

## עשרה הדרות

## סדר התורה - טעם תחתון (לפי פסוקים)

**כ** וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֵת כָּל-הֲדָבָרִים הָאֵלֶּה לְאֹמֶר:   בְּאָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר הַזָּאתִיךָ מְאָרֶץ  
מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים לְאִיָּיהֶה לְקַדְּשָׁךְ אֱלֹהִים אֶחָדים עַל-פָּנָיו:   לְאַתְּעַשָּׂה לְךָ פָּסָל  
מִפְּעַל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתְחַת וְאֲשֶׁר בָּמִינִים מִתְחַת לְאָרֶץ:   לְאַתְּשַׁתְּחֹווּ לָהֶם וְלֹא תַּעֲבֹדָם כִּי אָנֹכִי יְהוָה  
אֱלֹהֵיכֶם אֶל קָנָא פְּקֻד עַזְן אֶבֶת עַל-בָּנִים עַל-שָׁלִישִׁים וְעַל-רְבָעִים לְשֹׁנָאִי.   וַעֲשֵׂה חֶסֶד לְאֶלְפִּים  
וְלְשִׁמְרִי מִצּוֹתִי:   וְלֹא תְשַׁא אֶת-שִׁם-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשֹׁוֹא כִּי לֹא יִנְקַה יְהוָה אֶת אֶשְׁר-יִשְׂא אֶת-שָׁמוֹן  
לְשֹׁוֹא:

**וְזִכּוֹר אֶת-יָמֵן הַשְׁבַּת לְקַדְשָׁו:** ח ששת ימים תעבד ועשית כל-מלאתך: ט ויזט השביעי שבת ליהזה אללהיך לא-תעשה כל-מלאכה אתה ובענך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרכ אשר בשעריך: כי ששת ימים עשה יהוה את-השמים ואת-הארץ את-הרים ואת-כל אשר-בם וניח בזום השביעי על-פניך ברך יהוה את-יומן השבת ויקדשו: י א-בביד את-א-ביך ואת-א-מך למן יארכו ימיך על האדמה אשר-יהזה יתלווה נמי לך.

## סדר התורה - טעם עליון (לפי דברות)

וידבר אליהם את כל הדברים האלה לאמר: אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהִיךְ אֲשֶׁר הַזָּאת הַמִּשְׁמָרָת מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים: לֹא יְהִי לְךָ אֱלֹהִים אֶחָדים עַל-פָּנֶיךָ לֹא תַעֲשֵׂה לְךָ פָּסֶל וְכָל-תָּמוֹנָה אֲשֶׁר בְּשָׁמִים מִמְּעָל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתְחַת וְאֲשֶׁר בָּמִים מִתְחַת לְאָרֶץ לְאַתְּשַׁתְּחוּ לְהָם וְלֹא תַעֲבֹדָם כִּי אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהִיךְ אֲלֵיכָם פְּקֻד עָזָן אֶבֶת עַל-בָּנִים עַל-שָׁלְשִׁים וְעַל-רְבָעִים לְשָׁנָא וְעַשָּׂה חֶסֶד לְאֶלְפִּים לְאֶחָבִי וְלִשְׁמָרִי מִצְוָה: לֹא תְשָׂא אֶת-שִׁסְמֵיהָוָה אֱלֹהִיךְ לְשֹׁוא כִּי לֹא יִנְקַה יְהוָה אֶת אֲשֶׁר-יִשְׂא אֶת-שָׁמוֹן: לְשָׂ�:

**א-ת-י-ו-ם ה-ש-ב-ת ו-ק-ד-ש-ה:** ב-פ-ע-ד א-מ-מ-ד ל-מ-ע-ן י-א-ר-כ-ו-ן י-מ-יך ע-ל ה-א-ד-מ-ה א-ש-ר-י-ה-ה  
ז-כ-ו-ל א-ת-י-ו-ם ה-ש-ב-ת ל-ק-ד-ש-ו ש-ש-ת י-מ-ים ת-ע-ב-ד ו-ע-ש-ית כ-ל-מ-ל-א-כ-ת-ך ו-י-ו-ם ה-ש-ב-י-י ש-ב-ת ל-יה-ז-ה  
א-ל-ל-ח-יך ל-א ת-ע-ש-ה כ-ל-מ-ל-א-כ-ה א-ת-ה ו-ב-נ-ג-ז-ב-ת-ך ע-ב-ד ו-א-מ-ת-ך ו-ב-ה-מ-ת-ך ו-ג-ר-ך א-ש-ר ב-ש-ע-ר-יך כ-י ש-ש-ת-  
י-מ-ים ע-ש-ה י-ה-ז-ה א-ת-ה-ש-מ-ים ו-א-ת-ה-א-ר-ץ א-ת-ה-י-ם ו-א-ת-כ-ל-א-ש-ר-ב-ם נ-ז-ח ב-יו-ם ה-ש-ב-י-י ע-ל-ב-ו-ן ב-ר-ך י-ה-ז-ה  
א-ת-י-ו-ם ה-ש-ב-ת ו-ק-ד-ש-ה:

**לא תרץך:** לא תנארה: לא תגונב: לא תחנעה ברעך עד שקר: תחמד בית רעך לא-תחמד אשת רעך ועבוז ואמתו ושׂור וכל אשר לרעך: שבע

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

שאלות ברוכי

## דרישה בתורה

### "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן"

על עשרה הדברות. להלן נביא מספר הופעות של ביטוי זה, ונבחן כיצד הוא מתפתח ומקבל משמעות שונות במדרשים שונים.

הweeneyון "מה שאי אפשר לבשר ודם לומר", מתייחס לדבר ה' האחד, אשר מכיל בתוכו קולות רבים, קולות שונים ולעתים אף סותרים, והוא נמצא במדרשים רבים

**א. דרשה על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר"**

מכילתא דרבנן שמעון בן יוחאי	מכילתא דרבנן ישמעאל
<p>שמות כ, ב (עמ' 146)</p> <p>ד"א 'וידבר אלהים' מלמד שדברים שנאמרו כאן* הן שנאמרו להלן**, שניים לעניין אחד מה שאפשר לו לומר ואית אפשר לה לאוזן לשמעו.</p> <p>כאן הוא אומר 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה', ולהלן הוא אומר: 'אחד דבר אלהים שתים זו שמעתי' (תהלים סב, יב), ואומר: 'הלא כה דבר כי אש נאם ה' (ירמיה כג, בט), מה אש זה נחלק לכמה ניצבות, כך דבר אחד יצא לכמה מקומות....</p> <p>ד"א 'וידבר אלהים' מלמד שהיא אומר להם על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון.</p> <p>ד"א 'וידבר אלהים' מלמד את כל הדברים, יכול באחרונה*** אמרו לו קיבלו לנו עליינו,</p> <p>תלמוד לומר 'אנכי ה' אליהך', אני היה בכל ויצא מוצא מן הכלל למד על הכלל, מה אנכי היה לו דבר בפני עצמו וקבלת בפני עצמו, כך כל דבר ודבר היה לו דבר בפני עצמו וקבלת בפני עצמו.</p>	<p>מסכתא דבחדש פרשה ד (עמ' 218) [לשםות כ, א]</p> <p>'את כל הדברים'. מלמד שאמר עשרה הדברות בדבר אחד, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, שנאמר 'וידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמר'.</p> <p>אם כן מה תלמוד לומר 'אנכי ה' אליהך - לא יהיה לך', אלא מלמד שאמור הקב"ה עשרה הדברות בדבר אחד, וחזר ופרטן דבר דבר בפני עצמו.</p>

\* כאן - בשמות כ. \*\* להלן - בדברים. \*\*\* יכול באחרונה - יכול רק באחרונה.

המדרשה במכילתא דרבנן שמעון בן יוחאי<sup>2</sup> מתייחס להבדלים שבין עשרה הדברות בשמות ובדברים, ועל פיו - הדברים שנאמרו "כאן" - בשמות, והדברים שנאמרו "להלן" - בדברים, נאמרו כאחד. מדרש זה, עדין איןנו מתייחס לסתירות בין כתובים, אלא לעצם היכולת לומר או לשמע שני דברים כאחד. אף על פי שאיןפה אנושי יכול לומר זאת, ואין האוזן יכולה לשמוע, נאמרו הדברים כאחד ונחלקו לכמה מקראות.

המדרשה במכילתא דרבנן ישמעאל מדגישה את דבר ה' בעשרה הדברות, כהופעה מיוחדת, חד פעמי ובלתי נתפסת של דבר ה'. עשרה הדברות נאמרו כולם בברacha אחת, מה שאי אפשר לבשר ודם לומר כן, אך האדם אינו יכול לומר זאת, ואף איןנו מסוגל להבין את הדברים בצורה זו - שכן היה צריך לחזור ולפרט כל דבר ודבר בפני עצמו. בהמשך הדרשה, שלא הובאה כאן, מבואר שההופעה זו היא ייחודית לעשרה הדברות, ושאר התורה לא נאמרה בדבר אחד.

1. על עשרה הדברות בדבר אחד ראה גם מכילתא דרבנן ישמעאל מסכתא דשירה פר' ח (עמ' 143), מכילתא דרבנן שמעון בן יוחאי טו, יא (עמ' 93), ספרי במדבר פ"ס קב (עמ' 100).

2. יש להעיר שדרשה זו, וכן הדרשות הנוספות ממגילתא דרבנן שמעון בן יוחאי בפרק זה, מקורם ממדרש הגadol, ואין מכתב יד של מגילתא דרשבי, ועל כן יתכן שיש כאן עיוב מואור דדרשה במכילתא דרבנן ישמעאל.

<b>ספרי דברים<sup>4</sup></b>	<b>מכילתא דרבנן ישמעהל</b>
פיסקא רלג (עמ' 265) [לדברים כא, יב]	מסכתא דבחדר פרשה ז (עמ' 229) [לשומות כ, ז]
(4) 'לא תלבש שעטנו גדיילים תעשה לך' (דברים כב, יא-יב) שניהם נאמרו בדבר אחד.	(1) 'זכור ושמור' שניהם נאמרו בדייבור אחד. (2) 'מחיליה מות יומת' (שםות לא, יד) 'ובאים השבת שני כבשים בימי' (במדבר כה, ט) שניהם נאמרו בדבר אחד. (3) 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח, טז) 'יבמה יבא עליה' (דברים כה, ח) שניהם נאמרו בדבר אחד.
(5) 'יכול בית יורשת נחלה' (במדבר לו, ח) 'ולא תסוב נחלה ממטה אל מיטה' (שם לו, ט) שניהם נאמרו בדבר אחד. מה שאי אפשר לשבר ודם לומר שני דברים כאחת, שנאמר: 'אחד דבר אלהים שתים זו שמענו' (תהלים סב, יב), ואומרו: 'הלא כה דבריakash נאם ה' (ירמיה כב, כט).	(4) 'לא תלבש שעטנו' (שם כב, יא) 'וגדיילים תעשה לך' (שם שם, יב) שניהם נאמרו בדייבור אחד.

את העניין לכל התורה, ובמביאה דוגמאות אחרות של  
סתירות בין כתובים. ממילא, פירוש הביטוי "מה שאי-  
אפשר לאדם לומר כן" משנה את משמעו, אין הכוונה  
לייכולת המעשית לומר או לשמוע שני דברים כאחד,  
אללא לכך שאין הקב"ה כפוף לחוקי הסתירה המקובלם,  
ועל כן בכוחו לומר שני דברים הנראים כסותרים אחד  
את בשוני

סדר הדוגמאות במקבילתא דרבי יeshuhal הוא על פי סדר הופעת הפסוקים בתורה. בספרי דברים עיקרה של הדרשה הוא הפסוק "לא תלבש שטונז", ועל כן מועברת דוגמא זו בראש הדרשה. בספרי דברים נוספת מועברת דוגמא על אלו שבמקבילתא. במקרים אחרים אפשר למצוא דוגמאות נוספות.

