לדון בריב בין אנשים אלא עיקר תפקידו הוא ללמד לישראל תורה ומעשים טובים, ומתוך כך לא יבואו לידי מריבה ושנאה ותחרות. זהו שנאמר לעיל (פסוק כ): "והזהרתה אתהם את החוקים ואת התורות, והודעת להם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון".

יש לשים לב: כל איש ישראל מקושר ישירות הן לשר עשר שלו, הן לשר חמישים שלו, הן לשר מאה שלו, והן לשר אלף שלו. השרים היו אחראים ישירים על העם ולא היו מחכים שדינים יגיעו אליהם דרך השרים הזוטרים מהם. אמנם כאשר הדיין הזוטר לא היה יודע היאך לפסוק היה מעלה את העניין לפני דיין בכיר יותר ממנו.

36. על פי הרמב"ן.

37. עיין במפרשים שהכוונה שהשופט הוא אחד מן האלף וממונה על 999 איש, וכן במאה השופט נמנה איתם וממונה על 99, וכו'.

אונקלוס

כב וְשִׁפְטוּ אֶת־הָעָם בְּכָל־עֵת
וְהָיָה כָּל־הַדָּבָר הַגָּדֹל יָבִיאוּ
אֵלָיךְ וְכָל־הַדָּבָר הַקָּטָן יִשְׁפָּטוּ
הֵם וְהַקֵּל מֵעַלְיָךְ וְנִשְׁאַל אֹתָךְ:

כב וַיִּדְּנֹן יְת עֲמָא בְּכָל
עֲדָן וַיְהִי כָּל פְּתָגָם רַב
יִיתֹון לְוֹתָךְ וְכָל פְּתָגָם
זַעִיר יִדְּנֹון אֲנֹון, וַיִּקְלֹון
מִנָּךְ וַיִּסְבְּרוּן עִמָּךְ:

— רש"י —

(כב) וְשִׁפְטוּ. וידנון, לשון צווי;
וְהַקֵּל מֵעַלְיָךְ. דבר זה להקל מעליך. והקל, כמו "והכבד את לבו" (שמות ח,
יא), "והכות את מואב" (מלכים ב ג, כד), לשון הווה:

— ביאור —

וְשִׁפְטוּ. הביטוי "ושפטו את העם
בכל עת" מופיע כאן ולהלן בפסוק כו, אך
במשמעות שונה. כאן הוא בלשון עתיד
(הוי"ו היא וי"ו ההיפוך), "ושפטו" היינו
'ושפטו' - על הדיינים לשפוט את העם
בכל עת, והוא מעין לשון הוראה וציווי
(רש"י מכנה זאת 'לשון ציווי' משום
שציווי מתייחס תמיד אל העתיד ולא
אל ההווה או אל העבר). לעומת זאת
להלן (בפסוק כו) הביטוי בא בלשון הווה
מתמשך, "ושפטו" היינו 'שופטים' -
הדיינים שופטים את העם בכל עת.
כאן יתרו מיעץ למשה שהדיינים

שיבחר ישפטו את העם בכל עת, ולהלן
מספרת התורה כי כך היה: הדיינים
שופטים את העם בכל עת. במשמעות
זו גם תירגם אונקלוס את שני הפסוקים.
וְהַקֵּל מֵעַלְיָךְ. "והקל" אינו ציווי
אלא תוצאה - כתוצאה ממינוי השופטים
תהיה הקלה למשה. רש"י אינו מסביר
שיש כאן ציווי כי אין זה מן הראוי
שהדייט יצווה למלך.
מה שרש"י מכנה 'לשון הווה' אנו
קוראים כיום 'מקור מוחלט', היינו הצורה
הבסיסית של הפועל ללא זמן, גוף, מין
ומספר, כמו "הלוך ונסוע" (בראשית יב, ט).

— עיין —

וְהַקֵּל מֵעַלְיָךְ. כפי שהסברנו לעיל, יתרו קיבל את תשובתו של משה והבין כי אין
בהתנהגותו זלזול בעם ישראל, אלא אדרבה, הרי הוא מוסר את נפשו עליהם. משום כך
מדגיש יתרו כי כל עיקר הצעתו נועדה לדאוג לטובתו ולרווחתו של משה רבנו.

אונקלוס

כג אַם ית פתגמא הדין תעביד ויפקדנך יי ותכול למקס, ואף כל עמא הדין על אתריה יהך בשלם: כד וקביל משה למימר חמוהי, ועבד כל דאמר:

כג אַם אַת־הַדְּבַר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה וְצִוְךָ אֱלֹהִים וּיְכַלֶּת עֲמֹד וְגַם כָּל־הָעַם הַזֶּה עַל־מִקְמוֹ יָבֹא בְּשָׁלוֹם: שְׁלִישִׁי כד וַיִּשְׁמַע מֹשֶׁה לְקוֹל חֲתָנּוֹ וַיַּעַשׂ כָּל אֲשֶׁר אָמַר:

— רש"י —

(כג) וְצִוְךָ אֱלֹהִים וּיְכַלֶּת עֲמֹד. הַמֶּלֶךְ בַּגְבוּרָה, אִם יִצְוֶה אוֹתְךָ לַעֲשׂוֹת כֵּן תֹּכֵל עֲמוּד, וְאִם יַעֲכֹב עַל יָדְךָ לֹא תֹכֵל לַעֲמוּד (מכילתא):

וְגַם כָּל־הָעַם. אַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים זִקְנִים הַנְּלוֹיִם עֲתָה עִמָּךְ (מכילתא):

— ביאור —

וְצִוְךָ אֱלֹהִים וּיְכַלֶּת עֲמֹד. נִתֵּן הִיָּה לַהֲבִין שִׁיתְרוֹ מְשׁוֹכְנֵעַ בְּצַדְקָתוֹ וּמוֹדִיעַ כִּי גַם הַקֶּבֶ"ה יִסְכִּים עִמּוֹ וּיִצְוֶה אֶת מֹשֶׁה לִקְבֹּל אֶת עֲצָתוֹ. רִש"י אִינוֹ מְסַבֵּיר כֵּן, כִּי מִנִּין לִיתְרוֹ בִּטְחוֹן מוֹפְרָז שְׂכֻזָּה? אֲדַרְבֵּה, רִש"י מִזֶּה בְּדַבְרֵי יִתְרוֹ לְשׁוֹן עֲנוּה. יִתְרוֹ אֹמֵר כֹּאן "אִם אֶת הַדְּבַר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה", וְרִש"י מִבִּין שִׁיתְרוֹ מִתִּיַּחַס לְדַבְרִים שֶׁאִמַּר בְּתַחֲלִיל דְּבָרָיו (פְּסוּק יט): "וַיְהִי אֶ־לֹהִים עִמָּךְ", הֵינּוּ 'צֶא הַמֶּלֶךְ בַּגְבוּרָה' - 'בִּקֵּשׁ אִישׁוֹר מֵהַקֶּבֶ"ה'. וְכֵן יֵשׁ לַהֲבִין אֶת הַפְּסוּק: "אִם אֶת הַדְּבַר הַזֶּה תַּעֲשֶׂה" - וְתִבְקֵשׁ

אִישׁוֹר, "וְצִוְךָ אֶ־לֹהִים" - וְהַקֶּבֶ"ה אֵכֵן יִצְוֶה אוֹתְךָ לִקְבֹּל אֶת עֲצָתוֹ וּלַעֲשׂוֹת כֵּן, "וּיְכַלֶּת עֲמוּד" - אִזִּי תֹכֵל לַעֲשׂוֹת זֹאת. אֵךְ אִם הַקֶּבֶ"ה לֹא יִסְכִּים לָךְ וַיִּמְנַע מִמָּךְ לַעֲשׂוֹת זֹאת לֹא תֹכֵל לַבְּעֵז זֹאת. וְגַם כָּל־הָעַם. כֹּאמוֹר לַעִיל, יִתְרוֹ הֲבִין כִּי מֹשֶׁה לֹא חֲטָא כִּנְגַד הָעַם כּוֹלּוֹ, אֲלֹא אֲדַרְבֵּה, מִסֵּר אֶת נַפְשׁוֹ עֲבוּרָם, וְכֹל עֲצָתוֹ נֹעֲדָה לַהֲקֵל מֵעַל הַשׁוֹפְטִים. כִּפִּי שְׂצִיין רִש"י לַעִיל (פְּסוּק יח), מֹשֶׁה נִעְזָר בַּאֲהֲרֹן, נָדָב וַאֲבִיהוּ, וּבְשִׁבְעִים הַזִּקְנִים, לְשַׁפִּיטָת הָעַם. עֲצָת יִתְרוֹ נֹעֲדָה לַהֲקֵל עַל כָּל אֱלֹהִים, וְהֵם מְכֻנִּים כֹּאן "הָעַם הַזֶּה".

— עיון —

וְצִוְךָ אֱלֹהִים וּיְכַלֶּת עֲמֹד. אִמְנֵם הִדְּגִשְׁנוּ לַעִיל כִּי לְמַחֲרַת יוֹם הַכִּיּוּרִים הַחֲלָה תִּקְוָה חֲדָשָׁה בַּהֲנֵגָת עִם יִשְׂרָאֵל, בִּה הָאָדָם לֹקַח אַחֲרִיּוֹת עַל עֲצֻמוֹ, אֵךְ מִכֹּל מְקוֹם צָרִיךְ לִזְכוֹר שֶׁאֵין אַחֲרִיּוֹת זֶה מְכַרִּיחָה נִיתוּק מִן הַקֶּבֶ"ה, חֲלִילָה. הַכֹּל צָרִיךְ לַהֲעִשׂוֹת עַל פִּי הַקֶּבֶ"ה וּבְצִוּוֹיוֹ, שֶׁהֵרִי לֹלָא רְצוֹנוֹ אֵין תִּקּוּמָה לְמַעֲשֵׂה אָדָם, אֵךְ סִיוְעוֹ יַעֲשֶׂה בְּצוּרָה נִסְתֵּרָת וּבְחֲשָׁאִי.

אונקלוס

כה ובחר משה גברין
 דחילא מכל ישראל ומני
 יתהון רישין על עמא רבני
 אלפי רבני מאותא רבני
 חמשין ורבני עסוריתא:
 כו ודינין ית עמא, בכל
 עדן, ית פתגם קשי מיתן
 לות משה וכל פתגם
 זעיר דינין אנון:

כה ויבחר משה אנשי חיל מכל-
 ישראל ויתן אתם ראשים על-
 העם שרי אלפים שרי מאות
 שרי חמשים ושרי עשרות: כו
 ושפטו את העם בכל-עת את-
 הדבר הקשה יביאון אל-משה
 וכל-הדבר הקטן ישפטו הם:

— רש"י —

(כו) וּשְׁפָטוּ. ודינין ית עמא: יביאון. מייתין:

יִשְׁפּוּטוּ הֵם. כמו ישפטו, וכן "לא תעבורי" (רות ב, ח), כמו לא תעברי.
 ותרגמו 'דינין אינון'. מקראות העליונים הם לשון צווי, לכך מתורגמין
 'וידונון', 'ייתון', 'ידונון', ומקראות הללו לשון עשייה:

— ביאור —

"יִשְׁפּוּטוּ", כמו לעיל בפסוק כב. דוגמא
 לתופעה נדירה זו מצא רש"י במגילת
 רות, שם מנוקדת המילה "תעבורי" עם
 קובוץ במקום עם שו"א - תעבְּרִי.

מכל מקום משמעות הפועל היא בזמן
 הווה מתמשך כנ"ל, וכמו שתירגם אונקלוס.
 בביטוי 'מקראות העליונים' מתייחס
 רש"י לפסוק כב לעיל, הזהה בלשונו
 ללשון פסוק זה, אך שם הוא בלשון
 עתיד וכאן הוא לשון הווה מתמשך, וכמו
 שביארנו לעיל שם.³⁸

וּשְׁפָטוּ. רש"י מביא כאן את לשון
 תרגום אונקלוס כדי להוכיח כי הפסוק
 הוא בזמן הווה מתמשך. ועיין מה
 שכתבנו לעיל פסוק כג.

יְבִיאֹון. גם כאן מביא רש"י את
 לשון התרגום, כדי להוכיח כי הפסוק הוא
 בזמן הווה מתמשך. השופטים מביאים
 תמיד את הדבר הקשה אל משה.

יִשְׁפּוּטוּ הֵם. המילה "ישפטו"
 מופיעה בניקוד נדיר, עם קובוץ, והיתה
 צריכה להופיעה בהופעה הרגילה

38. עיין אב"ע שהבין לכאורה כי כוונת רש"י לחלק בין משמעות ישפטו לישפטו או בין תעבורי לתעבורי,
 ו'מקראות העליונים' היינו חולם, אך לענ"ד לא זו כוונת רש"י. וה' יצילני משגיאות.

אונקלוס

כז וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה יְתָ תַמּוּהִי, כז וַיִּשְׁלַח מֹשֶׁה אֶת־חֲתָנּוֹ וַיֵּלֶךְ
וַאֲזַל לִיה לְאֶרְעִיה: פ לוֹ אֶל־אֶרְצוֹ: פ

— רש"י —

(כז) וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל־אֶרְצוֹ. לגייר בני משפחתו:

— ביאור —

וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל־אֶרְצוֹ. לכאורה כן מסביר רש"י שסיבת הליכתו של יתרו היא סיבה מוצדקת - לגייר את בני משפחתו. נראה כי רש"י למד זאת מן הביטוי "וישלח משה את חותנו", מכאן שמשה הודה שהליכתו של יתרו היא למטרה טובה.

לא מובן מדוע עוזב יתרו את משה ואת עם ישראל. הלא הוא גילה את האמת, הוא שמח בכל אשר נעשה לישראל והודה שה' הוא הא־לוהים - איך אפשר לעזוב עם שכזה? על

— עיון —

וַיֵּלֶךְ לוֹ אֶל־אֶרְצוֹ. לעיל (פסוק יג) כתב רש"י שתיאור הליכתו של יתרו כאן מקביל לתיאור הליכתו בפרשת בהעלותך³⁹. ולכאורה תמוה, הרי שם מדגישה התורה את תחנוני משה רבנו ליתרו שלא יעזוב את ישראל - "והיית לנו לעיניים" (היינו תשמש דוגמא לבני ישראל שראוי לעזוב את מנעמי העולם ולהידבק בשכינה), ומשמע שהליכתו אינה ראויה, ואילו כאן מגן רש"י על יתרו ומסביר כי הליכתו ראויה ומוצדקת! אך באמת מונח כאן יסוד חשוב. דע, כי מעשי האדם מורכבים הם. האדם אינו כולו טוב או כולו רע, אלא יש בו כוחות פנימיים שונים המשפיעים על החלטותיו ופעולותיו. בהחלטה לפני הליכה זו פעלו ביתרו שני כוחות פנימיים: האחד חיובי - להפיץ את התורה בקרב משפחתו ובני עמו, והשני שלילי - יתרו הרגיש שאין הוא משתייך באופן מלא לעם ישראל. הוא מקבל עליו עול מצוות אבל מתקשה להרגיש ולהיות חלק אינטגרלי מן ההיסטוריה של עם ישראל ולהשתתף עמו בכל הרפתקאותיו.

39. במדבר י, כט-לב, שם נאמר: "ויאמר משה לחבב בן רעואל המדיני חתן משה, נסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אתו אתן לכם, לכה אתנו והטבנו לך כי ה' דבר טוב על ישראל: ויאמר אליו לא אלק, כי אם אל ארצי ואל מולדתי אלק: ויאמר אל נא תעזב אתנו כי על כן ידעת חנתנו במדבר והיית לנו לעינים: והיה כי תלק עמנו והיה הטוב ההוא אשר ייטיב ה' עמנו והטבנו לך".

אונקלוס

רביעי יט א בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לַצֵּאת
בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּיוֹם
הַזֶּה בָּאוּ מִדְּבַר סִינִי:
יט א בִּירְחָא תְּלִיתָאָה
לְמַפְק בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶא
דְּמִצְרַיִם, בְּיוֹמָא דְּדִין אֲתוּ
לְמִדְּבָרָא דְּסִינִי:

— רש"י —

(א) בְּיוֹם הַזֶּה. בראש חודש (מכילתא; שבת פו ע"ב). לא היה צריך לכתוב אלא 'ביום ההוא', מהו "ביום הזה"? שיהיו דברי תורה חדשים עליך כאילו היום ניתנו (תנחומא יג):

— ביאור —

חלק שני:

"ביום הזה" ולא 'ביום ההוא'. התורה נותנת חשיבות רבה ליום בו הגיעו בני ישראל למדבר סיני, משום שביום זה החלה ההכנה המעשית למתן תורה, ועל כן מציינת אותו בהדגשה - "ביום הזה באו מדבר סיני". מילת התואר "הזה" יכולה להיאמר על דבר העומד בפנינו, כמו 'העץ הזה', 'האיש הזה', אבל דבר שאינו בפנינו אי אפשר לומר עליו "הזה" אלא "ההוא", ואם כן שואל רש"י: הרי אותו היום חל בעבר ואין הוא נוכח בפנינו, ומדוע לא נאמר 'ביום ההוא'? מתרץ רש"י: התורה רומזת לנו שכל עניין מתן תורה אינו אירוע היסטורי בלבד אלא יש לראותו כחוייה עכשווית - כאילו היום ניתנו'.

בְּיוֹם הַזֶּה. דברי רש"י נחלקים לשני חלקים. תחילה מזהה רש"י מתי חל ה"יום הזה", ואחר כך מסביר מדוע מצויין יום מסוים זה כנוכח - "היום הזה", ולא כנסתר 'היום ההוא'.

חלק ראשון:

'ביום הזה' - בראש חודש'. הפסוק אומר "בחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני". לכאורה הפסוק בא לציין יום מסוים, ואף מצביע עליו באצבע ואומר "ביום הזה", אך למעשה אין הוא מזהה את היום אלא רק משייך אותו ל"חודש השלישי לצאת בני ישראל", היינו חודש סיון. רש"י מבין שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, ובודאי "היום הזה" המסוים הוא יום ראש חודש.

— עיין —

בְּיוֹם הַזֶּה. רעיון זה נאמר כאן לראשונה, אך עתיד הוא לשוב ולהיאמר פעמים נוספות בדברי רש"י (ראה דברים ו, ו; שם יא, יג; שם כו, טז; שם כז, ט), ומשמע שזהו רעיון יסודי ובסיסי.

אך כאן לכאורה עניין זה נראה כלא שייך, שהרי "ביום הזה" עדיין לא קרה כלום, עדיין לא ניתנה התורה אלא רק הגיעו ישראל אל מדבר סיני בו תינתן התורה לאחר כמה ימים! מה צורך יש לתת ליום זה חשיבות עכשווית לכל הדורות הבאים?

◀

אונקלוס

ב וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַאֲתוּ ב וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים וַיָּבֹאוּ מִדְבָּר
לְמִדְבָּרָא דְסִינִי וַיֵּשְׁרוּ סִינִי וַיַּחֲנוּ בְּמִדְבָּר וַיַּחֲנוּ-שָׁם
בְּמִדְבָּרָא, וַיִּשְׂרָא תַּמָּן יִשְׂרָאֵל נֶגֶד הָהָר:
יִשְׂרָאֵל לְקַבִּיל טוֹרָא:

— רש"י —

(ב) וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים. מה ת"ל לחזור ולפרש מהיכן נסעו, והלא כבר כתב שברפידים היו חונים, בידוע שמשם נסעו. אלא להקיש נסיעתן מרפידים לביאתן למדבר סיני, מה ביאתן למדבר סיני בתשובה, אף נסיעתן מרפידים בתשובה (מכילתא):

— עיון (המשך) —

אלא מכאן אתה למד את החשיבות הגדולה של ההכנה למצוה. זמן ההכנה למצוה הוא זמן חשוב ביותר כי אי אפשר לגשת למצוה ללא הכנה. זהו בדיוק הסוד שטמון כאן: כדי שדברי תורה יהיו חדשים בעינינו בכל עת צריכים אנו להתכונן אליהם, והכנה זו היא שהופכת את הלימוד והמצוה למשהו חי ותוסס.

— ביאור —

וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים. איזה מידע מוסיף לנו פסוק זה? והלא כבר למדנו בפסוק הקודם שהגיעו למדבר סיני, וכמו כן למדנו בסוף פרשת בשלח כי בני ישראל חנו ברפידים (יז, א; שם, ח) וזוהי התחנה האחרונה המוזכרת, מדוע אם כן יש צורך לחזור ולציין כי נסעו מרפידים וחנו במדבר סיני?

למנוע פסוק זה? והלא כבר למדנו בפסוק הקודם שהגיעו למדבר סיני, וכמו כן למדנו בסוף פרשת בשלח כי בני ישראל חנו ברפידים (יז, א; שם, ח) וזוהי התחנה האחרונה המוזכרת, מדוע אם כן יש צורך לחזור ולציין כי נסעו מרפידים וחנו במדבר סיני?

אמנם החניה ברפידים אינה זכורה לטוב, שהרי שם רבו העם עם משה על עניין המים ובעקבות כך נענשו ובא עמלק

להילחם עמהם שם. בכך שהתורה חוזרת ומזכירה מהיכן נסעו - "ויסעו מרפידים", וכן חוזרת ומציינת להיכן נסעו - "ויבואו מדבר סיני", מבין רש"י שיש כאן רמז לזכותן של ישראל. להלן (בדיבור הבא) נלמד כי ישראל שבו בתשובה וחנו במדבר סיני באחדות גמורה, וכאן אנו למדים שמהלך זה של תשובה הקדימו ועשו עוד לפני יציאתם מרפידים. עוד כשהיו ברפידים תיקנו את אשר עיוותו ויצאו לדרך באוירה הראויה לקבלת התורה.

— עיון —

וַיִּסְעוּ מִרְפִּידִים. לרש"י חשוב לציין שישראל חזרו בתשובה עוד בהיותם ברפידים טרם הגעתם למדבר סיני, כי בכך ניכר שתשובתם היתה פנימית ועמוקה. אילו היו חוזרים בתשובה רק בביאתם למדבר סיני היינו חושבים שהושפעו והתלהבו מן המראה הגדול ומן החוויה ולא היה זה משהו פנימי אמיתי שרישומו יישאר לדורות.

— רש"י —

וַיַּחֲזֹק שָׁם יִשְׂרָאֵל. כאיש אחד בלב אחד, אבל שאר כל החניות בתרעומת ובמחלוקת (מכילתא):

נֶגֶד הָהָר. למזרחו, וכל מקום שאתה מוצא "נגד" פנים למזרח (מכילתא):

— ביאור —

וַיַּחֲזֹק שָׁם יִשְׂרָאֵל. בכל מקום בו מתוארים מסעות בני ישראל הניסוח הוא בלשון רבים: "ויסעו", "ויחנו", ואילו כאן נאמר "ויחן" בלשון יחיד. מכאן לומד רש"י על המעלה הגבוהה אליה הגיעו ישראל לפני מתן תורה, אחדות מופלאה ביניהם ואיחוד לבבות אל אביהם שבשמים. מעלה גבוהה זו לא נמצאה בשאר חניות ולכן נרמזה דווקא כאן.³⁷ נֶגֶד הָהָר. אלמלא דברי רש"י היינו מפרשים "נגד ההר" - מול ההר, בלא לייחס משמעות לאיזו רוח מרוחות השמים. רש"י מבין ש"נגד" היינו מול הפנים, מול החזית, ולא מול העורף, הצד האחורי. כאן מדובר בהר, שאין לו פנים או אחור, ורש"י קובע כי הצד המזרחי הוא ה'פנים' של ההר והצד המערבי הוא 'אחוריו'.³⁸ בני ישראל חנו ממזרחו של ההר, כשפניהם מופנים אל פני ההר הפונים ממזרח.

— עיון —

וַיַּחֲזֹק שָׁם יִשְׂרָאֵל. מתן תורה הוא האירוע החשוב ביותר בהיסטוריה האנושית, בו ניתנה התורה האלוקית לבני האדם. כדי שהתורה תרד אל העולם בשלמות וברמתה הגבוהה בלא שום שינוי צריך שמקבליה יהיו שלמים וראויים לקבלתה. כאן מעידה התורה כי בני ישראל הגיעו באותה העת לשלמות והיו ראויים ומסוגלים לקבל את התורה, וכך תרד התורה אל העולם בשלמותה.

נֶגֶד הָהָר. וכי מה לנו אם חנו ישראל למזרחו של ההר או למערבו? המזרח נקרא 'קדם', והוא מסמל התקדמות. החנייה במזרחו של ההר מבהירה לנו שקבלת התורה אינה רק אירוע של נתינה אלא נתינת משימה. מכאן ואילך על האדם לקדם ולבצע את התוכנית האלוקית שנמסרה לו מאת הבורא על ידי התורה.

37. דיוק זה ראיתי ב"ביאורים לפירוש רש"י" מהרבי מלובביץ'.

38. בלשון המקרא צד מזרח נקרא 'קדם' והצד המערבי הוא הצד 'אחורי', משום כך נקרא ים התיכון 'הים האחרון' (כגון דברים יא, כד) על שום שנמצא במערבה של ארץ ישראל.

אונקלוס

ג ומִשֶׁה סָלִיק לְקָדֶם יי, ג ומִשֶׁה עָלָה אֶל־הָאֱלֹהִים
וּקְרָא לִיה יי מִן טוֹרָא וּקְרָא אֵלָיו יְהוָה מִן־הָהָר
לְמִימַר כְּדִין תִּימַר לְבֵית יַעֲקֹב
יַעֲקֹב וּתְחִי לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:
לְאמֹר כֹּה תֹאמַר לְבֵית יַעֲקֹב
וְתִגִּיד לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל:

— רש"י —

(ג) ומִשֶׁה עָלָה. ביום השני. וכל עליותיו בהשכמה היו, שנאמר "וישכם משה בבקר" (שמות לד, ד). (שבת פו ע"א):
כֹּה תֹאמַר. בלשון הזה וכסדר הזה (מכילתא):

— ביאור —

ומִשֶׁה עָלָה. בתורה לא מפורט מה נעשה בכל יום מן הימים שלפני מתן תורה, ואף לא ידענו כמה ימים חלפו מיום הגעתם למדבר עד שקיבלו ישראל את התורה, שהרי לא גילתה התורה בפירוש את יום מתן תורה. רש"י מלווה אותנו לאורך הפסוקים ומבאר בצורה מדוקדקת מה התרחש בכל יום עד יום מתן תורה. רש"י מבסס דבריו על ההנחה שכל עליותיו של משה אל ההר היו בהשכמה של יום חדש, ולכן לא יתכן שעלה פעמיים להר ביום אחד, וכן לא יתכן שעלה אל

ההר ביום בו הגיעו ישראל למדבר סיני - ולכן אומר רש"י שעליה זו לא היתה בו ביום אלא למחרת ביום השני. ראה להנחה זו מביא רש"י מפרשת כי תשא, שם אומר הקב"ה למשה: "ועלית בבוקר אל הר סיני" (להלן לד, ב), ומשה עלה בהשכמה: "וישכם משה בבוקר ויעל אל הר סיני" (שם, ד).

כֹּה תֹאמַר. ביטוי זה בא להדגיש ולצמצם: 'כך תאמר', בדיוק כמו שאני אומר לך עכשיו, באותם המילים בדיוק ובאותו הסדר.

— עיון —

ומִשֶׁה עָלָה. כדי לעקוב אחר לוח הזמנים בימים אלה על פי רש"י יש לעיין בסוף פרשת משפטים (להלן פרק כד). כאן מתוארים ימים א-ד ושם מתואר מיום ד עד יום מתן תורה (ועיין מה שכתבנו להלן בביאור לפסוק יא).

כֹּה תֹאמַר. ציווי מפתיע נצטווה כאן משה. לא זו בלבד שנצטווה בתחילת הדיבור "כה תאמר" - בלשון הזה וכסדר הזה, אלא אף בסוף הדיבור מדגיש הקב"ה למשה (להלן פסוק ו): "אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל" - 'אלה הדברים, לא פחות ולא יותר!' ולכאורה קשה, וכי חשוד היה משה רבנו שישנה מדברי ה' עד שהוצרך להתרות בו תחילה וסוף? מדוע דוקא כאן מצאנו אזהרה זו למשה ולא בשאר כל הציוויים

— עיון (המשך) —

שנצטווה לומר לישראל?

אלא מכאן אנו למדים על תפקידו המיוחד של משה רבנו בכל שנות מנהיגותו. משה רבנו היה שליח ומליץ בין הקב"ה ובין העם. מוטל היה עליו להעביר אל העם את הדיבור האלוף אותו שמע מפי הגבורה. כדי שדברים גדולים אלה יתקבלו בשלמותם על ידי המקבלים, וחלילה לא יתעוותו ולא יתקטנו לפי מעלת השומעים, צריך היה המתווך להיות פדגוג מומחה ולהצליח להעביר את הדברים כהווייתן מחד, אך על פי דרגת העם מאידך. כדי להגיע לתוצאה זו נקט משה בטכניקות שונות: לעיתים צריך היה להסביר את הדברים שלא יהיו סתומים ובלתי מובנים; לעיתים צריך היה להקדים את המאוחר על מנת להבהיר את הדברים או כדי למשוך את השומעים שיאזינו עד הסוף; לעיתים צריך היה להקדים דברי ריצוי כדי לעורר את העם לשמוע, ולבסוף להוסיף דברי מוסר ועידוד כדי שיתחזקו בקיום מה שנצטוו; ולעיתים נאלץ משה להשהות הדברים ולא לאומרם מייד עד שיהיו המקבלים ראויים לשמוע הדברים. כך היתה דרכו של משה בכל שנות מנהיגותו.

ברם, כאן נצטווה משה ציווי מיוחד: את הדברים האלה עליך להעביר אל העם כפי שניתנו! אל תסביר את הדברים במילים אחרות (= 'בלשון הזה'), אל תקדים את המאוחר למוקדם (= 'כסדר הזה'), אל תוסיף דברי ריצוי ומוסר (= 'לא יותר'), ואל תמתין מלומר את הדברים עד עת רצון (= 'לא פחות').

וצריך להבין מדוע היה צורך דווקא כאן לצוות כי הדברים יימסרו כסידרם וכלשונם? נראה לומר כי הייחודיות היתה מעלתם הגבוהה של ישראל. לעיל אמר רש"י כי ישראל היו 'כאיש אחד בלב אחד', היינו שהגיעו לרמה הגבוהה ביותר שיכלו להגיע, וממילא היו בשלים לקבל את דברי ה' בלא שום הסבר או תוספת.³⁹

39. האור החיים הקדוש הסביר שבדברים אלה ישנו איזון מדויק בין דין ורחמים וכל תוספת עלולה היתה לפגום במהות הדברים. לענ"ד נראה לפרש כמו שפירשתי בפנים, משום שמסתבר לומר שגם כאשר משה רבנו הרחיב וביאר את הדברים שקיבל מכל מקום הצליח תמיד להעביר את דברי הקב"ה ללא שום שינוי ותמורה - "בכל ביתי נאמן הוא". וה' יצילני משגיאות.

— רש"י —

לְבֵית יַעֲקֹב. אלו הנשים, תאמר להן בלשון רכה:
וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל. עונשין ודקדוקין פירש לזכרים (מכילתא), דברים הקשין
כגידין (שבת פז ע"א):

— ביאור —

איננו רק באופן הדיבור ובעוצמתו, שמדרך הטבע לשון רכה נאמרת בנעימות וברוגע, אלא בעיקר בתוכנו. לגברים משה נדרש לפרש 'עונשין ודקדוקין', היינו לאיים עליהם ולומר שאם יעברו על מצוות התורה יהיה עונשם כך וכך, ואף לדקדק ולהסביר להם את פרטי המצוות כולם. מסתבר שלנשים לא אמר משה את הדברים האלה.

רש"י רואה במילה "תגיד", הגדה, רמז ל'גיד', שהוא ירק מר וקשה לאדם לאוכלו⁴⁰, ויש כאן מעין לשון נופל על לשון.

לפירוש זה הפסוק מלמדנו שצריך משה לדבר אל כל אחד בלשון המתאימה לו.

לְבֵית יַעֲקֹב וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל. ישנה בפסוק מעין כפילות, ונראה כחוזר על אותו הביטוי במילים שונות - אמירה לבית יעקב והגדה לבני ישראל. מסביר רש"י שיש כאן שני ביטויים שונים לגמרי, הן באופן האמירה והן בציבור השומע, ולמעשה יש כאן הדרכה היאך יש לדבר אל הגברים והיאך יש לדבר אל הנשים.

'בית יעקב' אלו הן הנשים, שהן עיקרו של בית ומשפחה, ו'בני ישראל' הם הגברים. 'אמירה' היא דיבור בלשון רכה, ואילו 'הגדה' היא דיבור תקיף יותר הדורש הקשבה והפנמה.⁴⁰ משה נדרש לדבר אל הנשים בלשון רכה ואל הגברים בדברים קשים. ההבדל

— עיין —

לְבֵית יַעֲקֹב וְתִגִּיד לְבָנֵי יִשְׂרָאֵל. דברי רש"י כאן נראים כסותרים את מה שכתב לעיל בסמוך, שם הדגיש שמושה נצטווה שלא לשנות מאום ולהעביר בדיוק את הדברים אותם קיבל, לא להוסיף ולא לגרוע, לא להסביר ולא להטעים, והנה כאן משנה רש"י טעמו ואומר שצריך לדבר עם כל אחד כפי השגתו!

הסברנו לעיל כי הציווי שנצטווה כאן משה, לומר את הדברים כלשונם בלא שום הסבר ושינוי, הוא ציווי מיוחד וחד פעמי, שהתאפשר באותו הזמן בגלל רום מעלתם של ישראל בשעה מרוממת זו. על כן רואה רש"י לנכון ללמדנו מייד שאין זו הוראה תמידית אלא זהו יוצא מן הכלל המלמד על הכלל - כאן אין לשנות ולבאר, אך בכל

40. מפרשי רש"י מסבירים שלמד זאת מהיו"ד המיוותרת במילה "ותגיד", אך נלענ"ד כי ישנו הבדל משמעותי בפעלים עצמם, וכפי שביארתי בפנים. וה' יצילני משגיאות.