בדומה לדרשה הראשונה ממכילתא דברי שמעון בן יוחאי, גם הדרשות הנוספות מתייחסות ליכולת של הקב"ה לומר שני דברים כאחד. הדרשה בוחרת להתמקד בדוגמא הבולטת להבדלים בין שמות לדברים (שאר ההבדלים הם בדרך כלל הבדלים קטנים ולא משמעותיים). ההבדל בין 'זכור' ו'שמור' מפורסם ושורר על הלשון בזכותו אזכורו בפיוט 'לכה דודי' - "שמור זכור בדבורה אחד השמיינו אל המיויחד", אך נראה שבמדרש הכוונה לא רק להבדל בין הפתיחות של הדיבר - 'זכור' ו'שמור', אלא 'זכור' ו'שמור' הם מעין קוד לככל הבדלים בדיבר זה, ובهم ההבדל בין הנימוק למצאות השבת בשמות ובדברים.

בעוד הדרשות הראשונות שהובאו מהמכילות דיבורו על ייחודם של עשרת הדברות, דרשה זו מרחיבת

ג. חיבור בין הדרשה על "וידבר" לדרשה על "זכור ושמור"

זה מותאפשר על רקע הכוון שנוטה מכילתא דברי שמעון בן יוחאי, כפי שראינו לעיל, לדרשה על "וידבר אלהים". שתי הדרשות עניינם היכולה לומר דברים שונים בבת אמת

הדרשה הבאה, מכדרש שמות הרבה, מרחיבת את הרעיון מהיוכלו לומר דברים סותרים כאחד, אל היכולת לבצע פעולות סותרות זו זו? :

## מכילתא דברי שמעון בן יוחאי

שפטות כ. ח (עמ' 148)

‘זכור’ ו ‘שמור’ שניהם נאמרו לענין אחד, מה שאי אפשר לפה לדבר ומה שאי אפשר לאוזן לשמעו, כן הוא אומר: ‘וַיֹּאמֶר’ אלהים את כל הדברים האלה’, ואומר: ‘אחד דבר אלהים שתים זו שמעתי’ (תהלים סב, יב).

מדרש זה מחבר בין הדרשה על הפסוק "וידבר אלהים את כל הדברים האלה" לביו הדרשה על 'זקור ושמור'. חיבור

<sup>3</sup> ראה ע"צ מלמד, "זוכר" ו"שכור" בדיבור אחד נאמרו, בთור: עשרת הדיברות בראי הדורות, ירושלים תשנ"ו, עמ' 147-163.

4. ראה מהדורות פינקלשטיין בהערכה לשורה 13, דרשנו זו מעיקר הספרי אלא ווסף מגילו בחלק מכתב'.

אומרים: 'הקורא לימי הים [וישפכם על פני הארץ ה' שמו]' (עמום, ח, ח; ט, ז).

כן דבר זכור את ים השבת לקדשו [...] לא תעשה כל מלאכה', ואומר 'וביום השבת שני כבשים בני שנה' (במדבר ב', ט), דבר עירות אשת אחיך לא תגלה' (יקרא יח, ט) 'כי ישבו אחיהם ייחדו' (דברים כה, ח), וככלן אמרנו בברית אחת.

הו? יידבר אלהים את כל הדברים האלה לאמור'.

**שמות רבה**<sup>5</sup>  
פרק כח, ד

'את כל הדברים האלה לאמור' - שהוא עושה את הכל בבת אחת: מミית ומchia בת אחת, מכיה ורואפה בת אחת, אשה על המשבר יירדי הים והולכי מדברות וחובשי בבית האסורי, אחד במזרחה ואחד במערב ואחד בצפון ואחד בדרום שומע قولן בבת אחת, וכן הוא אומר: 'ויצא אוֹר ובוֹרָא חַשְׁךְ' (ישעיה מה, ז). עeper כמו כן נהפר לאדם - חזר הנהפר לעperf, שנאמר: 'והוֹפֵךְ לבקר צלמות' (עמוס ה, ח), מהו לבקר? כתחלתו, בתחלתו מהו אומרים: 'ויהיכו כל המים אשר ביאור לדם' (שמות ז, כ), חזר והנהפר הדם לממים.

ד. פיתוח של הדרשה - "כולם ניתנו מרוץ אחד"

<b>בבלי חגיגה</b> ג ע"ב	<b>תוספותא סוטה</b> פרק ז הלכה יא-יב
<p>ואף הוא פתח ודרש: 'דברי הכהנים כדרבנות וככשמרות נתועים בעלי אסופות נתנו מרעה אחד' (קהלת יב, יא)...      'בעלי אסופות' - אלו תלמידי הכהנים שיושבין אסופות אסופות ועוסקין בתורה, הללו מטמאין והללו מטהרין, הללו אוסרין והללו מותרין, הללו פוסלין והללו מכשיירין.      שמייא אמר אadm: [היאיל והללו אוסרין והללו מתרין הללו מטמאין והללו מטהרין הללו פוסלין והללו מכשיירין]<sup>6</sup> היאיך אני למד תורה מעתה?</p> <p>תלמוד לומר: 'כולם נתנו מרעה אחד' - אל אחד נתנן, פרנס אחד אמרון, מפני אדונן כל המעשים ברוך הוא, דכתיב: 'יזכר אליהם את כל הדברים האלה' (שמות כ, א).</p> <p>אף אתה עשה אז נזק לאפרכסת,OKENA לך לב מבין לשמעו את דברי מטמאים ואת דברי מטהרין, את דברי אוסרין ואת דברי מתרין, את דברי פוסלין ואת דברי מכשיירין.</p>	<p>ועוד אחרית דרש: 'דברי הכהנים כדרבנות וככשמרות נתועים...'      'בעלי אסופות' - אילו שנכנסין וושבין אסופות אסופות, ואומרים על טמא טמא ועל טהור טהור, על טמא במקומו ועל טהור במקומו.     shima יאמור אדם בדעתו, הוαιיל ובית שמוי מטמאין ובית הלה מטהרין,      איש פלוני אוסר ואיש פלוני מתר, למה אני למד תורה מעתה?      תלמוד לומר: 'דברים' 'הדברים' 'אללה הדברים' (שמות כ, א) - כל הדברים נתנו מרעה אחד, אל אחד בראן, פרנס אחד נתנן, רבון כל המעשים ברוך הוא אמרו.      אף אתה עשה לך חזרי חרדים, והכנס בה דברי בית שמוי ודברי בית הלה, דברי המטמאן ודבורי המטהרין...  </p>

בתוכו את הסטיירות, לשמע ולהבין את הדעות השונות, למלא נחמות לרווחת בחרבי ליבו

פְּמִימָה דַּרְבֵּ כָּהֵן<sup>7</sup>

(2)

**הרב יוסי ברבי חנינא: ולפי כohan של כל אחד ואחד היה בזיבור מדבר ים.**

אל תתמה על הדבר זהה, שהיה המכון יורד לישראל כל אחד אחד היה טועמו לפני כוחו, התנוקות לפני כוחן, והבחורים לפני כוחן, הזרים לפני כוחן. התנוקות לפני כוחן, כמו שהתנוק הזה היה יונק בשדי אמו כך היה טועמו, שנאמר: 'והיה טעם רבינוות ליעוד השומני' (הגדה סי' ב). וברבבותם לפני גופו יונאים:

תיאור יכולתו של הקב"ה לומר דברים סותרים כאחד, מורה במדרשו זה ליכולתו של התורה להכיל בתוכה דברים סותרים ומחולקות. את הסתירות שהובאו במדרשים הקודמים ניתן ליישב למעשה. יש אמן סתירה בין אישור אשת אח למצות יבום, אך אמירותם כלל פירושה - אף על פי שאשת אח אסורה בדרך כלל - במקום מצות יבום הותר האיסור. אך האם יכולה התורה להכיל מסקנות שונות הלכה למעשה? האם יכולים זה לצד זה הכרעת בית שמא לאיסור והכרעת בית הל להיתר? תשובה של התוספთא היא - כן! משום שאיסור אשת אח למצות יבום ניתן מרועה אחד, כך גם תורמת יויל בבית שמאנו ובית הל. האגדת מצויה להרجل

במהלך ברכותו, הוסיף גוטמן (בשנות ה-90) גם אמן רב-תחומי, בדרישתו האנומית בתקופה "אתם כל בגדותן באלה".

6. היפויה על פי כל רכבי גז, פיק בעקבות

7. מרבולב במקבשו הגרניטוא (גראן) שטוחת בה באה נס שופע בבר' גנו. פט' ב' בר' בא  
8. הטעפה על פ' נס כובי היל' והו בזופ.

נאמרו אמונם במעמד אחד, בפעם אחת, בנסיבות כל עם ישראל, אך דבר ה' לא נאמר בקהל אחד, ברמה אחת, אלא הקב"ה דבר עם כל אחד ואחד כפי כוחו.

בדרכ דומה מבאר גם רבי אברהם ابن עזרא את הפסוק "אנכי ה' אליהך אשר הוציאתיך מארץ מצרים" – "דע, כי אין מעלות בני אדם שות באומנותם לבם שהם מאמינים בשם הנכבד... והנה הזכיר למשיכיל 'אנכי ה', והוסיף 'אשר הוציאתיך', שיבין המשיכיל ושאיינו משיכיל" (ראב"ע, הפירוש הארוך לשמות, כ, א). יש בלשון הפסוק, לדעת רב"ע, פניה אחת לחכמים הגדולים, ולאנשים הפשוטים.

בדומה לדרשה הקודמת מביא הדרשה בפסקתא דרב כהנא גם את הצד השני: אין לראותו בריבוי הקולות פגם באחדות, אלא יש לדעת שכל הקולות מכוונים בה' אחד.

למקום זה בין אדם לחברו. המדרש עוסק בשאלת, מדוע, אם כן, אין עשרה הדברות נמצאות בתחילת התורה, מדובר אין התורה, העוסקת במערכת ההתחייבות בין עם ישראל לבין ה', פותחת במעמד שנוטן תוקף להתחייבות זו, כולל בתוכו את עיקרי ההתחייבות.

يولחמי אשר נתתי לך לחם ושמן ודבש האכלתיך' (יחזקאל טז, יט). והזקנים לפיו כohan, שנאמר: יתעמו צפיפות בדבש' (שמות טז, לא).

ומה אם המן כל אחד ואחד לפיו כohan היה טועם לפיו, בדיבר כל אחד ואחד שומע לפיו כohan.

אמר דוד: קול ה' בכת' (תהלים כת, ד), קול ה' בכוותו אין כתיב, אלא קול ה' בכת', של כל אחד ואחד.

אמר להם הקב"ה: לא מפני שאתם שומעים קולות הרבה, אלא הי יודעים שאתה 'אנכי ה' אלהיך' (שמות כ, ב).

דרשה זו, אף על פי שלא מזכיר בה הביטוי "מה שאי אפשר לבשר ודם ולומר כן", שייכת לכך, ויש בה פן נוסף לרעיון שהקב"ה אומר דברים שונים בו זמנית. עשרה הדברות

## מקום של עשרה הדברות

מעמד הר סיני ושרה הדברות הם היסוד המכונן, עלייו מושתתת כל התורה כולה. במעמד זה התחייבו ישראל "כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות יט, ח), וגם "כל אשר דבר ה' נעשה ונעשה" (שם כד, ז), באו ברית עם ה', ושמו את עשרה הדברות, הכוללות עיקרים בסיסיים/non בתחום של בין אדם

מכילתא דרבי ישמעאל	מכילתא דרבי ישמעאל
מסכתא דבחדש פרשה ו (עמ' 222) [לשותות כ, ב]	מסכתא דבחדש פרשה ה (עמ' 219) [לשותות כ, ב]
<p>לא יהיה לך אלהים אחרים על פניהם. למה נאמר, לפי שנאמר 'אנכי ה' אלהיך'. משל מלך בשור ודם שנכנס למדינה, אמר לו עבדיו: גוזר עליהם גורות. אמר להם: לאו, כשיקבלו את מלכותי, אגוזר עליהם גורות, שאם מלכותי לא יקבלו, גורותיהם לא יקבלו.</p> <p>כך אמר המקום לישראל: 'אנכי ה' אלהיך - לא יהיה אלהים אחרים'. אמר להם: אני הוא, שקיבלתם מלכותי עלייכם במצרים, אמר לו: כן.</p> <p>וכשם שקיבלתם מלכותי עלייכם, קבלו גורות - 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פניהם'.</p>	<p>'אנכי ה' אלהיך', מן מה לא נאמרו עשרה הדברות בתחילת התורה? משל מלך למה הדבר דומה, לאחד שנכנס במדינה, אמר להם: אמלוך עלייכם, כך המקום הוציא את ישראל מצרים, קרע להם את הים, הוריד להם את המן, העלה להם את הבאר, הגיז להם את השלו*, עשה להם מלחמת עמלק. אמר להם: אמלוך עלייכם, אמר לו: הנה והן.</p>
<p>* הגיז להם את השלו - העיפר, על פי הפסוק - "ויגז שלוים מן הים" (במדבר יא, לא).</p>	

לעם ישראל איננו מתחילה במעמד הר סיני, ואיןנו מתבסס רק על מערכת מחויבויות של עם ישראל כלפי הקב"ה. זהו קשר המתחילה דווקא בהתחייבות של הקב"ה כלפי ישראל, ובקשר בין הקב"ה לעם ישראל, כפי שבאמת ביטוי באירועים שעברו על עם ישראל מראשית גידולם.