41. על פי רש"י שבת פז ע"א.

אונקלוס

ד אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי
לְמִצְרַיִם וְאִשָּׁא אֶתְכֶם עַל-כִּנְפֵי
נְשִׁרִים וְאָבֵא אֶתְכֶם אֵלַי:
ד אַתּוֹן חֲזִיתוֹן, דְּעַבְדִּית
לְמִצְרַאִי, וְנִטְלִית יִתְכוֹן
כַּד עַל גְּדָפֵי נְשָׁרִין,
וְקָרִיבִית יִתְכוֹן לְפָלְחָנִי:

— רש"י —

(ד) אַתֶּם רְאִיתֶם. לא מסורת היא בידכם, לא בדברים אני משגר לכם, לא בעדים אני מעיד עליכם, אלא "אתם ראיתם" (מכילתא):
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם. על כמה עבירות היו חייבין לי קודם שנזדווגו לכם, ולא נפרעתי מהם אלא על ידכם (מכילתא):

— עיון (המשך) —

מקום אחר מוטל על הרב והמחנך להוריד עצמו אל התלמיד, כי רק על ידי כך יוכל להעלותו ולרוממו.

שתי הוראות אלה באו צמודות כדי להדגיש: מותר לו לרב ולמחנך למצוא את הדרכים המתאימות להעברת המסר, אך חובה עליו לדאוג שהמסר יעבור בשלמותו ושללא ישתנה מאום ממהותו ומתוכנו המדויק, שהרי דבר ה' לא שייך בו שינוי ותמורה.

— ביאור —

אַתֶּם רְאִיתֶם. בביטוי זה ישנה כפילות, שהרי המילה "ראיתם" כוללת בתוכה גם את הפנייה לגוף שני רבים, ואפשר היה לוותר על המילה "אתם". מדוע אם כן מדגישה התורה "אתם ראיתם"?
מסביר רש"י כי ההדגשה היא על זכותם הגדולה של דור יוצאי מצרים: אתם זכיתם להיות עדים במו עיניכם לניסים המופלאים ביותר שנעשו בהיסטוריה.
מכאן ואילך הדברים יעברו במסורת מאב לבן, בקריאה ובשמיעה, ואילו אתם זכיתם לראות זאת בעיניכם ממש.
אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם. מהו הדבר הבולט ביותר אותו רוצה הקב"ה ללמד לישראל מן העונש שהטיל על המצרים? מהו הרושם אשר ראיית עיניהם תשאיר בהם?
אומר הקב"ה: דעו לכם שתפקידו

— עיון —

אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לְמִצְרַיִם. משה מדבר אל ישראל דברים קצרים, ובפסוקים אלה מודגש מאוד עניין אחריותם של ישראל. המילה החוזרת ונשנית בה היא "אתם" להטיותיה השונות: "אתם ראיתם", "ואשא אתכם", "ואביא אתכם", "ושמרתם", "והייתם", "ואתם תהיו לי".

מכאן למדנו כי פרשה זו מלמדת על אחריותם של ישראל לכלל הבריאה.

— רש"י —

וְאִשָּׁא אֶתְכֶם. זה יום שבאו ישראל לרעמסס, שהיו ישראל מפוזרין בכל ארץ גושן, ולשעה קלה כשבאו ליסע ולצאת נקבצו כלם לרעמסס (מכילתא, כר' אליעזר). ואונקלוס תרגם "ואשא" - 'ונטלית יתכון', כמו ואסיע אתכם, תיקן את הדבר דרך כבוד למעלה:

— ביאור (המשך) —

וְאִשָּׁא אֶתְכֶם. אין צריך לומר שאין לפרש את הביטוי "ואשא אתכם על כנפי נשרים" כפשוטו, וודאי מסתתר כאן עניין אחר. מסביר רש"י כי עניין זה מרמז לנס שנעשה לישראל ביום היציאה ממצרים, שעל אף שהיו כל בני ישראל מפוזרים בכל ארץ גושן, התכנסו כולם במהירות שיא (= 'לשעה קלה') ברעמסס כדי לצאת ממצרים. לפירוש זה "כנפי נשרים" הוא משל למהירות.

בנוסף לדברי האגדה מביא רש"י את תרגום אונקלוס, שתרגם 'ונטלית יתכון כדעל גדפי נשרין' - ואסיע אתכם כמו על גבי כנפי נשרים. גם התרגום אינו מפרש הפסוק כפשוטו אלא כמשל, אולם התרגום שינה ותירגם "ואשא" - ואסיע, משום שאין זו דרך כבוד כלפי מעלה לומר - אפילו במשל - שנשא בני אדם על גבו כסבל.

של עם ישראל בעולם הוא להועיל לאנושות כולה, וגאולת ישראל ממצרים לא נועדה רק לטובת ישראל כדי שלא יהיו משועבדים, אלא גאולה זו הועילה לעולם כולו והעלתה אותו מבחינה רוחנית, ומשום כך נענשו המצרים דווקא על ידי ישראל.

פסוק זה לא בא לומר לישראל עד כמה עליהם להכיר תודה לקב"ה על שגאלם ממצרים, ולא בא לומר שבגלל הניסים שנעשו להם עליהם לעבוד את ה' ולשמוע בקולו⁴², אלא בא הכתוב להסביר את בחירת ישראל: אתם ראיתם במו עיניכם שרק על ידכם הענשתי את המצרים, ועל ידי כך תפנימו כי תפקידכם להיות אור לגויים - "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

42. ודאי צריכים לעשות כן אלא לא זאת הוראת הפסוק.

— רש"י —

(דבר אחר,) **עַל-כִּנְפֵי נְשָׁרִים**. כנשר הנושא גוזליו על כנפיו, שכל שאר העופות נותנים את בניהם בין רגליהם, לפי שמתיראין מעוף אחר שפורח על גביהם, אבל הנשר הזה אינו מתירא אלא מן האדם שמא יזרוק בו חץ, לפי שאין עוף אחר פורח על גביו, לכך נותנן על כנפיו, אומר: מוטב יכנס החץ בי ולא בבני, אף אני עשיתי כן: "ויסע מלאך האלהים וגו', ויבא בין מחנה מצרים וגו'" (לעיל יד, יט-כ), והיו מצרים זורקים חצים ואבני בליסטראות, והענן מקבלם (מכילתא):

וְאָבָא אֶתְכֶם אֵלַי. כתרגומו:

— ביאור —

וְאָבָא אֶתְכֶם אֵלַי. אין כוונת הפסוק לומר שהקב"ה הביא את ישראל סמוך למקום שכינתו בהר סיני⁴⁴, כי אין קדושה במקום הזה, ורק בזמן מתן תורה שרתה עליו שכינה וירד עליו כבוד ה'. רש"י מפרש הפסוק כפירוש התרגום: "ואביא אתכם אלי" - 'וקריבית יתכון לפולחני', היינו וקירבתי אתכם לעבוד אותי⁴⁵. אי אפשר להתקרב פיזית אל ה' אלא להתקרב לעבודתו על ידי קבלת עול מלכותו. גם כאן אונקלוס נאמן לשיטתו בכל מקום ומרחיק מה' יתברך תיאורים גשמיים.

עַל-כִּנְפֵי נְשָׁרִים. המשיל הקב"ה את נשיאת ישראל לנשר הנושא את גוזליו, והוא סמל להגנה הטובה ביותר שמגן על גוזליו בגופו. אף הקב"ה הגן על ישראל מן המצרים, וכביכול עמוד הענן ספג את החצים והאבנים שירו המצרים על ישראל.

נראה כי ביאור זה הוא הסבר נוסף למשל ה'כנפי נשרים' (ההסבר הראשון ראה בזה משל לקלות ומהירות, ואילו ההסבר השני ראה בזה משל להגנה בגופו), ועל כן נראית לנו הגירסא שצריך לומר בתחילת הדיבור 'דבר אחר'⁴³.

— עיין —

עַל-כִּנְפֵי נְשָׁרִים. לכאורה קשה, מה מיוחד בכך שהענן סופג את החצים, וכי הוא נפגע מזה? וכי הוא סובל מזה? הוא מקריב עצמו להגנת ישראל? אפשר היה לבאר בפשטות כי הלימוד כאן הוא שאין הקב"ה מתיירא משום אדם והמדרש ניסה לפשט הדברים ולדבר בלשון בני אדם.

אמנם נראה כי מסתתר כאן עניין עמוק יותר. הנה מכל עניין הצלת ישראל מן המצרים בוקעת ועולה שאלה נוקבת, שהושמה על ידי חז"ל בפי המלאכים: וכי מה בין אלו לאלו? מדוע ישראל ניצולים ומצרים נהרגים? כאן מגלה התורה כי הצלת ישראל

43. על פי המזרחי.

44. ועיין רמב"ן שפירש כך.

45. בבחינת 'וקרבתנו מלכנו לעבודתך', בתפילת המועדים.

אונקלוס

ה וְעַתָּה אִם־שָׁמָעַ תִּשְׁמָעוּ בְּקוֹלִי
וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי
סִגְלָה מִכָּל־הָעַמִּים כִּי־לִי כָל־
הָאָרֶץ:
ה וְכַעַן אִם קִבַּלְא תִקְבָּלוֹן
לְמִימָרִי וְתִטְרוֹן יַת קָמִי,
וְתִהְיוֹן קָדְמִי חֲבִיבִין מִכָּל
עַמְמָא אַרִי דִּילִי כָל
אָרְעָא:

— רש"י —

(ה) וְעַתָּה. אם עתה תקבלו עליכם יערב לכם מכאן ואילך, שכל התחלות קשות:

וְשִׁמְרֶתֶם אֶת־בְּרִיתִי. שאכרות עמכם על שמירת התורה:

— עיון (המשך) —

היתה חלק מתהליך בחירתם, ובאותו הזמן נהג הקב"ה כאלוהיהם של ישראל השומר על בניו ולא כאלוהי הבריאה כולה. דבר זה הוא מרצונו של האל ובר אנוש מתקשה להבין על מה ולמה זכו אלה לכך. ביקורת זו של העדפת עם ישראל על פני האומות מוטחת כלפי הקב"ה, והוא כביכול סופג זאת.

וְאָבָא אֶתְכֶם אֱלִי. הקב"ה לא בחר בנו בגלל שאנו עובדים אותו, אלא אנו חייבים לעובדו משום שהוא בחר בנו. לפי רש"י הנקודה המרכזית של פרשה זו היא בחירת ישראל כעובדה אלוהית וכתהליך שמתהווה בפרשתנו.

— ביאור —

וְעַתָּה וגו'. לכאורה אי אפשר לפרש את המילה "ועתה" כפשוטה, שהרי מהו "ועתה אם שמוע תשמעו בקולי", וכי רק עתה תשמעו בקולי? והרי מחוייבים ישראל לשמוע בקול ה' בכל רגע ורגע! ניתן היה לומר שהמילה "ועתה" היא מעין סיכום ומילת פתיחה להמשך הדברים, ועניינה כמו 'שימו לב': אחר שראיתם בעיניכם את אשר עשיתי למצרים ואת הגנתי עליכם - שימו לב: עליכם לשמוע בקול ה' ולשמור את בריתו, וכנגד זה שכרכתם יהיה שתהיו לי סגולה מכל העמים.

רש"י אינו מפרש כן, משום שלפירוש זה המילה "ועתה" מיותרת ואף אינה מופיעה במשמעותה הרגילה!

רש"י מציע פירוש אחר, ולפירושו זה גם מבנה הפסוק משתנה. "עתה" היינו כפשוטו - היום הזה, עכשיו. כאן מודיע הקב"ה על חשיבותו הגדולה של היום הזה, שהוא אבן יסוד לכל הדורות: אם עכשיו, ברגע זה, תקבלו עליכם את שמירת התורה והמצוות ותשמעו בקול הקב"ה - אזי תזכו ל"ושמרתם את בריתי", ברית שתיכרת בעתיד הקרוב (ראה סוף פרשת משפטים). שמירת הברית היא השכר לשמיעה בקול הקב"ה. 'ערב לכם' - "ערב" פירושו נעים, אם תקבלו עתה לשמוע בקול ה' אזי שמירת הברית תהיה קלה וערבה.

— רש"י —

סְגֹלָה. אוצר חביב, כמו "וסגלת מלכים" (קהלת ב, ח), כלי יקר ואבנים טובות שהמלכים גונזים אותם. כך אתם תהיו לי סגולה משאר אומות, ולא תאמרו אתם לבדכם שלי ואין לי אחרים עמכם, ומה יש לי עוד שתהא חבתכם נכרת, פִּי־לִי פֶל־הָאָרֶץ. והם בעיני ולפני לכולם:

— ביאור —

סְגֹלָה וגו' פִּי־לִי פֶל־הָאָרֶץ. המילה "סגולה" מופיעה כאן לראשונה ואין אנו יודעים משמעה. רש"י מביא פסוק ממגילת קהלת בו מספר שלמה המלך על עושרו הרב: "כנסתי לי גם כסף וזהב וסגולת מלכים והמדינות", משמע מכאן שמדובר באוצר חשוב, חשוב יותר אף מכסף וזהב. כסף וזהב, על אף שערכן רב, הם בשימוש תדיר, יוצאים ובאים. 'סגולה' היא מסוג האוצרות שאינם נסחרים אלא נשמרים בקפידה (= 'שהמלכים גונזים אותם').

הקב"ה אומר לישראל: אתם תיחשבו בעיניי כסגולה, וכאוצר יקר וגנוז הנבדל משאר אוצרות. ואם ישאלו ישראל: הן רק אנחנו העם שלך, ואין לך עמים אחרים, והיאך, אם כן, יכולים אנו להיחשב אוצר מיוחד - הרי אנו אוצר היחיד! על כך עונה הקב"ה: "כי לי כל הארץ" - כל האומות שלי הם, אך מכולם בחרתי אתכם להיות לי לעם נבדל ומיוחד. אתם האוצר הגנוז והמיוחד שלי, ולעומתכם הרי כולם כלא נחשבים כלל בעיניי.

— עיון —

סְגֹלָה וגו' פִּי־לִי פֶל־הָאָרֶץ. לכאורה יש בדברי רש"י סתירה בבירור יחס הקב"ה לשאר אומות. מצד אחד טוען הקב"ה כי יש לו גם את שאר האומות וישראל אינם לבדם, אך מצד שני הם אינם נחשבים בעיניו לכולם! נראה שרש"י רוצה ללמדנו שהתכלית של בחירת ישראל היא עבור העולם כולו, כי 'יש לי אחרים עמכם', אבל מי שמייצג את הקב"ה בעולם הוא עם ישראל בלבד. על העם הנבחר מוטלת אחריות גדולה, וכפי שממשיך הפסוק הבא: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש".

אונקלוס

וַיֹּאמְרוּ תְּהִי־לִי מַמְלָכַת כְּהֲנִים
וְגוֹי קָדוֹשׁ אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים אֲשֶׁר
תִּדְבֹּר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: ^{חמישי}
וַיָּבֵא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזֻקְנֵי הָעָם
וַיִּשֶׁם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל־הַדְּבָרִים
הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָה:

וַיֹּאמְרוּ תְּהִי־לִי מַמְלָכַת כְּדָמִי מַלְכִּין
כְּהֲנִין וְעַם קָדִישׁ, אֱלִין
פְּתֻגְמִיָּא דְתַמְלִיל עִם בְּנֵי
יִשְׂרָאֵל: וַיֹּאמְרוּ מֹשֶׁה
וַיִּקְרָא לְסָבִי עֲמָא, וְסִדְר
קְדָמִיהוֹן יֵת כָּל פְּתֻגְמִיָּא
הָאֵלִין דְּפִקְדִּיהָ יֵי:

— רש"י —

(ו) וַיֹּאמְרוּ תְּהִי־לִי מַמְלָכַת כְּהֲנִים. שרים, כמה דאת אמר: "ובני דוד כהנים
היו" (שמואל ב ח, יח):

אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים. לא פחות ולא יותר (מכילתא):

— ביאור —

וַיֹּאמְרוּ תְּהִי־לִי מַמְלָכַת כְּהֲנִים. "כהנים" הם אנשי הדת המשמשים בעבודה, וכן מצאנו כהנים, להבדיל, גם אצל אומות העולם, כמו מלכיצדק מלך שלם שהיה "כהן לא־ל עליון" (בראשית יד, יח); הכהנים במצרים (שם מז, כב); "כהן מדין" (לעיל ב, טז). לא יתכן לומר כי עם ישראל כולו יהיו כהנים, שהרי ידוע כי רק בניו של אהרן זכו להיות כהנים משרתי עליון. מסביר רש"י כי למילה "כהנים"

משמעות נוספת, והיא "שרים", לשון חשיבות. הפסוק מודיע כי כל בני ישראל יהיו חשובים ובעלי תפקיד בעולם. ראה לכך מביא רש"י מן הפסוק בספר שמואל בו מכונים בניו של דוד המלך "כהנים", ובודאי בני דוד לא היו כהנים כפשוטו שהרי דוד משבט יהודה היה, אלא לומר שהיו חשובים ונכבדים ובעלי תפקיד בבית המלך. אֱלֹהֵי הַדְּבָרִים. עיין מה שכתבנו לעיל פסוק ב.

— עיון —

וַיֹּאמְרוּ תְּהִי־לִי מַמְלָכַת כְּהֲנִים. באותה נשימה בה הוכתרו ישראל כסגולה מכל העמים וכאוצר חביב, הוטלה עליהם משימה בעלת אחריות רבה. כמו שדוד המלך ובניו השרים הנהיגו את ישראל - כך הקב"ה מלך העולם ועם ישראל שריו אמורים ליישם את התוכנית הא־לוהית בעולם.

אונקלוס

ח וַיַּעֲנוּ כָּל־הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כָּל
אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְיִשָּׁב מֹשֶׁה
אֶת־דְּבָרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה:
ח וַאֲתִיבוּ כָּל עַמָּא כְּחָדָא
וַאֲמָרוּ כָּל דְּמַלִּיל יִי
נַעֲבִיד, וַאֲתִיב מֹשֶׁה יֵת
פְּתָגְמֵי עַמָּא לְקָדָם יִי:

— רש"י —

(ח) וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם וּגו'. ביום המחרת, שהוא יום שלישי, שהרי בהשכמה עלה. וכי צריך היה משה להשיב? אלא בא הכתוב ללמדך דרך ארץ ממשה, שלא אמר: הואיל ויודע מי ששלחני אני צריך להשיב:

— ביאור —

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם וּגו'.
דברי רש"י נחלקים לשניים. תחילה מציין
רש"י באיזה יום בחודש השיב משה את
דברי העם אל ה'. אחר כך מסביר רש"י
לשם מה צריך היה משה להשיב את
דברי העם אל ה', והרי הכל גלוי ידוע
לפניו יתברך!

**באיזה יום בחודש השיב משה את
דברי העם אל ה'?**

כדי לדבר אל הקב"ה צריך היה משה
לעלות אל ההר. כבר ציין רש"י לעיל
(פסוק ג) שכל עליותיו של משה בהשכמה
היו, ולכן צריך לומר שהיה זה בבוקר יום
המחרת. ביום א' בסיון הגיעו ישראל
למדבר סיני (פסוק א), ביום ב' בסיון עלה
משה אל ההר ואז נאמרו לו הדברים
שיאמר לבני ישראל (ג), באותו היום ירד

ודאי אין צורך "לגלות" לקב"ה מה
אמרו ישראל, ומחשבה זו היא כפירה
ממש, שהרי הקב"ה בוחן כליות ולב
ויודע מחשבות כל אדם ואדם. אלא
מסביר רש"י שלא בא כאן הכתוב אלא
ללמדנו מהי התנהגות ראויה - אדם
שנשלח בשליחות מסויימת צריך לחזור
אל המשלח ולדווח לו על קיום השליחות
ותוצאותיה, גם במקרה שידוע שהמשלח
כבר יודע על כך ולא יהיה בדבריו של
השליח שום חידוש.

— עיין —

וַיֵּשֶׁב מֹשֶׁה אֶת־דְּבָרֵי הָעָם וּגו'. דברי רש"י מעוררים פליאה, וכי כל מטרת
עלייתו של משה אל ההר היתה רק כדי ללמדנו 'דרך ארץ'?
אלא נראה שהבאת התשובה ישירות לקב"ה היא עניין חשוב ומהותי ביותר. משה
רבנו אינו רק מעביר אינפורמציה אלא הוא מקיים את הקשר המיוחד בין הקב"ה ובין
העם. כאשר משה עולה אל ההר ומוריד את דברי ה' אל העם ומודיעם להם, ואחר כך

אונקלוס

ט וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה הִנֵּה
אֲנִי בָא אֵלֶיךָ בְּעָבֹהּ הָעֶנָן בְּעָבֹר
יִשְׁמַע הָעָם בְּדִבְרֵי עַמְךָ וְגַם־בְּךָ
יֵאֱמִינוּ לְעוֹלָם וַיַּגֵּד מֹשֶׁה אֶת־
דִּבְרֵי הָעָם אֶל־יְהוָה:

ט וַיֹּאמֶר יְיָ לְמֹשֶׁה הֵא
אֲנִי מִתְגַּלִּי לְךָ בְּעִיבָא
דְּעֶנְנָא בְּדִיל דְּיִשְׁמַע עַמָּא
בְּמִלְלוֹתֵי עַמְךָ וְאַף בְּךָ
יְהִימְנוּ לְעָלַם, וְחַוִּי מֹשֶׁה
יֵת פְּתַגְמֵי עַמָּא לְקֹדֶם יְיָ:

— רש"י —

(ט) בְּעָבֹהּ הָעֶנָן. במעבה הענן, וזהו ערפל (מכילתא):

— עיון (המשך) —

שומע את תשובתם ועולה אל ההר ומודיע את תשובתם לקב"ה - בכך הוא מקשר בין הקב"ה ובין העם והופך זאת לקשר חי ופעיל. הדרך ארץ הנלמדת מכאן היא שהשליח צריך לחזור למשלחו כדי שלא יהיה נתק בין השליחות למשלח ולמקבל השליחות.

— ביאור —

בְּעָבֹהּ הָעֶנָן. מצאנו "עב" במשמעות ענן, כמו "גם עבים נטפו מים" (שופטים ה, ד); "הנה עב קטנה ככף איש עולה מים" (מלכים א יח, מד); "השם עבים רכובו" (תהלים קד, ג), וניתן היה לחשוב שגם כאן בא "עב" במשמעות ענן, אך קשה לפרש כן שהרי מייד אחר כך נאמר "ענן", ומהו 'בענן הענן'?⁴⁶ מסביר רש"י כי "עב" אינו שם עצם (ענן)

ואף לא תיאור (הענן העבה) אלא שם דבר - 'במעבה הענן', בעובי הענן. לפי פירוש זה הקב"ה מודיע למשה כי הוא עתיד להתגלות בענן סמיך מאוד, וזהו ערפל. עוד ניתן לפרש שרש"י רוצה לומר שההתגלות לא תהיה למעלה בשמים, מקום העננים, אלא דוקא כאן על הארץ, וכאשר ענן יורד על הארץ הוא נקרא בשם 'ערפל'.

— עיון —

בְּעָבֹהּ הָעֶנָן. הקב"ה יורד לעולם אך מתכסה בערפל. והעניין תמוה, מה רווח יש בירידה אל העולם אם ההתגלות אינה גמורה? ננסה להסביר עניין זה. מעמד הר סיני הוא המעמד ההיסטורי החשוב ביותר בתולדות האנושות כולה. בורא העולם התגלה לבני האדם ונתן להם את תורתו. כל הערכים המקובלים היום בעולם

46. על פי גור אריה, ועיין במזרחי.

— רש"י —

וְגַם בָּרָךְ. גם בנביאים הבאים אחריך (מכילתא):
וַיַּגֵּד מֹשֶׁה וְגו'. ביום המחרת שהוא רביעי לחודש:

— עיון (המשך) —

כולו, כ"לא תרצח", "לא תנאף", "לא תגנוב", "לא תחמוד", ירדו אל העולם והתפרסמו בזכות מעמד זה. לשם כך צריך היה הקב"ה לרדת לעולם ולהתגלות. אך האדם אינו יכול לראות את האֱלֹהִים, "ה' בחר לשכון בערפל" כדי שגם התגלות זו תשאיר אחריה מעין צל של ספק, אי ודאות מסויימת, וכדי להאמין באֱלֹהִים ובהתגלות ולקבל את המסרים צריך שיהיה לאדם רצון טוב.

כאן מסביר זאת הקב"ה: אני בא אליך, יורד ומתגלה, אך נשאר במעבה הענן, בערפל.

— ביאור —

לכאורה דו שיח בין הקב"ה למשה. תחילה אומר ה' אל משה "הנה אנוכי בא אליך" וכו', ומייד עונה משה לקב"ה בכך שאומר לו את דברי העם. לפי פירוש זה כל הפסוק מתרחש ביום השלישי לחודש, ודברי העם שמוסר משה לקב"ה היינו מה שאמרו לעיל בפסוק ח: "כל אשר דיבר ה' נעשה".⁴⁷

רש"י אינו מקבל פירוש זה. לשיטתו לא יתכן לומר שמשה שמע מהקב"ה "הנה אנוכי בא... וגם בך יאמינו לעולם" ולא מיהר לרדת ולומר את הדברים החדשים והנפלאים האלה אל העם. לדעתו, על אף שהתורה לא ציינה בפירוש שמשה ירד מן ההר ודיבר אל העם - מוכרחים אנו לומר שכך היה.

◀

וְגַם בָּרָךְ. ניתן היה לפרש שהקב"ה מדגיש למשה כי לא זו בלבד שבזכות ההתגלות יאמינו בי אלא יאמינו גם בך, ויכירו שאתה עבדי הנאמן. רש"י אינו מקבל פירוש זה, כי לא משמע שמטרת ההתגלות היא אמונה בה' אלא דוקא במשה - "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך", ואם כן מה בא הפסוק להוסיף "וגם בך יאמינו לעולם"? המילה "גם" מיותרת!

על כן מסביר רש"י כי מטרת ההתגלות היא לא רק אמונה במשה עצמו אלא הכרה בעובדה שהקב"ה מתגלה ומדבר ומנבא לבני אדם, ומתוך כך יבואו להאמין גם בנביאים שיבואו בדורות הבאים אחרי משה.

וַיַּגֵּד מֹשֶׁה וְגו'. פסוק זה מתאר

— עיון —

וְגַם בָּרָךְ. אין צורך בהתגלות כדי שיאמינו ישראל בה'. לאמונה בה' הגיעו ישראל בראותם את מכות מצרים, הניסים שהיו ביציאת מצרים, והשיא בקריעת ים סוף, שם נאמר "וַיֵּאֱמִינוּ בַּה' וּבַמֶּשֶׁה עַבְדּוֹ". ישראל יודעים שיש מנהיג ומשגיח לעולם. מטרתה של התגלות זו היא שיאמינו בתורה שניתנה על ידי משה רבנו, וממילא יאמינו בנבואה ובקשר בין ה' לאדם כי בלי נבואה אין תורה.

47. כך פירש רשב"ם בפסוק ח, עיי"ש.

— רש"י —

אֶת־דְּבָרֵי הָעָם וגו'. תשובה על דבר זה שמעתי מהם שרצונם לשמוע ממך, אינו דומה השומע מפי שליח לשומע מפי המלך, רצוננו לראות את מלכנו (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור (המשך) —

אך אם אכן ירד משה מן ההר לדבר אל העם מוכרחים אנו לומר ששב ועלה אליו, שהרי נאמר "ויגד משה את דברי העם אל ה'!" אם שב משה ועלה אל ההר ודאי עשה זאת בהשכמה, שהרי כבר כתב רש"י לעיל (פסוק ג) שכל עליותיו של משה בהשכמה היו, משום כך כתב רש"י שעלייה זו היתה למחרת ביום רביעי לחודש.

— ביאור —

אֶת־דְּבָרֵי הָעָם וגו'. לעיל בסמוך חידש לנו רש"י שמשה ירד מן ההר ואמר לעם את דברי ה' - "הנה אנוכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך", ולמחרת עלה בהשכמה ומסר לקב"ה את דברי העם. לפירושו התורה העלימה ולא גילתה לנו מה ענו העם למשה על דברי ה'!

על כן משלים רש"י את החסר. העם ענה למשה שאין הוא מסכים! אין הם רוצים לשמוע איך הקב"ה מדבר עם משה בעב הענן, אלא רצונם לשמוע בעצמם ואף לראות את מלכם! ותשובה זו השיב משה אל הקב"ה.

— עיון —

אֶת־דְּבָרֵי הָעָם וגו'. הקב"ה הציע הצעה: אני אדבר אל משה בעב הענן, אך בני ישראל דוחים את ההצעה ודורשים לשמוע בעצמם. מדוע התנגדו ישראל להצעה? הרי סוף סוף ישמעו את הקב"ה מדבר אל משה, ומהו ההבדל הגדול?

נראה לומר שתביעתם של ישראל שינתה שינוי מהותי את כל ענייניו של מתן תורה! ב'תוכנית המקורית' לא היתה אמורה להיות לעם ישראל אחריות על התורה. התורה היתה אמורה להימסר למשה רבנו בלבד, והוא והנביאים הבאים אחריו יהיו האחראים הבלעדיים עליה. בשלב הזה כל מטרת ההתגלות הפומבית היתה לנטוע בליבם ובנשמתם של ישראל את האמונה בנביאים ובקשר הישיר שלהם עם הבורא, אמונה שתעבור לכל יהודי בכל דור ודור.

אך בני ישראל רצו משהו אחר. ישראל דרשו אחריות אישית על התורה לכל אחד ואחד, כך שכל אחד מישראל יוכל ללמוד תורה, להבינה, ולפתח ולשכלל אותה. הם דרשו לשמוע בעצמם את קולו של הקב"ה כדי שיוכלו להיות הם עצמם שגרירים של התורה. לא מושפעים מן המנהיג ומן הנביא אלא משפיעים. דרישה זו התקיימה, ואכן נשתנתה התוכנית האלוהית. עתה מתן תורה לא רק ייטע בליבם אמונה בנביאים אלא ייתן לכל אחד ואחד חלק בתורה ואחריות אישית עליה. משום כך הציווי הבא לישראל הוא שעליהם להתקדש, משום שהתפקיד החדש שלהם דורש הכנה מיוחדת שלא נדרשה לפני כן, כמבואר להלן בסמוך.

אונקלוס

וַיֹּאמֶר יְיָ לְמֹשֶׁה אֵיזֵיל לְוֹת
עָמָא וְתַזְמִינֵנוּן יוֹמָא דִּין
וּמָחָר, וַיַּחְדֹּרֶן לְבוּשֵׁיהוֹן:
”וַיְהִי־זְמַיִן לְיוֹמָא
תְּלִיתָאָה, אֲרִי בְיוֹמָא
תְּלִיתָאָה יַתְגַּלִּי יְיָ לְעֵינֵי
כָּל עָמָא עַל טוֹרָא דְסִינֵי:

— רש"י —

(י) וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה. אִם כֵּן, שְׂמֹזְקִיקִין לְדַבֵּר עִמָּם, לֶךְ אֶל הָעָם:⁴⁸
וְקִדְשָׁתָם. וְזִמְנָתָם, שִׂיכִינוּ עִצְמָם הַיּוֹם וּמָחָר:
(יא) וְהָיוּ נִכְנִים. מוֹבְדִּים מֵאִשָּׁה:

— ביאור —

וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה. מְדוּעַ לֹא הוֹדִיעַ
עַל כֵּךְ הַקֶּב"ה בְּיוֹם הַקּוֹדֶם? אֵין זֹאת אֵלָא
מִפְּנֵי שֶׁתְּשׁוּבָתָם שֶׁל יִשְׂרָאֵל גִּרְמָה לְשִׁינוּי
תּוֹכְנוּת שֶׁל מַעֲלָה. בְּקִשְׁתָּם "רְצוֹנָנוּ לְרֹאוֹת
אֶת מַלְכֵנוּ" דּוֹרֶשֶׁת הַתְּקַדְּשׁוֹת מִיּוֹחַדָּת, וְאֵת
זֹאת מִצְוַת הַקֶּב"ה לְמַשֶּׁה שִׁיאֲמֹר לָהֶם.
וְקִדְשָׁתָם. "קְדוּשָׁה" פִּירוּשׁוֹ נִפְרָד,
'אָדָם קְדוּשָׁה' הוּא אָדָם שֶׁנִּתְעַלָּה מֵעַל
הַצִּרְכִּים הַגּוֹפְנִים שֶׁלּוֹ. 'הָרִי אֶת מִקְדָּשְׁךָ

לִי הֵינּוּ מְזוּמְנָת וּמִיּוֹחַדָּת לִי. כֹּאן הַקֶּב"ה
מִצְוָה לְמֹשֶׁה שִׂיּוּדִיעַ לְיִשְׂרָאֵל שֶׁעֲלֵיהֶם
לְהַתְּכֹנֵן, לְשָׁנוֹת אֶת מִנְהַגֵּיהֶם הַרְגִּילִים
וְלִהְיוֹת עִצְמָם לְמַפְגֵּשׁ הַמִּיּוֹחַד.
וְהָיוּ נִכְנִים. כֹּאן לֹא בִּיאָר הַכְּתוּב בִּאִיזוֹ
הַכְּנָה מְדוּבָר, אֲבָל לְהֵלֵךְ (פְּסוּק טו) מֹשֶׁה
מִצְוָה אֶת הָעָם: "הָיוּ נִכְנִים לְשִׁלּוּשֵׁת
יָמִים אֶל תְּגִישׁוּ אֶל אִשָּׁה" - מִכֹּאן שֶׁהַכְּנָה
הִיא לְהִימָנַע מִחַיֵּי אִשּׁוֹת.