שני מדרשים אלו הם בעלי מבנה דומה ורעיון דומה, אך הם עוסקים בשאלות שונות.

המדרש בפרק ה' מדבר על עשרה הדברות, ועוסק כאמור, בשאלת מדוע לא נאמרו עשרה הדברות בתחילת התורה. תשובה של המדרש היא, שהקשר בין הקב"ה

תורה

ב), שהיא מצוה וראשונה שנצטו ביה ישראל, ומה טעם פתח בבראשית?". תשובה רשי", על פי מדרש תנחותמא - "משום 'כח מעשי הגיד לעמו לחת להם נחלת גוים' (תhalim קיא, ו), שאם יאמרו אומות העולם לישראל לסתים אתם, שכbastם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם כל הארץ של הקב"ה היא, הוא בראה וננתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם וננתנה לנו". הרעיון המשותף לשני המדרשים על עשרה הדרשות, הקדמת קבלת מלכותו של הקב"ה לגזרותיו, נמצא במדרשים נוספים, נביא להלן שניים מהם.

המדרש בפרשה ונכns אל תוך עשרה הדרשות, ובחון, בדרך דומה, את סדר הדרשות: מדוע אין הדרשות פתוחות באחרותיו של הקב"ה, "לא יהיה לך", "לא תעשה לך פסל", וכי? על פי תשובתו של המדרש, יש לראות בפסוק "אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים" פתיחה וכותרת לכל מה שיבוא אחריהם. "אנכי ה' אלהיך" ממשנו קבלת מלכותו של הקב"ה, וממנו נובעת כל מערכת המצוות שאחריו. שאלתו של המדרש בפרשה הדומה לשאלתו של רשי בתחלת פירשו לתורה: "אמר רבי יצחק לא היה צריך בהתחילה את התורה אלא מ'החדש הזה לכם" (שםות יב, לה').

שםות הרבה	מכילתא דרבנן בן יהאי
פרק כט, ג'	שםות כ, ב (עמ' 146)
אמר רבי טוביה בר רב רבי יצחק: 'אנכי ה' אלהיך', שעל מנת כן החזתיך מארץ מצרים שתקבל אל הוה עליך, ד"א 'אנכי ה' אלהיך', משל לבת מלכים שנשבית ביד הלסיטים* ובאו המלך והצילה לאחר ימים בקש לישא אותה לאשה, אמרה לה: מה אתה נותן לי? אמר לה: אם אין לך** עלי אלא שפדייך מיד הלסיטים די.	ד"א 'אנכי ה' אלהיך', מלמד שהחזר הקב"ה תורה על כל אומות העולם ולא קיבלו הימנו, חזר לו אצל ישראל ואמר 'אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים', אפילו אין לי עליך אלא שהחזרתיך מארץ מצרים כדאי. ' מבית עבדים' אפילו אין לי עליך אלא שפדייך מבית עבדים די.

\* לסתים - גנב. מקור המילה מיוננית, הצורה המקורית היא 'לְסָטִיס', אך הכתיב המשובש 'לסתים' התקבל בעברית.  
\*\* לך - לך.

'ידוך ה' כל מלכי ארץ [כי שמעו אמרי פיך]' (תhalim קלח, ז). שמא שמעו ורצו לקבל התורה? עד שבא מכיה המורשתית ופרשא: 'ועשיתי באך ובחימה נקם את הגוים [אשר לא שמעו]' (מכיה ה, ז), הא למדת ששמעו ולא קבלו.

בא דוד ונתן עליה הודהה: 'אתה האל עושה פלא, הודיעת בעמים עוזר' (תhalim עז, ז). אמר דוד לפני הקב"ה: פלאים שעשית בעולמך שהודיעת את תורה לכל אומות העולם, שאין עוז האמור כאן אלא תורה, שנאמר ה' עוז לעמו יtan וגו" (שם כת, יא).

אמר רבי אהבה: גלו וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שאין אומות העולם מקבלין את התורה, מפני מה יצא ידיהן\*\*, שכך הן מידותיו של הקב"ה, אין מעnis עד שיצא ידי בריותיו, ואחר כך הוא טורדם מן העולם, לפי שאין הקב"ה בא בטרוניא עם בריותיו.

ד"א מפני מה יצא ידיהן, מפני זכות האבות\*\*\*.

\* הדא הוא דכתיב - זהו שכותוב. \*\* מפני מה יצא ידיהן - מפני מה ראה הקב"ה צורך להודיע לגויים. \*\*\* זכות אבות - בני לוט, ישמיעאל ועשו יצאו ממשפחת האבות.

גם במכילתא דרבנן ישמעאל מתואר חיזורו של הקב"ה

המדרש במכילתא דרבנן בן יהאי משלב שני רעיונות: מהחויבות של ישראל לקבלה התורה דוקoa לאחר יציאת מצרים ומכוחה, רעיון המובא במדרשים הקודמים, וחזרו של הקב"ה אחר אומות העולם, רעיון המתהבר אליו, שיבוא גם בהמשך הדברים. הקשר בין השניים מתבקש, כפי שסבירא גם רבינו יהודה הילוי בספר הכהורי: כיון שריה"ל מבסס את אמונהו על יציאת מצרים (מאמר ראשון, פסקה יא), "אם כן" - כדי מלך כוזר - "אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם" (שם, כ). במכילתא דרבנן בן יהאי מוחכר בקיצור, שהקב"ה החזיר תורה על כל אומות העולם, במדרשים אחרים מובא העניין בהרחבה<sup>8</sup>, כאן נביא את המדרש מפסיקתא דרב כהנא, שדן גם בנסיבות החיזור של הקב"ה אחר אומות העולם:

### פסיקתא דרב כהנא

נספחים פרשה א (עמ' 449)  
'ייאמר ה' מסני בא וגוי' (דברים ל, ב), מלמד שהחזר הקב"ה על כל האומות לקבל את התורה ולא קיבלה, הדא הוא דכתיב\*:

. ראה מכילתא דרבנן ישמעאל מסכתא דבחדש פר' ה (עמ' 221), ספרי דברים פיס' שמג (עמ' 395), מדרש תנאים לדברים לג ב (עמ' 210), בבלי עבודה זורה ב ע"ב, ועוד.

במדבר ובash ובמים, לומר לך, מה אלו חنم לכל בא הארץ? **כך דברי תורה חنم לכל הארץ?**

שתי תשובות נוטן המדרש לשאלת מפני מה לא ניתנה התורה בארץ ישראל. הראשונה מתיחסת לעניין מצידם של אומות העולם, ובכך מתקשרות לנו שאה הקודם: החיזור אחר אומות העולם. שני המקומות חוזר הביטוי "שהלא ליתן פתחון פה לאומות העולם" - הקב"ה חיזר אחר אומות העולם עם התורה, כדי שלא יהיה להם פתחון פה לו מוך, 'אילו נתבענו כבר קיבלו עליינו'. התורה לא ניתנה בארץ ישראל, כדי שלא יהיה להם פתחון פה לו מוך, 'אילו ניתנה התורה בארץינו הינו מקבלים אותה'. התשובה השניה מתיחסת לעניין מצד המחלוקת העוללה לפrox בין השבטים: התורה ניתנה מחוץ לארץ כדי שלא ליצור מחלוקת בין השבטים.

אחר אומות העולם (כאן מובאים הדברים בקיצור), ובהמשך מבאר המדרש עניין נוסף: מפני מה לא ניתנה התורה בארץ ישראל?!

### **מכילתא דרבנן ישמעה אל**

מסכתא דבחדש פרשה ה (עמ' 221) [לשמות כ, ב] ולפיכך נתבעו אומות העולם בתורה, כדי שלא ליתן פתחון פה להם לכלי שכינה לו מוך, אלו נתבענו כבר קיבלו עליינו, הרי שתבעו ולא קבלו עלייהם, שנאמר: 'ויאמר ה' מסני בא [זורת משער למו הופיע מהר פרארן]' (דברים לג, ב...)

ומפני מה לא ניתנה תורה בארץ ישראל, שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לו מוך, לפי שנתנה תורה בארץ לפיכך לא קיבלו עליינו.

דבר אחר, שלא להטיל מחלוקת בין השבטים, שלא היא זה אומר בארץ נתנה תורה, וזה אומר בארץ נתנה תורה.

### **הקב"ה יצא עם ישראל ממצרים**

#### **ירושלמי סוכה**

פרק ד הלכה ג, נד ע"ג

חנניה בן אחיה רבי יהושע אומר: 'אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים' - 'הוציאתך' כתיב.\*

\* הוציאתך כתיב - אפשר לקרוא את הכתוב: הוציא אתך.<sup>9</sup>

דברי חנניה בן אחיה רבי יהושע מובאים בירושלמי על המשנה במסכת סוכה פרק ה משנה ד, המביאה את הביטוי הסתום שנאמר בשעת הקפת המזבח בסוכות - "אני ה' הוועידה נא".

רבי יהונתן מבאר ש "אני והוא, הוועידה נא" פירושו - 'אני (האדם) והוא (הקב"ה) הוועידה נא'. כאשר ישראל זוקקים לישועה, כביכול אף הקב"ה זוקק לישועה. הקב"ה מתגלה בעולם דרך עם ישראל, ולכן כאשר עם ישראל איןנו מופיע בעולם בהופעה שלמה, אף התגלתו של הקב"ה אינה שלמה. כך מבואר במדרשים רבים, המתבססים על הפסוקים "עמו אנכי בצרה" (תהלים צא, ט) ו"בכל צרתם לו צר" (על פי הקרי, ישעיהו סג, ט), נعيין לדוגמא במכילתא:

### **מכילתא דרבנן ישמעה אל**

מסכתא דפסחא פרשה יד (עמ' 51) [לשמות יב, מא]  
**'יצאו כל צבאות יי' אלו מלacci השרת. וכן אתה מוצא כל זמן שישראל משועבדין כביכול שכינה משועבדת עמהם, שנאמר 'ויראו את אלהי ישראל ותחת רגליו כמעשה לבנת**

**הספר** (שםoth כד, י), וכשנガלו מה הוא אומר 'וכעכצם השמים לטוהר' (שם). ונאמר 'בכל צרתם לו צר' (ישעיה סג, ט). אין לי אלא צרת ציבור צרת יחיד מנין, תלמוד לו מוך 'קראני ואענחו עמוAncyi בצרה' (תהלים צא, ט)... ואומר 'מן פנוי עמר אשר פדית לך מצרים גוי ואלהי' (שם'ב, ז, כג)... ר' עקיבא אומר: אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו, כביכול אמרו ישראל לפני הקדוש ברוך הוא עצמן פדית. וכן את מוצא בכל מקום שגלו ישראל כביכול גلتה שכינה עמהם...

כאשר ישראל בגלות, השכינה בגלות, וכאשר הקב"ה פודה את ישראל מגולותם - את עצמו הוא פודה. יש בכך נחמה לישראל, הנتونים בצרה ובגלות. הקב"ה עמדו בצרתנו, והוא עתיד להוציא אותנו. כמו שמשמעות המדרש: והו עתיד לחזור כביכול שכינה חוזרת עמהן, שנאמר 'ושב יי' אלהיך את שבתך' (דברים ל, ג) אינו אומר והшиб אלא ישב'.

הרעיו שהשכינה עם ישראל בגולם ובגואלם, המתווצה באמירה "אני והוא הוועידה נא", הורחב על ידי הפייטנים ב"הוענות". זה הרעיון החורז את הפיות של ר' אלעזר בר' קליר "כהושעת אלים בלבד עמך", ותשוע מתוך אחד-עשרה שורות הפירות החזרות עליו בנסיבות שונות.<sup>10</sup> האחת מהם דומה למדרש בו פתחנו:  
**כהושעת מאקרו והוציאתי אתכם / נקוב והוציאתי אתכם / כן הושע נא**

9. יתכן שלפני התנא עמד נוסח שונה מןוסחה המסורתה (חסר י'). אך אפשר גם שיש כאן מדרש בסגנון "אל תקרי 'הוציאתך' אלא 'הוציאתך'" כלומר: 'הוציאך' (וא' אחת במקום שתים).<sup>10</sup>

10. ראה: מוחזר סוכות שמיני עצרת ושמחת תורה, מוגה מעובד ומבואר בידי דניאל גולדשטייט, ירושלים תשמ"א, עמ' 181, בפירוש ובהפניות הרבות למאמרי חז"ל שם.

הנחיות

הנחיות במקרא

הנחיות במקרא

הנחיות במקרא

ובוחן את דבריו בשני עניינים: האם מניין תרי"ג הוא חידוש של רב שמאלי, או שהוא משקף מסורת קדומה, ואולי אף הלהכה לשמה מסיני? ועוד: האם דבריו הם דברי הכל, או אפשר שיש שחולקים עליו?<sup>14</sup>

רב המכונאי, אמורא בבלי מדור שני או שלישי (יש לפחות שני אמרוראים בשם זה), סומר את דבריו של רב שמאלי על רמז שכחתו. הוא מציר בדבריו גימטריא של המלה 'תורה' - תרי"א, עם הדרשה "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו": 'תורה' (=תרי"א מצוות) צוה לנו משה' - אמרם משה רבנו מפי הקב"ה בלשון נסתר, ועוד שתי מצוות שמענו מפי הגבורה, בלשון נוכח.

### שיר השירים הרבה

פרשה א, ב

רבי יהושע בן לוי ורבנן. רבי יהושע אומר: ב' דברות שמעו ישראל מפי הקב"ה הא נכי ולא יהיה לך, הדא הוא דכתיב\*: 'ישקני מנשיקות פיהו' (שיר השירים א, ב) [ - מנשיקות] ולא כל נשיקות.

ורבנן אמרין: כל הדברים שמעו ישראל מפי הקב"ה ... רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון בשם רבי יהושע בן לוי ... אמרו: כתיב 'תורה צוה לנו משה' (דברים לג, ד), כל התורה כולה שיש מאות ושלש עשרה מצוות הוי, תורה בגימטריא עולה מכניין תע"א מצוות דבר עמננו משה, ברם 'אנכי' ולא יהיה לך לא דבר עמננו משה אלא מפי הקב"ה שמענו.

\* הדא הוא דכתיב - זהו שכותב.

במדרשו זה מתרבר הרעיון ש'אנכי ולא יהיה לך [בלבד] מפי הגבורה שמענו', והנה הוא נתון בחלוקת אמרוראים.<sup>15</sup>

רבי יהושע בן לוי, אמרורא ארץ ישראלי מדור ראשון, סובר "אנכי ולא יהיה לך [בלבד] מפי הגבורה שמענו", אך חכמים חולקים עליו, וסוברים שככל עשרה הדרשות נאמרו מפי הגבורה. רבי עזריה ורבי יהודה בר סימון מסבירים את שיטתו של רבי יהושע בן לוי, כפי שהסביר רב המכונאי את רבי שמאלי בתלמוד הבבלי.

המדרש מבאר את מחולקת רבי יהושע בן לוי ורבנן.

11. יש לציין שהביטוי "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו" מובא במסכת הוריות, על פי נוסח הדפוס, כבריתא, אך כל המשפט "דתנא רבי יeshmeul ... Shmeunim" חסר בכתבי פריס, ועל פי בעל דקדוקי סופרים (אות ה) זו באמת תוספת. אם כן, ההבחנה בין לשון שני הדיוראים הראשונים נמצאת כבר בדברי התנאים (ביבריא דבי רב), אך המשפט המפורסם "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו", שנגנש בו גם בהמשך הדברים, כנראה אינו מדברי התנאים.

12. ספר המצוות להרמב"ם, מהדורות הרב שעוזל, ירושלים תשמ"א, מבוא, עמ' כג.

13. שם, עמ' א, ד"ה העיר הראשוני.

14. כגון רמ"ח ושם"ה מזכיר שם בבר' פר' כד (עמ' 234) ובפדר"כ פר' יב (עמ' 203), אך הסכם הכלל - תרי"ג נמצא שם רק בדפוסים וחסר בכתביו יד. מקורות מסוימים ראה בדברי הרמב"ם שם, וראה גם ד' הנשקה, 'כלום נתנו התנאים מספר למצות? סיני קט' (תשנ"ה), עמ' מ"נ-נה.

15. מקבילות נוספת בשם פר' לבן, דב"ר (ליבורון) דברים יא (עמ' 8, פס' ר' פר' כב.

### "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו"

#### בבלי הוריות

ח ע"א

דבי רבנן ... איזו היא מצוה שהיא בדיבורי של הקב"ה וזכה על ידי משה?\* הוא אומר: זו עבודה כוכבים,

דתנא רבי יeshmeul: 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו'.

\* ככלומר, גם בדיברו ישיר של הקב"ה וגם ציווה על ידי משה.

הಗמרא, עוסקת בביור הכתובים בעניין חטא על עבודה אלילים בבמדבר טו, ומתייחסת להבדל לשוני המיחיד את איסור עבודה זהה משאר המצוות. שני הדיוראים הראשונים בעשרת הדרשות, מ"אנכי" עד "ולשמרי מצותי", כתובים בלשון נוכח, הקב"ה הוא המדובר אל ישראל - "אנכי ה'", "על פני", "ולשמרי מצותי", וכו'. שאר הדברים, וכן כל התורה כולה, כתובים בלשון נסתר, משה מוסר לישראל את הדיבור שנאמר לו על ידי הקב"ה - "כי לא ינקה ה'", "שבת לה' אלהיך", וכו'.<sup>11</sup>

#### בבלי מכות

כג ע"ב

דרש רבי שמאלי: שיש מאות ושלש עשרה מצות נאמרו לו למשה, שלש מאות וששים וחמש לאוין ככני ימות החמה,

ומאתים וארבעים ושמונה עשו נגד איבריו של אדם. אמר רב המכונאי: מי קרא? \*תורה צוה לנו משה מורה (דברים לג, ד), תורה בגימטריא שית מאה וחד סרי הווי\*, 'אנכי לא יהיה לך מפי הגבורה שמענו'.

\* מי קרא? - מהו הפסוק שמכנו לומדים זאת?

\*\* שית מאה וחד סרי הווי - שיש מאות ואחד עשר הם.

רבי שמאלי, אמרורא ארץ ישראלי מדור שני, מזכיר כאן לראשונה שמןין המצוות הוא תרי"ג. מzn זה איננו מזוכר בספרות התנאים, וכבר עמד על קר הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות. הרמב"ם בהקדמה בספר המצוות מSTALL את הסכום תרי"ג כמספר מוסכם על כולם - "זהה מה שלא יסכל (פירוש: טעה) בו אחד ממי שמנה המצוות, רוצה לנמר שזהו מספרם".<sup>12</sup> הרמב"ן<sup>13</sup> מעלה ספק אם אכן דברי רבי שמאלי הם בעלי תוקף המחייב את כל מוני המצוות,

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

דרשו

טעמים

לשון

מדע

בנייה

דרשו

טעמים

לשון

מדע

בנייה

דרשו

טעמים

לשון

מדע

בנייה

כתובים בלשון נוכחת, ואילו "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", וכן בשבת ובכיבוד אב ואם, הלשון כתובה בוגר שלישית. רעיון זה אינו מבואר במדרשו. המדרש מביא רק את תגובתו של רבי יהושע בן לוי לראייה של חכמים. לדעתו, הפסוק "דבר אתה עמו ונשמעה" מובא אמן אחריו עשרה הדברים, אך מקומו הוא בין הדבר השני לשישי. אין מוקדם ומماוחר בתורה - התורה לא כתובת את הדברים בהכרח לפי סדר התרחשותם, וכך נכתב הפסוק שלא במקומו, כיוון שהتورה רצתה להביא את כל עשרה הדברים כיחידה אחת.

פוגע בזולת, כפי שمدגימה התורה - "לא תענה ברעך עד שקר". גם הופעות השונות של איסור שבועת שקר בתורה משקפות את שני הפנים שלו:

#### דברים י, ז-כ

**כי ה' אלהיכם הוא אלְהִי האֱלֹהִים ואֱלֹני האֱדוֹתָם הַאֵל הַגָּדֶל הגָּבָר וְהַנּוֹזָא... אֶת ה' אֱלֹהֵיכֶן תִּירָא אֶתְנוֹ תַּעֲבֹד וּבָוֹ תִּדְבֹּק בשםו תשׁבע:**

הציווי החביב, להישבע בשם ה', מופיע כאן בהקשר של מצוות שבין אדם למקום. החובה לירא את ה' ולהידבק בו, תוך הכרה שהוא אלהי האלים, כולל בתוכה גם את האיסור להישבע בשמו של גורם אחר מלבדו, ואת החובה להישבע בשמו כשצריך להישבע. מצד שני, מצאנו גם:

#### וַיָּקָרָא יְהֹוָה יְהֹוָה-

**לֹא תַגְנִבוּ וְלֹא תַכְחַשׂ וְלֹא תַשְׁקוּ אִישׁ בְּעַמְּתוֹ: וְלֹא תַשְׁבֻּעוּ בְשָׁמֵי לְשָׁקֵר וְחַלְלַת אֶת שְׁם אֱלֹהֵיכֶن הָנָי:**

כאן המכזה היא בהקשר של בין אדם לחברו. והקשר מלמד שעיסוק לא ישיר בענייני מCOMMONS עלול להביא גם לשבועת שקר, כפי שפרש רשי:

#### רש"י

ויקרא יט, יא

**לֹא תַגְנִבוּ וְלֹא תַכְחַשׂ וְלֹא תַשְׁקוּ וְלֹא תַשְׁבֻּעוּ - אִם גַּנְבָּת, סופר לשקר, סופר להשבע לשקר:**

אבל גם בפסוק זה, בהקשר הממוני, התורה מדגישה ששבועה לשקר בשם ה' יש בה חילול שמו.

החכמים (רבינו) מסתמכים על סדר הכתובים בשמות כ: עשרה הדברים נאמרו על ידי הקב"ה, כמו שכתוב בפסוק א "וַיֹּאמֶר אלהים את כל הדברים האלה לאמר". רק עם סיום עשרה הדברים אמרו ישראל למשה "דבר אתה עמו ונשמעה ואל ידבר עמו אלהים פן נכוות" (פס' י), ודבריהם נתקבלו - "וַיַּעֲמֹד העם מרוחק ומשה נגש אל הערפל אשר שם האלים" (פס' יז). על כן ברור, שرك מקאן והלהא שמעו ישראל את התורה מפי משה, ועשרה הדברים שמעו במישרין מפי הקב"ה.

הבסיס לשיטתו של רבי יהושע בן לוי, הוא כנראה ההבדל בין לשון נוכה לנスター, שהרי שני הדיבורים הראשונים

## "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא"

הדיבור "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" הוא הדיבור השלישי בעשרה הדברים. נראה שעצם המיקום שלו מלמד על חשיבותו. "אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה, שמענו" (מכות כד ע"א). שתי דברות נאמרו מפי הגבורה, בלשון מדבר. שאר הדברים, והتورה כולה, נאמרו בלשון נスター, ובראשם איסור "לא תשא".