— עיון —

וַיֹּאמֶר ה' אֶל-מֹשֶׁה. עַל אִפְּ שִׁישְׂרָאֵל דְּרִשׁוּ קֶשֶׁר יִשִּׁיר עִם הַקֶּב"ה לֹא נִפְטָר
מֹשֶׁה מִתְּפַקִּידוֹ. אֲדַרְבֵּה, עֲתָה צָרִיךְ הוּא לְטָרוּחַ יוֹתֵר וּלְדַאֵוֹג לְהַעֲלֹאת רִמְתּוֹ הָרוּחָנִית
שֶׁל הָעָם, כְּדֵי שֶׁכָּל אֶחָד וְאֶחָד מִיִּשְׂרָאֵל יִהְיֶה רָאוּי לְמַעֲמַד הַנִּשְׁגָּב.

וְהָיוּ נִכְנִים. אֵין פְּסוּל בַּחֲבִי הַגּוֹף וּבַחֲבִי אִישׁוֹת. הָאָדָם מוֹרְכָב מִגּוֹף וּנְשָׁמָה, וּבַחֲבִי
שְׁגֵרָתִים שְׁנֵי חֲלָקֵי חַיִּים בְּהִרְמוּנִיָּה וּבְהַשְׁלָמָה, וּרְקָ כַּאֲשֶׁר מִקִּיָּם הָאָדָם חַיִּים רּוּחָנִים
וּחַיִּים גּוֹפָנִים אִזִּי מְגִיעַ הוּא לְאִיזוֹן. אוֹלָם כֹּאן בִּיקְשׁוּ יִשְׂרָאֵל לְשִׁמּוֹעַ וּלְרֹאוֹת אֶת ה'
יַתְבָּרֵךְ, וְכֵדִי לְהַגִּיעַ לְמַדְרָגָה גְּבוּהָה זֹה שֶׁכּוֹלָה רּוּחָנִית צָרִיךְ הָאָדָם לְהִפְרֹד מִתְּעַנּוּגֵי
הָעוֹלָם הַזֶּה כְּדֵי שִׁיְהִיָּה מְסוּגֵל לְקַלּוֹת אֶת דְּבַר ה'.

48. דיבור זה מופיע בדפוסים אך אינו מופיע בהוצאות המדויקות.

— רש"י —

לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. שהוא ששה בחדש (מכילתא). ובחמישי בנה משה את המזבח תחת ההר ושתיים עשרה מצבה, כל הענין האמור בפרשת ואלה המשפטים (להלן כד, ד), ואין מוקדם ומאוחר בתורה:

— ביאור —

נאמר לו עלה) עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל, והשתחויתם מרחק: (ב) ונגש משה לבדו אל ה' והם לא יגשו, והעם לא יעלו עמו: (ג) ויבא משה ויספר לעם (בו ביום) את כל דברי ה' (מצות פרישה והגבלה) ואת כל המשפטים, ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה: (ד) ויכתב משה את כל דברי ה' (מבראשית ועד מתן תורה, וכתב מצוות שנצטוו במרה) וישכם בבקר (בחמשה בסיון) ויבן מזבח תחת ההר, ושתיים עשרה מצבה לשנים עשר שבטי ישראל: (ה) וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עלת, ויזבחו זבחים שלמים לה' פרים: (ו) ויקח משה חצי הדם וישם באגנת, וחצי הדם זרק על המזבח: (ז) ויקח ספר הברית (מבראשית ועד מתן תורה ומצוות שנצטוו במרה) ויקרא באזני העם, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע: (ח) ויקח משה את הדם ויזרק על העם, ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה:

לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. על פי חשבוננו של רש"י עומדים אנו עתה ביום הרביעי בחדש (לעיל סוף פסוק ט). ביום זה מצווה ה' את משה: "וקדשתם היום ומחר", היינו ימים רביעי וחמישי, ואחר כך "והיו נכונים ליום השלישי", היינו ששה בחודש.

בהמשך הפסוקים משה יורד ומצווה את העם להתכונן ליום השלישי (טו), ואחר כך הפסוקים מדלגים אל היום השלישי: "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר". מה קרה בשלושת הימים בהם התכוננו ישראל למעמד הר סיני? היתכן שהתורה אינה מתארת ימים חשובים אלה?

מסביר רש"י כי אכן התורה קטעה כאן את התיאור ודילגה אל מתן תורה עצמו, אך השלימה אותו להלן בסוף פרשת משפטים, ואין להתפלא על תופעה זו משום ש"אין מוקדם ומאוחר בתורה".

וכך נאמר בפרשת משפטים (להלן פרק כד), עם מעט מדברי רש"י שם:

"(א) ואל משה אמר (פרשה זו נאמרה קודם עשרת הדברות, בד' בסיון

— עיון —

לַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי. מדוע לא כתבה התורה את הסיפור בסדר כרונולוגי? מה ראתה התורה לפצל את תיאור ההתרחשויות ולספר את חלקם כאן, קודם מתן תורה, ולהשלים את חלקם רק מאוחר יותר, לאחר תיאור מתן תורה עצמו, ואף לאחר רשימת מצוות ארוכה שקיבלו ישראל?

נראה כי יש שני רבדים במעמד הר סיני: מימד הנתניה ומימד הקבלה. מימד בו העם הוא בבחינת מקבל ומציית, ומימד בו הוא בבחינת שותף. שני המימדים נחוצים

— רש"י —

לְעֵינֵי כָל־הָעָם. מלמד שלא היה בהם סומא (מכילתא), שנתרפאו כולם:

— עיון (המשך) —

הם, כי מחד צריך שתהיה באדם יראה וציות מוחלט, אך מאידך צריך שתהיה בו הפנמה ושיתוף פעולה, כי אלמלא כן אין זה אדם אלא חפץ מתוכנת.

כאן בפרשת יתרו הדגש הוא על הנתינה, על הופעת רצון ה' בעולם, ולכן לא נכתבה בפירוש תשובתם של ישראל "רצוננו לראות את מלכנו", בה הם מבקשים להיות שותפים במעמד, כי עיקר החשיבות היא מה שנאמר לישראל ולא מה שהם משיבים. גם עשרת הדיברות עצמן הן פקודות החלטיות ללא שום אפשרות עירעור או ויכוח. משום כך נאמר כאן בהמשך (פסוק יז) שמישה הוציא את בני ישראל לקראת האֱלֹהִים והם התייצבו בתחתית ההר וחרדו מאוד, ובעת מתן תורה נאמר עליהם "וינועו ויעמדו מרחוק" (להלן כ, יד). לעומת זאת בפרשת משפטים ישראל שותפים גמורים, הם לא רק עומדים ושומעים אלא מלמדים להם תורה, ומשום כך בדברי תשובתם הם לא מסתפקים לומר "נעשה" ונציית, אלא אומרים "נעשה ונשמע", עשייה מתוך הבנה. ה' לא רק נותן להם תורה אלא כורת עמם ברית, וחלק מנציגי העם אף מתקרבים יותר מדי אל ההתגלות.⁴⁹ משום כך מופיעה בחינה זו של מתן תורה דוקא אחר רשימת המצוות והמשפטים, שהמשפטים הם האות לכך שהעם אחראי על הקמת חברה מבוססת על הצדק ועל חוקים הוגנים, ובכך הוא שותף להורדת התורה האֱלֹהִית אל חיי המעשה.

— ביאור —

לְעֵינֵי כָל־הָעָם. ניתן היה לפרש כי הביטוי 'לעני כל העם' משמעותו בנוכחות כל העם, אך אינו מבטיח כי כל הנוכחים יוכלו אכן לראות את כל הנעשה. רש"י, כדרכו, אינו מפרש ביטויים בלא להתייחס למשמעות המילים הפשוטה, ומשום כך מבין כי "לעני כל העם" היינו שכל אחד ואחד מהעם יהיה מסוגל לראות את התגלות ה'. רמז נוסף לדברי רש"י ניתן לדייק מכך שבפסוק הקודם ובפסוק הבא מוזכר "העם", ואילו כאן מודגש "כל העם".

— עיון —

לְעֵינֵי כָל־הָעָם. מעמד הר סיני הוא המעמד החשוב ביותר בתולדות האנושות, וחז"ל מדגישים כי במעמד זה היו כל הנוכחים בריאים ושלמים וקיבלו את התורה בצורה מושלמת.

עוד יש לומר כי אמנם התורה זו המתנה הרוחנית הגדולה שניתנה לעם ישראל, אך אין לומר כי הקב"ה דואג רק לנשמה ולא דואג לגוף. אדרבה, הקב"ה רואה בקיום הפיסי הבריא של האדם יסוד והכנה לקיום התורה בשלמות, ומשום כך במעמד הגדול הזה היה מן הראוי לרפא את כולם מכל המומים (וראה מה שכתבנו להלן כ, יד).

49. אם יזכה אותנו הקב"ה נסביר כל זה בפרוטרוט בפירושונו על רש"י לפרשת משפטים.

אונקלוס

יב וְהִגְבַּלְתָּ אֶת־הָעַם סָבִיב לְאֹמֶר
הַשְּׁמָרוּ לָכֶם עֲלֹת בְּהָר וְנִגַּע
בְּקִצָּהוּ כָּל־הַנִּגַּע בְּהָר מוֹת יוֹמָת:
יב וְתִתְחַס יֵת עָמָא סְחֹר
סְחֹר לְמִימַר אֶסְתְּמְרוּ לְכוֹן
מְלִמְסַק בְּטוֹרָא וְלִמְקָרַב
בְּסוֹפִיָּה, כָּל דִּיקְרַב בְּטוֹרָא
אֶתְקַטְלָא יִתְקַטִּיל:

— רש"י —

(יב) וְהִגְבַּלְתָּ. קבע להם תחומין לסימן שלא יקרבו מן הגבול והלאה:
לְאֹמֶר. הגבול אומר להם: השמרו מעלות מכאן ולהלאה, ואתה הזהירם על כך:
וְנִגַּע בְּקִצָּהוּ. אפילו בקצהו:

— ביאור —

וְהִגְבַּלְתָּ וגו'. בפסוק: "והגבלת את
העם סביב לאמר השמרו לכם עלות בהר"
ישנו קושי. לכאורה משמעות "והגבלת
את העם סביב לאמר" היא: הזהר את
העם מלעלות אל ההר, ותאמר להם
מילים אלה: "השמרו לכם עלות בהר"
וכו'. אך לפי פירוש זה המילה "והגבלת"
מיותרת, שהרי האזהרה "השמרו לכם
עלות בהר" מבארת את העניין באר
היטב, ומה רוצה הקב"ה להוסיף ולומר
למשה במילה "והגבלת"?
על כן מסביר רש"י את המשפט
"והגבלת את העם סביב לאמר" באופן
שונה לגמרי. אין הכוונה שמשה יאמר
לעם שיזהרו מלעלות, אלא זוהי פעולה
שמשה צריך לעשות. משה מצווה

לסמן סביב ההר מעין גבול, אותו אסור
יהיה לעם לעבור. אך לפי זה מהי מילת
"לאמר"? הרי אין כאן אמירה אלא
פעולה!
על כן מפרש רש"י "לאמר", שהיה
כאן פלא והגבול עצמו היה מדבר ומזהיר
את כל המתקרב שיעצור.
בנוסף לפעולת הצבת הגבול נצטווה
משה להזהיר את העם שלא יעלו או יגעו
בהר - "השמרו לכם עלות בהר".
וְנִגַּע בְּקִצָּהוּ. כבר אסרה התורה
עליה להר, ואם כן ממילא גם נגיעה
נאסרה שהרי אי אפשר לגעת בהר
בלי לעלות עליו. מסביר רש"י שנגיעה
נאסרה אפילו בלא עליה, היינו נגיעה
בשולי ההר בלי לעלות עליו.

— עיין —

וְנִגַּע בְּקִצָּהוּ. לכאורה יכולה התורה לאסור נגיעה בקצה ההר וממילא נלמד בקל
וחומר שגם העליה אסורה, מדוע חילקה התורה את האיסור לשניים?
אלא מכאן אנו למדים שיש כאן שני איסורים שונים, וכל איסור נובע מטעם אחר.
איסור עליה להר - כל זמן ההתגלות הותר רק למשה רבנו לעלות אל ההר לדבר
עם ה'. עליה על ההר נראית כרצון להידמות למשה ועל כן נאסרה.

אונקלוס

יג' לֹא־תִצַּע בּוֹ יָד בִּי־סִקּוֹל יִסְקַל' ג' לֹא תִקְרַב בֵּיהּ יָד אֲרִי
 אֶו־יִרְהָ יִירְהָ אֶס־בְּהֶמָּה אֶס־ אֶתְרַגְמָא יִתְרַגִּים או
 אִישׁ לֹא יִחִיה בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הַמָּה אֶשְׁתַּדָּאָה יִשְׁתַּדִּי אֶס
 יַעֲלוּ בָהֶר: בְּעִירָא אֶס אֲנִשָּׂא לֹא
יִתְקִים, בְּמִיגְד שׁוֹפְרָא
 אֲנוֹן מְרִשָּׁן לְמַסַּק בְּטוֹרָא:

— רש"י —

(יג) יִרְהָ יִירְהָ. מכאן לנסקלין שהם נרחין למטה מבית הסקילה, שהיה גבוה שתי קומות (סנהדרין מה ע"א): יִירְהָ. יושלך למטה לארץ, כמו "ירה בים" (לעיל טו, ד):

— עיון (המשך) —

איסור נגיעה בהר - כל זמן ששרתה שכינה על ההר הפך ההר למקום קדוש, ומשום כך נאסרה הנגיעה בו, ואפילו בקצוהו (אין זו קדושה קבועה אלא קדושה שסרה לאחר הסתלקות השכינה, כמבואר בפסוק הבא).

— ביאור —

יִרְהָ יִירְהָ. העובר על הציווי ונוגע בהר עונשו מוות בידי אדם: 'סקול יסקל או ירה יירה' - 'סקילה' היינו השלכת אבן על האדם, 'יריה' היינו הדחה והשלכת האדם ממקום גבוה. לכאורה ניתן היה לפרש שעונש זה הוא עונש מיוחד להר סיני, וכן שניתנה אפשרות לבית הדין לבחור האם להרוג את הנוגע בסקילה או בירה. רש"י מבין כי הפסוק אינו עוסק בעונשו של הר סיני לבדו אלא מתייחס לכל חייבי הסקילה שבתורה - לדורות.⁵⁰ נראה כי רש"י לומד זאת מן הכפילות "סקול יסקל", "ירה יירה".⁵¹ כמו כן אי אפשר לומר שיש כאן

אפשרות בחירה בין שני עונשים - סקילה או ירייה, כמשתמע לכאורה מן הפסוק - כי ודאי מיתה אחת היא קלה יותר מחברתה ומדוע ב"ד ידונו אותו למיתה חמורה? לכן מסביר רש"י שהפסוק בא לתאר את עונש הסקילה 'המקובל', ומחדש שהוא מורכב משתי הפעולות: יריה (דחיה, השלכה) וסקילה. כלומר, תחילה דוחפים את הנדון מבית הסקילה שהיה גבוה שתי קומות אל הארץ (=למטה מבית הסקילה), ואחר כך (אם עדיין לא מת) סוקלין אותו, היינו מניחים על ליבו אבן גדולה משאוי שני בני אדם.⁵²

50. בתורה ישנן ארבע מיתות בידי בית דין: סקילה, שרפה, הרג וחנק.

51. ראה רש"י סנהדרין מה ע"ב ד"ה תלמוד לומר סקול יסקל: 'לשון עתיד, לא כתב כי סקל סקל או ירה ירה'. ועיין גור אריה.

52. ראה סנהדרין מה ע"א-ע"ב.

— עיון (על עמוד קודם) —

יִרְיָה יִירָה. מן הפסוק משמע לכאורה להיפך, קודם סקילה ואחר כך יריה! ובמקום אחר אף הוזכרה הסקילה בפירוש "וסקלתם באבנים ומתו" (דברים יז, ה) ומדוע להקדים את מה שלא נאמר בפירוש?

אמנם ההיגיון מחייב שההשלכה תהיה לפני סקילת האבנים, כי לא יתכן שיסקלוהו באבנים ויפצעו ורק אחר כך אם לא מת יעלוהו פצוע לבית הסקילה הגבוה כדי לדחפו ארצה, אלא על כורחך הדחייה באה לפני הסקילה.

עוד יש לשאול: אם כל הנסקלִין נדחין - מדוע נאמר בפסוק "או" וכאילו יש כאן אפשרות לפעולה אחת בלבד? מכאן למדו חכמים שאם מת הנדון בדחייה שוב אין צורך גם לסוקלו באבן.

צריך להבין מדוע צריכים לעשות לנסקל גם דחייה, מדוע לא מסתפקת התורה בסקילה בלבד?

נראה שהשלכת הנדון ארצה מסמלת את העבירה שעבר, שהוריד עצמו מרמה רוחנית גבוהה אל הארציות, וארציות זו היא שגילגלה והביאה עליו את מיתתו. עניין זה שייך דווקא לסקילה משום שזו המיתה החמורה ביותר בה נידונים עובדי עבודה זרה למיניהם, שהיא כפירה בא־לוהותו של הקב"ה.

עוד יש לבאר, מדוע כה החמירה התורה באיסור עלייה להר עד שהעושה כן נידון בסקילה כעובד עבודה זרה? והלא אדרבה, העולה בהר תאב הוא לגילוי שכינה ורוצה את קרבת ה'!

יש לומר כי היא היא! מאחר וידעו ישראל כי השכינה שורה בהר ואין לעלות - העושה כן ומנסה לעלות ולהתקרב, ומגיס ברוחו לומר כי ראוי הוא ויכול להתקרב אל הקב"ה כאילו הוא ידידו ורעו, גם התנהגות זו קרובה לכפירה, ויש בה זלזול בהתגלות ה' ומיעוט ערכה.

— רש"י —

בְּמִשְׁךְ הַיּוֹבֵל. כשימשוך היובל קול ארוך הוא סימן סלוק שכינה והפסקת הקול, וכיון שנסתלק הם רשאים לעלות (מכילתא):

הַיּוֹבֵל. הוא שופר של איל, שכן בערביא קורין לדכרא יובלא (ראש השנה כו ע"א), ושופר של אילו של יצחק היה (פרקי דר' אליעזר פ"ל):

— ביאור —

בְּמִשְׁךְ הַיּוֹבֵל. 'משיכת היובל' היינו שהיובל (=השופר) משמיע קול ארוך וממושך, מעין 'תקיעה גדולה'. הקב"ה מודיע כי תקיעה ארוכה זו תהיה הסימן לסילוק השכינה ולסיום דיבור ה' בהר, ומייד בסוף התקיעה תסור הקדושה הזמנית מן ההר ותותר העלייה אליו כבתחילה. שים לב: רש"י משתמש פעמיים במילה 'קול'. בפעם הראשונה הכוונה לקול השופר ובפעם השניה הכוונה לקול	ה' המדבר במעמד. בביאור המילה "יובל" נעזר רש"י בדברי ר' עקיבא (ראש השנה כו ע"א): 'כשהלכתי לערביא היו קוראין לדיכרא (=איל) 'יובלא', היינו האיל עצמו נקרא 'יובל', ובהשאלה נקראת גם הקרן של האיל בשם 'יובל', וממנה נעשה השופר. מסורת ביד חז"ל שקרן האיל שתקעה בסיני היתה מאילו של יצחק ששחט אברהם בהר המוריה.
--	--

— עיון —

בְּמִשְׁךְ הַיּוֹבֵל. להבדיל מהר המוריה, שם השכינה שרויה בכל עת, בהר סיני השכינה שרתה לזמן קצוב ונסתלקה. התורה מדגישה כי קדושתו של הר סיני היתה מוגבלת לזמן ההתגלות בלבד, ומייד כשנסתיים המעמד נסתלקה השכינה ופקעה הקדושה מן ההר. מדוע כל כך חשוב להדגיש פרט זה, שהוא לכאורה מובן מאיליו? עוד עלינו להבין, מדוע בבואה להתייחס לשופר המלמד על סילוק השכינה נזקקה התורה למילה "יובל" שהיא בשפה זרה? ועוד, מדוע חשוב לציין שקרן היובל היא מאילו של יצחק - מה הקשר בין מעמד הר סיני לעקידת יצחק?

נראה לומר שהתגלות זו בהר סיני היא חלק מתהליך בריאת העולם, כפי שביאר רש"י על הפסוק "יום הששי", וסילוק השכינה מהר סיני היא חתימתה של הבריאה. לפי זה משיכת היובל היא 'ההודעה הרשמית' על סיומה של בריאת העולם. מכאן ואילך נמסר העולם לאדם ומועברת אליו האחריות לקיומו, תוך יישום חוקי התורה בו. יצחק אבינו הוא הדוגמא והוא הסמל לאיש אשר קיבל עליו עול מלכות שמים, ותקיעת קרן של יובל מרמזת ליצחק, ולכך שמעתה ואילך על האנושות ללכת בדרכו ולקבל את קיום התורה בתוך החיים. למרות סילוק השכינה החיים צריכים להימשך, ואדרבה, ביתר שאת! "במשוך היובל המה יעלו בהר"! קבלת האחריות על העולם והתורה אינה טומנת בחובה ניתוק מן החיים והסתגרות בארבע אמות מצומצמות של לימוד, להיפך, האחריות צריכה להשתלב בזרימת החיים ולא במנותק מהם.

אונקלוס

יְיָ וַיֵּרֶד מֹשֶׁה מִן־הָהָר אֶל־
הָעָם וַיְקַדֵּשׁ אֶת־הָעָם וַיַּכְבִּסּוּ
שְׂמֹלֹתָם: טו וַיֹּאמֶר אֶל־הָעָם הָיוּ
נִכְנָיִם לְשָׁלֹשֶׁת יָמִים אֶל־תִּגְשׁוּ
אֶל־אִשָּׁה:
יְיָ וַנִּחַת מֹשֶׁה מִן טוֹרָא
לְוֹת עֲמָא, וְזָמִין יֵת עֲמָא
וַחֲזָרוּ לְבוּשֵׁיהוֹן: טו וַאֲמַר
לְעֲמָא הָווּ זְמִינִין לְתִלְתָּא
יוֹמִין, לָא תִקְרְבוּן לְצַד
אֶתְתָּא:

— רש"י —

(יד) מִן־הָהָר אֶל־הָעָם. מלמד שלא היה משה פונה לעסקיו אלא מן ההר אל העם (מכילתא):

(טו) הָיוּ נִכְנָיִם לְשָׁלֹשֶׁת יָמִים. לסוף שלושה ימים, הוא יום רביעי, שהוסיף משה יום אחד מדעתו, כדברי רבי יוסי (שבת פז ע"א). ולדברי האומר (שם פו ע"ב) בששה בחדש ניתנו עשרת הדברות לא הוסיף משה כלום, ו"לשלושת ימים" כמו "ליום השלישי" (לעיל פסוק יא):

— עיין (המשך) —

משום כך משתמשת התורה דווקא כאן בשפה זרה, משום שהיא באה לומר שהמסר של התורה הוא לאנושות כולה ולא לישראל לבדם. אמנם ישראל הם עם נבחר ובעל תפקיד, אך הוא אינו מנותק מן האנושות - "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים", אתם תהיו החשובים והמשפיעים על כל אומות העולם.

— ביאור —

מִן־הָהָר אֶל־הָעָם. אלמלא דברי רש"י לא היינו נותנים את ליבנו להדגשה שבפסוק. אפשר היה לומר "וירד משה מן ההר - ויקדש את העם", ולהשמיט את המילים "אל העם". מסביר רש"י כי התורה רוצה להדגיש לנו את מעלתו הגדולה של משה, שכל כולו נתון היה לטובת העם ולא התייחס כלל לצרכיו הפרטיים ולא דאג לעצמו.

הָיוּ נִכְנָיִם לְשָׁלֹשֶׁת יָמִים. לעיל ציוה ה' את משה ביום הרביעי לחודש: "וקדשתם היום ומחר... והיו נכונים ליום

השלישי", וניסוח זה מכריח שהיום השלישי יהיה מחרתיים (לאחר "היום ומחר") - ביום הששי לחודש. אבל כאן ציוה משה: "היו נכונים לשלושת ימים". האם משמעות "לשלושת ימים" זהה לציווי המקורי "ליום השלישי"?

נחלקו בזה תנאים: תנא קמא אומר: בששה בחודש ניתנו עשרת הדברות לישראל, ולשיטה זו משה ציוה לישראל בדיוק מה שנצטווה, ו"לשלושת ימים" זהה במשמעותו ל"ליום השלישי". ר' יוסי אומר: בשבעה בו. לשיטת ר' יוסי הוסיף

— ביאור (המשך) —

משה יום אחד מדעתו, וקבע כי התורה תינתן יום אחד מאוחר יותר, משום שסבר שצריכים שלשה ימים שלמים להכנה. לפי זה "לשלשת ימים" אין משמעותו כמו "ליום השלישי" אלא 'לסוף שלשת ימים', והיינו שעומד ברביעי בחודש ומודיע: לסוף שלשת הימים הקרובים (ד, ה, ו), והוא יום ז' בסיון.

— עיון (על עמוד קודם) —

מִן־הָהָר אֶל־הָעָם. תפקידו של משה במעמד הר סיני הוא להיות המקשר בין ה' ובין העם. עליו להיות כלי, צינור, המעביר את דברי ה' אל העם ללא שום שינוי ותמורה. משה צריך לבטל עצמו לגמרי ולהיות ראוי לשמש כידו הארוכה של הקב"ה. משום כך רוצה התורה להדגיש בשלב זה, בסמוך למעמד הר סיני, את מעלתו המיוחדת של משה שביטל עצמו כליל והתמסר כל כולו לתפקיד.

הָיוּ נִכְנְיִים לִשְׁלֹשֶׁת יָמִים. קשה מאוד לומר 'הוסיף משה יום אחד מדעתו', שהרי ממה נפשך: אם סברתו של משה רבנו נכונה - התברר שזו אכן היתה כוונתו של ה' יתברך ומשה לא הוסיף כלום, ואם לא זו היתה כוונת ה' - היאך העז משה לדחות את היום שנקבע על ידי ה'?

נראה לי כי ביסוד זה טמון עניין כוחה של תורה שבעל פה, וכל החידושים שנתחדשו מכוחה בכל הדורות. תורה שבעל פה מחדשת מתוך התורה את הדברים שאינם מפורשים בה. היא מגלה את רצון ה' הנסתר כפי שמבין אותו בן אנוש. אפשר היה לפרש כך ואפשר היה לפרש כך, ומשה בחר לפרש באופן כזה שנראה כמוסיף יום מדעתו.

ואין לך לתמוה על עניין זה, שהרי כך הוא בדיוק גם בעולם המדע. כל תגלית מדעית, מדען שיושב שנים ומגלה וממציא - אין הוא ממציא דבר חדש אלא מגלה כוחות טבעיים שהיו טמונים בטבע בלא שנתגלו עדיין על ידי בני אנוש. כך היא גם דרכו של איש ההלכה - ממציא ומגלה את הטמון ברצון השם.

רש"י נוטה לשיטת ר' יוסי, ולשיטה זו יום נתינת התורה נתגלה דווקא על ידי משה רבנו, ובכך עם ישראל (על ידי נציגו) לוקח אחריות, והופך את יום נתינת התורה ליום קבלת התורה.

— רש"י —

אֶל-תִּגְשׁוּ אֶל-אִשָּׁה. כל ג' ימים הללו, כדי שיהו הנשים טובלות ליום השלישי ותהיינה טהורות לקבל תורה, שאם ישמשו תוך ג' ימים שמא תפלוט האשה שכבת זרע לאחר טבילתה ותחזור ותטמא, אבל משהתה ג' ימים כבר הזרע מסריח ואינו ראוי להזריע וטהור מלטמא את הפולטת (שבת פו ע"א):

— ביאור —

אֶל-תִּגְשׁוּ אֶל-אִשָּׁה. על מנת שיהיו ישראל טהורים ביום מתן תורה צריכים הם להימנע מלשכב עם נשותיהם שלשה ימים לפני היום הגדול. מדוע שלשה ימים? יש לדעת כי גבר שיוצאת ממנו שכבת זרע נטמא לאותו היום, וכן אשה שנבעלה בשכבת זרע נטמאת, וכל זמן שהיא פולטת שכבת זרע היא נטמאת עד שתטבול ויגיע זמן צאת הכוכבים. אמנם, שכבת זרע מחזיקה מעמד שלשה ימים בלבד, ומכאן ואילך היא מאבדת את תכונתה ו'מסרחת', ואין היא ראויה עוד להוליד, ולכן לאחר שלשה ימים שכבת זרע אינה מטמאה עוד את האשה. מניעת תשמיש תוך שלשה ימים למתן תורה תמנע את טומאתן של הנשים מדין 'פולטת שכבת זרע'.

— עין —

אֶל-תִּגְשׁוּ אֶל-אִשָּׁה. חיי הגוף אינם חטא. האדם הוא איחוד של גוף ונשמה, וגדלות האדם נבחנת בשילובם יחד כשהנשמה מנתבת את הגוף. כל חיי האדם הם שילוב והרמוניה של רוחניות וגשמיות, כשלעיתים זמנו מוקדש יותר לרוחניות ולעיתים יותר לגשמיות. 'טומאה' מבטאת התעסקות בענייני הגוף, ומשום כך מוות, מחלה, כל המערכת המינית - נחשבים כ'טמאים' כי עניינם הוא גופניות בלבד. אמנם אין בכך חטא, אך יש בזה ריחוק (זמני) מן הקודש.

יחסים בין איש לאישה הם דבר נפלא ומקודש ואף כרוכים בזה כמה מצוות, אך אין עניין זה שייך ליחס בין האדם לבורא אלא לחיי הגופניים. מעמד קבלת התורה צריך שיהיה שעה שכולה רוחנית, ולכן חוייבו בני ישראל להשתדל ולהיות טהורים בשעה זו.

אונקלוס

טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהֵיט הַבֶּקֶר
וַיְהִי קָלֶת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל-
הָהָר וְקָל שֹׁפָר חֲזָק מְאֹד וַיַּחֲרֹד
כָּל-הָעָם אֲשֶׁר בַּמִּחְנֶה: יז וַיּוֹצֵא
מֹשֶׁה אֶת-הָעָם לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים
מִן-הַמִּחְנֶה וַיִּתְּצֻבוּ בַתְּחִתִּית
הָהָר:

טז וַיְהִי בַיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהֵיט הַבֶּקֶר
וַיְהִי קָלֶת וּבְרָקִים וְעָנָן כָּבֵד עַל-
הָהָר וְקָל שֹׁפָר חֲזָק מְאֹד וַיַּחֲרֹד
כָּל-הָעָם אֲשֶׁר בַּמִּחְנֶה: יז וַיּוֹצֵא
מֹשֶׁה אֶת-הָעָם לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים
מִן-הַמִּחְנֶה וַיִּתְּצֻבוּ בַתְּחִתִּית
הָהָר:

— רש"י —

(טז) בְּהֵיט הַבֶּקֶר. מלמד שהקדים על ידם (מכילתא), מה שאין דרך בשר
ודם לעשות כן שיהא הרב ממתין לתלמיד. וכן מצינו ביחזקאל "קום צא אל
הבקעה וגו' ואקום ואצא אל הבקעה והנה שם כבוד ה' עומד" (יחזקאל ג, כב-כג):
(יז) לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים. מגיד שהשכינה יצאה לקראתם, כחתן היוצא לקראת
כלה, וזהו שנאמר "ה' מסיני בא" (דברים לג, ב), ולא נאמר 'לסיני בא' (מכילתא):

— ביאור —

להופיע למפגש לפני הפחות מהם.
גם ביחזקאל מצאנו שקבע עמו
הקב"ה פגישה, וכשהגיע יחזקאל אל
המקום גילה שהקב"ה כבר ממתין לו שם.
לְקִרְאֵת הָאֱלֹהִים. ניתן היה לפרש
שמושה הוציא את העם אל הר סיני אשר
שם האֱלֹהִים, והיינו שהוציאם "לקראת
האֱלֹהִים", לכיוונו.
רש"י מסביר שהמילה "לקראת" עניינה
מפגש ולא הליכה אל. אם משה והעם הלכו

בְּהֵיט הַבֶּקֶר. מייד בתחילת הבוקר
התגלה ה' על ההר בקולות וברקים וענן,
ואילו העם עודנו נמצא במחנה - "ויחרד כל
העם אשר במחנה". רק לאחר מכן (בפסוק
הבא) מצאנו שהוציא משה את העם מן
המחנה אל תחתית ההר - מכאן שהופעת
ה' על ההר קדמה ליציאתם של ישראל.
זוהי מידת ענוה מופלאה של הבורא יתברך,
שלא נוכל למצוא כדוגמתה במלכים בשר
ודם החוששים לכבודם ואינם מקדימים

— עיין —

בְּהֵיט הַבֶּקֶר. ענוותנותו של הקב"ה מלמדת שאין הבורא מלך בשביל עצמו ואין
הוא מחפש כבוד, אלא עניינו להיטיב עם הבריות.

— רש"י —

בְּתַחֲתֵית הָהָר. לפי פשוטו: ברגלי ההר. ומדרשו: שנתלש ההר ממקומו (מכילתא) ונכפה עליהם כגיגית (שבת פח ע"א):

— ביאור (המשך) —

"לקראת האלהים" על כורחך האלהים אף של משה מאריך הוא לתאר את מעמד הר סיני, ואומר: "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו, הופיע מהר פארן ואתה מרבבות קדש". שכתבנו בעיון). הפסוק מספר דברים הוא ראיה לפירושו של רש"י. בתחילת ברכותיו את הר סיני לבוא לקראת ישראל.⁵³

— עיון (על עמוד קודם) —

לְקִרְאָת הָאֱלֹהִים. רעיון זה קשה מאוד ואינו מובן, מדוע לומר שהקב"ה עזב את ההר ויצא לקראת ישראל?

נראה לומר כי כאן טמונה אהבתו הרבה של הקב"ה כלפי ישראל, כחתן וכלה. גם החתן המוצלח ביותר אינו יכול לפעול ולממש את תוכניותיו ללא כלה. ישראל הם שותפים לקב"ה, ככלה לחתן, משום שבאמצעותם הקב"ה מביא את העולם שברא אל תכליתו. ישראל הם השגרירים של הקב"ה עלי אדמות להביא להכרת מציאותו בעולם. ביציאתו לקראתם מוכיח הקב"ה את חשיבותם של ישראל ואת אהבתו אליהם.

— ביאור —

בְּתַחֲתֵית הָהָר. לפי הפשט "תחתית ההר" היינו מרגלות ההר, שהביא משה את העם בסמוך מאוד אל ההר, בלא שייגעו בו. על פי המדרש "תחתית ההר" היינו מתחת להר, ולפי זה תלש הקב"ה את ההר והפך אותו על ישראל כגיגית הפוכה, ובכך איים עליהם ואמר: "אם אתם מקבלים התורה - מוטב, ואם לאו - שם (=תחת ההר) תהא קבורתכם" (שבת שם).

— עיון —

בְּתַחֲתֵית הָהָר. אגדה זו מגלה לנו הבנה עמוקה בעניין מעמד הר סיני. בשעה גדולה זו, שכביכול ה' הולך לקראתם, אחרי כל הניסים שהיו ביציאת מצרים, אחרי קריעת ים סוף והניצחון על עמלק, בשעה של אהבה עצומה כזו אין שום אפשרות להימלט מן המעמד הגדול הזה. כביכול ההר כפוי עליהם ולא נותן להם אפשרות להתחמק. מדוע צריך היה הקב"ה לכפות את ישראל לקבל את התורה? מדוע לא השאיר בידם את הבחירה החופשית?

המהר"ל⁵⁴ מסביר שהיה צורך לכפות את המעמד על עם ישראל משום שמתן תורה אינו סתם עוד אירוע היסטורי אלא הוא החוויה המכוננת של כל היצירה. כמו שאדם

53. וראה רש"י שם.

54. נצח ישראל פרק יא.

אונקלוס

יח וְהָרָסִינִי עֵשֶׂן כָּלוּ מִפְּנֵי אֲשֶׁר
יֵרֶד עָלָיו יְהוָה בְּאֵשׁ וַיַּעַל עֲשָׁנוֹ
בְּעֵשֶׂן הַכֶּבֶשֶׂן וַיַּחֲרֵד כָּל־הָהָר
מֵאֵד:
יח וְטוֹרָא דְּסִינִי תִנֵּן כְּלִיה
מִן קָדָם דְּאַתְגְּלִי עֲלוּהִי יי
בְּאַיִשְׁתָּא, וְסָלִיק תִּנְגִּיָּה
כְּתִנְנָא דְּאַתּוּנָא וְזַע כָּל
טוֹרָא לַחֲדָא:

— רש"י —

(יח) עֵשֶׂן כָּלוּ. אין עשן זה שם דבר, שהרי נקוד השי"ן פת"ח, אלא לשון פעל, כמו אמר, שמר, שמע, לכך תרגומו 'תנן כוליה', ולא תרגם תננא. וכל עשן שבמקרא נקודים קמ"ץ מפני שהם שם דבר:

הַכֶּבֶשֶׂן. של סיד. יכול כבשן זה ולא יותר, תלמוד לומר "בוער באש עד לב השמים" (דברים ד, יא). ומה תלמוד לומר כבשן, לשבר את האוון מה שהיא יכולה לשמוע, נותן לבריות סימן הניכר להם. כיוצא בו: "כאריה ישאג" (הושע יא, י), וכי מי נתן כח בארי, אלא הוא, והכתוב מושלו כאריה? אלא אנו מכניין ומדמין אותו לבריותיו כדי לשבר את האוון מה שיכולה לשמוע. כיוצא בו: "וקולו כקול מים רבים" (יחזקאל מג, ב), וכי מי נתן קול למים, אלא הוא, ואתה מכנה אותו לדמותו לבריותיו כדי לשבר את האוון (מכילתא):

— עיון (המשך) —

אינו יכול לבחור אם ינשום אם לאו אלא הוא מוכרח לכך - כך בני ישראל לא יכולים לבחור אם רוצים הם להיות עם ה' או לא. הם נבראו לתכלית זו וכל הבריאה כולה נבראה לשם כך.

— ביאור —

עֵשֶׂן כָּלוּ. 'עשן שם דבר' היינו האויר השחור העולה מן השרפה, והוא מנוקד בכל מקום עם שני קמ"ץ - עֵשֶׂן. כאן המילה "עשן" מנוקדת בקמ"ץ ופת"ח - עֵשֶׂן, ומכאן מוכיח רש"י שאין זה 'שם דבר' אלא פועל, כמו אָמַר, שָׁמַע. לפי זה משמעות הביטוי "עשן כולו" היינו שההר כולו עשה פעולה של עישון, ובכל מקום ומקום בהר יצא עשן, ולא רק בראש ההר.
ראיה לפירושו מביא רש"י מן התרגום, שלא תרגם 'תננא' כמו בכל מקום אלא 'תנן'.
הַכֶּבֶשֶׂן. "כבשן - חפירה ששורפין בה את אבנים לסיד, וכן כל כבשן שבתורה" (לשון רש"י בראשית יט, כח). כבשן הוא מתקן מוכר לבני אדם והוא מוציא עשן רב.
על פסוק זה מקשה רש"י מפסוק

— ביאור (המשך) —

לצמצם את הדברים ולקרנם לשכלו כדי שיקבל מושג כלשהו.

עניין זה מוכח מהשוואת הפסוקים את קול ה' לארי שואג או למים גועשים, והרי כל אלה הם בריותיו של הקב"ה וכל כוחם אינו אלא ממנו, וכי יעלה על הדעת שכוחם גדול מכוחו? אלא לא בא הכתוב אלא לתאר עוצמה בתיאורים שדמיון האדם יכול להבינם ולתופסם.

'לשבר את האוזן' - מקובל לקרוא את השין בשי"ן שמאלית, וכמשמעות לסבר, להסביר דבר לאוזן. אך נראה יותר שיש לקרוא זאת בשי"ן ימנית, ומשמעות הביטוי הוא לפתוח את האוזן, לסגל את האוזן לשמוע ולהבין דבר, כלומר להשמיע דברים בצורה ובאופן שייקל על השומע לקולטם ולעמוד על תוכנם.

אחר. כאן נאמר שהיה העשן "כעשן הכבשן" ולא יותר, אך בספר דברים נאמר "וזהר בוער באש עד לב השמים", וזהו תיאור של עשן כבד הרבה יותר מאשר עשן של כבשן! מדוע אם כן השתמשה כאן התורה בתיאור המפחית מעוצמתו האמיתית של המעמד?

מסביר רש"י כי בבואה לתאר עניינים א־לוהיים מעדיפה התורה להשתמש בתיאורים המוכרים לבני אדם ומובנים להם, על מנת שיוכלו לדמיין לעצמם, ולו במעט, את עוצמת הדברים המתוארים, גם אם בכך מצטמצם הרושם מכפי שהדברים הופיעו במציאות. האדם אינו מסוגל לתפוס ולהבין בשכלו את הא־להים ואף לא לדמיין אותו (=האוזן אינה יכולה לשמוע), ומשום כך יש

— עיון (על עמוד קודם) —

הַכְּבִּישׁ. יסוד זה שמלמדנו רש"י צריך שיהיה זכור לנו בכל עת. בכל התורה כולה ההתייחסות אל הא־להים היא באופן שהאדם יוכל להבין במעט את הדברים. זהו עומקו של מאמר חז"ל "דיברה תורה כלשון בני אדם". התורה, שהיא רוחנית במעלה הגבוהה ביותר ועוסקת באמיתות העולם המוחלטות, נכתבה באופן מיוחד, בו בקריאה פשוטה יוכל כל אדם להבין את הדברים. כמובן, 70 פנים לתורה, והיא כתובה רבדים על גבי רבדים בחכמה א־להית מופלאה, אך יש בה גם מימד פשטני המתאים עצמו לבני אדם. התורה היא א־לוהית ואנושית בעת ובעונה אחת.

אונקלוס

יְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד יְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד
 מִשֶּׁה יִדְבֹּר וְהָאֱלֹהִים יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹלִי: יְהִי קוֹל הַשֹּׁפָר הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד
 וְחֹזֵק מְאֹד, מִשֶּׁה יִדְבֹּר וְחֹזֵק מְאֹד
 וּמִן קֹדֶם יִּמְתַּעֲנִי לִיה בְּקוֹל:

— רש"י —

(יט) הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד. מנהג הדיוט כל זמן שהוא מאריך לתקוע קולו מחליש וכוהה, אבל כאן הולך וחזק מאוד. ולמה כך מתחלה, לשבר אזניהם מה שיכולין לשמוע (מכילתא):

— ביאור —

הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד. "הולך וחזק" אין מדוע לא להתחיל מייד עם הקול החזק משמעו כל הזמן חזק, באופן מתמיד, אלא כל הזמן מוסיף ומתחזק. תופעה זו הפוכה מתקיעה של אדם (=ה'דיוט') שמתחיל תקיעתו בקול חזק וקולו הולך ונחלש. אך אם כן מתעוררת השאלה, מדוע להתחיל בקול חלש יחסית ולחזקו בהדרגה, אל הקול המתחזק והולך.

— עיין —

הוֹלֵךְ וְחֹזֵק מְאֹד. כאן לימד אותנו רש"י כלל גדול בהבנת נפשם של בני אדם והתהליכים העוברים עליהם. צריך לדעת לכבד ולהיות קשובים למצבו של אדם, ולא לצפות ממנו להגיע בבת אחת לרמה גבוהה. הוראה זו חשובה בעיקר למחנכים ולמדריכים המצפים מחניכיהם להתקדם ולהתעלות. תהליכים עמוקים ופנימיים אינם מתרחשים בבת אחת, ואין לצפות לזינוק ולקפיצה הבאה פתע פתאום. טבעו של אדם להתקרב ולהתקדם לאט לאט, תוך הפנמה ובדיקה של הדברים.

יש כאן גם רמז למצבו של עם ישראל במהלך הדורות הבאים. עם ישראל צריך לעבור תהליכים, ועם הזמן התורה פועלת את פעולתה והעם מתקדם. הנה בזמן יהושע והשופטים התנהגות העם תאמה לרמת המנהיגים. מנהיג שהיה קרוב לה' הצליח לרומם את רוח העם, ומנהיג שהתרחק גרם לעם להתרחק. אך עם השנים התורה הלכה והשפיעה והעם הלך והתקרב אל ה'. אף בשנות הגלות, על אף שפסקה הנבואה ופסקו הניסים, מכל מקום העם ממשיך להיות קשור לתורה ומצוות והקשר הולך ומתחזק - "הולך וחזק מאוד".

לא רק בעם ישראל התורה פועלת את פעולתה. מאז מתן תורה החל תהליך בו לאט לאט העולם עוזב את דרך העבודה זרה והופך להיות תרבותי יותר, וערכי המוסר מחלחלים ומשפיעים וחודרים לעולם, הרבה יותר מאשר היה בזמן הקדמון - "הולך וחזק מאוד".

— רש"י —

מֹשֶׁה יִדְבֹּר. כשהיה משה מדבר ומשמיע הדברות לישראל, שהרי לא שמעו מפי הגבורה אלא "אנכי" ו"לא יהיה לך" (מכות כד ע"א), והקב"ה מסייעו לתת בו כח להיות קולו מגביר ונשמע (מכילתא, עיי"ש):

יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל. יעננו על דבר הקול, כמו "אשר יענה באש" (מלכים א יח, כד), על דבר האש להורידו:

— ביאור —

ומשה עונה! מסביר רש"י שאין הכוונה שה' חוזר על דברי משה או מתייחס לדבריו אלא שמסייע לקולו של משה שיישמע בקול רם במיוחד, וראה להלן. **יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל.** רש"י ממשיך דבריו מן הדיבור הקודם ומסביר מדוע השתמשה התורה במילה שמשמעותה החזרת תשובה. דיבורו של משה לא נותר באויר, הקב"ה לא נעלם מהזירה אלא התייחס לדיבורו של משה, ועשה זאת בעניין הקול, היינו על ידי שהגביר את קולו של משה.⁵⁵ ראה לשימוש דומה מביא רש"י ממעמד אליהו בהר הכרמל. מסופר שם שאלהו עשה 'תחרות' עם נביאי הבעל. אליהו בנה מזבח, ערך עליו עצים, הניח עליו פר, אך לא הצית בו אש, וכן עשו גם נביאי הבעל, ואמר להם אליהו: "וקראתם בשם אלהיכם ואני אקרא בשם ה', והיה האלהים אשר יענה באש הוא האלהים". היינו האלהים אשר יתייחס בעניין האש - הוא האלהים.

— עיין —

יַעֲנֶנּוּ בְּקוֹל. כאן הקדים רש"י את המאוחר ופירש את הפסוק כמתייחס אל דברים שיתחדשו רק בהמשך. אלמלא דברי רש"י היינו חושבים שלאחר שביקשו ישראל להפסיק לשמוע את דברי ה' ולשמוע רק את משה - שוב לא שמעו כלל את ה'. אך אין

מֹשֶׁה יִדְבֹּר. על אף שהעם ביקש לשמוע את הדברים מפי ה' ולא מפי שליח (ראה לעיל פסוק ט ברש"י), מכל מקום ב'זמן אמת' נתיירא העם וביקש ממשה: "דבר אתה עמנו ונשמעה ואל ידבר עמנו אלהים פן נמות" (להלן כ, טו). חז"ל הסבירו שישאל שמעו את שתי הדיברות הראשונות - "אנכי" ו"לא יהיה לך" - מפי הגבורה, ואת שאר הדיברות שמעו מפי משה שהעביר להם את דברי ה'.

על פי זה מסביר רש"י שמה שכתוב כאן "משה ידבר" מתייחס רק אל אותן הדיברות ששמעו ישראל מפי משה, לאחר ששמעו את שתי הדיברות מפי ה' וביקשו להפסיק. רש"י ממשיך ומפרש את המשך הפסוק: "והאלהים יעננו בקול". 'לענות' היינו להחזיר תשובה או להתייחס לדברים שנאמרו.⁵⁶ ולכאורה תמוה, שהרי משה אינו מדבר דברים מעצמו אלא חוזר על דברי ה', ואין ה' חוזר על דברי משה, והיה צריך לומר: 'אלהים מדבר

55. למילה זו משמעויות נוספות, כמו היענות לבקשה - 'קולי אל ה' אקרא ויענני מהר קדשו' (תהלים ג, ה); קריאה בקול - 'וענו ואמרו ידינו לא שפכו את הדם הזה' (דברים כא, ז); עדות - 'לא תענה ברעך עד שקר', ועוד.

56. על פי באר היטב.

אונקלוס

שִׁי כַּ וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הָרִי סִינַי אֶל־
 רֹאשׁ הָהָר וַיִּקְרָא יְהוָה לְמֹשֶׁה
 אֶל־רֹאשׁ הָהָר וַיַּעַל מֹשֶׁה:
 כַּ וַאֲתַגְּלִי יִי עַל טוֹרָא
 דְּסִינַי לְרִישׁ טוֹרָא, וַקְרָא
 יִי לְמֹשֶׁה לְרִישׁ טוֹרָא
 וּסְלִיק מֹשֶׁה:

— דש"י —

(כ) וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הָרִי סִינַי. יכול ירד עליו ממש, תלמוד לומר: "כי מן השמים דברתי עמכם" (להלן כ, יט), מלמד שהרכין שמים העליונים והתחתונים והציען על גבי ההר, כמצע על המטה, וירד כסא הכבוד עליהם (מכילתא):

— עיון (המשך) —

הדבר כן. המעמד המשיך להיות מרשים ומיוחד משום שגם קולו של משה היה קול ניסי. יש לדעת כי גם בשתי הדיברות הראשונות לא שמע העם את קול ה' כאיש השומע את חברו מדבר, כי למדרגה נבואית גבוהה כזו זכה רק משה רבנו. העם הגיע בשתי הדיברות האלה להשגה נבואית גבוהה והפנים את הדברים, ולכן זה נחשב כאילו ממש שמעו את הדברים. חשיבות שתי הדיברות הראשונות "אנכי" ו"לא יהיה לך" היא משום שיש בהם עניין אמונה בא־להים ושלילת עבודה זרה. גם את שאר הדיברות הפנימו ישראל, שהרי שמעו אותן ממשה בקול ניסי, אך הפנימו אותן בדרגה נמוכה יותר.

— ביאור —

וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הָרִי סִינַי. אין צריך לומר שאין לקב"ה דמות הגוף ואינו גוף, ובוודאי הביטוי "וירד ה'" על הר סיני" אינו כפשוטו, ואף ישנו פסוק מפורש המדגיש כי דיבור ה' היה מן השמים ולא מן הארץ. מסביר רש"י כי התגלות ה' היתה על ידי ירידת 'כסא הכבוד' המסמל את מלכות ה', היינו: ירידת ה' על הר סיני מסמלת את הופעת מלכות ה' בעולם. כדי ליישב את הסתירה בין הפסוקים מסביר רש"י שה' הוריד את השמים אל הארץ, וכך דיבר גם מן השמים וגם מן ההר. על משמעות הדברים עיין בעיון.

— עיון —

וַיֵּרֶד יְהוָה עַל־הָרִי סִינַי. אילו היה נאמר שה' מדבר מן השמים, היתה הכוונה שה' דורש מבני האדם להיות ברמה שמיימית, לחיות על פי אמת המידה של האמת הא־להית ההחלטית. אילו היה נאמר שה' יורד ומדבר מן הארץ, היתה הכוונה שה' מוריד את רמת דרישתו ומבקש מן האדם רק לפי האפשרויות הארציות שלו (כפי הבנת הנצרות שהאלוהים נהפך לבר אנוש ולקח בחסדו את חטאיהם, ובני אדם זוכים לחיים נצחיים בזכות אותו חסד, עפ"ל).

אונקלוס

כא וַיֹּאמֶר יְיָ לְמֹשֶׁה, חֹת כֹּה וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה רַד הָעֵד
 אֲסִייד בְּעָמָא: דְּלָמָא בְּעָם פִּן־יְהִרְסוּ אֶל־יְהוָה לְרֹאוֹת
 יִפְגְּרוּן קָדָם יְיָ לְמַחְזִי, וְנִפְל מִמֶּנּוּ רַב:
 וַיְפֹל מִנְהוֹן סָגִי:

— רש"י —

(כא) הָעֵד בְּעָם. התרה בהם שלא לעלות בהר:
 פִּן־יְהִרְסוּ וגו'. שלא יהרסו את מצבם על ידי שתאוותם אל ה' לראות
 ויתקרבו לצד ההר:
 וְנִפְל מִמֶּנּוּ רַב. כל מה שיפול מהם ואפילו הוא יחיד חשוב לפני רב (מכילתא):

— עיון (המשך) —

רש"י אוחז בזה ובזה, הקב"ה דיבר מן השמים ומן הארץ כאחת. לפי זה הקב"ה
 לא מוותר לאדם, אלא מבקש ממנו להתעלות. הקב"ה מדבר אל האדם מן השמים
 כדי שהאדם יתעלה ברוחניות וישאף להתרומם. אולם השמים ירדו אל הארץ, כלומר,
 הקב"ה מתחשב בארציותו של האדם ולכן התעלותו של האדם תהיה צעד אחרי
 צעד. אין דרישה מן האדם שיהיה מלאך, אבל מאידך נאסר עליו להיות חיה. ארציותו
 של האדם ידועה, אך הוא צריך להתעלות ולחיות על פי רצון ה', כי רצון זה מותאם
 לאפשרות האנושית.

— ביאור —

הָעֵד בְּעָם. "העד" כאן אינו מלשון
 עדות אלא לשון התראה. וכן הסביר רש"י
 על הפסוק "העד העיד בנו האיש לאמר"
 (בראשית מג, ג): לשון התראה, שסתם
 התראה מתרה בו בפני עדים, וכן (דברים ל,
 ט) "העידותי בכם", "רד העד בעם". וכן כתב
 על הפסוק "והועד בבעליו" (להלן כא, כט).
 פִּן־יְהִרְסוּ ראה מה שנכתוב להלן
 ד"ה יהרסו.
 וְנִפְל מִמֶּנּוּ רַב. הפסוק פותח
 בלשון רבים - "פן יהרסו", ומייד עובר

ללשון יחיד - "ונפל", ומסתיים במילה
 "רב" שמשמעותה רבים!⁵⁷
 מסביר רש"י שאף שרבים "יהרסו",
 כלומר יתקרבו, מכל מקום לא כולם
 ימותו, כי ודאי מייד שיפול הראשון
 שיתקרב האחרים ייעצרו ולא ימשיכו
 להתקרב. בכך מבואר מדוע פתח בלשון
 רבים ועבר ללשון יחיד. מדוע, אם כן,
 נאמר "רב" ומשמע שרבים ייפלו? על כך
 מתרץ רש"י שגם אם יפול רק אחד מכל
 מקום הוא יקר וחשוב בעיני ה' כרבים.

57. על פי נחלת יעקב, עיין שם.

— רש"י —

יְהִרְסוּ. כל הריסה מפרדת אסיפת הבנין, אף הנפרדין ממצב אנשים הורסים את המצב:

— עיון (על עמוד קודם) —

הָעֵד בָּעֵס. גם בהתראה ישנו מימד של עדות, כי אם יעבור האדם על ההתראה יקרה לו בדיוק מה שהודיעו לו מראש, וכאילו העידו לו שכך עלול לקרות.
וּנְפַל מִמֶּנּוּ רָב. יש לדייק במילות הפסוק "ונפל ממנו רב", שדווקא מפני שהיחיד הוא חלק "ממנו", מן הכלל, הוא חשוב כרבים. החשיבות של כל יחיד ויחיד נובעת משייכותו לכלל, וכאשר נפגע היחיד נפגע הכלל כולו.

— ביאור —

יְהִרְסוּ. כוונת הפסוק היא לציין את החשש שמא יתקרבו אנשים מישראל אל ההר. התורה בחרה להשתמש במילה "יהרסו", לשון הריסה. מסביר רש"י כי 'הריסה' היא עניין קלקול והפרדה של דבר בנוי ומחובר. ישראל עמדו בתחתית ההר במעין חגורת אדם המקיפה את ההר, ונראים כגדר חיה. כל אדם הפורש מחבורה זו ומתקרב אל ההר נראה כהורס את מבנה האנשים.

— עיון —

יְהִרְסוּ. נראה שיש כאן מעין רמז כמה חמורה עזיבה של אדם את האנשים שבמדרגתו ונסיונו לעבור אל מדרגה גבוהה ממדרגתו. מהלך זה נחשב לו כ'הריסה'! לא טוב לו לאדם לחיות במדרגה הגבוהה מרמתו האמיתית.

אונקלוס

כב וְאִף כְּהִנִּיא דְקָרִיבִין כב וְגַם הַכֹּהֲנִים הַנִּגְשִׁים אֶל־יְהוָה
 לְשִׁמְשָׁא קֳדָם יְיָ יִתְקַדְּשׁוּן, יִתְקַדְּשׁוּ פִּן־יִפְרֹץ בָּהֶם יְהוָה:
 דְּלָמָא יִקְטוּל בְּהוֹן יְיָ:

— רש"י —

(כב) וְגַם הַכֹּהֲנִים. אף הבכורות שהעבודה בהם (זבחים קטו ע"ב, עיי"ש): הַנִּגְשִׁים
 אֶל־יְהוָה. להקריב קרבנות, אף הם אל יסמכו על חשיבותם לעלות:
 יִתְקַדְּשׁוּ. יהיו מזומנים להתיצב על עמדם:
 פִּן־יִפְרֹץ. לשון פרצה, יהרוג בהם ויעשה בהם פרצה:

— ביאור —

וְגַם הַכֹּהֲנִים. מי הם הכהנים המוזכרים כאן? והלא עדיין לא נבחרו אהרן ובניו להיות משרתי עליון, ובחירה זו תהיה רק לאחר חטא העגל! משום כך מסביר רש"י שהכוונה כאן לבכורות, שהרי עד בחירת הכהנים היו הבכורות משרתי ה' ומיועדים לעבוד אף במשכן. הַנִּגְשִׁים אֶל־יְהוָה. אין לפרש שהותר להם לגשת אל הר סיני, שהרי פסוק זה בא להזהיר אותם מלהתקרב אל ההר! על כן מסביר רש"י כי בכורות אלה רגילים לגשת אל ה' בעבודת הקרבנות, ועל אף קרבתם הרגילה אל יסמכו על חשיבותם זו וינסו לעלות.

יִתְקַדְּשׁוּ. אלמלא דברי רש"י היינו מבינים כי הבכורות נצטוו לעשות פעולה של התקדשות על מנת שיותר להם לעלות אל ההר. אך כאמור, אי אפשר לומר כן שהרי הפסוק בא לאסור גם עליהם מלעלות. לכן מסביר רש"י שהקדושה המתבקשת מהם כעת היא להימנע מלהתקרב להר ולהישאר על מקומם. פִּן־יִפְרֹץ. הפסוק מזהיר כי מי מן הכהנים (= הבכורות) שיעלה בהר ייהרג. התורה משתמשת במילה "יפרוץ", שהיא לשון פירצה בגדר או בחומה, אך לא מצאנו כן באנשים! מסביר רש"י שמיתה של אדם מישראל היא מעין פירצה בעם ישראל.

— עיין —

הַנִּגְשִׁים אֶל־יְהוָה. עד הקמת המשכן היה מותר להקריב קורבנות בכל מקום והמופקדים על הקרבתם היו הבכורות, ולכן הם נקראים כאן "הנגשים אל ה'". וראה דברי המשנה (זבחים קיב ע"ב): "עד שלא הוקם המשכן היו הבמות מותרות ועבודה בבכורות", ופירש רש"י שם: 'כדכתיב וישלח את נערי בני ישראל (שמות כד)'.

יִתְקַדְּשׁוּ. ואם תשאל, איזו קדושה היא זו להישאר על עומדו? דע שאין תיקון גדול יותר לאדם מלהכיר את מקומו ולפעול בקודש על פי אמת המידה המתאימה לו, וזהו בדיוק מה שה' מבקש מכל אחד ואחד מברואיו. בהמשך יהיה זה חטאם החמור

אונקלוס

כג וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֶל־יְהוָה לֹא־
יֻכַּל הָעָם לַעֲלֹת אֶל־הָרַיִם סִינַי
כִּי־אַתָּה הָעֵדָתָה בָּנוּ לֵאמֹר
הִגְבַּל אֶת־הָהָר וְקִדְשְׁתּוֹ:
כג וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה קִדְּם יי לֹא
יֻכַּל עַמָּא לְמַסַּק לְטוֹרָא
דְּסִינַי, אֲרִי אֶת אֲסִהִידָתָה
בְּנָא לְמִימַר תַּחֲסִים יֵת
טוֹרָא וְקִדְשָׁהּ:

— רש"י —

(כג) לֹא־יֻכַּל הָעָם. איני צריך להעיד בהם שהרי מותרים ועומדים הם היום שלושת ימים, ולא יוכלו לעלות שאין להם רשות:

— עיון (המשך) —

של נדב ואביהו שרצו להתקרב אל הקודש בשעה שלא היו ראויים לכך, והביאו על עצמם אסון גדול.
פֶּן־יִפְרֹץ. מכאן שיש לראות את ישראל ככלל אחד וכגוף אחד, וענישה של אדם אחד אינה רק עונש פרטי אלא זו פגיעה בכלל ישראל כולו.

— ביאור —

לֹא־יֻכַּל הָעָם. אין משמעות "לא יוכל" אינו מסוגל פיזית לבצע את הדבר, שהרי ודאי מסוגל העם לעלות להר. מסביר רש"י שכאן "לא יוכל" משמעותו אין להם רשות, שכבר נאסר עליהם הדבר בתחילה.
לעיל בפסוק יב נצטוו משה להזהיר את העם שלא יעלו להר, ועתה שוב מצווה עליו הקב"ה שייריד ויזהיר את העם. משה טוען כי אזהרה זו מיותרת שכבר הזהיר אותם על כך בתחילה.

— עיון —

לֹא־יֻכַּל הָעָם. משה, לרום מעלתו, רואה את האיסור כמשהו ממשי וכאילו יוצר מציאות של חוסר יכולת ממשי.
המפרשים שאלו כאן היאך משה העיז להתחצף כלפי שמיא ולא הסכים לבצע את ציווי ה', עד כדי כך שה' היה צריך לצוותו בשנית!
צריך לומר שוודאי משה היה מוכן לרדת. לא באה כאן התורה אלא לבטא את מחשבתו של משה. משה בתמימותו ומתוך צידקתו הרבה היה תמה: הרי הם באמת אינם יכולים! הואיל ואצל צדיקים אין הפרש בין מה שהם חושבים ובין מה שהם אומרים - לכך ביטאה התורה את תמיהתו של משה כאילו נאמרה בפירוש.⁵⁸

58. עיון עניין זה בהרחבה בספרו של אמו"ר "הגיוני משה על הש"ס", סוף חלק שני, במאמר "בגדרי השלמות".

אונקלוס

כד וַיֹּאמֶר לִיה יי איזיל
 חות ותסק את ואהרן
 עמך, וכהניא ועמא לא
 יפגרון למסק לקדם יי
 דלמא יקטול בהון:
 כד וַיֹּאמֶר אֱלֹיו יְהוָה לךְ-
 רַד וְעֲלִית אִתָּה וְאַהֲרֹן עִמָּךְ
 וְהַכְהִנִים וְהָעָם אֶל-יְהֹרָסוֹ לְעֵלֹת
 אֶל-יְהוָה פֶּן-יִפְרֹץ-בָּם:

— רש"י —

(כד) לך-רד. והעד בהם שנית, שמזרזין את האדם קודם מעשה וחוזרין ומזרזין אותו בשעת מעשה (מכילתא, כדעת רבי):

ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים. יכול אף הם עמך, תלמוד לומר: "ועלית אתה". אמור מעתה, אתה מחיצה לעצמך ואהרן מחיצה לעצמו והם מחיצה לעצמם. משה נגש יותר מאהרן, ואהרן יותר מן הכהנים. והעם כל עיקר אל יהרסו את מצבם לעלות אל ה':

— ביאור —

ואילו על הכהנים והעם נאמר "אל יהרסו לעלות". רש"י אינו מפרש כן, אלא משייך את הכהנים לקבוצה הראשונה שיש לה אישור לעלות על ההר, ומשאייר רק את העם בקבוצה השנייה - "והעם אל יהרסו".⁵⁹ לפירוש זה יש לקרוא את הפסוק כך: "ועלית אתה ואהרן עמך והכהנים. והעם אל יהרסו" וכו'. אמנם, בקבוצה הראשונה יש חלוקה לשלש תתי-קבוצות - משה

לך-רד. הקב"ה מצווה את משה "לך רד", אך אינו מבאר לשם מה צריך משה לרדת. רש"י מבין שציווי זה חוזר על הציווי הקודם "רד העד בעם" (פסוק כא), ולאחר שמשה טען שציווי זה מיותר חזר הקב"ה וציווה "לך רד" ועשה מה שציווית.

ועלית וגו'. בקריאה פשוטה של הפסוק עם הטעמים היינו מפרשים שהציווי "ועלית" מוסב על משה ואהרן,

— עיון —

לך-רד. מדוע לא הסכים הקב"ה עם טענתו של משה? הקב"ה הבהיר למשה שלפי רום מעלתו אין הוא יכול להבין היאך יש יכולת פיזית לאדם לקום ולעשות מעשה אסור, אך אצל בני אדם רגילים אין האיסור נתפס כך ולכן יש צורך לחזור ולהתרות סמוך לאירוע עצמו.

מדוע לא נאמר בפסוק זה בפירוש מהי מטרת הירידה? נראה לומר כי הקב"ה רומז למשה: העובדה שלא הבנת את הצורך בהתראה הנוספת היא משום שאתה ברמה גבוהה מן העם. עליך לרדת ולהתקרב לרמתם ולהבין את צורכיהם - "לך רד"!

— רש"י —

פִּן־יִפְרֹץ־בָּם. אף על פי שהוא נקוד חטף קמ"ץ אינו זו מגזרתו, כך דרך כל תיבה שנקודתה מלאפ"ם כשהיא סמוכה במקף משתנה הנקוד לחטף קמ"ץ:

— ביאור (המשך) —

מחיצה לעצמו, אהרן מחיצה לעצמו, ואהרן עמך והכהנים".
 הכהנים מחיצה לעצמם. מה הביא את רש"י לחלוקה זו? מה פתאום לומר שהכהנים שייכים לקבוצה הראשונה? ואם אכן הם שייכים לשם, מניין לחלק כל אחד למחיצה בפני עצמו? אילו היו הכהנים שווים בדינם לעם לא היה צריך כלל להזכירם, ומספיק היה לומר "ועלית אתה ואהרן עמך, והעם אל יהרסו"! הזכרת הכהנים בפני עצמם רומזת שדינם שונה מדין העם, והם שייכים לקבוצה הראשונה - "אתה

אמנם לא יתכן לומר שהכהנים יהיו שווים למשה, שהרי למשה נאמר ציווי מיוחד - "ועלית אתה", בפני עצמך. ואין לומר שיהיו הכהנים שווים לאהרן, שהרי אהרן עם משה - "ואהרן עמך", ולא עם הכהנים.⁶⁰

אם כן משה מחיצה לעצמו, אהרן מתלווה אל משה אך נבואתו והשגתו בדרגה פחותה ממנו ולכן הוא במחיצה לעצמו, והכהנים שרמתם גבוהה משל העם במחיצה לעצמם.

— עיון (על עמוד קודם) —

וְעָלִיתָ וְגו'. פשט הפסוק השווה את אהרן אל משה ואת הכהנים אל העם, משום שלאהרן היתה דרגת נבואה ואילו לכהנים לא היתה דרגת נבואה, אמנם מדרגתם הרוחנית היתה גבוהה משאר העם ולכן במעמד זה זכו להשיג יותר משאר העם.