חומרתו של האיסור, ומוקומו החשוב במעמוד הר סיני, באים לידי ביטוי בכל פעם שאדם עומד להעיד בפני בית דין, בנוסח האזהרה שמצוירים אותו בבית דין:

#### בבלי שבועות

לח ע"ב - לט ע"א

אומרים לו, הוי ידוע לכל העולם כולם גזען בשעה שאמר הקב"ה בסינוי "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא" (שמות כ, ז). וכל עבירות שבתורה נאמר בהן "ונקה" (שם לד, ז), וכן נאמר "לא נקיה". וכל עבירות שבתורה נפרען ממנו, וכן נפרען מכם וממשפחות... וכל עבירות שבתורה נפרען מכם, וכן נפרען מכל העולם כולו... וכל עבירות שבתורה, אם יש לו זכות תולין לו שנים ושלשה דורות, וכן נפרען מכם לאלאר...

חומרתם של דברי שוא וشكർ עליה גם מהופעתם הקפולה בעשרה הדברים. לצד הדבר "לא תשא" עומד גם הדבר "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב), שהקשר בינוים ברור, למורות שכל אחד עוסק באיסור אחר. ההופעה הקפולה של האיסור מלמדת על שני הפנים שבו. הדברים נחלקות להמשם שבין אדם למקום וחמש שבין אדם לחברו. וזהו, האיסור לומר דברי שוא וشكർ נמצא בשני החלקים, כיון שיש בו שני צדדים, ושניהם מזוכרים בכתב. מצד אחד, יש כאן פגיעה בשמו של ה' בנטיאת שמו לשוא, ועל כן "לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא", מצד שני, השקר

תורה

הדרשות בפראסיא

הדרישה

הדרישת קדשו

ואני רואה להם כי היא קשה מכל הל{o}ין הבאים אחריו. כי הרווחת והנואר שהם עבירות קשות, לא יכול כל עת לרוץ ולנאות, כי יפחד. ואשר הרוגיל עצמו לעשבו לשוא, שבעה ביום אחד שבועות אין מספר. וכל כך הוא רוגיל בעבירה הזאת שלא ידע שנשבוע. ואם אתה תוכחינו למה נשבעת עתה, אז ישבע שלא נשבוע מרוב רוגילתו בה, כי לפני כל דבר שידברו יגידמו זאת העבירה לבדה, תספיק להאריך הגלות ולהוסיף מכה על השבועה, והוא להם לשון צחות. ואילו לא היה בישראל רק תאנו. ואני רואה שאגונם, כי הרווחת, אם רצח אובי, מלא מכותינו. ואני רואה לנו שגעונם, כי הרווחת, אם רצח אובי, מלא תאנו. גם הנואר בן לפִי שעתו, והגונב מצא הנאות תאנו בנקמתו. גם הנואר בן לפִי שעתו, והגונב מצא הנאות תאנו בנקמתו. גם הנואר בן לפִי שעתו, והגונב מצא הנאות תאנו בנקמתו. גם הנואר בן לפִי שעתו, והוא מחלל שם שמיים בפראסיא בכל הנהה שיש לו.

עמדנו על חומרת האיסור של "לא תשא את שם ה' אליהך לשוא", והנחנו כי המכודר בשבועות שקר בשם ה'. אך ראוי שנשים לב לכך ששבועה לא נזכרה במפורש בפסוק, וגם פירוש המלה "שוא" איננו חד משמעי. מהו "שוא"? נראה המפתח לכך נמצא בדבר המקביל "לא תענה ברעך" שבעשרה הדרשות נשמעות נאמר "לא תענה ברעך עד שקר" (כ, יב), בספר דברים נאמר "ולא תענה ברעך עד שוא" (ה, טז). האם זה גיון לשוני, המלמדנו ש"שוא" ו"שקר" אחד הם (כלשון הבריתא בשבועות כ"ב), או שיש הבדל במשמעותו, ושני איסורי "לא תענה" משלימים אחד את השני? ומה, אם כן, כולל ב"לא תענה את שם ה' אליהך לשוא"? האם יש הבדל בין "ולא תשבעו בשם לשקר" (יירא יט, יב)?

אין צריך לומר ש"שקר" ממשמעו, כמעט תמיד, דבר שאיןנו אמת - "וכחש בה ונשבע על שקר" (יירא ה, כב). "שוא" ממשמעו בדרך כלל דבר הבל, או חינם. "אמורתם שוא עובד אלהים" (מלאכי ג, יד) - אין בכך כל תועלת, לדברים. "אם ה' לא יבנה בית שוא עמלו בונו בו" (תהלים קכח, א) - לחינם עמלו בונו. אך יש גם מקומות שהוא מקבל ל-'צוב', ונראה שמתפרש כמוותו - "שוא ודבר כזב הרחק ממוני" (משלי ל, ח).

נראה שבמעט מקומות גם "שקר" מתרפרש ומקביל להבל, כמו למשל "שקר החן והבל היפוי" (משלי לא, ל), אך קשה להוכיח זאת, כיון שכל דבר שאינו אמת הוא הבל.

חזק" לעסוקו בארכיות בהבחנה בין שבועות שוא ושקר, במשנה ובתלמוד מסכת שבועות פרק ג (בבבלי, בעיקר בדף כ ע"ב - כא ע"ב). כאמור, בריתא קצחה בבבלי כ ע"ב אומרת "שוא ושקר אחת הן", אך הסוגיה מביאה דעתות שונות המבוחנות בין שני האיסורים. כאן נביא את סיכומו להלכה של הרמב"ם, המבחן על פי הבחנה הלשונית שעמדנו עליה, בין שבועות שקר, שהיא שבועה על דבר שאיןנו

על חומרת האיסורعمדו המפרשים, ובניא כאן מדבריהם של הראב"ע ובעל ספר החינוך:

### בן עוזרא

הפייטש הארוך, שמות כ, ו  
לא תשא את שם ה' אליהך ... כי כאשר הוא השם אמת, כן יהיה דברו אמת. והנה אם לא יקיים הדבר כאילו מכחיש את השם. ומנהג אנשי מצרים עד היום, אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות. ואלו נתן כופר משקלו זהב לא יחייה, בעבור כי הוא בזזה את המלך בפרהסיא. אם כן מלך בשר ודם, כמה אף אלף פעמיים חייב אדם להשמר שלא תכשילו לשונו לתחת את פיו לחטיא את בשרו לזכרו לשוא... והכלל, לא מצאנו בעשרות הדרשות, שכותב שם שכר טוב מפורש רק בכבוד אב ואם, ולא עונש מפורש רק בעבודת גילולים ובניסיונות השם לשוא.

### ספר החינוך

מצוה למשרשי מצוה זו, לדעת בני אדם ולקבוע בנפשותם ולהזק האמונה בלבותם, כי האל ברוך הוא אשר בשמים מעעל, חי וכיים לעד אין קיום כקיומו, וראו ומחוויב עליינו בזכרינו שמו הגדל על מעשינו ועל דברינו, לזכרו באימה ביראה ברתת ובזיע, ולא כמהתלים וմדברים בדבר קל כמו הדברים ההווים ונפסדים ואינם נשאים בקיום כמונו אנחנו בני אדם ושאר דברי העולם השפל, על כן לקבע העניין הזה לבבנו ולהיות יראתו על פנינו לחיותנו ולזכותנו, הייבנו במצבה הזאת לבב נזכיר שמו הקדוש לבטהה, וענש מלכות על המקיים ועובד עליה.

ומזה השורש בעצם הוא עניין שבועות שקר, כלומר נשבע לקיים דבר ולא קיימו, שהוא נקראת שבועות ביטוי, שבא עלייה לאו אחר בפני עצמו בסדר קדושים תהיו, כמו שנאמר "ולא תשבעו בשם לשקר" (יירא יט, יב), כי הנשבע בשם הגדל לאמת דבר שהוא, והוא יודע ששקר בפיו, הנה הוא מקייל ביראת אליהם כאמור בלבו שאין אמת, תאלמנה שפטיו.

השבועה בשם ה' לשוא יש בה חילול השם, ובזיוון למול מלכי המלכים. הראב"ע מאיר בביבאו לכתוב זה, כיון שהמציאות כפי שהוא מעיד עליה היא שאנשים מזלאלים בשבועה, ולא רואים בשבועות שקר איסור חמור. בהתייחסו לכך בהמשך הפירוט, הראב"ע נוגע גם בכך שבין אדם לחברו באיסור זה:

### בן עוזרא

הפייטש הארוך, שמות כ, ו  
ורבים חשובים, כי הנושא השם לשוא לא עשה עבריה גדולה.

המילה "שווא" נמצאת בפסוקנו פעמיים, גם בסופו - "כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשואה". אונקלוס, בתרגומו לפסוק, בחר לנונן ולהכניס בתוך הפסוק גם את שבועות שווא וגם את שבועות שקר:

### אונקלוס

שמות כ, ו

**לא תמיimi בשםא די אלהך למגנא ארי לא זכי ית דימי**  
בשניה לשקרא.

במקומות אחרים (שמות כג, א; דברים ה, טז) מתרגם אונקלוס "שווא" - 'שקר', ובכך הוא ביטל את ההבחנה בלאו של "לא תענה" בין שמות לדברים, וכך הוא תרגם בחלקו השני של פסוקנו. בתחילת הפסוק, בשל ההבחנה של חז"ל בין שבועות שווא לשבועות שקר, הוא בחר לתרגם "למגנא" - להחנן.

כאמור, לשון שבועה איננו נזכר בפסוקנו, אלא לשון "לא תשא", וכן גם בשמות כג, א - "לא תשא שמע שווא". הביטוי משמש כלשון שבועה, כיון שהנושא נושא ידו בשבועה. כך למשל, "וְהַבָּא תִּאֵת אֶתְכֶם אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁאָתִי אֶת יְדֵיכֶם לְתֹתְתֶּת אֶתְכֶם לְאַבְרָהָם לִיצְחָק וְלִיעָקָב" (שמות ו, ח).

חז"ל מצאו בפסוק גם רמז לאיסור נסף, של הזכרת שם ה' בחנים אף ללא שבועה.

### בבלי ברכות

לג ע'

ואמר רב ואיתימא ריש לקיש, ואמרי לה רב יוחנן וריש לקיש אמרוי תורייהו: כל המברך ברכה שאינה צrica - עבר מרשות: "לא תשא".

וכך כותב הרמב"ן:

### רמב"ן

שמות כ, ו

לא תשא את שם ה' אלהיך לשואה. כבר נתפרש זה הכתוב בדברי רובתוינו שהוא אסור להשבע בשם הנכבד לריק, כגון הנשבע על הידוע לאדם לשונו או לקיימו, על עמוד של שיש שהוא של זhab או שהוא של שיש, והוא עומד לפני פניויהם ומיכרים בו. ועל דרך הפשט אסור עוד שלא ישא על שפטיו השם הנכבד על חנן, כלשון "לא תשא שמע שווא" (שמות כג, א), "ובבל אישא את שמותם על שפטין" (טהילים טז, ד), כי הדברו

**קרא כן בעבור שישא בו קול...**

שבועה לא נזכרה בפסוק, ולכן אפשר לכלול בו כל אמירה שיש בה הזכרת שם ה' לחנים. "לא תשא" איננו מופרש בהכרח כנשיאת יד בשבועה, אלא מכיל בתוכו גם משמעות נוספת, של נשיאת קול.

אמת, בין שבועות שווא, שהיא שבועה על דברי הבל, או דברים מיותרם.

### רמב"ם

היל' שבועות א הלכה א-ז

ארבעה מיני שבועות הן: שבועות ביטוי ושבועות שווא ושבועת הפקדון ושבועת העדות, **שבועת ביטוי** הוא שנאמר בתורה או نفس כי תשבע לבטא בשפטים להרע או להטיב, והיא נחלת לארבעה חלקים...