— ביאור —

פִּן־יִפְרֹץ־בָּם. המילה "יפרץ" עולינו להקדים כמה הקדמות:
 א. לכל מילה בעברית ישנה 'הברה מוטעמת', היינו ההברה אותה מדגישים חזק יותר מן ההברות האחרות. ברוב המילים ההברה המוטעמת היא ההברה האחרונה במילה (=מלרע), ובמקצת המילים ההברה המוטעמת היא ההברה

הופיעה לעיל בפסוק כב מנוקדת בחולם (=מלאפ"ם'), ואילו כאן היא מנוקדת בקמץ קטן (=חטף קמץ' הנקרא כמו חולם⁶¹), מהי סיבת השינוי בניקוד? מסביר רש"י שההבדל נובע מן המקף הבא לאחר המילה "יפרץ" בפסוקנו - "יפרץ-בם". כדי להבין את דברי רש"י

60. בפסוק הקודם נאמר "הכהנים הנגשים אל ה'", ושם פירש רש"י שאלו הבכורות. כאן נאמר "הכהנים" בסתמא ורש"י לא ציין מי הם. נראה לומר כי כאן גם רש"י יודה שאלו נדב ואביהו בני אהרן שעתידיים להיות כהנים, וזאת משום שנאמר לקמן בסוף פרשת משפטים (כד, ט): "ויעל משה ואהרן נדב ואביהו ושבעים מזקני ישראל" (עפ"י נחלת יעקב).

61. רש"י קורא לקמץ קטן 'חטף קמץ'. היום אנו קוראים כך לקמץ עם שווא.

אונקלוס

כה וְנָתַת מֹשֶׁה לְוֹת עָמָא, כה וַיֵּרֶד מֹשֶׁה אֶל-הָעָם וַיֹּאמֶר
וַיֹּאמֶר לְהוֹן: ס אֱלֹהִים: ס

— רש"י —

(כה) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. התראה זו:

— ביאור (המשך) —

שלפני אחרונה (מלעיל).
ב. לכל הגייה (אָ, אֵי, אֹ, אֻ) ישנן שני סימני ניקוד שונים, אחד מהם נקרא 'תנועה גדולה' והשני נקרא 'תנועה קטנה'. למשל קמ"ץ (אָ) היא תנועה גדולה ופת"ח (אֵ) היא תנועה קטנה.
ג. הניקוד נקבע על פי ההברות המוטעמות ושאינן מוטעמות. לענייננו: הברה סגורה מוטעמת תנוקד בתנועה גדולה, ואילו הברה סגורה שאינה מוטעמת תנוקד בתנועה קטנה.
ד. כאשר מילה סמוכה למילה שאחריה במקף אנו רואים אותן כאילו הן

מחוברות למילה אחת ארוכה. במילה ארוכה זו יש רק הברה אחת מוטעמת, בדרך כלל האחרונה.
המילים פן-יפרץ-בם מחוברות במקף ועל כן הן נחשבות כמילה אחת ארוכה. ההברה המוטעמת במילה זו היא "בם", ולכן היא תנוקד בתנועה גדולה (קמ"ץ). ההברה "רץ" במילה "יפרץ" אינה מוטעמת ולכן תנוקד בתנועה קטנה. התנועה הקטנה של ההגיה "או" היא קמ"ץ קטן. לעומת זאת בפסוק כב המילה היא "פן-יפרץ". ההברה "רץ" היא מוטעמת ומשום כך תנוקד בתנועה גדולה - חול"ם.⁶²

— ביאור —

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. לא נאמר מה משה אמר אל העם. אפשר היה לטעות ולחשוב שיש כאן מעין נקודתיים ומשה אמר את הדברים שייכתבו להלן בפסוק הבא.

— עיון —

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים. מדוע לא נאמר במפורש שמשה אמר לעם את אזהרת ה' ? נראה שהתורה מעוניינת להדגיש את החשיבות בעצם הירידה של משה אל העם ודיבורו אליהם בשעה גדולה זו, חשיבות המאפילה על תוכן הדברים עצמם (ראה מה שכתבנו לעיל פסוק כד ד"ה לך רד, בעיון).

62. גם חול"ם וגם חול"ם חסר נחשבות תנועה גדולה.

כ א וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶת כָּל־ הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר: ס כ א וּמְלִיל יִיְיָ כָּל פֶּתַח מִיָּא הָאֵלֶּיךָ לְמִימֶר: ס

— רש"י —

(א) וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים. אין אלהים אלא דיין. לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשן אדם מקבל שכר ואם לאו אינו מקבל עליהם פורענות, יכול אף עשרת הדברות כן, תלמוד לומר: "וידבר אלהים", דיין ליפרע (מכילתא):

— ביאור —

מצאנו כמה וכמה מצוות שאינן חובה על האדם, כגון: קרבן נדבה; מצוות שבין אדם לחברו שיש בהן מינימום שהוא חובה אך מעבר לכך כל אחד עושה כפי רצונו; ישנן מצוות המחייבות רק בתנאים מסוימים, כמו ברכת המזון שאדם מתחייב בה רק אם אכל פת, או מצות ציצית שמתחייב בה (מן התורה) רק אם יש לו בגד של ארבע כנפות, או הפרשות תרומות ומעשרות שמתחייב בהן רק מי שיש לו פירות משדהו, וכדומה. לעומת כל אלה - עשרת הדיברות הן מצוות יסודיות המחייבות כל יהודי בכל זמן ובכל מקום, והעובר עליהן ואינו מקיים עתיד להיענש.

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים. הביטוי "וידבר אלהים" מופיע בתורה רק שלש פעמים, לעומת ביטויים דומים אחרים המופיעים פעמים רבות⁶³, ועל כן הוא אומר דרשני ורש"י נזקק להתייחס אליו. יש בביטוי זה כפילות עניין תוקף ודין - שם אלהים המבטא את מידת הדין (לעומת שם הוי"ה המבטא את מידת הרחמים), וכן לשון 'דיבור' שהיא קשה יותר מלשון 'אמירה'⁶⁴ (כמבואר לעיל יט, ג, וראה להלן לב, ז).

הקב"ה אומר את עשרת הדברות באופן המחייב ביותר, והוא עתיד להיפרע ממי שלא יקיים.

מה הן פרשיות התורה שאינן מחייבות?

— עיון —

וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים. כאן, בפתיחת עשרת הדברות, מתייחס רש"י לשאלה האם יש לעשרת הדיברות חשיבות גדולה יותר משאר המצוות. יש מן הראשונים שהדגישו שאין שום הבדל ועדיפות אלא כל פסוקי התורה וכל מצוות התורה שווים בחשיבותם. ראה לשיטתם הביאו מן הגמרא בברכות (יב ע"א) המלמדת שחכמים ביטלו את המנהג לקרוא את עשרת הדיברות בכל יום בקריאת שמע, וזאת כדי שלא יטעו ויאמרו שפרשה זו קדושה וחשובה משאר פרשיות התורה. מטעם זה אסרו פוסקים רבים על הציבור לעמוד על רגליו בשעת קריאת עשרת הדיברות, שלא לתת להן חשיבות על פני שאר מצוות התורה.

◀

63. "ויאמר ה'" מופיע 106 פעמים, "וידבר ה'" 96 פעמים, "ויאמר אלהים" 22 פעמים.

64. וכן מצאתי בגור אריה ריש פרשת וארא.

— רש"י —

אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. מלמד שאמר הקב"ה עשרת הדברות בדבור אחד, מה שאי אפשר לאדם לומר כן. אם כן, מה תלמוד לומר עוד: "אנכי" ו"לא יהיה לך", שחזר ופירש על כל דבור ודבור בפני עצמו (מכילתא):

לֵאמֹר. מלמד שהיו עונין על הן הן ועל לאו לאו (מכילתא, ובר' ישמעאל):

— עיון (המשך) —

אולם רש"י סובר שמכל מקום יש חשיבות מיוחדת לעשרת הדיברות, והן אבני היסוד של רצון הבורא מן האדם. חששם של חכמים היה שמא יבואו לזלזל בשאר מצוות, ושמא יאמרו כי רק עשרת הדיברות שניתנו במעמד הר סיני הן דבר ה' ותו לא, שזו ודאי אפיקורסות גמורה. אמנם ביטלו את אמירתם מדי יום בקריאת שמע, אך מלכתחילה קבעו לאומרן דווקא משום חשיבותן הרבה, ואלה הם הערכים הבסיסיים אותם רצה הקב"ה להנחיל לאנושות, ולשם כך התגלה בכבודו על הר סיני לאמירתם.

— ביאור —

את הדברים לישראל. אמנם כאן אי אפשר לפרש כן, שהרי הקב"ה דיבר את הדברים האלה אל כל ישראל כולם, ואין צורך להעביר את הדברים לאחרים! על כן מסביר רש"י שישראל נדרשו להגיב על הדברים ששמעו, ועל כל דיבור ודיבור ששמעו ענו בקול רם, ואמרו 'הן' על מצות עשה ו'לאו' על איסור לא תעשה, ובכך הודיעו כי הם מקבלים את דבר ה'.

אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. המילה "כל" מלמדת שכל הדברים נאמרו בבת אחת - 'בדיבור אחד', בצורה ניסית. אך מאחר והאדם אינו מסוגל לקלוט את הדברים בצורה כזאת חזרה התורה ופירטה את הדברים, כל דיבור בנפרד.

לֵאמֹר. "לאמר" בכל מקום משמעו לומר לאחרים⁶⁵, וזוהי משמעות הפסוק השכיח "וידבר ה' אל משה לאמור", היינו: ה' דיבר עם משה על מנת שיאמר

— עיון —

אֶת כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. בפשטות נראה כי כוונת רש"י לומר שעשרת הדיברות הן מכלול אחד ולכן הן נאמרו כולן בדיבור אחד.

אך נראה כי רש"י רומז לנו יותר מכך. 'עשרת הדיברות בדיבור אחד' היינו שכל עשרת הדיברות כלולות בדיבור הראשון - "אנכי ה' אלהיך!" מי שמאמין באלהים מאמין גם שהאדם נברא בצלמו, וממילא מבין הוא מכך שצריך לכבדו ואסור לרוצחו

65. ראה אור החיים בראשית ב, טז.

— עיון (המשך) —

ולפגוע בו; אף כלפי עצמו מבין האדם שצלם א־להים שבו מוכיח שהעיקר בחיים הוא לא העולם הנראה לעין, ולכן אין לחמוד יותר ממה שיש לו; וכמובן, אמונה זו שוללת עבודה זרה ונשיאת שם הא־ל לשוא, ומחייבת את שמירת השבת שהיא האות המעשי בו אנו מוכיחים את אמונתנו בבורא העולם בששה ימים; גם כיבוד אב ואם היא הכרת האדם בכח שמעליו והידיעה שאין הוא אדון לעצמו, ולכן מצוה זו נמצאת בין מצוות שבין אדם למקום לבין מצוות שבין אדם לחברו.

רעיון נוסף טמון כאן. על האדם לדעת שכל עבירה שהוא עובר סימן היא לכך שאמונתו אינה שלמה, כי כל הדיברות בדיבור אחד נאמרו.

לֵאמֹר. רש"י בעינו הפקוחה האיר לנו פסוק זה וגילה את העומק הטמון בו. המילה הפשוטה "לאמר" מלמדת אותנו כי ישראל השתתפו במתן תורה באופן פעיל. לא היתה פה עמידה פסיבית ושמיעה בלבד, אלא היתה כאן אמירה ברורה של הסכמה לאחר כל דיבור ודיבור. אין ספק כי אמירתם של ישראל במעמד נשגב זה הותירה רושם עז בנשמותיהם לדורות.

אונקלוס

ב אֲנִי יְיָ אֱלֹהֶיךָ דִּאֲפִיקְתָּךְ
 מֵאֲרָעָא דְּמִצְרַיִם מִבֵּית
 עֲבָדוֹתָא, לֹא יְהוּי לָךְ
 אֱלֹהֶא אַחֲרָן בְּרַ מְנִי:
 ב אֲנִכִּי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר
 הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם מִבֵּית
 עֲבָדִים לֹא־יְהִי לָךְ אֱלֹהִים
 אַחֲרִים עַל־פָּנָי:

— רש"י —

(ב) אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי. דבר אחר, לפי שנגלה בים כגבור מלחמה, ונגלה כאן בזקן מלא רחמים, שנאמר "ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר" (להלן כד, י), זו היתה לפניו בשעת השעבוד, "וכעצם השמים" (שם), משנגאלו, הואיל ואני משתנה במראות אל תאמרו שתי רשויות הן, אנכי הוא אשר הוצאתיך ממצרים ועל הים. דבר אחר, לפי שהיו שומעין קולות הרבה, שנאמר: "את הקולות" (להלן פסוק טו), קולות באין מארבע רוחות ומן השמים ומן הארץ, אל תאמרו רשויות הרבה הן. ולמה אמר לשון יחיד: "אלהיך", ליתן פתחון פה למשה ללמד סניגוריא במעשה העגל, וזהו שאמר: "למה ה' יחרה אפך בעמך" (להלן לב, יא), לא להם צוית "לא יהיה לכם אלהים אחרים" אלא לי לבדי:

— ביאור —

על כך עונה רש"י שלש תשובות:
 א. כל הניסים שנעשו מבריאת העולם ועד יציאת מצרים אינם קשורים דווקא לעם ישראל ולכן אינם מחייבים את ישראל יותר משאר האומות. הוצאתם של ישראל מעבדות מצרים לחירות מחייבת אותם כלפי ה' באופן מוחלט, ומכח הוצאה זו יכול הקב"ה לבוא אליהם בדרישה: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש" - שעל מנת כן הוציאם.
 ב. להלן⁶⁵ מתארת התורה, כביכול, היאך

אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם.
 כאן, בדיבור הראשון, מציג הקב"ה את עצמו לעם ישראל - "אנכי ה' אלהיך"! יכול היה הקב"ה לזהות עצמו בכל הדברים הגדולים אשר עשה בעולם: שברא את העולם, העניש את דור המבול ואת דור הפלגה, שבחר באברהם, ועוד ועוד מעשים כבירים עד אין קץ! מדוע, איפוא, מזהה הקב"ה את עצמו כמי שהוציא את ישראל ממצרים מבית עבדים? מה מיוחד במעשה זה יותר מכל העשיות האחרות?

65. בסוף פרשת משפטים, שם השלימה התורה את תיאור ההכנה למעמד הר סיני שהשמיטה כאן, כפי שביארנו לעיל (יט, יא ד"ה ליום השלישי).

— ביאור (המשך) —

נראה הקב"ה בהתגלותו בהר סיני: **"ויראו את אלהי ישראל, ותחת רגליו כמעשה לבנת הספיר וכעצם השמים לטהר"**.⁶⁶ תיאורים אלה - "כמעשה לבנת הספיר", "וכעצם השמים לטהר" - הם תיאור הופעת הקב"ה כבעל רחמים, בשתי בחינות: האחת, מרחם על האדם הסובל - "לבנת מרמז ללבנים שעשו ישראל בשעבוד מצרים; והשנית, החסד שבגילוי התורה אחר הגאולה מן השעבוד - "כעצם השמים לטהר". אם כן, במתן תורה ראו ישראל את הקב"ה כבעל רחמים. אך הנה, גם בקריעת ים סוף ראו ישראל את הקב"ה - "וירא ישראל את היד הגדולה אשר עשה ה' במצרים" (לעיל יד, לא) - ושם ראו היאך הוא מעניש ונוקם במצרים. לכאורה ישראל עמדו נבוכים: מיהו ה' האמיתי, הזקן הרחמן או שמא הגיבור המעניש? יכולים היו לטעות ולחשוב כאילו יש למעלה שתי רשויות, חלילה, האחת נוקמת והאחת מרחמת! על כן בא הקב"ה לומר לישראל: דעו לכם, אנכי אשר אתם רואים כאן כבעל רחמים, שמרחם על הסובל ומגלה אור תורה באהבה, הוא אשר מעניש בחומרה רבה את העוברים על דבריי, וכפי שראיתם ביציאת מצרים.

ג. בלי הזכרת יציאת מצרים לא היה מתן תורה מובן בצורה נכונה. מתן תורה יכול היה לבלבל את השומעים,

בגלל כל המידע וה'קולות' שהיו בו, ומשום כך צריך היה להזכיר לישראל את פעולת ה' ביציאת מצרים. ונבאר הדברים: במתן תורה נשמעו קולות רבים, מארבע רוחות השמים ומלמעלה ומלמטה, רוצה לומר: התורה מכילה בתוכה את כל הערכים והרעיונות שבעולם. כל דיבור ודיבור מעשרת הדיברות מדגיש נקודה אחת מתוך מכלול הרעיונות שבחלל העולם. יש בהן מצוות תיאולוגיות שבין אדם למקום, ויש בהן מצוות חברתיות וניהול חברה תקינה. יש בהן חובות במחשבה, בדיבור ובמעשה. מכלול רעיונות אלה עלול להביא את האדם לשאול: האם יש א-ל עליון המאחד הכל או שמא ישנם בעולם ערכים רבים שכולם אמת, וכל דיבור וערך הוא בעצמו אל? על מנת להסיר ספק זה מזכיר הקב"ה את פעולתו ועשייתו ביציאת מצרים, כרוצה לומר: יש מנהיג לבירה! כל מערכת הערכים העניפה הזו היא גילוי רצונו של א-ל אחד, הפועל ועושה בעולם כרצונו. כאמור לעיל, כל הדיברות נאמרו בדיבור אחד, אך האדם, למיעוט ערכו וצמצומו, אינו מסוגל לראות את המכלול אלא רק אוסף של פרטים. יציאת מצרים מוכיחה את אחדות כל הערכים לכדי פעולה בעולם.

עוד מסביר רש"י, מדוע מנוסח פסוק זה בלשון יחיד: "א-להיך", "הוצאתיך", "לא יהיה לך"?

◀

66. נסביר כאן בקצרה פסוק זה כפי הנצרך לענייננו, ובע"ה במקומו נרחיב היריעה.

— ביאור (המשך) —

ניתן היה לומר שהקב"ה פונה אל כל אחד ואחד מישראל באופן אישי, וכך ירגיש כל אחד מחוייבות גדולה יותר. רש"י אינו מסביר כך. רש"י סבור שביטוי זה נבחר בקפידה, כדי לתת מקום לבוא ולומר כי דברי ה' כאן נאמרו למשה בלבד. על ידי טיעון זה יוכלו ישראל להתגונן לאחר חטא

העגל ולהסביר שהדברים אינם מחייבים אותם אלא את משה בלבד! אין כוונת רש"י לומר כי זוהי כוונת הפסוק, ואף הוא מודה כי על פי הפשט יש כאן פניה ישירה לכל אחד מישראל, אך מאחר ויש אפשרות לפרש אחרת יש כאן פתח להגנה על ישראל בשעת כשלונם.

— עיון (על עמוד קודם) —

אֲשֶׁר הוֹצֵאתִיךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם. הנה יש לשאול, מדוע צריך הקב"ה להשתמש בטיעון של יציאת מצרים כדי לדרוש מישראל להישמע למצוותיו - 'כדאי היא ההוצאה שתהיו משועבדים לי' - והלא עצם העובדה שברא את העולם ואת כל האנושות היא סיבה מספקת לדרישה זו!

נראה שפסוק זה מסביר מדוע עשרת הדיברות נאמרו דווקא לישראל. כי הנה, כידוע, ישנו הבדל מהותי בהשגחה על עם ישראל לעומת ההשגחה על שאר האומות. "אין מזל לישראל", אומרת הגמרא, כלומר הקב"ה מנהיג את העולם והאומות בהנהגה טבעית, על פי המזלות הרגילים וכמעט ללא התערבות אלוקית, לעומת זאת כלפי עם ישראל ההתערבות האלוקית היא במהות ההופעה של האומה הישראלית. יציאת מצרים היא הוכחה ברורה לכך שעם ישראל הוא לגיון המלך, וממילא עליו לציית להוראות הא-ל יותר מכל אומה אחרת.

רש"י הציג שלש גישות שונות לצורך בהצגת הקב"ה בתואר "אשר הוצאתיך מארץ מצרים": לפי הפירוש הראשון ביטוי זה בא להדגיש את הקירבה בין ה' לעמו. לפי הפירוש השני יש בביטוי זה נימה מאיימת: אל תטעו לחשוב שאני רחמן בלבד, העובר על דבריי ייענש כמו שנענשו המצרים על הים. לפי הפירוש השלישי ביטוי זה לא בא לתאר את היחסים בין הבורא לנבראים אלא בא להעיד על אחדותו של הבורא. **"ולמה אמר לשון יחיד?"**

דברי רש"י קשים מאוד להבנה, וכי יעלה על הדעת שהקב"ה דיבר במעמד הר סיני אל משה בלבד? הרי כל אחד ואחד מן העם יודע כמה טרח משה להכין את ישראל לקראת המעמד הגדול הזה, החל מיציאת מצרים וכלה בששת הימים מר"ח סיון ועד ו' בו, וכל העם רואים את הקולות, וכי רק למשה נאמרו? ואפילו אם נאמרו רק למשה, הלא דברים אמיתיים הם ואין להכחישם! ועוד, במעמד הר סיני התעלו ישראל לדרגת נבואה גבוהה ושמעו את קול ה', וכי היתה זו נבואת שקר?

יתכן וכוונת רש"י לומר שטענת משה להגן על ישראל היא כך: החוויה הגדולה של מעמד הר סיני גרמה לישראל תחושת ניתוק. באותו הזמן הם אכן התעלו והשיגו, אך מייד לאחר מכן - כשחזרו אל המציאות הרגילה של חייהם - הרגישו שהם אינם מסוגלים להתחבר באופן מוחלט אל הדברים, וחשו שחיים של קדושה ורוחניות ברמה

— רש"י —

מִבֵּית עֲבָדִים. מבית פרעה שהייתם עבדים לו. או אינו אומר אלא "מבית עבדים", שהיו עבדים לעבדים, תלמוד לומר: "ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים" (דברים ז, ח), אמור מעתה: עבדים למלך היו ולא עבדים לעבדים (מכילתא):

— עיון (המשך) —

כה גבוהה מתאימים רק למשה רבנו ולשכמותו אך לא לבני אדם רגילים, הנאלצים להתמודד עם החיים שיש בהם תנאי-מחיה קשים ויצרים חזקים. טענתו של משה רבנו אל הקב"ה אחר חטא העגל היא, שבני ישראל עדיין לא הספיקו להפנים את גודל האושר הטמון בחיים על פי תורה, ולכן קמו "לצחק", חיפשו דת קלה יותר עם פחות דרישות. 'אנא, סלח להם', מתפלל משה לה', 'הם עדיין לא הפנימו עד כמה התורה מתאימה לחיי האדם בעולם הזה ומסוגלת להביא אותו לשלמות ולאושר. הם כרגע סבורים שהיא מכלול של איסורים מגבילים ולא נתיב אל האור. יש לתת להם את הזמן על מנת שיעברו את התהליכים שיביאו אותם להכרה זו'.

— ביאור —

מִבֵּית עֲבָדִים. הביטוי "בית עבדים" ניתן לפירוש בשני דרכים:

א. בית של עבדים, היינו המקום בו מתגוררים העבדים עצמם, ולפי זה היו ישראל במצרים עבדים לעבדים, ששימשו בבתי העבדים שם.

ב. מקום שהייתם בו עבדים⁶⁷, היינו מצרים היתה עבורכם מקום עבדות, שהייתם עבדים לפרעה.

רש"י מוכיח מפסוק בפרשת ואתחנן את נכונות הפירוש השני. "ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים", סוף הפסוק מסביר את תחילתו שהיו עבדים לפרעה עצמו, ולא עבדים לעבדים.

— עיון —

מִבֵּית עֲבָדִים. מדוע יש צורך להדגיש שישראל היו עבדים לפרעה ולא עבדים לעבדים? הרי היו שם בשפל המדרגה ועבדו בפרך, ומה לי כך מה לי כך? נראה לי לומר שרש"י מלמדנו כאן שעיקר יציאת מצרים לא היה יציאה לחירות אישית מעול השעבוד והעבודה הקשה, אלא עיקר היציאה הוא העברת הנהגת העולם ממצרים לישראל. פרעה היה המנהיג של המעצמה המפותחת ביותר בעולם, והוא מייצג את עוצמת ההנהגה. אילו ישראל היו עבדים לעבדים אזי לא היה להם קשר ישיר אל ההנהגה ויציאתם היתה רק בריחה ממעמדם השפל. ברם ישראל היו עבדים לפרעה במצרים, היה קשר ביניהם ובאותו זמן פרעה שלט בהם והם היו תחתיו. עם יציאת ישראל ממצרים עבר שרביט ההנהגה מפרעה לישראל, וממעמד של עבדים לפרעה הפכו ישראל להיות שליטים על העולם.

67. לשון רש"י בדברים ו, יב.

— רש"י —

לֹא־יִהְיֶה לְךָ. למה נאמר, לפי שנאמר "לא תעשה לך" (להלן פסוק ג), אין לי אלא שלא יעשה, העשוי כבר מנין שלא יקיים, תלמוד לומר "לא יהיה לך" (מכילתא):

אלהים אחרים. שאינן אלוהות אלא אחרים עשאים אלהים עליהם. ולא יתכן לפרש אלהים אחרים זולתי, שגנאי הוא כלפי מעלה לקרותם אלוהות אצלו. **דבר אחר:** אלהים אחרים. שהם אחרים לעובדיהם, צועקים אליהם ואינן עונין אותם, ודומה כאילו הוא אחר שאינו מכירו מעולם (מכילתא):

— ביאור —

עוד צורך בציווי שלא להאמין בכח זולתו. על כן מפרש רש"י כי הן האיסור "לא יהיה לך" והן האיסור "לא תעשה לך" שניהם הם איסורים מעשיים ולא אמוניים.

מהו, אם כן, ההבדל בין שני האיסורים? מסביר רש"י כי איסור "לא תעשה לך" אוסר על עצם עשיית הפסל גם אם בפועל לא יעבוד לו ולא ישהה אותו ברשותו, ואיסור "לא יהיה" אוסר החזקת פסל ברשות היהודי גם אם לא הוא עשאו. **אלהים אחרים.** הביטוי "אלהים

אחרים" נראה בעייתי. ביטוי זה לכאורה טוען שישנם כמה "אלוהים", 'אלוהים' הגדול ועוד כמה 'אלהים אחרים' קטנים, והציווי הוא לא להתייחס לאלהים האחרים

לֹא־יִהְיֶה לְךָ. לפנינו כאן שני איסורים: הראשון "לא יהיה לך אלהים אחרים", ואחריו "לא תעשה לך פסל וכל תמונה". מה היחס בין שני האיסורים? יש שפירשו (עין רמב"ן) שהאיסור "לא יהיה לך אלהים אחרים" עניינו שלא נבחר ונקבל עלינו אל אחר או אמונה אחרת, היינו איסור על האמונה באל אחר, והאיסור "לא תעשה לך פסל" הוא איסור מעשי, שלא לעשות פסלים ואילילים כדי לעבוד להם.

רש"י אינו מפרש כן, משום שהוא סבור שבהוראת "אנכי ה' אלקיך" כבר הודיע ה' כוחו ואחדותו ובלעדיותו, וציווי זה מחייב שה' הוא האלהים ואין עוד מלבדו, ואין

— עיון —

לֹא־יִהְיֶה לְךָ. לא מספיק לא להאמין בעבודה זרה ולא לעבוד אותה, אלא אסור כלל לעסוק בה אפילו לענייני מסחר, ולא להחזיקה ברשותו ובבעלותו, וכל המקיימה אצלו עובר באיסור חמור. עבודה זרה יש לתעב ולהעביר מן העולם.

עבודה זרה היא אם כל חטאת. בעבודה זרה האדם יוצר את האל שלו, כלומר, מייצר דת שמתאימה לו, מכניע ומכפיף את העולם הרוחני אליו. לעומת זאת העובד את הקב"ה מקבל על עצמו שהקב"ה הוא היוצר והוא השליט והאדם הוא אשר צריך להכניע עצמו ולעשות רצונו, וכפי שיסביר רש"י בדיבור הבא.

אלהים אחרים. הפירוש הראשון מגדיר יפה את ההבדל הפנימי שבין עבודת ה' לעבודת אלילים. ההבדל אינו נעוץ רק בכתובת, האם אתה פונה לאלהים האמיתי או לאל אחר, אלא הוא בהגדרת העבודה עצמה. בעבודת ה' נדרש האדם להתעלות

— רש"י —

עַל-פָּנָי. כל זמן שאני קיים, שלא תאמר: לא נצטוו על עבודה זרה אלא אותנו הדור (מכילתא):

— ביאור (המשך) —

אותם נקראים "אחרים" משום שסטו מן ההבנה הפשוטה של אֵל אחד. לפי זה "אלהים אחרים" היינו 'אלהים של אחרים', שאחרים קוראים להם אלהים אך אין הם אלהים אמיתיים כלל.⁶⁸ פירוש שני - "אחרים" הוא שם גנאי, המביע את התפיסה כי אין ממש באלוהים אלה. הואיל ואין הם עונים לקריאות אליהם הרי הם כמתנכרים אליהם וכאחרים, כאנשים זרים שאינם נענים לעזרה. לפירוש זה "אלהים אחרים" היינו 'אלהים שהם כאחרים'.

אלא להתמקד רק באלהים הגדול. הבנה זו, כמובן, היא בלתי אפשרית, שהרי אי אפשר להשוות שום דבר לאֵל, וכל אותם אלילים אינם אלים כלל אלא פרי המצאת דמיונו של האדם, ו'גנאי הוא כלפי מעלה לקרונם אלוהות אצל'!

מה, אם כן, כוונת התורה בכינוי "אלהים אחרים"? שני פירושים מסביר רש"י לביטוי זה:

פירוש ראשון - "אלוהים אחרים" אינם אלהים כלל אלא הם המצאה של בני אדם. אותם בני אדם שהמציאו

— עיון (המשך) —

ולהתאים את עצמו לרצונות האֵל. האדם נברא בצלמו של אֵל־הים כדי שיידע שיש בכוחו להתקדש. לעומת זאת בעבודה זרה האל נברא על ידי האדם, האל הוא זה שנעשה בצלם האדם ורצונותיו. ממילא מובן שאין שם דרישה מן האדם להתעלות, שהרי האל נברא על ידי האדם כפי שהוא.

— ביאור —

אם כן אין בתוספת זו שום חידוש, שהרי פשוט וברור שאיסורי התורה חלים בכל מקום ומקום בעולם אלא אם כן צוין בפירוש אחרת!

משום כך מסביר רש"י כי ביטוי זה בא להדגיש שאיסור עבודה זרה נוהג בכל הדורות מכאן ואילך. היה מקום לבוא ולומר כי רק הדור אשר יצא ממצרים ואשר זכה לראות את הקב"ה מתגלה על ים סוף ועל הר סיני - רק הוא מחוייב באיסור עבודה זרה.

עַל-פָּנָי. לכאורה הביטוי "על פני" בא לצמצם את האיסור ולהגבילו, וכביכול רק בפני ה' אסור לקיים ולעבוד עבודה זרה. אך כמובן אי אפשר לפרש כן, שהרי מלוא כל הארץ כבודו ואין מקום שאינו בפני ה'. יש שפירשו שאדרבה, זה בדיוק מה שהכתוב בא לומר: "על פני" היינו שאסור לעבוד עבודה זרה בשום מקום בעולם, כי תמיד יהיה זה בפני ה' שמלוא כל הארץ כבודו (וכך אף פירש רש"י בפרשת ואתחנן). אולם פירוש זה אינו מספיק, כי

68. כתב המזרחי שלפירוש זה היה צריך לכתוב 'אלוהי אחרים' ולא אלוהים אחרים! אך באמת מצאנו מקומות אחרים בהם התורה הוסיפה מ"ם סופית בסמיכות מעין זו, כמו "טורים אבן" (להלן כח, יז) במקום טורי אבן.

אונקלוס

ג לא תַעֲבִיר לָךְ צִלָּם וְכָל
דְּמוֹ דְּבִשְׁמִי מְלַעִילָא
וְדַבְּאַרְעָא מְלָרַע, וְדַבְּמִי
מְלָרַע לְאַרְעָא:
ג לא־תַעֲשֶׂה לָּךְ פֶּסֶל וְכָל־
תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל
וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתַּחַת וְאֲשֶׁר בַּמַּיִם
מִתַּחַת לָאָרֶץ:

— רש"י —

(ג) פֶּסֶל. על שם שנפסל:

וְכָל־תְּמוּנָה. תמונת כל דבר אשר בשמים:

— עיון (על עמוד קודם) —

על־פְּנֵי. גם על פירוש זה ניתן להקשות, שהרי ודאי מצוות התורה הן כולן נצחיות ומדוע שנאמר שאין הן אלא לאותו הדור?
נראה לומר כי אדרבה, רש"י סבור כי כאן לימדה אותנו התורה על נצחיותו של הא־ל ועל נצחיות התורה, וכי כל מצוות התורה אינן בטלות לעולם. התורה בחרה לכתוב זאת דווקא באיסור עבודה זרה משום שזהו אחד ההבדלים המהותיים בין האלילים מעשה ידי אדם, שהם זמניים וחומריים ובני חלוף, לבין ה' יתברך שהוא היה הווה ויהיה. האמונה בנצחיות הא־ל היא הכרחית להבנה שאין לו גוף ולא דמות הגוף.
עניין זה של נצחיות מצוות התורה, שנלמד מעבודה זרה לכל שאר המצוות, מכריח כי התורה אינה צריכה להשתנות עם שינוי הזמנים. נצחיות התורה נובעת מכך שהקב"ה הוא נצחי - 'כל זמן שאני קיים', ויודע הקב"ה כי התורה מתאימה ורלוונטית לכל הזמנים ולכל הדורות כולם.

— ביאור —

פֶּסֶל. "פסל" היינו אליל, כלי שנעשה על מנת שישמש כפולחן שעובדים לו. מדוע הוא נקרא בשם פסל? משום שבן אדם פסל אותו.
וְכָל־תְּמוּנָה. הביטוי "לא תעשה..." כל תמונה אשר בשמים" אינו ברור, כי משמע ממנו שהתמונה היא אשר נמצאת בשמים. רש"י מסביר שיש להבין כך: 'לא תעשה תמונה של כל דבר שנמצא בשמים', וכאילו המילה "כל" נאמרה אחר המילה "תמונה" ולא לפנייה - 'תמונת כל (דבר) אשר בשמים'.

— עיון —

פֶּסֶל. המילה "פסל" עצמה מעידה על אפסיותה של העבודה זרה, ומוכיחה לכל כי אלילים אלה הם מעשה ידי אדם והיאך ייחשבו לאלוהים ולבעלי כוחות?

אונקלוס

ד לא תִּסְגֹּד לְהוֹן וְלֹא תַּעֲבֹדִם בִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 אֵל קָנָא פִּקֵּד עֹז אֲבַת עַל-
 בָּנִים עַל-שְׁלִשִׁים וְעַל-רַבְעִים
 לְשָׁנָאִי:
 ד לא תִּסְגֹּד לְהוֹן וְלֹא תַּעֲבֹדִם בִּי אֲנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 אֵל קָנָא פִּקֵּד עֹז אֲבַת עַל-
 בָּנִים עַל-שְׁלִשִׁים וְעַל-רַבְעִים
 לְשָׁנָאִי כִּד מְשַׁלְמִין בְּנִיָּא
 לְמַחְטִי בְּתַר אֲבָהָתְהוֹן:

— רש"י —

(ד) אֵל קָנָא. מקנא ליפרע ואינו עובר על מדתו למחול על עבודת אלילים.
 כל לשון "קנא" אנפרימנ"ט בלע"ז [חרון אף], נותן לב ליפרע:

— ביאור —

אֵל קָנָא. 'קנאה' זו אינה כמי שמתקנא בהצלחתו של חברו, שהרי קנאה שייכת רק במי שדומה לו ויכול להשיג את אשר השיג חברו, ולכן לא שייך לומר שה' יתברך מתקנא בכל מה שקשור בעבודה זרה, כי אין כאן אפילו התחלה של השוואה, חלילה.⁶⁹ 'קנאה' זו היא מלשון קְנָאוּת, שעניינה כעס הנובע מפגיעה בכבוד.
 רש"י מסביר שלשון 'קנאות' זו באה לבטא שהקב"ה אינו מוחל ואינו מוותר על חטא זה, והוא עתיד להיפרע ולהעניש בחומרה כל מי שיעבוד עבודה זרה. רש"י מדגיש כי אין כאן ביטוי להתעוררות של כעס מיוחד, שהרי אין אצל הקב"ה שינוי ורגשות כאצל בני אדם, אלא יש כאן הודעה שעל עוון זה של עבודה זרה לא יהיה ויתור, על אף שפעמים רבות הקב"ה מעביר על מדותיו ומוחל - על איסור זה לא ימחל.
 וזהו שמוסיף רש"י שעניין "קנא" הוא שנותן לב ליפרע, היינו שאין כאן התפרצות רגש של כעס, אלא שיקול דעת ושימת לב על עונש ראוי לחוטא.

— עיין —

אֵל קָנָא. הרמב"ם בספרו 'מורה נבוכים' מאריך לדבר על חומרתו של איסור עבודה זרה, ומסביר שמצוות רבות בתורה עיקר עניינן להרחיק את האדם מעבודה זרה. גם עונשו של העובד עבודה זרה הוא החמור ביותר בתורה, שנהרג בסקילה, והוא חמור יותר אף מרוצח שנענש בהריגה, שהיא מיתה קלה יותר.
 ויש להקשות ממאמר חז"ל הטוען כי אף אדם המתפלל לעבודה זרה שלו הקב"ה שומע את קולו. וכיצד אפשר להבין עניין זה, שהרי לא זו בלבד שאינו מתפלל לקב"ה

69. על פי באר "באר היטב" ו"באר בשדה".

— רש"י —

לְשֹׁנָאִי. כְּתַרְגוּמוֹ, כְּשֶׁאֻחֲזֵין מַעֲשֵׂה אֲבוֹתֵיהֶם בִּידֵיהֶם:

— עיון (המשך) —

אלא אף מורד בו ומבקש צרכיו מן האלילים!
ונראה להסביר מאמר זה, שהנה כל מהותה של עבודה זרה הוא להתאים את האידיאלים הגדולים לצרכי האדם, וכל זאת במסווה של הכנעה כלפי מעלה. לעומת זאת עבודת ה' עניינה להכניע את האדם לא-ל. הואיל וכן, כל העובד עבודה זרה לא זו בלבד שהוא עובר על מצוה ממצוות ה', אלא הוא אף מהפך את הכל וקורא לרע טוב ולטוב רע, והופך את עצמו ליוצר עולם הערכים, ואין לך סכנה גדולה מזו! עניין זה חמור מאוד כי אין זו רק התפרצות רגעית של חולשה אנושית אלא מערכת שלמה שמקעקעת את יסוד הבריאה. גם אם אפשר למחול על חולשה רגעית של אדם שעשה דברים נוראים ביותר, מכל מקום אי אפשר למחול על העובד עבודה זרה, וצריך ללחום באורך רוח נגדו. אך עם כל זה אפשר שיהיה אדם תמים שחונך על ברכי העבודה זרה אך הוא באמת מאמין בכוחה ומבטל עצמו ונכנע בענווה לחוקיה, אדם שכזה ליבו טהור הוא, ואינו הופך את סדרי עולם המוסר, ולכן הקב"ה יכול לשמוע את קולו.

— ביאור —

לְשֹׁנָאִי. הפסוק מודיע כי הקב"ה "פוקד עוון אבות על בנים, על שלשים ועל רבעים לשונאי", היינו שלא רק החוטא והעבריין ייענש אלא אף בנו, נכדיו (= "שלשים") וניניו (= "רבעים").
כיצד יתכן שהקב"ה מעניש אדם שלא חטא על חטאי אבותיו? הרי זהו מעשה שאינו מוסרי, ואף התורה אמרה "איש בחטאו יומת" (דברים כד, טז)!
מסביר רש"י כי בנים ייענשו בעוון אבות רק אם הם עצמם חוטאים ועושים

כמעשה אבותיהם. אם הם עצמם חוטאים אזי ייענשו על מעשיהם וגם על מעשה אבותיהם. אמנם אם הבנים אינם הולכים בדרכי אבותם אלא הם צדיקים - לא ייענשו. את פירוש מציא רש"י בדברי התרגום, שכך תרגם אונקלוס: "...לסנאי, כד משלמין בניה למחטי בתר אבהתהון', הוסיף אונקלוס על הפסוק את המילים: 'כאשר מוסיפים הבנים לחטוא אחר אבותיהם'. כידוע, דברי התרגום נכתבו על פי תנאים, שקיבלו פירוש זה במסורת.

— עיון —

לְשֹׁנָאִי. יש לשאול, מדוע פרט שהוא כה חשוב אינו מפורש בכתוב?
נראה לומר שהפסוק בא להדגיש את הקשר והזיקה בין הדורות. אדם צריך לדעת כי מעשיו אינם משפיעים רק על עצמו אלא אף על הדורות הבאים אחריו, ובאותה מידה עליו לדעת כי הוא נידון לא רק על מעשיו אלא גם על מעשי אבותיו שלפניו. אם אבותיו היו צדיקים אף הוא יזכה לחסד, ואם היו אבותיו, חלילה, רשעים אף הוא ייענש. אמנם שונה היחס בין שכר על מעשים טובים לבין עונש

אונקלוס

ה וְעָשָׂה חֶסֶד לְאֵלִים לְאֶהֱבִי
וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתָי: ס וְלֹא תִשָּׂא
אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשׁוֹא בִּי
לֹא יִנָּקֶה יְהוָה אֶת אֶת־אֲשֶׁר־יִשָּׂא
אֶת־שְׁמוֹ לְשׁוֹא: פ

— רש"י —

(ה) וְעָשָׂה חֶסֶד. נוצר חסד שאדם עושה, לשלם שכר עד לאלפים דור. נמצאת מידה טובה יתירה על מידת פורענות אחת על חמש מאות, שזו לארבעה דורות וזו לאלפים:

(ו) לְשׁוֹא. חנם, להבל. ואיזהו שבועת שוא? נשבע לשנות את הידוע, על עמוד של אבן שהוא של זהב (שבועות כט ע"א):

— עיון (המשך) —

על מעשים רעים, וכפי שיכתוב רש"י להלן בסמוך.

רש"י בשם חז"ל מעיר כי יש לאדם אפשרות להציל עצמו מן הגורל שכפו עליו אבותיו אם ישנה דרכיו ולא יילך בדרכם, אך כל זמן שלא עושה כן יסבול עונש כפול - על חטאיו ועל חטאי אבותיו.

— ביאור —

וְעָשָׂה חֶסֶד. הקב"ה משלם שכר על מעשה טוב (=חסד) לצאצאיו של אדם עד אלפיים דורות.

אם כן החשבון הוא פשוט: על חטאים מעניש הקב"ה עד ארבעה דורות, ואילו על מעשים טובים נותן הקב"ה שכר עד אלפיים דורות - פי חמש מאות!

לְשׁוֹא. כאן אוסרת התורה "שבועת שוא", ובפרשת קדושים אוסרת "שבועת שקר", כמאמר הכתוב (ויקרא יט, יב): "ולא

תשבועו בשמי לשקר וחללת את שם אֱלֹהֶיךָ". מהו ההבדל בין שבועת שוא לשבועת שקר?

נראה שרש"י מבחין בין המושגים, ומחלק בין שני איסורים שונים.

פסוק זה אוסר על "שבועת שוא", היינו שבועה שהיא מיותרת לחלוטין ואף אין בה שום כוונה לרמות אדם אחר, כגון הנשבע על עמוד שידוע לכל שהוא של אבן - שהוא של זהב,

— ביאור (המשך) —

וכל שכן הנשבע על עמוד של אבן לרמות ולגנוב דעתם של אחרים.
 שהוא של אבן.⁷⁰ בפסוק זה התורה חוזרת על האיסור
 הפסוק בויקרא אוסר על "שבועת כדי להדגיש את חומרתו: "כי לא ינקה ה'
 שקר", היינו שבועה שקרית שמטרתה את אשר ישא את שמו לשוא".⁷¹

— עיון (על עמוד קודם) —

לְשׁוֹא. עניינו של איסור "שבועת שוא" אינו אמירת שקר אלא זלזול חמור בשם
 ה'. האומר את שם ה' לחינם מוכיח שאינו מאמין כי ה' שומע את הדברים, ויש בכך
 כפירה חמורה.
 איסור זה מדגיש לנו עד כמה חשוב לכוון באמירת שם ה' בברכות ובתפילה, וכמה
 יש להיזהר בקריאת פסוקים עם שם ה' (עד שיש הנמנעים מאמירת השם בפסוקים
 אלה), כדי לא להגיע לזלזול ולחשש כפירה.

70. וכך יש להסביר את הבדל הלשון בתרגום, שתרגם המילה "לשוא" בשתי דרכים שונות, פעם אחת תרגם
 'למגנא' (=לחנם) ופעם שניה 'לשקרא' (=לשקר). לפי דברינו הראשון מתייחס לעמוד של אבן שהוא של
 אבן והשני לעמוד של אבן שהוא של זהב.

71. ישנן גירסאות ברש"י על פיהן רש"י התייחס להבדל בין ה"שוא" הראשון בפסוק שהוא לשון שקר לבין
 ה"שוא" השני שהוא לשון חנם. וראה הערה קודמת.

אונקלוס

זֶכֶּוּר אֶת־יּוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: זֵהוּ דְּכִיר יְת יוֹמָא
דְּשַׁבְּתָא לְקַדְּשׁוּתִיהּ:

— רש"י —

(ז) זְכוֹר. זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, וכן "מחלליה מות יומת" (להלן לא, יד) – "וביום השבת שני כבשים" (במדבר כה, ט); וכן "לא תלבש שעטנז" (דברים כב, יא) – "גדלים תעשה לך" (שם, יב); וכן "ערות אשת אחיך" (ויקרא יח, טז) – "יבמה יבא עליה" (דברים כה, ה); הוא שנאמר: "אחת דיבר אלהים שתים זו שמעתי" (תהלים סב, יב). (מכילתא):

זכור. לשון פעול הוא, כמו "אֹכֹל וְשָׁתוּ" (ישעיה כב, יג), "הִלּוֹךְ וּבָכָה" (שמואל ב ג, טז), וכן פתרונו: תנו לב לזכור תמיד את יום השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמינו לשבת:

— ביאור —

מסביר רש"י שבאמת הקב"ה אמר את שני הציוויים באותו דיבור עצמו – גם "זכור את יום השבת" וגם "שמור את יום השבת"⁷². האדם המוגבל אינו יכול לקבל אינפורמציה כפולה בבת אחת, ולכן הדברים נכתבו בשני מקומות שונים, אך שני הדיבורים הם אמת.

מהו "זכור"? מה הציווי הזה?

מסביר רש"י כי זכירה זו אינה מתקיימת ביום השבת עצמו⁷³, שהרי מי שנמצא בעיצומו של אירוע הרי הוא חווה אותו ממש ואינו נקרא 'זכור', אלא זכירה זו מתקיימת במהלך כל השבוע שלפני השבת. היהודי מצווה לזכור את יום השבת בכל ימי השבוע, על ידי הזמנה והכנה של מצרכים וחפצים לכבוד השבת. "שמור" הוא ציווי לשמור את השבת ולא לחלל אותה במלאכה. אם כן אין

זְכוֹר. עשרת הדיברות כתובות פעמיים בתורה, פעם אחת כאן והאחרת בפרשת ואתחנן (דברים ה, ו-יז). ישנו מספר קטן של הבדלים בין הכתוב כאן ובין הנאמר שם. השינוי הראשון והמשמעותי ביותר הוא בציווי על השבת: כאן נאמר "זכור את יום השבת" ובאותחנן נאמר: "שמור את יום השבת". השינויים הקלים בין הפרשיות אינם משמעותיים, וכפי שכתב המזרחי: 'מפני שהטעם בשניהם אחד הוא והעבריים ישמרו הטעמים לא המלות', ר"ל הפסוק מעביר את אותו העניין במילים מעט שונות ואין בכך בעיה. אמנם ההבדל בין "זכור" ל"שמור" הוא משמעותי ביותר, שכן "זכור" הוא מצות עשה ו"שמור" הוא ציווי לא תעשה. מה, אם כן, אמר הקב"ה במעמד הר סיני – זכור או שמור?

72. בואתחנן כתב רש"י: 'שניהם בדיבור אחד ובתיבה אחת נאמרו ובשמיעה אחת נשמעו'.

73. חז"ל למדו מהציווי "זכור" את חוב הקידוש בכניסת השבת בו מזכירים את קדושת היום, אך רש"י סבור שאין זו ההוראה הפשוטה והראשונה של ציווי זה.

— ביאור (המשך) —

- סתירה בין "זכור" ל"שמור" - כל השבוע נזכור את השבת, ובשבת עצמה נישמר שלא לעשות מלאכה.
- רש"י מביא כמה דוגמאות לציוויים שציוה הקב"ה, שנראים לכאורה סותרים ואינם יכולים להתקיים זה בצד זה, אך שניהם נאמרו בתורה וכאילו נאמרו בבת אחת:⁷⁴
- א. התורה מצווה על איסור מלאכה בשבת, וקובעת כי זהו איסור חמור שהעובר עליו חייב מיתה - "מחללה מות יומת". מאידך התורה מצווה להקריב קורבנות בשבת, את קורבנות התמיד ואת המוספים - "וביום השבת שני כבשים בני שנה וכו'", ועבודה זו ודאי כרוכה במלאכות רבות כשחיטה, הפשטה, הבערה, ועוד.
- ב. התורה אוסרת על לבישת "שעטנז", בגד שמעורבים בו צמר ופשתים, אך במצות ציצית מחייבת התורה לשים פתיל תכלת העשוי צמר גם בבגד העשוי פשתים.
- ג. התורה אוסרת על האדם את אשת אחיו עולמית (גם לאחר מות האח), אך מחייבת אותו לשאת אותה לאשה אם אחיו מת בלא בנים, ולקיים בה מצות "יבום".
- רש"י מסביר שציוויים אלה הנראים כסותרים - באים כולם ממקור אחד, ובאמת אין בהם שום סתירה. כך מבואר הפסוק מתהלים: "אחת דיבר אֱלֹהִים - שתיים זו שמעתי", כלומר אצל הקב"ה הכל אחד, אין סתירות, רק בעינינו הציוויים נראים כסותרים.

— עיון (על עמוד קודם) —

זְכוֹר. בהסתכלות שטחית אפשר היה לראות סתירה בין "זכור" לבין "שמור". הציווי "זכור" מדגיש את עונג השבת וכבוד שבת, איך כל השבוע יש להתכונן ולצפות לשבת, לעומתו הציווי "שמור" מדגיש את האיסורים והקדושה החמורה שביום זה, ולכאורה עונג וקדושה אינם יכולים לדור בכפיפה אחת ונראים כסותרים זה את זה. אמנם אין הדבר כן. הקב"ה נתן לאדם את העולם ותענוגיו וכן את התורה ומצוותיה, כדי שיוכל האדם להתענג בקדושה. התענוגים לא ניתנו לאדם כדי לנסות אותו ולגרות אותו ולהכשיל אותו! החסיד האמיתי אינו מי שמתגבר על תאוותיו הגשמיות ונמנע מהם כליל כדי לקיים את הציווי האֱלֹהִי. חלילה מלומר כן! "מכל עץ הגן אכול תאכל" צִוָּה האדם (בראשית ב, טז), מותר לך ליהנות מן העולם ומטובו, אך אל תשכח לרגע את אֱלֹהֶיךָ שֶׁמִּנֵּעִים לך בחסדו, ומשום כך תקפיד ליהנות במידה כפי שציוותה התורה, וטוב יהיה לך בעולם הזה ובעולם הבא.

נעין בדוגמאות שהביא רש"י וננסה להבין היאך מתממש רעיון האחדות בין ערכים שנראים סותרים:

74. ההשוואה אינה גמורה, שהרי אין סתירה אמיתית בין "זכור" לבין "שמור", שהם שני ציוויים שונים. נראה כי רש"י רוצה לומר שיש לראות את כל ציווי התורה כאילו נאמרו 'בדיבור אחד' ועל ידי כך ליישב את הסתירות ביניהם, כפי שיישבו חז"ל את האפשרות הטכנית לאמירת "זכור" ו"שמור". וראה מה שכתבנו בעיון.

— עיון (המשך) —

א. איסור מלאכה בשבת והחיוב להקריב קורבן בשבת משלימים זה את זה, כי איסור המלאכה בא ללמדנו שהאל הוא הריבון, הוא ברא את העולם והוא השליט והמנהיג, ולכן אסור לנו לעשות מלאכה לצורך עצמנו. אבל מלאכה שנועדה לקיים את ציווי הקב"ה ומיועדת לעבודת ה' ממש - אין לך קיום שבת גדול מזה, להראות בצורה מעשית שאך לו לבדו ראוי לעבוד.

ב. איסור שעטנז האוסר לערב פשתן וצמר מסמל את האיסור לערב בין הארצי (הפשתן) לבין האל-לוהי (הצמר). אם אין האדם יודע להבחין בין קודש לחול סופו שיהפוך את הקודש לחול ויחלל אותו. מצות ציצית באה ללמדנו שבזכות המצווה יש חובה לערב את החול והקודש, כי על ידי המצוה הקודש מעלה את החול ואין הקודש משפיל עצמו למידת החול.

ג. איסורי עריות אוסרים להתאחד עם קרובי משפחה, כי החתונה היא יציאה מן הבית לקראת האחר על מנת לבנות יצירה חדשה. חיבור עם קרובי משפחה הוא ביטוי ליצרים הגסים ביותר של האדם העומדים בסתירה גמורה לכל התעלות רוחנית. אולם מעשה היבום, כלומר נישואי האלמנה עם אחי בעלה שנועדו ליצור המשכיות לשמו של הנפטר, הוא ויתור גדול מצד האשה, שאינה הולכת ומתחתנת עם מי שתחפוץ אלא נשארת נאמנה לבעלה המת, וממילא אין כאן גסות כלל. אדרבה, יש כאן עדינות ומסירות ונאמנות, ולכן שינוי זה הופך מעשה זה למצוה.⁷⁵

75. להשלמה עיין מה שכתבנו בפרשת כי-תצא בעניין מצות יבום (כה, ה-י).

אונקלוס

ח שְׁתָּא יוֹמִין תַּפְלַח וְתַעֲבִיד כָּל עֲבִידָתָךְ:
 ט וְיוֹמָא שְׁבִיעָאָה שַׁבְּתָא קֳדָם יי אֱלֹהֶךָ, לֹא תַעֲבִיד
 כָּל עֲבִידָא אֶתְּ וּבִרְךָ וּבִרְתָּךְ עֲבָדְךָ וְאַמְתָּךְ
 וּבִעֲרָךְ וְגִיּוֹרְךָ דְּבִקְרוֹךְ:
 ח שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וְעָשִׂיתָ
 כָּל-מְלָאכָתְךָ: ט וַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי
 שַׁבַּת לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא-תַעֲשֶׂה
 כָּל-מְלָאכָה אַתָּה | וּבִנְךָ וּבִתְךָ
 עֲבָדְךָ וְאַמְתְּךָ וּבִהְמָתְךָ וְגִרְךָ
 אֲשֶׁר בְּשַׁעְרֶיךָ:

— רש"י —

(ח) וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלָאכָתְךָ. כשתבוא שבת יהא בעיניך כאילו כל מלאכתך עשויה, שלא תהרהר אחר מלאכה (מכילתא, עיי"ש):
 (ט) אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ. אלו קטנים. או אינו אלא גדולים, אמרת: הרי כבר מוזהרים הם. אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים (מכילתא). וזו ששנינו: קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליך (שבת קכא ע"א):

— ביאור —

רש"י מאיר את עינינו לראות גם בפסוק זה את גודל קדושת השבת. התורה מצווה על היהודי שישכח את כל דאגותיו עם כניסת השבת. השבת צריכה שתהיה מנותקת מימי החולין ומטרדותיהם, והאדם צריך שיהיה מוחו רגוע ושליו, ללא מחשבות הקשורות לעבודת ימי החולין. התורה כביכול מציעה לאדם עצה: כדי שלא תחשוב בשבת על ענייני מלאכתך הבא את עצמך לחשוב בכניסתה שכל מלאכתך כבר עשויה.

אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתְךָ. האדם מצווה על שביתת בניו ובנותיו ממלאכה. על אלו בנים ובנות מדובר - גדולים או קטנים?

וְעָשִׂיתָ כָּל-מְלָאכָתְךָ. אפשר היה להבין מן הפסוק שישנו ציווי על האדם לעבוד בימות החול, בדיוק כמו שישנו ציווי לנוח ביום השבת - "ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך".⁷⁶ רש"י מסביר שאין הדבר כן. אין ציווי מיוחד לעבוד בימות החול, ואדם העושה מלאכה בכל ימות השבוע אינו מקיים מצוה. אם כן מה בא ללמדנו פסוק זה?

רש"י מדקדק בלשון הפסוק "ועשית כל מלאכתך" - וכי יכול האדם לעשות את "כל" מלאכתו בימות החול? הרי האדם עושה מלאכתו בימות החול, שובת ממלאכה בשבת, ולמחרת חוזר למלאכתו!

76. זוהי דעת רבי במכילתא דרשב"י כאן.

— ביאור (המשך) —

טוען רש"י: לא יתכן שהאדם מצווה על שביתת בניו הגדולים, שהרי בניו הגדולים הם יהודים לכל דבר והם מחוייבים במצוות בדיוק כמוהו. אין זאת אלא שפסוק זה בא לצוות על האדם להשגיח על בניו ובנותיו הקטנים שישבתו אף הם ממלאכה בשבת. המשנה במסכת שבת אומרת דין זה

במפורש. המשנה שם עוסקת בשרפה שפרצה בשבת, שאסור לכבותה (אם אין סכנת נפשות), ואפילו אם ילד קטן בא מעצמו לכבות אין מניחין לו לעשות זאת (= 'אין שומעין לו'), מפני שאנו מצווין אף על שביתתו ממלאכה.⁷⁷

— עיון (על עמוד קודם) —

וְעִשִּׂיתָ כָּל-מְלֶאכֶתְךָ. רש"י מלמדנו שהשבת אינה רק שביתה של הגוף ממלאכה אלא יש בה מימד רוחני של התכנסות בין האדם לבוראו. השביתה אינה רק בידיים אלא גם בראש. המחשבות של שבת אסור שיהיו מחשבות של חול.

אֲתָה וּבִנְךָ וּבִתְךָ. דין זה הוא מחודש שהרי קטן אינו מחוייב כלל במצוות, אולם מפאת קדושת השבת מוטל על האב לדאוג שגם בניו ובנותיו הקטנים (שהגיעו לגיל חינוך ויש בהם הבנה) לא יחללו את השבת.

בכל מצוות התורה יש דין 'חינוך', היינו שמוטל על האב לחנך את בניו למצוות, אך רק במצוות שבת מצאנו חיוב זה באופן מפורש.⁷⁸ נראה לומר כי יש בשביתה שבת שני מימדים - השביתה האישית של כל אדם, והשביתה הכללית. אילו היתה זו מצוה אישית בלבד לא היתה התורה מקפידה על שביתה הקטנים. לשבת יש אופי ואוירה מיוחדת. השבת היא העדות של עם ישראל לכך שהקב"ה ברא את העולם, ומשום כך החיוב הוא חיוב לשביתה כללית של כל העם.⁷⁹

77. הגמרא מסבירה שמדובר בילד שעושה זאת כי מבין שאביו מעוניין בכך, אבל סתם קטן המחלל שבת אין אנשים זרים צריכים למונעו מכך.

78. להלכה מצות 'חינוך' היא מצוה מדרבנן, אולם כבר הסביר אבי מורי שליט"א שאיסורים מדרבנן כונסים בתוכם רעיון שעיקרו הוא מן התורה, ולכן אל תתמה שחכמים דורשים זאת מפסוק.

79. הפוסקים האריכו בדין חינוך זה לחקור האם הוא מוטל רק על אבי הילד או גם על אחרים, והאם רק בדברים שיש לאב עניין בהם, ועוד, ראה שו"ע או"ח סימן שמג. לענ"ד רש"י סבור שאיסור זה הוא איסור כללי, וכדעה המופיעה ברמ"א שם הסוברת כי כל קטן שהגיע לגיל חינוך מצווים להפרישו מאיסורים. וה' יצילני משגיאות.

אונקלוס

י אַרִי שְׁתָּא יוֹמִין עֲבַד יי
 ית שְׁמִיָּא וְיִת אַרְעָא יִת
 ימָא וְיִת כָּל דְּבַחֹן וְנַח
 בְּיוֹמָא שְׁבִיעָאָה, עַל בֵּין
 בְּרִיד יי יִת יוֹמָא דְשַׁבְּתָא
 וְקִדְשִׁיהּ: ס

י כִּי שֵׁשֶׁת־יָמִים עָשָׂה יְהוָה אֶת־
 הַשָּׁמַיִם וְאֶת־הָאָרֶץ אֶת־הַיָּם
 וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר־בָּם וַיָּנַח בַּיּוֹם
 הַשְּׁבִיעִי עַל־כֵּן בֵּרַךְ יְהוָה אֶת־
 יוֹם הַשַּׁבָּת וַיְקַדְּשֵׁהוּ: ס

— רש"י —

(י) וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. כביכול הכתיב בעצמו מנוחה, ללמוד הימנו קל וחומר לאדם, שמלאכתו בעמל וביגיעה, שיהא נח בשבת:
 בֵּרַךְ, וַיְקַדְּשֵׁהוּ. ברכו במן לכופלו בששי לחם משנה, וקדשו במן שלא היה יורד בו (מכילתא, כר' ישמעאל):

— ביאור —

והיכן מצינו קדושה? מסביר רש"י כי הן הברכה והן הקדושה התבטאו במן. הברכה התבטאה בירידת מנה כפולה (=לחם משנה) ביום שישי. (ואם ישאל השואל: אם כן הברכה היא ליום השישי, שבו הוכפלה הכמות ולא בשבת! אף אנו נאמר לו: הברכה היא בכך שבשבת נחסכה מבני ישראל הטירחה לצאת וללקוט את מזונותיהם, וכל צרכיהם היו מוכנים להם מבעוד יום.⁸⁰) הקדושה אף היא התבטאה במן. עצם העובדה שבשבת לא ירד מן השמים העידה לכל כי יום זה מקודש משאר ימים אף בשמים, וכן אין האדם צריך לעבוד ביום זה מפני שמזונו מוכן לו.

וַיָּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. אצל הקב"ה לא שייך כלל עניין מנוחה, שהרי אינו גוף ואין בו עייפות ושאר תכונות גופניות.⁸⁰ מנוחה זו עניינה שהפסיק הקב"ה מלברוא⁸¹, ואם כן יש לשאול מדוע לא השתמשה התורה במילה "וישבות"? מסביר רש"י כי התורה רומזת לאדם העמל כל השבוע לנוח ביום שביעי, והאדם ילמד קל וחומר מהקב"ה: אם הקב"ה נח ממלאכתו אף שאינו מתעייף כלל, גם עליי מוטלת החובה והצורך לנוח אחרי ששת ימי הפעילות. בֵּרַךְ, וַיְקַדְּשֵׁהוּ. הפסוק מעיד כי הקב"ה ברך את יום השבת וגם קידש אותו. היכן מצינו ברכה ביום זה

80. ולשון המכילתא כאן: וכי יש לפניו יגיעה? והלא כבר נאמר "לא ייעף ולא ייגע", ואומר: "נותן ליעף כח", ואומר "בדבר ה' שמים נעשו" (היינו שכלל לא טרח בעשייתם אלא בדיבור בלבד).

81. וכך פירש המלבי"ם.

82. במזרחי כתב שבדרך כלל ברכה עניינה תוספת אך כאן לא היתה בשבת כמות יתרה על של שאר הימים. ועיין רש"י לעיל טז, ה', 'בלקטתו היה נמצא לחם משנה... נותן לכם ברכה', ומשמע מדבריו שם שהמנה של שבת עצמה היתה כפולה (מלבד המנה של יום שישי).

— עיון (על עמוד קודם) —

וַיֵּנַח בַּיּוֹם הַשְּׁבִיעִי. מלבד הערכים הגדולים הטמונים בעניין השבת, הזכרון לבריאת העולם וליציאת מצרים ועוד, יש בשבת גם עניין טבעי ופשוט - הצורך לאדם במנוחה. חשיבות המנוחה אינה רק פיסית אלא יש בה ערך. מי שפועל ועובד ללא לאות לבסוף אינו מבחין בתכליתה של העבודה, ואינו מכיר כי **העבודה היא אמצעי ולא מטרה.** על האדם להרגיל עצמו לבלום את בולמוס העשייה כדי שיוכל לתת לחייו משמעות, ואת זאת רצה הקב"ה ללמד בהפסקת הבריאה.

בַּרְךְ, וַיְקַדְּשֵׁהוּ. קדושה עניינה הפרדה והבדלה. יום זה מקודש משאר הימים כי הוא מובדל מהם במצוות ובאיסורים שבו, ואף הבורא פסק ממלאכת הבריאה ביום זה, וגם את המן לא הוריד בו. מלבד הקדושה שביום זה יש בו גם ברכה. יום ללא טורח, ללא מלאכות, יום שכל צרכיו מוכנים לו מבעוד יום.

על האדם מוטל לנצל יום זה ולהוסיף בו ברכה וקדושה אף משל עצמו. הזמן שהתפנה לו יהא מוקדש לתפילה וללימוד ולהתחברות עם הקב"ה, ויוכל אף ליהנות מן האוכל ומן המשפחה באורך רוח, מה שנמנע ממנו לעשות בימי החול הסואנים. ועיין גם מה שכתבנו בפירושונו לפרשת בראשית ב, ג.

אונקלוס

יֵא יִקְר יֵת אַבוּד וְיֵת יֵא כִּבְד אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אִמְךָ
 אִמְךָ, בְּדִיל דִּי־יִרְכּוֹן לְמַעַן יֵאֲרִכּוֹן יְמִיךָ עַל הָאָדָמָה
 יוֹמְךָ עַל אֶרְעָא דִּי אֱלֹהֵךָ יִהְיֶה לָּךְ: ס

— רש"י —

(יֵא) לְמַעַן יֵאֲרִכּוֹן יְמִיךָ. אם תכבד יאריכון ואם לאו יקצרון, שדברי תורה נוטריקון הם נדרשין מכלל הן לאו ומכלל לאו הן (מכילתא):

— ביאור —

לְמַעַן יֵאֲרִכּוֹן יְמִיךָ. לכאורה נראה שמצות כיבוד אב ואם היא מצות עשה, והיא מצות העשה היחידה שבעשרת הדיברות (מלבד "אנכי ה' אלוקיך" שהוא שורש כל המצוות. גם מצות שבת שפותחת במילה "זכור" עיקרה הוא מה שנאמר בהמשך: "לא תעשה כל מלאכה"). אומר רש"י כי גם מצוה זו עניינה העיקרי הוא אזהרת לא תעשה - כבד את אביך ואת אמך, כי אם לא תכבד יתקצרון ימך!⁸³ לכאורה אפשר היה לדייק: אם

תכבד יאריכון ימך, ואם לא תכבד לא יאריכון ימך אלא תחיה כפי שנקצב עליך בתחילה. מדוע דייק רש"י שאם לא תכבד יתקצרון ימך? אלא כבר אמר רש"י לעיל, בפתיחת עשרת הדיברות: 'לפי שיש פרשיות בתורה שאם עשאו אדם מקבל שכר ואם לאו אינו מקבל פורענות, יכול אף עשרת הדיברות כן? תלמוד לומר "וידבר א-להים", דין ליפרע'. היינו שיש לראות בכל דיברה שמובטח בה שכר גם צד של פורענות.⁸⁴

— עיון —

לְמַעַן יֵאֲרִכּוֹן יְמִיךָ. מדוע לא כתבה התורה בפירוש כי כל מי שאינו מכבד את הוריו יתקצרו ימיו? מדוע רמזה זאת בעקיפין בלבד?