הלכה ג

שבע אהת מארביע מחלוקת אלו והחליף כגן שנשבע שלא יכול ואכל או שיוכל ולא אכל או שאכלתי והוא לא אכל שלא יכול ואכל הרי זו שבועות שקר, ועל זה וכיוצא בו נאמר "לא תשבעו בשמי לשקר", ואם נשבע לשקר במאזיד לocket, בשוגג מביא קרבן עליה וירוד שנאמר ונעלם ממנו והוא ידע ואשם וגוי.

הלכה ד

**שבועת שווא נחלת לארבעה מחלוקת**, האחת שנשבע על דבר הידוע שאין כן, כיצד כגן שנשבע על האיש שהוא אשפה, ועל האשפה שהוא איש, ועל עמוד של שיש שהוא של זhab, וכן כל כיוצא בזה.

הלכה ה

השניה שנשבע על דבר ידוע שאין בו ספק לאדם שהוא כן, כגן שנשבע על השמים שהוא שמיים, ועל האבן זו שהוא אבן, ועל השנים שהם שנים וכן כל כיוצא בזה, שזה הדבר אין בו ספק לאדם שלם כדי לבדוק הדבר בשבועה.

הלכה ז

שלישית שנשבע לבטל את המצווה, כיצד כגן שנשבע שלא יתרעף במצוות, שלא ילبس תפילה, ושלא יש בסוכה בחג הסוכות, ולא יוכל לצאת בלילה הפסח, או שיתענה בשבות ובימים טובים וכן כל כיוצא בזה.

הלכה ז

רביעית שנשבע על דבר שאין כה בו לעשות, כיצד כגן שנשבע שלא יישן שלשה ימים לילה ויום רצופים, או שלא יטועם כלום שבעה ימים רצופים וכן כל כיוצא בזה, **כל הנשבע שבועות שווא מארביע שבועות אלו עבר בלא תעשה שנאמר לא תשא את שם ה' אלהיך לשואה**, ואם היה מזיד לocket ואם היה שוגג פטור מכלום.

שבועת שווא היא דברי הבל, בעלי קשר לשאלת אם הדברים הם אמת או לא. גם הנשבע על השמים שהם שמיים ונשבע שבועות שווא, כיון שגם שבועה מיותרת, שאין בה שום תועלת. גם שבועה לבטל מצוה היא שבועת שווא, כיון שאליהם דברי הבל חסרי כל ממשמעות. אדם יכול להחליט, חלילה, שאינו מקיים מצוה, אך השבועה על כך היא מיותרת, ואין משנה דבר, וכלן היא מוגדרת כשבועת שווא.

**מבחן לפרק שתי תשובה:**  
“זכור את יום השבת” – כיצד זוכרים את השבת? המדרש

מכילתא דרבי ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ז (עמ' 229) [לשםות כ, ז]  
אלעזר בן חנניה בן חזקיה בן חנניה בן גרון אומר: 'זכור את יומ  
השבת לקדשו - תהא זוכרו מאחד בשבת, שם יתמנה לך  
מנוה יפה תהא מתקנו לשם שבת.  
רבי יצחק אומר: לא תהא מונה כדרכם שאחרים מונין אלא תהא  
מנוה לשם שבת.

שתי צורות מביא המדרש לזכירת שבת, צורות שנות,  
אך אין סותרות זו את זו. לדעת שני התנאים משמעות  
המצוה "זכור" היא שזכה השבת יהיה בתודעתו של  
האדם במשך כל השבוע, כל אחד מהתנאים מציע דרך  
אחרת לקיום מצווה זו. לדעת אלעזר בן חנניה האדם צריך  
להזכיר את סעודת השבת שלו מיום ראשון, ולhidud כל מנה  
יפה לשבת. לדעת ר' יצחק זכרו השבת מתקיים בכך  
שלימי השבוע אין שמות עצמאיים כנהוג אצל הגויים -  
בדרך שאחרים מונין - אלא הם נמנים במספרים כמוין  
לקראת השבת - ראשון בשבת, שני בשבת וכו'.  
באופן דומה, מובאות שתי דעות במקילתא דרשבי', וכאן  
מתרבר שהדעה הראשונה היא דעתו ודורך הנגנתו של  
ישועאי הצעיר:

מכילתא דרבי שמואל בר יוחאי

שםות כ, ח (עמ' 148) שמאלי הזקן אומר: זכרה עד שלא תבוא ושמורה משובתא. אמרו עלייו על שמאלי הזקן, שלא היה זכרון שבת זו מתור פי. לתקח חפץ טוב אמר - זה לשבת', כל חדש אומר - זה לשבת'. 'זכור' - ר' יהודה בן בתירא אומר: מנין שכשאתה מונה הוי מוננה אחד בשבת ושני בשבת שלישי בשבת רביעי בשבת חמישי בשבת וערב שבת, תלמוד לומר: 'זכור'.

הרמב"ן בפירושו לפסוק זה מבאר שמשמעותו לומד מפסיק

## מצוות כבוד אב ואמ ומקומה בעשרת הדברים

זה מזכיר ואומר "כבד את אביך ואת אמך"? עדמו מכסאותם והודו לו.

נראה שמדרשים אלו אינם מתקונים רק לתת "הקשר" לתביעה להכרה באלהותו של הקב"ה, אלא רוצים הם גם ללמד על השיבועה של ההכרה במקומות של ההורם, והחובה לכבודם. המצווה נמצאת בראש עשרת הדברים, בסמוך לציווי "אנכי", כדי ללמד על השיבועה. היא אמונה על פי תקנה מצווה בין אדם לחבריו, אך יש לה מקום של כבוד בראש מצוות אלה. והיא מהווע מעין מעבר מממצוות בין אדם למקום למצוות בין אדם לחבריו.

עוד מצאנו השוואה בין כבוד ההורים לכבודו של מקום ברירות אשינן עוסקות בסדרם של הדברים, אלא בקשר לשוני בין המצוות:

### בבלי קידושין ל ע"ב

ת"ר נאמר: "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יא), ונאמר: "כבד את ה' מהונך" (משלי ג, ט), השווה הכתוב כבוד אב ואמ כבוד המקום. נאמר: "איש אמו ואביו תיראו" (ויקרא יט, ג), השווה ונאמר: "את ה' אלהיך תירא ואתנו תעבדו" (דברים ו, יג), השווה הכתוב מורת אב ואמ למורת המקום. נאמר: "מקלל אביו ואמו מוות יומת" (שמות כא, יז), ונאמר: "איש איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו" (ויקרא כד, טו), השווה הכתוב ברכבת אב ואמ לברכת המקומות... וכן בדין, שלשתן שותפין בו.

השווה הכתוב בין כבוד אב ואמ לכבוד המקום. הברייתה המקבילה בירושלמי אומרת זאת בצורה חריפה, כבוד אב ואמ לא רק הושווה לכבוד המקום, אלא עדיף עליו:

### ירושלמי קידושין פרק א הלכה ז, סא ע"ב

תני ר"ש בן יהוי, גדול הוא כבוד אב ואמ שעדיינו הקב"ה יותר מכבודו. נאמר כאן "כבד את אביך ואת אמך" (שמות כ, יא), ונאמר להלן "כבד את יי' מהונך" (משלי ג, ט). במה את מכבדו מהונך? מפרש לקט שכחה ופיהה, מפרש תרומה ומעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני וחלה, ועשה סוכה ולולב שופר ותפילין וציצית, מאכיל את הרעבים ומשקה את הצמאים. אם יש לך את חייב בכל איל, ואם אין לך אין את חייב באחת מהן. אבל כשהוא בא אצל כבוד אב ואמ - בין שיש לך בין שאין לך "כבד את אביך ואת אמך", אפילו את מסבב על הפתחים.

### מכילתא דרבנן ישמעאל

מסכתא דבחדש פרשה ח (עמ' 233) [להלן כ, יב]

**יכיך נתנו עשרת הדברים?** - ה' על לוח זה וה' על לוח זה. על אף שהتورה אינה מתארת את דרך כתיבתם של עשרת הדברים על גבי שני הלוחות, התקבלה, הון במסורת המדרש והפרשנות, והן בפיוט ובצירום, החלוקה לחמש דברות על כל לוח. חולקה זו מבלייה את מקומה המייחד של מצוות כבוד אב ואמ. הרי מקובל לחלק את המצוות למצוות שבין אדם למקום ולמצוות שבין אדם לחבריו, וכך עשרת הדברים פותחות במצוות בין אדם למקום וועברות אחר כך למצוות שבין אדם לחבריו. כך גם מסביר הרמב"ן את החלוקה לשנילוחות:

### רמב"ן

שמות כ, יב

והנרא במקتاب הלוחות שהיו החמש ראשונות בלוח אחד שהם כבוד הבורא כמו שהזכרתי, והחמש השניות בלוח אחד, שהיו חמש נגד חמץ...

והנה, החלוקה לשני חלקים שווים מעמידה את מצוות כבוד אב ואמ כחריג, זהה מצווה שעלה פי ההגדה הפשוטה היא בין אדם לזרתו, ולא בין לבין האל, אך מקומה בלוח שעוסק במצוות שבין אדם למקום.

המדרש מתייחס למקומה של המצווה בעשרת הדברים:

### בבלי קידושין

לא ע"א

דרש עולא רבבה אפיקחא דבי נשייה, מי דכתיב: "יודוך ה' כל מלכי ארץ כי שמעו אמר פיר" (תhalim קלח, ד)? 'מאמר פיר' לא נאמר אלא "אמורי פיר". בשעה שאמר הקב"ה "אנכי" ו"לא יהיה לך", אמרו אומות העולם: לכבוד עצמו הוא דורש, כיון שאמר "כבד את אביך ואת אמך", חזרו והודיעו למאורות הראשונות.

הדרשן שם בפי אומות העולם טענה מגוחכת - הקב"ה דואג לכבוד עצמו, ולכן ציווה "אנכי" ו"לא יהיה לך". רק כששמעו האומות את ה指挥 על כבוד אב ואמ, הבינו האומות שאין הוא דואג דזוקא לכבודו. או כלשון המדרש בבמדבר הרבה:

### במדבר הרבה

פרשה ח, ד

...בשעה שאמר "כבד" אמרו, בנימוסות שלנו כל מי שמכתיב את עצמו סיגנון (פירוש: נושא כלים) למלך הוא כופר באבותינו

תורה

מדודים ותפקידים

הדרשה על מצוות

חוקי גזירות

הרמב"ן, שסוף דבריו כבר הובא לעיל, מסביר אף הוא את חשיבותה של המצווה:

רמב"ן

שםות כ, יא-יב

כבד את אביך - הנה השלים כל מה שאנו חיבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו, וחזר למצוות אותנו בענייני הנבראים, והתחילה מן האב שהוא לתולדותינו כענין בORA משתחף ביצירה, כי השם אבינו הרראשון, והمولיד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה (דברים ה טו) כאשר צויתיך בכבודך כן אנכי מצוך בכבוד המשתחף עמי ביצירתך ...

והנה עשרה הדרשות חמוצה בכבוד הבורא וחמשה לטובת האדם, כיכבד את אביך כבוד האל, כי לכבוד הבורא צוה לכבד האב המשתחף ביצירה, ונשארו חמוצה לאדם בצרכו וטובתו. נראה שאפשר למצוא בדברי הרמב"ן שני עניינים שונים, המהווים יחד את נקודת המעבר מצוות שבין אדם למקום למצאות שבין אדם לחבריו. בפסקה הראשונה הוא מסביר שכבוד האב חשוב, כיון שהאב הוא מעין בורא לנו. ואילו בפסקה השנייה המקודד אינו האב, אלא הקב"ה. יש לכבד את האב, כיון שבכן אנחנו מכבדים את אבינו הראשון.