אם נתבונן נראה כי כל הציוויים שבעשרת הדיברות הם איסורים, דברים שהאדם צריך להימנע מהם, כמו איסור עבודה זרה, נשיאת שם ה' לשוא, חילול שבת, וכן כל האיסורים שבין אדם לחברו הכתובים בלוח השני. מצות כיבוד הורים היא המצוה היחידה שנכתבה כמצות עשה, וזאת משום שהדרך היחידה לקיימה היא בפעולות של קום עשה. אי אפשר לקיים מצות כיבוד הורים בהימנעות ממעשים רעים, אלא צריך לעשות מעשים אקטיביים המעידים על הכבוד שאנו רוכשים להורים. במצוה זו העשייה היא החובה ומשום כך היא נכתבה כמצות עשה ולא כאיסור הימנעות. אף על פי כן ראתה התורה לנכון לענוש את הנמנע מלכבד את הוריו משום שמצוה זו היא

83. על פי המזרחי.

84. על פי משכיל לדוד.

אונקלוס

יב לֹא תִרְצַח ס לֹא תִנְאַף ס
 לֹא תִגְנוֹב ס לֹא־תַעֲנֶה בְּרַעְיָךְ
 ס לֹא תִסְהִיד בְּחֵבְרֶךְ
 עַד שָׁקֶר: ס
 סִדְרוֹתָא דְּשִׁקְרָא: ס

— רש"י —

(יב) לֹא תִנְאַף. אין ניאוף אלא באשת איש, שנאמר: "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו, מות יומת הנואף והנואפת" (ויקרא כ, י), ואומר: "האשה המנאפת תחת אישה תקח את זרים" (יחזקאל טז, לב): לֹא תִגְנוֹב. בגונב נפשות הכתוב מדבר, "לֹא תִגְנוֹבוּ" (ויקרא יט, יא) בגונב ממון. או אינו אלא זה בגונב ממון ולהלן בגונב נפשות, אמרת: דבר למד מענינו, מה "לֹא תִרְצַח", "לֹא תִנְאַף", דבר שחייבין עליהם מיתת בית דין, אף "לֹא תִגְנוֹב" דבר שחייב עליו מיתת בית דין (סנהדרין פו ע"א; עיין מכילתא):

— עיין (המשך) —

הבסיס לקיום החברה. כיבוד הורים הוא הכרה של האדם בקיומה של היררכיה בעולם, שלא כולם שווים. יש אנשים שמוטל עלי לכהד ואיני יכול להישאר אדיש לגביהם. בלא הכרה זו איש את רעהו חיים בלעו, וצריך שתהיה בחברה קשות ובעלי סמכות. זה מתחיל במשפחה המצומצמת עם הסמכות ההורית, וממשיך לשמירת כבוד הרבנים וגדולי התורה, ופרנסי העיר והמדינה.

— ביאור —

לֹא תִנְאַף. בעשרת הדיברות מובאות העבירות החמורות. היה מקום לחשוב שהתורה רואה בכל יחסי אישות איסור חמור, וכל מגע בין גבר ואשה שאינם נשואים זה לזה ייחשב כניאוף וכעבירה חמורה, ואפילו שניהם פנויים. מסביר רש"י כי מעשה "ניאוף" החמור שעונשו מיתה הוא דוקא עם אשת איש אך לא עם אשה פנויה.⁸⁵ רש"י הביא שני פסוקים להוכחת פירוש. הפסוק הראשון מוכיח זאת היטב:

"ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו, מות יומת הנואף והנואפת". פסוק זה מלמד כי אדם הבא על אשת איש נקרא "נואף", האשה נקראת "נואפת", והפעולה עצמה נקראת "ניאוף". צ"ע מדוע ראה רש"י צורך להביא פסוק נוסף להוכחת הדבר. יתכן ורצה לומר כי זוהי הבנת המילה בכל מקום.⁸⁶ לֹא תִגְנוֹב. מלבד איסור גניבה כללי, המתייחס לכל דבר השייך למישהו אחר, מצאנו בתורה איסור 'גניבת נפשות',

85. חומרת איסור ביאה על פנויה תלויה במחלוקת ראשונים. כל זאת במידה שהיא אינה 'נידה', כמובן.

86. עיין מזרחי.

— ביאור (המשך) —

ואילו "לא תגנובו" היינו ממון?
 רש"י משתמש כאן באחת מ"ג
 מידות שהתורה נדרשת בהן - 'דבר הלמד
 מעניינו'. הואיל ושאר איסורים המוזכרים
 בסמוך, "לא תרצח" ו"לא תנאף", הם
 איסורים חמורים ביותר שעונשם מיתה,
 אף איסור גניבה המוזכר באותו עניין אף
 הוא איסור חמור שעונשו מיתה.⁸⁷
 כך הוא מהלך הדברים ברש"י: תחילה
 קובע רש"י שפסוקנו עוסק בגונב נפשות,
 ואילו "לא תגנובו" שבויקרא עוסק בגנבת
 ממון. על קביעה זו הוא שואל: אולי
 להיפך? אולי פסוקנו עוסק בגניבת ממון
 והפסוק בויקרא עוסק בגניבת נפשות?
 לכך מביא רש"י את המידה 'דבר הלמד
 מעניינו' - כשם שלא תרצח ולא תנאף
 עונשם מיתת בית דין, כך גם איסור לא
 תגנוב שכאן עונשו מיתת בית דין, ועל כן
 זהו גונב נפשות.

היינו אדם הלוקח אדם אחר ומוכר אותו
 כעבד. איסור זה מופיע פעמיים בתורה,
 הראשון בפרשת משפטים (להלן כא,
 טז): "וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות
 יומת", והשני בפרשת כי-תצא (דברים
 כד, ז): "כי ימצא איש גונב נפש מאחיו
 והתעמר בו ומכרו ומת הגנב ההוא".⁸⁷
 מעשה חמור זה עונשו מיתה, להבדיל
 מאיסור גניבה רגיל בו הגנב משלם
 תשלומי כפל.

התורה בחרה לקבוע בעשרת הדיברות
 את האיסור "לא תגנוב", לגודל חומרתו.
 על איזה גניבה מדובר כאן, גניבה 'רגילה'
 או גניבת נפשות?

מסביר רש"י שאיסור גניבה כאן
 מתייחס לגניבת נפשות, ואילו איסור
 גניבת ממון הוזכר בפרשת קדושים
 (ויקרא יט, יא): "לא תגנובו". מנין רש"י
 יודע לומר ש"לא תגנובו" היינו נפשות

— עיון (על עמוד קודם) —

לֹא תִגְנוֹב. רש"י בשני הדיבורים האחרונים עומד על כך שהאיסורים הכתובים
 כאן הם איסורים חמורים ביותר שיש בהם מיתת בית דין: "לא תנאף" - דוקא עם
 אשת איש, "לא תרצח" - דוקא גונב נפשות. מדוע אין רש"י סבור שאיסורים אלה הם
 כלליים יותר, ואינו אומר שיש כאן איסור כללי על יחסי אישות מחוץ לנישואין ואיסור
 כללי על גניבה?

שאלה זו נוגעת במהותן של עשרת הדיברות ויש להעמיק בה. יש בתורה תרי"ג
 מצוות וכל אחת ואחת מהן היא עיקר ויסוד ולא יתכן שתיבטל. אין מצוה שהיא חשובה
 מחברתה, ומי שמקבל עליו עול מצוות מתחייב לכל המצוות כולן ולא למצוות נבחרות

87. ועיין רש"י שמות שם כיצד שני פסוקים אלה משלימים זה את זה.

88. לשון רש"י סנהדרין שם: 'דבר הלמד מעניינו' - אם אי אתה יודע במה הכתוב מדבר צא ולמד מפרשה
 שכתוב בה, ולפי הפרשה הוא נכתב אצלה, וכאן במה כל הענין מדבר? בנפשות, "לא תרצח" ו"לא תנאף" כל
 אלה חייבי מיתות בית דין, אף "לא תגנוב" בגניבה שיש בה מיתת בית דין. ועיין שם בגמרא שישנו לימוד
 זהה לעניין הפסוק בפרשת קדושים, שם נאמר: "לא תגנובו ולא תשקרו ולא תכחשו איש בעמיתו", ושאר
 האיסורים בפסוק עניינם ממוני. וכך אמרה הגמרא: 'לא תגנובו' - בגונב ממון הכתוב מדבר. אתה אומר בגונב
 ממון, או אינו אלא בגונב נפשות? ... דבר הלמד מעניינו, במה הכתוב מדבר? בממון, אף כאן בממון.

אונקלוס

יג לא תִחַמֵּד בֵּית רֵעֶךָ ס לא־
 תִחַמֵּד אִשֶּׁת רֵעֶךָ וְעַבְדּוֹ וְאִמָּתוֹ
 וְשׁוֹרָו וַחֲמֹרָו וְכָל אֲשֶׁר לִרְעֶךָ: פ
 ס לא תִחַמֵּד בֵּית חֲבֶרְךָ
 ס לא תִחַמֵּד אֶתֶּת חֲבֶרְךָ
 וְעַבְדֶּיהָ וְאִמָּתֶיהָ וְתוֹרֶיהָ
 וַחֲמֹרֶיהָ וְכָל דְּלִחְבֶּרְךָ: פ

— עיון (המשך) —

בלבד. חכמים ביטלו את קריאת עשרת הדיברות כל יום בתפילה כדי שלא יבואו לטעות ולומר כי מצוות אלה חשובות יותר משאר מצוות. מהו, אם כן, ייחודן של עשר המצוות שנבחרו ע"י הגבורה להיאמר במעמד הר סיני ולהיכתב על הלוחות?
 רש"י מסביר שייחודן של מצוות אלה הוא שיש בהן עונש מיתה לעובר עליהן. ננסה לבחון את הדברים: במצוות שבין אדם למקום חייב אדם מיתה על עבודה זרה וכל הקשור בה, על נשיאת שם ה' לשוא עליו נאמר שלא ינקה, ועל חילול שבת. במצוות שבין אדם לחבירו אין עונש מיתה אלא ברציחה, בעריות ובגניבת אדם. משום כך אף הדגיש רש"י כי מי שאינו מכבד את אביו ואמו ימיו יתקצרו, מעין מיתה. גם בעדות שקר יכול להימשך לאדם עונש מוות⁸⁹, ואיסור לא תחמוד חותם את הדיברות כי הוא היסוד של כל העבירות החמורות שבין אדם לחברו.

89. כגון שבדה מלבו והעיד שחברו עבר עבירה שעונשה מיתה.

אונקלוס

יְדֹ וְכָל־הָעַם־רְאִים אֶת־הַקּוֹלֹת וְאֶת־
הַלְפִידִם וְאֶת־קוֹל הַשֹּׁפָר וְאֶת־הַהָר
עֲשֵׂן וַיֵּרָא הָעַם וַיִּנָּעוּ וַיַּעֲמְדוּ מֵרַחֵק:
וְיָזְעוּ וַיִּקְמוּ מֵרַחֵק:

— רש"י —

(יד) וְכָל־הָעַם־רְאִים. מלמד שלא היה בהם אחד סומא. ומנין שלא היה בהם אלם, תלמוד לומר: "ויענו כל העם" (לעיל יט, ח). ומנין שלא היה בהם חרש, תלמוד לומר: "נעשה ונשמע" (להלן כד, ז). (מכילתא):

— ביאור —

וְכָל־הָעַם־רְאִים. כאן התורה מדגישה "כל העם", ובשאר מקומות "העם" בלבד, ללמדנו שכל העם כולו היה שותף לראיית המראה הגדול, בלי יוצא מן הכלל. וכן לעיל בפסוק "ויענו כל העם" - כל העם כולו ענה, בלי יוצא מן הכלל.⁹⁰ אמנם צ"ע מה הראיה מן הפסוק

"ויקה ספר הברית ויקרא באזני העם, ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע", שהרי לא נאמר שם "כל העם"! יתכן ויש לצרף לראיה גם את פסוק ג שם לעיל, בו נאמר "ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דבר ה' נעשה", ופסוק ז משלים הדברים ומוסיף "ונשמע".⁹¹

— עיין —

וְכָל־הָעַם־רְאִים. מתן תורה הוא המעמד הגדול בהסטוריה של התגלות ה' לבני אדם ודיבור אליהם. במעמד זה זכו ישראל לראות, לשמוע, ואף לענות. מקובלנו על פי המסורת שכל אותם שנכחו במעמד הגדול הזה, שישיים ריבוא גברים עם נשיהם וטפם, הם שורש נשמותיהם של עם ישראל לדורותיו, כלומר שכל איש מישראל שיוולד מכאן ואילך בידוע ששורש נשמתו עמדה בהר סיני וזכתה להתגלות. אם כן אין מדובר כאן בשמיעה פרטית של יחידים אלא כל יחיד ויחיד הוא שורש לרבים רבים אחרים. הואיל וכך צריכים יחידים אלה לזכות להתגלות ולקבל את התורה בצורה המושלמת ביותר, כי אם הם חסרים ובעלי מום שוב לא יוכלו להיות שורש לבאים אחריהם.⁹²

90. וראה גם מה שכתבנו לעיל יט, יא ד"ה לעיני כל העם.

91. אמנם פסוק זה לא נאמר באותו המעמד אלא יום אחד קודם.

92. לעיל בפרק יט, יא כתב רש"י רעיון דומה: 'לעיני כל העם' - מלמד שלא היה בהם סומא, שנתרפאו כולם, ולכאורה אינו מובן מדוע שב וחזר על הדברים. על פי מה שכתבנו, שם וכאן, נראה ליישב. שם הוסיף רש"י את המילים 'שנתרפאו כולם', ובא להדגיש שכל בעלי המומין נתרפאו, לכן הסברנו שם שהקב"ה אינו מסתפק בריפוי הנשמות בלבד אלא מרפא גם את הגופות. כאן ההדגשה היא שכל העם ראו, שמעו וענו, ובא לחדד את השלמות שהיתה בקבלת התורה. על פי זה מובן מדוע השמיט רש"י את המשך דברי המכילתא 'שלא היה בהם חגרים', כי לא בא כאן לומר שנתרפאו אלא שקיבלו את התורה בצורה המושלמת ביותר.

— רש"י —

רָאִים אֶת־הַקּוֹלֹת. רואין את הנשמע שאי אפשר לראות במקום אחר (מכילתא, עיי"ש):

אֶת־הַקּוֹלֹת. היוצאין מפי הגבורה (שם):

וַיִּנָּעוּ. אין נוע אלא זיע (שם):

— ביאור —

ואת הלפידים ואת קול השופר ואת ההר עשן - וירא העם וינעו ויעמדו מרחוק". אך כבר הודגש לעיל, מה היתה הסיבה לכל הקולות והמראות? "מפני אשר ירד עליו ה' באש"! הקולות שנשמעו הם קול ה', והמראות שנראו הם חלק מהתגלות ה'. אין כאן הצגה או מופע אור-קולי מאורגן אלא התגלות ה' על ההר. עצם ההתגלות יצרה זעזוע פיזי בהר וכל שכן בבני האדם. זוהי כוונת רש"י במה שכתב 'הקולות היוצאין מפי הגבורה'.

וַיִּנָּעוּ האבן עזרא מסביר "וינעו" מלשון "נע ונד", כלומר שסרו ממקומם מרוב פחד והתרחקו. רש"י אינו מסביר כך, כי אם כן ישנה כפילות בביטוי "וינעו ויעמדו מרחוק". לכן מסביר רש"י "וינעו" היינו שנזדעזעו ורעדו מרוב פחד, אך נשארו על עומדם.

רָאִים אֶת־הַקּוֹלֹת. רש"י מדגיש שהפסוק נוקט שהעם ראו את הנשמע⁹³, ראו את הקולות ולא רק שמעו את הקולות. כי הנה אינה דומה שמיעה לראיה, ואינו דומה עד השומע על אירוע לעד הרואה אותו בעיניו. השומע אינו יודע בוודאות מה אירע ועדיין מפעפע בליבו ספק, אך הרואה שוב אין בו ספק באמיתות הדברים.⁹⁴ "רואים את הקולות" היינו שהגיעו לדרגת נבואה כה גבוהה שכבר לא היה ספק בליבם על אמיתת קיומו של ה'.

אֶת־הַקּוֹלֹת. המעמד בהר סיני היה מפחיד מאוד. כבר נאמר לעיל (יח-יט): "והר סיני עשן כולו מפני אשר ירד עליו ה' באש... ויהי קול השופר הולך וחזק מאוד". התורה חוזרת על עניין זה ומתארת את תגובת העם: "וכל העם רואים את הקולות

— עיון —

רָאִים אֶת־הַקּוֹלֹת. אמנם יש לשמיעה איכות הבנה גבוהה יותר מראיה. הראיה היא כוללת ואילו שמיעה היא שמיעה של כל מילה בנפרד והוא עניין מבורר יותר⁹⁵. בני ישראל זכו גם לשמוע את הקולות וגם לראותם, ובכך זכו לדיוק של השמיעה ולוודאות של הראיה. **וַיִּנָּעוּ.** עיין בעיון הבא.

93. במכילתא נחלקו בזה תנאים: 'וכל העם רואים את הקולות' - רואין הנראה ושומעין הנשמע, דברי רבי ישמעאל. רבי עקיבא אומר: רואין ושומעין הנראה', עיי"ש.

94. וכפי שכתב רש"י להלן פסוק יח: 'יש הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו, שמה שאחרים משיחין לו פעמים שלבו חלוק מלהאמין'.

95. התורה עוברת בשמיעה - 'שמע ישראל', 'מפי השמועה', 'הסכת ושמע', ועוד, ועיין מה שכתב בעניין זה הרב הנזיר בהקדמה לספרו 'קול הנבואה'.

— רש"י —

וַיַּעֲמְדוּ מֶרְחָק. היו נרתעין לאחוריהם שנים עשר מיל כאורך מחניהם, ומלאכי השרת באין ומסייעין אותן להחזירם, שנאמר: "מלכי צבאות ידודון ידודון" (תהלים סח, יג). (שבת פח ע"ב; מכילתא שם):

— ביאור —

וַיַּעֲמְדוּ מֶרְחָק. לפני מתן תורה נאמר "ויתייצבו בתחתית ההר" (יט, יז), ואף היה חשש שמא יעלו בהר, והנה כאן נאמר "ויעמדו מרחוק"! כיצד קרה הדבר? מתרץ רש"י שהיו ישראל מתרחקים

ושוב מתקרבים. כיצד התרחש הדבר? מסבירים חז"ל שמלאכי השרת החזירו כל אחד ואחד מישראל אל תחתית ההר, וכנאמר בפסוק בתהלים.

— עיון —

וַיַּעֲמְדוּ מֶרְחָק. רש"י נעזר בדברי אגדה כדי לפרש לנו את הביטוי "וינועו ויעמדו מרחוק", ועל ידי אגדות אלה מגלה לנו את עומקו של הפשט, ומתאר בצבעים חיים את הבעייתיות הגדולה הכרוכה בהתגלות הקב"ה אל האדם. אין צריך לומר שאין להבין אגדות אלה כפשוטן אלא צריך להבין את משמעותן העמוקה. נראה לענ"ד לפרשן בדרך זו:

לא קל לו לאדם להיפגש עם התגלות ה' בעולם בכל עוצמתה, וזאת לשתי סיבות: א. האדם הוא גוף ויש לו צורכי גוף, והמפגש עם הרוחניות אינו מאפשר לו מרחב חיים, ומשום כך נגרמת לו רעדה ואי יכולת עמידה יציבה.

ב. האדם צריך לבחור את דרכו בעצמו, ומפגש עם האל נוטל ממנו את אפשרות הבחירה, שהרי איך יוכל להימלט מנוכחותו ומן המחוייבות הנלווית לכך? לכן האדם רוצה להתרחק. אך מצד שני, יש לאדם שאיפה אמיתית מתוך נשמתו הגדולה להתקרב אל האלהים, ואת זאת מייצגים המלאכים הדוחפים אותו חזרה אל ההר.

על פי דברי רש"י אלה נוכל להבין מדוע ביקשו ישראל שלא לשמוע ישירות את קול ה'.

אונקלוס

טו וַיֹּאמְרוּ לַמֶּשֶׁה מִלִּיל
אֶת עַמָּנָא וְנִקְבִּיל, וְלֹא
יִתְמַלֵּל עַמָּנָא מִן קָדֶם יי
דְלָמָא נְמוּת: טז וַיֹּאמֶר
מֶשֶׁה לְעַמָּא לֹא תִדְחֲלוּן
אַרִי בְדִיל לְנִסָּאָה יִתְכוּן
אֲתַגְלִי לְכוּן יִקְרָא דִּי,
וּבְדִיל דְתֵהִי דְחֲלַתִּיה עַל
אֲפִיכוּן בְּדִיל דְלֹא תַחֲבוּבוּן:

שביעי טו וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה דִּבֶּר־
אֶתָּה עִמָּנוּ וְנִשְׁמָעָה וְאֶל־יִדְבָּר
עִמָּנוּ אֱלֹהִים פֶּן־נָמוּת: טז וַיֹּאמֶר
מֹשֶׁה אֶל־הָעָם אֶל־תִּירְאוּ
כִּי לִבְעֹבוֹר נְסוּת אֶתְכֶם בָּא
הָאֱלֹהִים וּבְעֹבוֹר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ
עַל־פְּנֵיכֶם לְבִלְתִּי תַחֲטְאוּ:

— רש"י —

(טז) לְבַעְבוֹר נְסוּת אֶתְכֶם. לגדל אתכם בעולם שיצא לכם שם באומות
שהוא בכבודו נגלה עליכם (מכילתא דרשב"י):

— ביאור —

לְבַעְבוֹר נְסוּת אֶתְכֶם. ניתן היה
להבין "נסות" לשון נסיון, היינו לבדוק
האם בני ישראל אכן מוכנים לקבל את
התורה, או שמא עזוזה מעין זה יגרום
להם לשנות את דעתם.⁹⁶ רש"י מפרש

"נסות" מלשון נס ודגל⁹⁷, כלומר לרומם
ולהגדיל את שמכם בעולם בין כל הגוים,
שכולם יידעו שרק אתם זכיתם לכך
שהקב"ה התגלה לעיניכם.

— עיון —

לְבַעְבוֹר נְסוּת אֶתְכֶם. כאן מבאר רש"י שמטרת ההתגלות היא לא רק לעם
ישראל אלא לאנושות כולה. מעמד זה נתן לעם ישראל את תפקידו המרכזי כממלכת
כהנים בין האומות.

96. הרמב"ן אכן מפרש "נסות" מלשון נסיון ובחינה, ומסביר שהקב"ה עשה את המעמד הגדול הזה כדי להוציא
מישראל כל ספק שהוא בקיומו של האֱלֹהִים, ומעתה יבחן האם הם באמת אוהבים אותו וחפצים ללכת
בדרכיו, ויקבלו שכר, או שמא אינם חפצים בזה, חלילה, וייענשו. נראה לי לפרש דבריו שאלמלא מעמד
זה אי אפשר היה לנסות את ישראל ולעמוד על טיבם, כי המעמד העלה את ישראל לדרגות גבוהות יותר
והקנה להם סגולות רוחניות מיוחדות, ואילולי המעמד לא היתה מרידה של ישראל בקב"ה מעידה על רצונת
האמיתי אלא מעידה על חוסר ידיעה וקוצר השגה בלבד. כך נראה לי להסביר דבריו העמוקים, עיי"ש.

97. וכפי שיבאר להלן.

— רש"י —

נְסוּת. לשון הרמה וגדולה, כמו "הרימו נס" (ישעיה סב, י), "ארים נסי" (שם מט, כב), "וכנס על הגבעה" (שם ל, יז), שהוא זקוף:

וּבְעֵבֹר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ. על ידי שראיתם אותו יראוי ומאויים תדעו כי אין זולתו ותיראו מפניו:

— ביאור —

גבוה שנותנים בראש הגבעה, וכשרואה הצופה גייסות באין נותן עליו סודר והרוח מוליכו, והוא סימן שינסו או יתקבצו.

וּבְעֵבֹר תִּהְיֶה יִרְאָתוֹ. ניתן היה להבין שמטרת מעמד הר סיני היתה להכניס פחד ומורא תמידי בליבם של ישראל, ובאמצעות פחד קבוע זה יימנעו מלחטוא. רש"י אינו מפרש כך. רש"י סבור שאין רצון ה' שבני ישראל יעבדוהו מתוך פחד אלא רק שלא יחטאו. כדי להשיג מטרה זו היה על עם ישראל לראות פעם אחת את עוצמתו ויכולתו של הקב"ה ומתוך כך לדעת ולהכיר אותו, וממילא ידיעה והכרה זו יביאו לכך שלא יחטאו. אין כאן פחד תמידי אלא ידיעה על גדולת ה' הגורמת שלא לחטוא.⁹⁸

לכן מדייק רש"י בלשונו ואומר 'שראיתם אותו יראוי ומאויים', כלומר מצב זה של אימה ופחד היה עניין חד פעמי שהיה ונגמר ואין זה מצב תמידי, ומכאן והלאה תיראו מפניו.

— עיין —

נְסוּת. בכל הפסוקים שהביא רש"י "נס" הוא דגל המסמן לאחרים מה עליהם לעשות. בשני הפסוקים הראשונים זהו דגל המסמן להתקבץ בשעת הגאולה, ואילו בפסוק האחרון זהו דגל המסמן לנוס ולברוח בשעת פורענות. מכאן אנו למדים שעם ישראל הוא הדגל, הוא מקור הערכים, הן בשעת הגאולה והן בשעת הפורענות. ישראל הוא הדגל, אך יש המתקבצים אליו ויש המתנגדים לו.

98. בעלי המוסר מחלקים את המושג 'יראת שמים' לשני סוגים: 'יראת העונש' ו'יראת הרוממות'. רש"י מסביר שמטרת המעמד היתה להגיע לדרגת 'יראת הרוממות' דווקא.

אונקלוס

יז וַיַּעֲמֵד הָעָם מִרְחָק וּמֹשֶׁה נִגַּשׁ
אֶל-הָעֶרְפֶּל אֲשֶׁר-שָׁם הָאֱלֹהִים: ס
יח וְקָם עַמָּא מִרְחִיק, וּמֹשֶׁה
קָרִיב לְצַד אַמְטָתָא דְתַמָּן
יְקָרָא דִי: ס

— רש"י —

(יז) נִגַּשׁ אֶל-הָעֶרְפֶּל. לפנים משלש מחיצות, חושך ענן וערפל (מכילתא), שנאמר "וההר בוער באש עד לב השמים חשך ענן וערפל" (דברים ד, יא). ערפל הוא עב הענן שנאמר לו "הנה אנכי בא אליך בעב הענן" (שמות יט, ט):

— עיון (על עמוד קודם) —

ובַעֲבוּר תִּהְיֶה יְרֵאָתוֹ. כאשר שמעו ישראל את קול ה' הזדעזעו וברחו ממקומם, ופנו אל משה בפחד שמא ימותו. משה מרגיע אותם ומנחמם: 'אינכם צריכים לדאוג, אין רצונו של ה' שתחיו בפחד תמידי כזה לעולם. התגלות זו היא חד פעמית, אך היא תשאיר עליכם רושם לאורך כל הדורות'. מעמד זה לא נועד לשלול מישראל את כח הבחירה ולמנוע מהם לחיות חיים נורמאלים, אלא לתת להם את הכח לעבוד את ה' ולא לחטוא, בזכות החוויה העצומה שחוו בהתגלות ה'.

— ביאור —

נִגַּשׁ אֶל-הָעֶרְפֶּל. דברי תורה עניים במקום אחד ועשירים במקום אחר. התורה חוזרת ומתארת מעמד זה בפרשת ואתחנן, ושם נאמר: "ותקרבו ונתעמדות תחת ההר, וההר בוער באש עד לב השמים, חושך ענן וערפל". משמע שמלבד האש העצומה היו על ההר גם "חושך ענן וערפל". בפסוק שלנו מוזכר הערפל בלבד - "ומשה נגש אל הערפל". כיצד יש להבין את הדברים? מסביר רש"י שהיו על ההר מעין שלש שכבות. השכבה החיצונית ביותר היתה

חושך, פנימית יותר היתה ענן, והפנימית ביותר היתה ערפל, ומה שנאמר שמשה "נגש אל הערפל" היינו שנכנס אל המקום הפנימי ביותר בהר, שעבר את החושך ואת הענן ובא אל הערפל. 'ערפל הוא עב הענן וכו' - רש"י מתרץ בזה קושיא. לפני מתן תורה הודיע הקב"ה למשה "הנה אנכי בא אליך בעב הענן", אך לא מצאנו התגלות כזו אל משה! מסביר רש"י ש"עב הענן" היינו הערפל המוזכר כאן, ויש לחלק בין 'ענן' לבין 'עב הענן'.

— עיון —

נִגַּשׁ אֶל-הָעֶרְפֶּל. משה רבנו נכנס לפנים משלוש מחיצות, כלומר השיג בדרגות הנבואה הרבה יותר ממה שהשיגו בני ישראל, וכלשון המלבי"ם: "והם שלש מדרגות בהשגה, זו לפנים מזו, והשיג בענייני האלקות יותר מכל אדם". לביאור הדברים יש להרחיב מעט. בבריאת העולם נאמר תחילה "וחושך על פני

אונקלוס

יח וַיֹּאמֶר יְיָ לְמֹשֶׁה בְּדִנְךָ
 תִּימַר לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, אֵתוֹן
 חַזִּיתוֹן אֲרִי מִן שְׂמִי
 מִלִּילִית עִמָּכֹן:
 מַפְטִיר יח וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה
 כֹּה תֹאמַר אֶל־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל
 אֲתֶם רְאִיתֶם כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם
 דִּבַּרְתִּי עִמָּכֶם:

— רש"י —

(יח) כֹּה תֹאמַר. בלשון הזה (מכילתא, עיי"ש):

— עיון (המשך) —

תהום", ומכאן שתחילת הבריאה היתה חושך. הסברנו באריכות (בפירושונו לפרשת בראשית) שבריאית החושך היא תוצאה מכך שהקב"ה העלים את אורו כדי שהעולם יוכל להתקיים בצורה חופשית.

לאחר מכן ברא ה' את האור, כלומר הוא החל להתגלות לעולם בצורה מצומצמת. שוב אין זה חושך גמור, אין הסתרה מוחלטת, אך עדיין אין זה האור הגדול במלוא עוצמתו, כך שהאדם לא נסמא מעוצמת האור, והרי זה כמו יום מעונן שהשמש מאירה אך אינה נראית.

על פי זה נבין מהן המחיצות שהיו על ההר. המחיצה החיצונית היא "חושך", הסתר מוחלט, והמחיצה שאחריה היא "ענן", התגלות עמומה ומוחלשת. משה רבנו זכה להיכנס אל תוך הענן עצמו, אל "עב הענן" הנקרא כאן בשם "ערפל". משה זוכה לראות יותר, אך עדיין ישנו טשטוש ואין הוא רואה את מלוא עוצמת ההתגלות - "כי לא יראני האדם וחי". בזכות נתינת התורה יש גילוי ה' בעולם. האדם קיבל מצפן ויכול בזכות התורה להבחין בין טוב לרע וכבר אין חושך גמור. אולם עדיין אין האדם מבין את דרכי הנהגת ה', ומציאות ה' בעולם מכוסה ממנו, כשמש הנעלמת ביום מעונן. משה רבנו זכה להבין מעט את דרך הנהגת ה' את עולמו, ונכנס ממש בעב הענן, אך גם הוא לא זכה להבנה מושלמת אלא בבחינת "וראית את אחורי" בלבד.

— ביאור —

כֹּה תֹאמַר. הביטוי "כה תאמר" כי כאן נצטווה משה לומר את הדברים הוא חריג, כי בדרך כלל אומר הקב"ה כצורתם וכלשונם, בלא תוספת ובלא למשה "דבר אל בני ישראל" או "ואמרת להם" וכדומה. משום כך מסביר רש"י

— עיון —

כֹּה תֹאמַר. מייד לאחר האירוע הגדול ביותר בהיסטוריית האנושות - התגלות ה' לברואיו - הוסיף הקב"ה מספר ציוויים הבאים להגדיר איך לעבוד את ה'. עניין זה

— רש"י —

אַתֶּם רְאִיתֶם. יש הפרש בין מה שאדם רואה למה שאחרים משיחין לו, שמה שאחרים משיחין לו פעמים שלבו חלוק מלהאמין (מכילתא):

כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבְּרָתִי. וכתוב אחד אומר "וירד ה' על הר סיני" (לעיל יט, כ), בא הכתוב השלישי והכריע ביניהם: "מן השמים השמיעך את קולו ליסרך, ועל הארץ הראך את אשו הגדולה" (דברים ד, לו), כבודו בשמים ואשו וגבורתו על הארץ (מכילתא, ובר' ישמעאל). **דבר אחר,** הרכין שמים ושמי השמים והציען על ההר, וכן הוא אומר "ויט שמים וירד" (תהלים יח, י). (מכילתא, ובר' עקיבא):

— עיון (המשך) —

עמוק הוא וקשה לו לאדם להבינו בקלות, וודאי שדברים אלה צריכים הסבר והטעמה, אולם הקב"ה דורש ממשה להביא את הציווי כמו שהוא, ללא הסברים. עם ישראל הגיע עתה לרמה גבוהה בזכות ההתגלות ומשום כך יוכל להבין את עיקרי הדברים. כמובן, בהמשך עתיד משה רבנו עצמו להסביר עניינים אלה, וכל פרשני הדורות יפרשו את הדברים לעומקם (גם רש"י ביאר פסוקים אלה באריכות, ואף אנו נשתדל בע"ה להעמיק בהם), אך עתה רוצה הקב"ה להעביר את הדברים ללא תוספות.