הראב"ע בפירושו לעשרה הדרשות מסביר את סדרם של הדרשות על פ"י חשיבותם. הדיבור הראשון, "אנכי", הוא השורש, שהכל נובע ממנו, וכן נסדרו "לא יהיה לך" ו"לא תשא" על פ"י מעלהם:

### אנכי עוזרא

הפירוש הקצר, שםות כ, א הדבור החמשי כבוד הוריהם, בעבר שכבודם תלוי בכבוד שמים, כי הם הולידוהו בכה השם והאכilioho והלבישוהו. דעה בלב נתועה, שחייב אדם לתת גמול טוב למתייבם לו, על כן באלה הדברים החמשה יש זכר השם. ובחמשה הנוגדים אין שם, בעבר שאלת החמשה הם בין אדם לבורא. ראב"ע רומז למה ששנינו בברייתא, שהוקש כבוד הוריהם לכבוד המקום. כפי שאדם חייב להודות ולהכיר בגודלו של אביו שבשמים, כך צריך להכיר טוביה לאביו מולדתו. הוא עומד על כך שבדיבור זה, כמו בכל אלה שלפנינו, מוזכר שם השם, מה שאינו כן בדברות האחראות. אם בדברינו מעלה עמדנו על כך שמצווה זו היא בראש המצוות שבין אדם לחבריו, הראב"ע מוסיף על כך, ומגדיר את המצווה חמוצה שבין אדם לבוראו!

### מטרתן של מצוות

לפי הקריאה המקובלת, נצמדת אריכות הימים על האדמה לכבוד אב ואם, אמן בספר פרשנה היא מופיעה ביחס למצאות בכלל, והדבר יסביר להן לפי המבנה (בפרק 'בינה בתורה'), כסיכון לחמשת הדיבורים בכללם. אכן, רוב המדרשים מתיחסים לאריכות הימים כמטרת המצוות כולם.

### מכילתא דרבבי שמואון בר יוחאי

שםות כ, יב (עמ' 252)

'למען יאריכון ימיך על האדמה' - ולא בגלולה ולא בתושבות.

מדרש זה בא ללמד שארכיות הימים היא דוקoa "על האדמה", ולא בחוץ הארץ, וממילא ממשמע שלדעתו השכר הוא בעולם הזה. אך בבריאות בתלמוד הבבלי מוסב השכר לעולם הבא:

### בבלי קידושין

LET ע"ב

סתניא, רבינו יעקב אומר: אין לך כל מצואה ומצוה שכותבה בתורה שמתן שכירה בצדה, שאין תחיה המתים תליה בה. בכבוד אב ואם כתיב: 'למען יאריכון ימיך ולמען יטב לך' (דברים ה, טו), בשילוח הקן כתיב: 'למען יטב לך והארכת ימים' (שם כב, ז), הרי שאמר לו אביו עליה לבירה והבא לי גוזלות, ועליה לבירה ושלח את האם ונטול את הבנים, ובחזירתו נפל מות, היכן טובות ימי של זה? והיכן אריכות ימי של זה? אלא, 'למען יטב לך' - לעולם שכלו טוב, 'למען יאריכון ימיך' - לעולם שכלו ארון.

מכילתא דבחדש פרשה ח (עמ' 232) [לשםות כ, יא]

'כבד את אביך ואת אמך'. אם כבדתן - 'למען יאריכון ימיך', ואם לאו - 'למען יקצرون ימיך'. שדברי תורה נוטרייקון\*, שכן דברי תורה נדרשין מכלל הן לא מכלל לאו הן.

\* נוטרייקון - משמש בדרך כלל כראשי תיבות, אך הפירוש המילולי של הביטוי הוא - כתיבה מקוצרת. כאן התורה קרצה וכתבה רק את השכר לעושה המצווה - אריכות ימים, אך כוונתה גם לומר שהגענו הוא קצרו ימים.

באופן פשוט נראה שארכיות ימים המזכורות בפסוק כוונתה ליעידון של מצאות בעולם הזה, כך אמן משתמע גם ממספר מדרשים:

כבוד אב ואם.<sup>17</sup> התלמוד הבבלי (קדושין מ ע"א) מבאר שמצוות שלוחת הcken לא נזכרה במשנה כיון שאין האדם אוכל פירותיה בעולם הזה, דהיינו, אין בה תועלת לבירותו. מדרשים נוספים מתייחסים לשתי מצוות אלו, כבוד אב ואמ ושלוחת הcken, שבשתיהן מפורש שכר המצוות. לעומתנו, שבבבלי קדושין הביאו מצוות אלו בהקשר של השאלה אם השכר הוא בעולם הזה או בעולם הבא. בירושלמי מובאות מצוות אלו כדי ללמד על שכר מצוה במצוות אחרות:

### ירושלמי פאה

פרק א הלכה א, טו ע"ד

רבי אחא בשם רבי אבא בר כהנא: כתיב 'אורות חיים פן תפלים נעו מעגלותיה ולא תדע' (משלוי ה, ו). טיטל הקב"ה מתן שכрон של עושי מצות כדי שייהו עושין אותן באמונה. רבי אחא בשם רבי יצחק: כתיב 'מכל משמר נצור לך כי ממנו תוצאות חיים' (משלוי ד, כב), מכל מה שאמרו לך בתורה השמר, שאין את ידעת מי זיה מהן יצא לך חיים.

אמר רבי בא בר כהנא: השווה הכתוב מצוה קלה שבקלות למצוה חמורה שבחמורות. מצוה קלה שבקלות - זה שלוחת הcken, ומזויה חמורה שבחמורות - זה כבוד אב ואם, ובשתייה כתיב 'והארכת ימים'.

בחלק האחרון של פסקה זו, אומר הירושלמי שמצוות שלוחת הcken היא מצוה קלה שבקלות, ומצוות כבוד אב ואם היא מצוה חמורה שבחמורות. בשתייה השכר זהה, כדי ללמדנו שאין קשר בין חומרתה של המצוות והkowski שלקיימה לבין שכר המצוות. נראה שרבבי בא מתכוון לומר שאין השכר "למען אריכון ימיך" מיחיד דוקא שתי מצוות אלו. התורה אמרה זאת במצוות קלה שבקלות ובמצוות חמורה שבחמורות כדי ללמדנו שהשו שכרם של כל המצוות.

בחלק הראשון של הפסקה מסביר הירושלמי מדוע בדרך כלל לא מוזכר שכר המצוות. "נעו מעגלתיה לא תדע" (משלוי ה, ו) - נסתורות הון דרכיו של הקב"ה, ואינו יודעיםizia שכר מזומן לכל מצוה. ומה הטעם? - "ארות חיים פן תפלים", כדי שאדם לא יבחרizia מצוות לקיים על פי השכר, אלא יעשה את כלם בנאננותו.

במדרשי, נוסף על דברי הירושלמי משל:

הkowski של הדרשן אינו בפירוש הפסוק אלא קowi תיאולוגי. כיצד ניתן לומר שאדם זוכה לאירועים בזכות מצוות אלו, הרי המציאות היא שונה, ויש שמיימים את המציאות ולא זוכים לאירועים ימים? הפתרון הוא שהשכר המתואר בפסוק אינו בעולם הזה, אלא בעולם הבא.

המשנה, המוכרת בדרך כלל על פי הנוסח המורחב יותר של הבריתיא הנאמרת בברכות השחר, מדברת על גמול על המצווה הן בעולם הזה והן בעולם הבא:

### משנה פאה

פרק א משנה א  
אלו דברים שאדם אוכל פירותיהם בעולם הזה והקרן קימת לו לעולם הבא: כבוד אב ואם, וגמלות חסדים, והבאת שלום בין אדם לחבריו, ותלמוד תורה כנגד כלום.

כפי שבקרקעות, בעל הקרקע נהנה מהפתרונות שנוננת לו הקרקע, ויחד עם זאת אינו מאבד את הקרקן - הערך הבסיסי של הקרקע,vr כך גם בזכות אלו. עיקר השכר - הקרקן - הוא לעולם הבא,vr אך בצד זה האדם נהנה מהפתרונות מהתווצאות החביבות של מעשייו - כבר בעולם הזה.

### ספר דברים

פסיקא שלו (עמ' 386) [לדברים ל, מו-מז]  
[לשمر לעשות את כל דברי התורה הזאת. כי לא דבר רק הוא מכם, כי הוא חייכם] ובדבר זהה תארכו ימים'. זה אחד מן הדברים שהעשה אותם אוכל פירותיהם בעולם הזה ואירועים ימים לעולם הבא, ומפורש כאן בתלמוד תורה. בכבוד אב ואם מנין, תלמוד לומר: 'כבד את אביך ואת אמך למען אריכון ימיך' (שםות כ, יא). בשלוחת הcken כתוב: 'שלחה תשלה את האם ונאת הבנים תקח לך למען יטב לך והארכת ימים' (דברים כב, ז).  
בהבאת שלום כתוב: 'וכל בניך למודי ה' ורב שלום בניך' (ישעה נד, יג).

במדרשי זה רשיימה הקרויה לרשיימה שבמשנה פאה. המדרש מוצא מקור בכתובים לאירועים ימים כשכר למצות תלמוד תורה, כבוד אב ואם והבאת שלום, המנוונים במשנה. חסר כאן גמלות חסדים, הנלמד בבבלי ובירושלמי<sup>16</sup> מהפסוק "רדף צדקה וחסד ימץ חיים צדקה וכבוד" (משלוי כא, כא), וכןפה מצוות שלוחת הcken. גם בשילוח הcken נאמר "למען יטב לך והארכת ימים", בדומה למצוות

16. בבבלי קדושין מ ע"א, ירושלמי פאה פ"א ה"א, טו ע"ד.

17. בשמות כ, יא נאמרו: "למעןiarיכון ימיך על האדמה...", ובדברים ה, טו נוסף: "למעןiarיכון ימיך ולמען יטב לך על האדמה". על ההבדל עומדת הגמara בבבלי בבא קמא נד ע"ב.

תורה

זית הוא, שכרו מאתים זו. אמרו לו: לא הייתה צריכה להודיעו אותנו איזה אילן שכרו מרובה, כדי שנעשה תחתיו?! אמר להם המלך: אילו הודעתו, הiar היה כל פרדס נעשה?! כך לא גילה הקב"ה מתן שכрон של מצות חוץ משתי מצות, החמורה שבמצוות והקלת שביקולות. כבוד אב ואם חמורה שבמצוות, ומונע שכחה אריכות ימים שנאמר 'כבד את אביך ואת אמך למען יאריכון מיר' (שמות כ, יא), והקלת שילוח הקן, ומהו שכחה - אריכות ימים, שנאמר: 'שלח תשלח את האם וגוי' (דברים כב, ז).

סדור

דרישה

טעמים

לשון

מדוע

בינה

סדור

דרישה

טעמים

לשון

מדוע

בינה

סדור

דרישה

טעמים

לשון

מדוע

בינה

דברים רבים

פרשה ו, ב

... למה הדבר דומה? למלך שכרכ לו פועלים והכנסים אותו לתוך פרדס. סתם ולא גילה להן מהו שכרכו של פרדס, שלא יניחו דבר שכרכו מועט וילכו ויעשו דבר שכרכו מרובה. בעבר קרא לכל אחד ואחד. אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו: פלפל הוא, שכרכו זהוב אחד. קרא לאחר, אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה. אמר לו: שכרכו חצי זהוב, פרח לבן הוא. קרא לאחר, אמר לו: תחת איזה אילן עשית? אמר לו: תחת זה.