— ביאור —

אַתֶּם רְאִיתֶם. תירוצ ראשון - חכמים מסרו לנו כללים היאך לדרוש את התורה, כלומר איך ללמוד ולהוציא מן הפסוקים עניינים שונים שאינם כתובים בה בפירוש. המידה האחרונה בי"ג מידות שהתורה נדרשת בהן היא: "שני כתובים המכחישים זה את זה עד שיבוא הכתוב השלישי ויכריע ביניהם". כלומר, אם ראית שני פסוקים שנראים כסותרים זה את זה, המפתח לפתרון הסתירה נמצא בפסוק שלישי, והוא יכריע בין הפסוקים הסותרים.

כדי להבין מהיכן דיבר ה', מן השמים או מן הארץ, אנו צריכים את הפסוק השלישי בו מוזכרת הופעת ה' הן מן השמים והן מן הארץ: "מן השמים השמיעך את קולו ליסרך, ועל הארץ הראך את אשו הגדולה" - הקב"ה דיבר והשמיע קולו מן השמים, כנאמר כאן, ועל הר סיני התגלה באש גדולה, כנאמר לעיל.

אַתֶּם רְאִיתֶם. אין הכוונה לומר שאפשר לראות את ה', שהרי אינו בעל דמות כלל. כדי למנוע המחשה זו מסביר רש"י כי ראייה זו עניינה ידיעה ברורה, ובזכות מעמד הר סיני הגיעו ישראל להכרה ברורה במציאותו של א-ל מצינה, וכאילו ראו בעיניהם. 'ראייה' יש בה ידיעה מוחלטת וברורה יותר מאשר שמיעה, ועל כן השתמשה כאן התורה בביטוי זה.

כִּי מִן־הַשָּׁמַיִם דִּבְּרָתִי. בעניין התגלות ה' על הר סיני מצאנו סתירה - מהיכן דיבר ה' אל ישראל בסני? כאן נאמר "מן השמים דיברתי עמכם", היינו לא ירד ה' אל הארץ אלא דיבר מן השמים, ואילו לעיל נאמר "וירד ה' על הר סיני", לא דיבר מן השמים אלא ירד אל הארץ! בתירוצ קושיא זו נחלקו במכילתא ר' ישמעאל ור' עקיבא, ורש"י הביא את דעותיהם כשני תירוצים שונים:

— ביאור (המשך) —

תירוץ שני - הפסוקים אינם סותרים על הארץ ומשם דיבר.
 ושניהם אמת. הקב"ה דיבר הן מן השמים להבנת משמעות שני התירוצים ראה
 והן מן הארץ, אלא שהוריד את השמים מה שכתבנו בעיון.

— עיון —

דיבור מן השמים היינו דרישות ברורות של אֱלֹהִים מן האדם, אמת מוחלטת
 ללא פשרות.

דיבור מן הארץ היינו דיבור מתחשב באדם המקבל, והדרישה ממנו היא רק כפי
 יכולתו לקבל.

לפי הפירוש הראשון אין במעמד הר סיני שום התחשבות בחולשות האנושיות.
 מעמד זה הוא גילוי האמת האלוקית ולכן הדיבור הוא מן השמים. הירידה על הר
 סיני נועדה לאיים על בני אנוש שעליהם להתאים את עצמם לדרישות האלוקיות
 ולהתעלות מעל חולשתם, ולכך נועדה האש הגדולה על ההר. חיים של בן אנוש הם
 מלחמה מתמדת עם חולשותיו, והדרישה ממנו היא שיתעלה מעליהן וישמע ויציית
 לקול האֱלֹהִים הבא מן השמים.

לפי הפירוש השני הדרישות האלוקיות הותאמו לאפשרויות של המקבל, ולכן
 הקב"ה הרכין את השמים עד הארץ. אך אין לטעות, אין כאן ויתור על האמת האלוקית,
 אלא מעתה לא יוכל האדם למצוא תואנה בחולשותיו כדי לחיות שלא כרצון ה', שהרי
 התורה שניתנה לו היא האמת האלוקית המותאמת לאדם.

אונקלוס

יט לא תַעֲשֹׂן אֶתִי אֱלֹהֵי כֶסֶף יט לא תַעֲבֹדוּן קִדְמִי,
וְאֱלֹהֵי זָהָב לא תַעֲשֹׂו לָכֶם: וְחָלֹן דְּכֶסֶף וְדָחֹלֶן דְּדָהָב
לא תַעֲבֹדוּן לְכוֹן:

— רש"י —

(יט) לא תַעֲשֹׂן אֶתִי. לא תַעֲשֹׂן דְּמוֹת שְׁמַיִי הַמְשַׁמְשִׁים לִפְנֵי בַמְרוֹם
(מכילתא; ר"ה כד ע"א; ע"ז מג ע"ב):

אֱלֹהֵי כֶסֶף. בא להזהיר על הכרובים שאתה עושה לעמוד אתי שלא יהיו
של כסף, שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הן לפני כאלוהות (מכילתא):
וְאֱלֹהֵי זָהָב. בא להזהיר שלא יוסיף על שנים, שאם עשית ארבעה הרי הן
לפני כאלהי זהב (מכילתא):

לא תַעֲשֹׂו לָכֶם. לא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות
כדרך שאני עושה בבית עולמים, לכך נאמר "לא תַעֲשֹׂו לָכֶם" (מכילתא):

— ביאור —

שמשרתים אותי, כלומר אל תהפכו את
המשרתים לאֵל.

א. לא תַעֲשֹׂן אֶתִי - הפסוק אינו מבאר
מה אסור לעשות אלא רק מצווה "לא
תַעֲשֹׂן אֶתִי". מסביר רש"י כי האיסור
הוא לעשות פסלים או תמונות בצורת
המלאכים המשמשים בַמְרוֹם לפני
ה'. אמנם לא נאמר בפסוק בפירוש
'מלאכים' אך הם ודאי רמוזים בו, כי
סביר להניח שיטעו להופכם לאלילים,
שאף הם רוחניים וקרובים אליו
ביותר.

ב. אלוהי כסף - על ארון הקודש שהיה
במשכן ובבית המקדש היתה מונחת
כפורת הזהב, שהיא כעין מכסה
לארון, ועל הכפורת היו שני כרובים,
שהם כדמות שני תינוקות, זכר
ונקבה, עשויים מזהב.

לא תַעֲשֹׂן אֶתִי וגו'. לכאורה
פסוק זה אינו מחדש דבר אלא חוזר על
איסור "לא תַעֲשֹׂה לָךְ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה"
שנצטוונו בעשרת הדיברות. רש"י אינו
מפרש כך כי לא סביר שמייד אחרי מעמד
הר סיני שוב יצווה ה' את אותו האיסור.
כמו כן מבנה הפסוק והחלוקה לטעמים
מוכיחה שיש כאן כמה איסורים.

רש"י רואה בפסוק ארבעה איסורים:

א. לא תַעֲשֹׂן אֶתִי.

ב. (לא תַעֲשֹׂן אֶתִי) אלוהי כסף.

ג. (לא תַעֲשֹׂן אֶתִי) אלוהי זהב.

ד. (ואלוהי זהב) לא תַעֲשֹׂו לָכֶם.

נסביר האיסורים על פי רש"י:

תחילה יש להקדים ולהבין את המילה
"אֶתִי". רש"י מבין שהביטוי "לא תַעֲשֹׂן
אֶתִי" פירושו 'אל תַעֲשֹׂו לי מתחרים',
וכאילו אומר: אל תַעֲשֹׂו אליל מאותם

— ביאור (המשך) —

ג. **ואלוהי זהב** - וכן אין לעשות יותר משני כרובים. עשיית כרובים נוספים בבית ה' תיחשב כעשיית פסילים וכאלוהי זהב.

ד. **לא תעשו לכם** - גם איסור זה מתייחס לאיסור עשיית כרובים. כאן בא לאסור עשיית כרובים חוץ למקדש, שלא נטעה לחשוב כי הכרובים רצויים לפני ה', שהרי ציוה לעשותם בקודש הקודשים, על כן ציוה שלא נעשה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שהם מקומות תפילה ועבודת ה'.

לכאורה כרובים הם פסלים, אך ישנו ציווי מפורש לעשותם ולהניחם בקודש הקודשים. כדי שלא נטעה לחשוב שמותר לעשות כרובים באה התורה ואוסרת שני איסורים המגבילים עניין זה.

אין לעשות את הכרובים שעל הכפורת מכסף אלא דווקא מזהב. אם נעשה כרובים מכסף, מה שלא נצטוונו לעשות, הרי זה כאילו הוספנו א"ל בביתו של ה', וכאילו יצרנו מתחרה לו, כביכול.

— עיון (על עמוד קודם) —

לֹא תַעֲשֹׂן אֹתִי וְגו'. פסוק שהיה נראה כחוזר על איסורים ידועים הפך בזכות רש"י לפסוק עשיר בהוראות חשובות. נעיין במשמעות האיסורים השונים:

כדי להבין את הרעיון בזה יש להעמיק בהבנת משמעותם של המשכן והמקדש. אנו חיים בעולם שהשגחתו של ה' אינה נראית לעין. העולם מתקיים ומתפתח על פי חוקים טבעיים, והאדם הפשוט שאינו מתעמק בקורות החיים ומשמעותם לא רואה כלל שיש מנהיג לעולם. אמנם במקדש אין הדבר כן, כי במקדש שום דבר כמעט אינו פועל כדרך הטבע. המשנה מספרת לנו על עשרה ניסים תמידיים שהיו במקדש, וכן על אש שירדה מן השמים לאכול, כביכול, את הקורבנות. בית המקדש, אם כן, הוא מעין שטח עליו אין חלים חוקי הטבע ויש לו חוקים משלו.

במשכן היו כלים שונים, כשולחן, מנורה, מזבח, ובמקום הפנימי והמקודש ביותר מונח הארון, שבתוכו לוחות הברית ועל גבו כפורת עם כרובים זכר ונקבה. הכרובים מסמלים את תפקיד האדם עלי אדמות - לאחד את מה שנראה כשונה. הכרובים מסמלים את האהבה והאיחוד. אין בכרובים משום עבודה זרה כי ה' ציוה לעשותם שם.

לא תעשון אתי - אין לעשות דמות של השמשים אשר לפני ה' במרום, ואין להכניסם גם למקדש. היינו יכולים לחשוב שמותר יהיה להכניס למקדש צורות אלה, שהרי המקדש הוא מעין עולם קטן ואלה הם משרתי ה' בעולם, אך אין הדבר כן. במקדש הותר להכניס רק דברים שמסמנים את מעשה האדם: השולחן המסמן את האחריות של האדם על הכלכלה, המנורה המסמנת את האחריות לחיים רוחניים, והמזבח המסמן את חובת האדם לעבוד את ה'. אין במקדש זכר למשמשי ה' במרום כי רבה הסכנה שמא יהפכו אותם לאלילים.

אלוהי כסף - אין לעשות הכרובים על הכפורת מכסף. כל ההיתר לבניית הכרובים

— עיון (המשך) —

הוא ציווי מפורש של הקב"ה, ואלמלא כן אף הם היו נאסרים כשאר פסילים ועבודה זרה. משום כך אסורה עשיית כרובים במקדש שאינם עשויים זהב בדיוק כפי שציוותה התורה. כמו כן זהב מסמל טהרה, שנעשתה בו עבודה להוצאת כל הפסולת והסיגים המעורבים בו¹⁰⁰, ולכן דווקא הוא נבחר לסמן את האחדות בין הזכר והנקבה. מתכת אחרת שאינה מזוקקת לחלוטין אפשר ואינה מסמלת אחדות אמיתית אלא כיסופין טבעיים של צרכים ביולוגיים של הזכר והנקבה, ולכן צריכים הכרובים להיות מזהב טהור דווקא.

אלוהי זהב - אסור לעשות יותר משני כרובים. מלבד האיסור לשנות מן הציווי, כנ"ל, יש כאן עניין נוסף. הקב"ה ציוה לעשות שני כרובים כי שנים מסמלים את כח האחדות, לכן אין מקום ליותר מזוג אחד.

לא תעשו לכם - אין לעשות כרובים בבתי כנסיות ובתי מדרשות. בתי כנסת ובתי מדרש יש בהם קדושה, אבל קדושתם נובעת ממעשה האדם. רק במשכן ובבית המקדש ישנה קדושה עצמית הבאה ממקור עליון. לכן מה שמותר לעשות במשכן הותר רק בו, שהוא המרכז ממנו קורן האור לכל המקומות, וכל ניסיון להפוך מקום אחר למרכז מחליש את המרכז האמיתי.

100. עיין פירוש הרש"ר הירש ריש פרשת תרומה.

אונקלוס

כ מִזְבַּח אֲדָמָה תַעֲשֶׂה לִּי וְזִבְחָתָּ
עָלָיו אֶת-עֲלֹתֶיךָ וְאֶת-שְׁלֵמֶיךָ
אֶת-צֵאֲנֶךָ וְאֶת-בִּקְרָךְ בְּכָל-
הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכֵּיר אֶת-שְׁמִי
אָבוֹא אֵלֶיךָ וּבִרְכָתֶיךָ:
וְאַבְרָכְנֶךָ:

— דש"י —

(כ) מִזְבַּח אֲדָמָה. מחובר באדמה, שלא יבנו על גבי עמודים או על גבי כיפס (מכילתא, ובר' ישמעאל). דבר אחר, שהיה ממלא את חלל מזבח הנחושת אדמה בשעת חנייתו (מכילתא, עיי"ש):

— ביאור —

מִזְבַּח אֲדָמָה. כאן נאמר שהמזבח צריך שיהיה "מזבח אדמה", ואילו בפסוק הבא משמע שהמזבח צריך שיהיה "מזבח אבנים" (כמבואר ברש"י להלן)! כיצד יש ליישב סתירה זו?
רש"י נותן שתי תשובות לשאלה זו:
א. "מזבח אדמה" אין הכוונה שיהיה עשוי מאדמה אלא שיהיה מחובר לקרקע יציבה, ולא יהיה בנוי על

עמודים או על מבנה בעל חלל (= 'כיפה').
ב. האדמה היא המילוי הפנימי של המזבח אך המסגרת החיצונית היא של אבנים. אמנם בשנות הנדודים במדבר היה המזבח במשכן עשוי מעץ מצופה נחושת ולא מאבנים, ולכן מתייחס רש"י כאן בדבריו ל"מזבח נחושת".¹⁰¹

— עיון —

מִזְבַּח אֲדָמָה. הפירוש הראשון מדגיש את ההבדל בין כלי המשכן לבין המזבח. כל כלי הקודש במשכן היו כלים ניידים המיטלטלים ממקום למקום, כארון, מנורה, שולחן, מזבח הזהב. מזבח הנחושת התייחד בדרישה להיות מחובר לקרקע. הטעם לכך הוא מצד ייעודו של המזבח לעבודת הקורבנות. מהות הקורבן היא להעלות לה' את הדברים הארציים והחומריים. כלי הוא דבר המנותק מן הקרקע, וכביכול כבר אינו לגמרי חולין, אינו ארצי מוחלט. התורה מצוה שהמזבח יהיה מחובר לקרקע כי עבודתו להעלות ולקדש את החומרי.

גם הפירוש השני רומז לרעיון זה. את המזבח ממלאים אדמה ובכך הופכים אותו כביכול לחלק מן האדמה החומרית והירודה.

101. הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (פ"א הי"ג) פסק כפירוש הראשון.

— רש"י —

תַּעֲשֶׂה-לִּי. שתהא תחילת עשייתו לשמי (מכילתא):

וְזָבַחַת עָלָיו. אצלו, כמו "ועליו מטה מנשה" (במדבר ב, כ). או אינו אלא עליו ממש, תלמוד לומר: "הבשר והדם על מזבח ה' אלהיך" (דברים יב, כז), ואין שחיטה בראש המזבח (מכילתא דרשב"י; עיין מכילתא):

אֶת-עֹלֹתֶיךָ וְאֶת-שְׁלָמֶיךָ. אשר מצאנך ומבקרך:

אֶת-צֹאנְךָ וְאֶת-בְּקָרְךָ. פירוש ל"את עולתיך ואת שלמיך":

— ביאור —

הפסוק בדברים משמע שהשחיטה אינה צריכה שתיעשה על גבי המזבח.¹⁰² על כן מסביר רש"י כי המילה "עליו" משמעותה 'אצלו', בסמוך לו, וכמו בפסוק "ועליו מטה מנשה", בסמוך לו, לידו.

אֶת-עֹלֹתֶיךָ וּגְאֵ. בקריאה שטחית אפשר היה להבין שמקריבים על המזבח ארבעה סוגי קורבן: עולה, שלמים, צאן ובקר. רש"י מבאר שהחלוקה היא שונה. ישנם כאן שני סוגי קורבנות עיקריים, **עולה ושלמים**, ואותם יש להביא מן הצאן ומן הבקר.

תַּעֲשֶׂה-לִּי. אי אפשר לפרש "לי" במשמעות עבדו, בשבילי, שהרי האל אינו צריך מאומה ואינו חסר מאומה. אם כן המילה "לי" נראית מיותרת! מסביר רש"י שהפסוק מלמד שבניית המזבח צריכה שתהיה מיועדת מלכתחילה לעבודת ה', ואי אפשר לקחת מבנה שנעשה למטרה אחרת ולהופכו למזבח. **וְזָבַחַת עָלָיו.** לכאורה משמעות הפסוק היא שהשחיטה (=הזביחה) נעשית על גבי המזבח ממש, אך מן

— עיון —

תַּעֲשֶׂה-לִּי. המזבח הוא אמצעי להקרבת קורבנות לה', ואין הוא אלא מכשיר המאפשר את קיום המצוה. ניתן היה לחשוב שבניית המזבח אין בה חשיבות כלל ואין היא מצוה, וממילא לא צריך שתהיה בה כוונה מיוחדת. כאן מלמדת התורה שגם ההכנה של המצוה יש בה חשיבות וגם היא חלק מן המצוה, ולכן צריך לעשותה לשמו יתברך. **וְזָבַחַת עָלָיו.** הריגת הבהמה אינה חלק מעבודת הקורבן אלא היא הכשר העבודה. עיקר עבודת הקורבן הוא זריקת הדם והקטרת חלקי הבהמה על גבי המזבח. משום כך נפסק להלכה שפעולת השחיטה אינה צריכה כהן והיא כשרה אף בזר שאינו כהן. המסר כאן הוא ברור. ההריגה אינה חלק מעבודת ה' - הנתינה וההקרבה הן הן העבודה. אולם התורה השתמשה כאן בביטוי דו משמעי, "וזבחת עליו", כדי ללמדנו שאף השחיטה כשהיא לשם מצוה היא חלק בלתי נפרד ממנה.

102. המשנה בזבחים (נח ע"א) סוברת ששחיטה על גבי המזבח כשרה, וכן שאר הדעות המובאות במכילתא כאן. על כן כתבנו שרש"י אינו רוצה לומר ששחיטה על גבי המזבח פסולה אלא רוצה להדגיש כי אין ללמוד מן הפסוק שהשחיטה צריכה שתהיה דווקא על גבי המזבח.

— רש"י —

בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת־שְׁמִי. אשר אתן לך רשות להזכיר את שם המפורש שלי, שם אָבּוֹא אֵלַיךְ וּבִרְכָתֶיךָ. אשרה שכינתי עליך. מכאן אתה למד שלא ניתן רשות להזכיר שם המפורש אלא במקום שהשכינה באה שם, וזהו בית הבחירה, שם נתן רשות לכהנים להזכיר שם המפורש בנשיאת כפים לברך את העם (סוטה לח ע"א):

— עיין (על עמוד קודם) —

אֶת־עֲלִיתֶיךָ וְגו'. לא הזכירה כאן התורה קורבנות חטאת ואשם, ונראה שהואיל וקורבנות אלה באים על חטאים לא רצתה התורה להזכירם כאן, למרות שודאי יבואו ואי אפשר לציבור שלא יהיו בו חוטאים.

— ביאור —

המפורש - הוא בית הבחירה - יהיה זה כדי לברך את ישראל בברכת הכהנים. אך גם פירוש זה אינו מבורר שהרי נאמר "אזכיר" ולא נאמר 'תזכיר'! על כן מפרש רש"י שאכן המשמעות היא 'תזכיר', אך היות ואינך יכול להזכיר בלא רשותי הרי זה כאילו אני עצמי אזכיר. כמו כן משמע מכאן שהשכינה שורה דווקא בבית המקדש, וזהו המקום היחיד, בו הרשה ה' להזכיר את שמו המפורש, שם שאינו ידוע לנו כיום.

בְּכָל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר אֶזְכִּיר אֶת־שְׁמִי. פסוק זה נראה קשה מאוד. ההבנה הפשוטה היא: בכל מקום בו ה' יזכיר את שמו הוא יבוא ויברך, ולכאורה ברור שה' נמצא היכן שהוא מזכיר את שמו. ובכלל, מה יכול האדם ללמוד מכך? כיצד יידע היכן המקום הבא בו יזכיר ה' את שמו? מסביר רש"י כי "אזכיר את שמי" היינו אתן לך רשות להזכיר את שמי, ומשמעות הפסוק היא: במקום המיוחד בו אתן רשות לכהנים להזכיר את שמי

— עיין —

סיכום הפסוקים שאחרי עשרת הדיברות (יד-כ) ההתגלות בהר סיני הייתה קשה לישראל וגרמה להם לרעדה ופחד, לכן הם ביקשו ממשה להיות שגרירם (יד-טו). משה מרגיע את העם ומסביר להם מה היתה מטרתו העיקרית של המעמד - להביא אותם ליראת ה' כזו שתבהיר להם את גודלו ועוצמתו של ה' (טז).

העם הגיע למסקנה שאין הוא יכול לחיות עם השכינה בכפיפה אחת, ולכן הקב"ה מרגיע את העם ומבהיר להם כי ההתגלות היתה חד פעמית ואין זה דרכו של עולם, ומעתה יחיו בעולם בלא התגלות כל כך גדולה (יה). אמנם עליהם לדעת מכאן ואילך היאך עליהם להתנהג עם השכינה השורה בעולם והיאך עליהם לעבוד את ה' בבית המקדש, מה מותר ומה אסור (יט). וכן היאך לעבוד את ה' בקורבנות המזבח, שהיא

אונקלוס

כא ואַס־מִזְבַּח אַבְנִים תַּעֲשֶׂה־לִּי
 לֹא־תִבְנֶה אֹתָהּ גִזִּית כִּי חֲרָבָה
 הֵנֶפֶת עָלֶיהָ וְתַחֲלֶלָהּ:
 כא ואַם מִדְּבַח אַבְנִין
 תַּעֲבִיד קִדְמִי לֹא תִבְנִי
 יְתָהוֹן פְּסִילָן, דְּלָמָּא תָּרִים
 חֲרָבָה עָלֶיהָ וְתַחֲלֶלָהּ:

— רש"י —

(כא) ואַס־מִזְבַּח אַבְנִים. רבי ישמעאל אומר: כל "אם" "ואם" שבתורה רשות, חוץ משלשה: ואם מזבח אבנים תעשה לי, הרי "אם" זה משמש בלשון 'כאשר', כאשר תעשה לי מזבח אבנים לא תבנה אותה גזית, שהרי חובה עליך לבנות מזבח אבנים, שנאמר "אבנים שלמות תבנה" (דברים כז, ו). וכן: "אם כסף תלוה" (להלן כב, כד), חובה הוא, שנאמר: "והעבט תעביטנו" (דברים טו, ח), ואף זה משמש בלשון 'כאשר'. וכן "ואם תקריב מנחת בכורים" (ויקרא ב, יד) זו מנחת העומר, שהיא חובה, ועל כרחך אין "אם" הללו תלוין אלא ודאין, ובלשון 'כאשר' הם משמשים:

— עיון (המשך) —

עבודת ה' המאפיינת ביותר את התגלות השכינה היורדת כאש ואוכלת את הקורבן. התורה מציינת כי רק במקום התגלות שכינה שכזה מותר לבטא את השם המפורש (כ). אין לנו שום השגה בבורא עצמו. ההשגה היחידה שנתן לנו הבורא בו היא על פי פועלו בעולם כפי שנגלה לנו, ועל פי שמותיו שנתגלו לנו הכוללים בתוכם את פועלו של ה' בעולם. אמנם השגות אלה הן מוגבלות ומצומצמות ואינן משיגות בבורא עצמו אלא רק בהתגלויותיו בעולם. בזמן המקדש היה ידוע בעם ישראל 'השם המפורש' שהוא ההשגה הגבוהה ביותר שנתגלתה לישראל, אך גם ההשגה מצומצמת זו נעלמה מאיתנו אחר החורבן.

— ביאור —

ואַס־מִזְבַּח אַבְנִים. משפט ציווי הפותח בלשון "אם" או "ואם" נשמע כלשון 'תלויה' ואינה מחייבת, וכאילו נאמר: אם תרצה תעשה כך ואם לא תרצה לא תעשה. ואכן, ר' ישמעאל קובע כי ציוויים הפותחים בלשון זו הם רשות ואינם חובה, היינו שאין הם מוכרחים ומחוייבים שיהיו ויתכן שלא יהיו.¹⁰³ אמנם, מציין ר' ישמעאל שלושה מקומות בהם התורה נוקטת לשון "אם" או "ואם" על אף שהציווי שם הוא ציווי ודאי ואינו תלוי. רש"י מציין את שלושת

103. כגון "אם עבד יגח השור" (להלן כא, לב), אם יקרה והשור יגח עבד אזי ישלם שלשים שקלים, אך אפשר שלא יגח עבד כלל.

107. ראה רש"י להלן כא, ל על הפסוק "אם כופר יושת עליו"; ויקרא ב, יד על הפסוק "ואם מנחת ביכורים" כתב: 'שהיא חובה, וכן ואם יהיה היובל (במדבר לו, ד)'.¹⁰⁷

— רש"י —

גְּזִית. לשון גזיזה, שפוסלן ומסתתן בברזל:

כִּי חֶרֶבֶךָ הַנִּפְתָּ עָלֶיךָ. הרי "כי" זה משמש בלשון 'פן', שהוא דילמא, פן תניף חרבך עליה:

— ביאור —

של משהו שהיה אלא ציווי ואזהרה על העתיד. המשפט מתייחס לזמן עתיד ומשום כך יש לפרש אותו כמסופק, שמא תעשה כך או שמא לא תעשה כך - אם תניף חרבך על האבן תחללנה, ואם לא תניף אז לא (ראה תחילת הדיבור הבא). על כן מסביר רש"י כי המילה "כי" משמעותה כאן 'פן', שמא, אולי - אל תבנה את אבני המזבח גזית, שמא תניף ברזל (=חרב) על האבן ותחללה, אבל אם תכין את האבן באמצעים אחרים אזי לא תחללנה.

גְּזִית. המילה "גזית" היא מלשון 'גזיזה' שמשמעותה לחתוך, כמו גזיזת צמר מן הצאן. "אבן גזית" היא אבן שנחתכה על ידי כלי ברזל. 'לפסול' היינו לתת צורה לאבן, ו'לסתת' היינו לעשות באבן חריצים כדי להתאים אבן לחברתה הסמוכה לה.

כִּי חֶרֶבֶךָ הַנִּפְתָּ עָלֶיךָ. רש"י משנה את זמן הפסוק מעבר לעתיד. לכאורה הפסוק אומר: 'משום שהנפת את חרבך על האבן חיללת אותה'. רש"י אינו מפרש כך, שהרי אין כאן תיאור

— עיון —

גְּזִית. כדי לבנות מבנה אבנים בצורה טובה יש צורך בפיסול וסיתות איכותי, וזה נעשה בדרך כלל בכלי ברזל. התורה מלמדת אותנו כאן שאין להשתמש באמצעים גרועים גם אם יסייעו לנו להגיע למטרה טובה וראויה.

כִּי חֶרֶבֶךָ הַנִּפְתָּ עָלֶיךָ. התורה מתארת אדם הבונה מזבח ולפניו מונחות אבנים, על כן היא מתייחסת אל האבנים הללו בלשון עבר, אולי נפסלו על ידי ברזל. רש"י מסביר את משמעות הפסוק לעתיד, אל הבונים העתידיים, ועליהם מוטל שלא לסתת האבנים בכלי ברזל.

— רש"י —

וְתַחֲלִלָּהּ. הא למדת, שאם הנפת עליה ברזל חיללת, שהמזבח נברא להאריך ימיו של אדם, והברזל נברא לקצר ימיו של אדם, אין זה בדין שיונף המקצר על המאריך (מכילתא, ר' שמעון בן אלעזר). ועוד, שהמזבח מטיל שלום בין ישראל לאביהם שבשמים, לפיכך לא יבוא עליו כורת ומחבל. והרי דברים קל וחומר: ומה אבנים שאינן רואות ולא שומעות ולא מדברות, על ידי שמטילות שלום אמרה תורה "לא תניף עליהם ברזל" (דברים כז, ה), המטיל שלום בין איש לאשתו, בין משפחה למשפחה, בין אדם לחבירו, על אחת כמה וכמה שלא תבואהו פורענות (מכילתא, ר' יוחנן בן זכאי):

— ביאור —

את החרב שתכליתה להרוג ולקצר ימיו של אדם.
ב. המזבח עניינו הבאת שלום, אחדות וחיבור, שעל ידי הקרבת הקורבנות על גבי המזבח מתכפר לו לאדם ומתקשר ומתחבר עם בוראו, ואילו הברזל והחרב עניינם להפריד ולחתוך, לכרות ולחבל, ואין ראוי שיבוא על המזבח. מכאן לומד רש"י קל וחומר כמה רבה זכותו של אדם המביא שלום בין בני אדם, וממלא תפקיד בדומה לתפקיד המזבח, עד שלא תגיע אליו פורענות.

וְתַחֲלִלָּהּ. מדוע אין להשתמש באבני גזית שסותנו על ידי ברזל? התורה קוראת לאבן שהונף עליה ברזל 'אבן מחוללת', לשון חולין, ושוב אין קדושה יכולה לחול עליה.
מדוע שימוש בברזל לחיתוך האבן מחלל אותה ופוסל אותה משימוש בבית המקדש? רש"י מסביר זאת בשתי דרכים: א. מהות המשכן להאריך חיי האדם, כי על ידי קרבתו לא־להים זוכה האדם לאריכות ימים, ובפרט המזבח שמכפר על חטאיו של האדם ומונע מעוונותיו לקצר את ימיו, ואילו הברזל מסמל

— עיין —

וְתַחֲלִלָּהּ. לפי הפירוש השני תכלית המזבח היא רוחנית והיא לחבר בין האדם לא־לוהיו. לפי הפירוש הראשון תכלית המזבח היא טובת האדם, הארכת חייו, שיוכל להמשיך ולחיות על פי התורה.

ולכאורה נחלקו הפירושים בשאלה האם החיים הרוחניים הם תנאי לחיים טובים או הם הם התכלית?

אך באמת ישנן כאן שתי קומות: הקומה הראשונה היא להבין שחיים על פי התורה הם אמצעי לחיים מאושרים, והקומה הגבוהה יותר היא להבין שהחיים על פי התורה הם המטרה והתכלית לכשעצמם.

אונקלוס

כב וְלֹא־תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹת עַל־
 מִזְבְּחִי אֲשֶׁר לֹא־תִגָּלֶה עֲרוֹתָהּ
 עָלָיו: פ

— רש"י —

(כב) וְלֹא־תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹת. כשאתה בונה כבש למזבח לא תעשהו מעלות מעלות, אישיקלונ"ש בלעז [מדרגות], אלא חלק יהיה ומשופע:
 אֲשֶׁר לֹא־תִגָּלֶה עֲרוֹתָהּ. שעל ידי המעלות אתה צריך להרחיב פסיעותיך, ואף על פי שאינו גילוי ערוה ממש, שהרי כתיב "ועשה להם מכנסי בד" (להלן כח, מב), מכל מקום הרחבת הפסיעות קרוב לגילוי ערוה הוא, ואתה נוהג בס מנהג בזיון. והרי דברים קל וחומר: ומה אבנים הללו שאין בהן דעת להקפיד על בזיון אמרה תורה הואיל ויש בהם צורך לא תנהג בהם מנהג בזיון, חברך שהוא בדמות יוצרך ומקפיד על בזיונו, על אחת כמה וכמה (מכילתא):

— ביאור —

יש להיזהר בזה. אמנם הכהנים לבשו מכנסי בד ולא הלכו עם מעיל רחב בלבד (דוגמת גלביה), אך גם המכנסים שלבשו ממותניים ועד ירכיים לא היו צמודים מאוד לגוף אלא רחבים יותר, ובשעת הרמת הרגל היה פגם מסוים בצניעות.
 'הואיל ויש בהן צורך' היינו שיש בהן צורך לדבר שבקדושה, לעלות על גבן אל המזבח, אך במקום שאין ענין קדושה אין איסור לעלות על גבי מדרגות ולא ניתנה התורה למלאכי השרת.

וְלֹא־תַעֲלֶה בְּמַעֲלֹת. רש"י מסביר "מעלות" היינו 'מדרגות' בעברית של היום, ובצרפתית עתיקה Echelon. ורוצה לומר שהכבש עליו עולים אל המזבח צריך שיהיה עליה חלקה ומשופעת, כעין עליה של עגלות, ולא גרם מדרגות.
 אֲשֶׁר לֹא־תִגָּלֶה עֲרוֹתָהּ. מי שעולה במדרגות צריך להגביה את רגלו, ובכך מרחיק רגליו זו מזו וערוותו נחשפת יותר כלפי הקרקע. הואיל וקרקע זו היא קרקע מקודשת שהיא העליה אל המזבח

— עיין —

אֲשֶׁר לֹא־תִגָּלֶה עֲרוֹתָהּ. כאן ובפסוק הקודם לימדנו רש"י 'קל וחומר מאבנים', כי מהות המקדש להביא את האדם לשלום ולצניעות. בית המקדש הוא מרכז החיים היהודיים וממילא מובן שאף בבנייתו מסמל המקדש את הערכים היסודיים.
 אכן, מטרת הפסוקים שאחר מעמד הר סיני לומר לישראל כי עליהם להמשיך את חייהם האנושיים הרגילים, אך מדגישה התורה כי על המקדש להיות המרכז, וממנו יקרנו הערכים והיסודות שצריכים ללוות את ישראל בכל אשר יפנו.