## סדר התורה ופיסוק טעמיים

### בשיטת מיכאל פרלמן (לפי הרב ברויאר) ז"ל

### טעם תחתון - לפי פסוקים

- כ אָמַדְתָּ בְּאֶלְ�הִים אֱלֹהִים אֲתָּה כָּל-הָדָבָרִים הָאֱלֹהִים לְאָמֵר:
- ב אָנֹכִי יִהְיֶה אֱלֹהִיךְ אֲשֶׁר הַזְּצָאתִיךְ מִאֶרֶץ מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים
- לְאַ-יְהִי לְךָ אֱלֹהִים אֶחָדִים עַל-פָּנֶיךָ
- ג לֹא-תַעֲשֶׂה לְךָ פְּסָלִים כָּל-תָּמֹנוֹת אֲשֶׁר בְּשָׁמַיִם מִמְּעָל וְאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתְחַת לְאָרֶץ:
- ד לֹא-תַשְׁתַּחַוו לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹד
- כִּי אָנֹכִי יִהְיֶה אֱלֹהִיךְ אֶל כֵּן אָפָקְדָךְ עַזְוֹן אֶבֶת עַל-בְּנָים עַל-שְׁלָשִׁים וּעַל-דְּבָעִים לְשָׁנָאִים:
- ה וְעַשֵּׂה חֶסֶד לְאֶלְףִים לְאֶחָבִי וּלְשָׁמְרִי מִצּוֹתִים:
- ו לֹא תַשְׁא אֶת-שְׁמֵי יְהָוָה אֱלֹהִיךְ לְשָׁוֹא כִּי לֹא יִנְקַה יִהְיֶה אֶת אָשְׁר-יִשָּׂא אֶת-שְׁמוֹ לְשָׁוֹא:
- ז זָכוֹר אֶת-יּוֹם הַשְׁבָּת לְקַדְשָׁו:
- ח שְׁשַׁת יְמִינָךְ תַּעֲבֹד וְעַשֵּׂית כָּל-מִלְאָכְתָּךְ:
- ט וַיּוֹם הַשְׁבִּיעִי שְׁבָת לְיְהָוָה אֱלֹהִיךְ
- לֹא-תַעֲשֶׂה כָּל-מִלְאָכָה אֶתְהָ וּבְנָךְ וּבְתָךְ עַבְדָךְ וְאַמְתָךְ וּבְהַמְתָךְ וְגַךְ אֲשֶׁר בְּשֻׁרְיוֹן:
- י כִּי שְׁשַׁת יְמִינָךְ עֲשָׂה יִהְיֶה אֶת-הַשְׁמִים וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-יִהְיֶם וְאֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיַּגַּח בַּיּוֹם הַשְׁבִּיעִי
- עַל-פָּנֶיךָ בְּרַךְ יִהְיֶה אֶת-יּוֹם הַשְׁבָּת וַיִּקְדְּשָׁהוּ:
- יא כִּבְד אֶת-אָבִיךְ וְאֶת-אָמְךְ לְמַעַן יָאַרְכֵן יְמִיךְ עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר-יִהְיֶה אֱלֹהִיךְ נָתַן לְךָ:

וְתִרְאֵ

בָּלֹא תַּرְצַח לֹא תִּגְנֶב לֹא תִּחְטֹעַנָּה בְּרַעֲךָ עַד שְׁקָר:

גַּם לֹא תִּחְמַד בֵּית רַעֲךָ לֹא תִּחְמַד אֲשֶׁת רַעֲךָ וְעַבְדוֹ וְאַמְתֹהוֹ וְשׂוֹנוֹ וְחַמּוֹז וְכָל אֲשֶׁר לְרַעֲךָ: שְׁבִיעַ

וְתִרְאֵ

דַּי וְכָל-הָעָם רָאִים אֶת-הַקּוֹלֶת וְאֶת-הַלְּפִידָם וְאֶת-קֹול הַשְּׁפֵר וְאֶת-הַהָּר עַשְׂנִין

וַיַּרְא הַעֲם וַיַּעֲשׂוּ וַיַּעֲמֹד מִרְחָק:

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים דְּבָרָא-תָּהָה עַמּוֹנוֹ גַּנְשָׁמָעָה וְאֶל-יְדֵבֶר עַמּוֹנוֹ אֱלֹהִים פְּנִינְמוֹתָה:

וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה אֱלֹהָם אֶל-תִּירְאָוּ בְּלִבְעָבוֹר נִפְטוֹת אֶתְכֶם בָּא הָאֱלֹהִים

וּבְעָבוֹר תְּהִי יְרַאֲתָה עַל-פְּנֵיכֶם לְבָלְתִּי תְּחַטְּאָוּ:

וְתִרְאֵ

וַיַּעֲמֹד הָעָם מִרְחָק וּמֹשֶׁה נִגְשָׁה אֶל-הַעֲרָף אֲשֶׁר-שָׁם הָאֱלֹהִים:

וְתִרְאֵ

סִדְר

דְּרִישָׁה

טֻמְמִים

לְשׁוֹן

מַדָּع

בִּנְהָה

סִדְר

דְּרִישָׁה

טֻמְמִים

לְשׁוֹן

מַדָּע

בִּנְהָה

סִדְר

דְּרִישָׁה

טֻמְמִים

לְשׁוֹן

מַדָּע

בִּנְהָה

סִדְר

דְּרִישָׁה

טֻמְמִים

לְשׁוֹן

מַדָּע

בִּנְהָה

## טעם עליון - לפי דברות

וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶת כָּל-הַדְבָּרִים הָאֵלֶּה לֵאמֹר:

אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהִיךְ אֲשֶׁר הַזָּאתִיךְ מִארְץ מִצְרָיִם מִבֵּית עֲבָדִים:

לَا תַּעֲשֶׂה לְךָ אֱלֹהִים אֶחָדים עַל-פָּנֶיךָ

לَا תַּעֲשֶׂה לְךָ פְּסָלִים כָּל-תָּמֹנוֹת אֲשֶׁר בְּשָׁמִים מִמּ�עָל וְאֲשֶׁר בְּאָרֶץ מִתְחַת לְאָרֶץ

לֹא תַּתְשַׂחַת כְּאֵת לְהַמְּלָאָכָת וְלֹא תַּעֲבֹד

בְּיַד אָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהִיךְ אֲלֵיכָה פְּקֻדָּת עַזְוֹן אֶבֶת עַל-בָּנִים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רְבָעִים לְשָׁנָא

וְעַשֵּׂה חֲסִיד לְאֶלְפִּים לְאֶחָבִים וְלִשְׁמָרִים מִצְוֹתִים:

לֹא תְשַׁאֲתֵת שְׁמֵי יְהוָה אֱלֹהִיךְ לְשֹׁוֹא כִּי לֹא יִנְקַה יְהוָה אֶת אָשֶׁר-יִשְׂא אֶת-שְׁמוֹ לְשֹׁוֹא:

זָכוֹר אֶת-זֹם הַשְׁבָּת לְקַדְשָׁו

שֶׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וַיַּעֲשֵׂת כָּל-מִלְאָכְתָּךְ

וְיוֹם הַשְׁבִּיעִי שְׁבָת לְיְהוָה אֱלֹהִיךְ

לֹא תַּעֲשֶׂה כָּל-מִלְאָכָת אַתָּה וּבְנֵיךְ-זֹבֶת וּבְהַמְּתָךְ וְגַדֵּל אֲשֶׁר בְּשָׁעַרְיךָ

בְּיַד שְׁשָׁת-יָמִים עֲשֵׂה יְהוָה אֶת-הַשָּׁמִים וְאֶת-הָאָרֶץ אֶת-הַיּוֹטֶן אֶת-כָּל-אֲשֶׁר-בָּם וַיַּחַנְבֵּן בְּיוֹם הַשְׁבִּיעִי

עַל-פָּנֶיךָ בְּרוּךְ יְהוָה אֶת-יָמָיו הַשְׁבָּת נִיקְדְּשָׁה:

כִּי-בְּרוּךְ יְהוָה אֶת-יָמָיו הַשְׁבָּת לְמַעַן יָאָרְכֵן יְמִינְךָ עַל הַאֲדָמָה אֲשֶׁר-יְהוָה אֱלֹהִיךְ נִתְן לְךָ:



## לשון התורה

ויאל בְּנֵנוֹן

### יתרו - מספר הפסוקים והדיברות

בעבודתו הנגדולה על כתבי היד של המסורה, גילתה הרב מרדכי ברויאר ז"ל אי התאמנה בין מספרי הפסוקים של פרק כ' בספר שמונות (ושל פרק ה' בספר דברים) כפי שהמ במסומנים ברוב החומריים ובמספרי התנ"ך המקובלם, לבין סיכום הפסוקים לפרשיות יתרו ואתחנן ולספריו שמונות ודבריהם, בכתב היד של המסורה. נוסף לכך, בכתב היד של המסורה עצמן ישנו פער של שני פסוקים בין מספרי הפסוקים של פרשות יתרו ואתחנן ובין סיכום הפסוקים של ספרי שמונות ודברים.

במשמעותו שנדפסו במקראות גדולות נקבע סכום פסוקי פרשת יתרו – ע"ב {72} (יונד"ב סימן), וזה מתאים לטעם העליון, שקובע 10 'פסוקים' לעשרה הדיברות – 'פסוק' לכל דבר.

אולם הסיקום לפסוקי ספר שמונות כולם, הכתוב במקראות גדולות וום בכתב היד העתיקים (לינגנרד א' 19a ושותון 507), הוא – 1209. מניין זה אינו מותאים לסכום פסוקי פרשיות השבוע של ספר שמונות (ובכלל זה 72 פסוקי יתרו), המופיעים גם הם בכתב היד ובמקראות גדולות. הסכום הזה הוא 1207 פסוקים, והמנויין שבכתב היד גבוהה מכנו בשני פסוקים.

סביר הדבר היא שסכום פסוקי ספר שמונות (1209) שנמדד במסורה מבוסס על שיטת 'הטעם התחתון', שלפיה יש בעשרה הדיברות 12 פסוקים (ולא 10 פסוקים כמו בטעם העליון).

כל האמורפה בספר שמונות נכון גם לגבי ספר דברים: מניין פסוקי פרשיות בשבועו של ספר שמונות (119) מותאים לטעם העליון, ומניין כולל פסוקי ספר דברים (955) מותאים לטעם התחתון ונובה ב-2 מסכום פסוקי הפרשיות (953).

בדפוסים המקובלים חל שיבוש בחלוקת הפסוקים המסומנת בעשרה הדיברות, ועשרה הדיברות נחלקים (בטעם התחתון) ל-13 פסוקים במקום ל-12 פסוקים. למספר זה אין בסיס בשום מקור של המסורה, ולכן הוא מוטעה.

זו אחת ההוכחות שהביא הרב ברויאר לסדר הפסוקים בטעם התחתון הקדום והמדויק, ולפיו מ"אנכי..." עד..." על פניו" הוא פסוק שלם אחד (ולא שניים, כברוב הספרים), וכך יש באמת בעשרה הדיברות בטעם התחתון 12 פסוקים, כפי שקיבלו במסורה, ובפרשיות יתרו כולן – 74 פסוקים.

בשל כך, מספר הפסוקים בפרק כ' במחדורות ברויאר שונה מזה שברוב הדפוסים. למשל: הפסוק שאחרי הדיברות ("יכול העם...") הוא פס' יד (ולא פס' טו), ומניין פסוקי פרק כ' הוא 22 (ולא 23). פרק ה' בספר דברים במחדורות ברויאר כולל 29 פסוקים (לעומת 30 בדפוסים הנפוצים), והפסוק שאחרי הדיברות הוא פס' ייח (ולא פס' יט, כמו בדפוסים הנפוצים).

להלן הסברו המלא של הרב ברויאר לבעיות הטיעומיים הקפואות (המודיקות) של עשרה הדיברות – 'טעם תחתון' ו'טעם עליון', ולמשמעותן.

מרדכי ברויאר ז"ל

האלוהות".<sup>1</sup> ותפיסה זו מוכחת לדעת הרמב"ם גם מן האמור בתلمוד; שהרי רבינו שלילי אמר במסכת מקות: "שש מאות ושלוש עשרה מצוות נאמרו לו למשה".<sup>2</sup> ורב המנואה מסמיך שם את המספר הזה ללשון הכתוב "תורה צווה לנו משה" (דברים ל"ג, ד) – והוא אומר: משה מסר לנו תרי"א מצוות – כמוין "תורה", ושתי מצוות נוספות במסרו

### אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו

א. מחולקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס למצאות ששמענו

מפי הגבורה

עשרה הדיברות פותחים במאמר "אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" (שמות כ', ב). ולדעת הרמב"ם, כאמור זה הוא מצוות עשה והוא ראוי להימנות בין תרי"ג מצוות; שהרי הוא "הציווי אשר ציונו בהאמנת

1. ספר המצוות, מצוות עשה, מצויה א.

2. מכות כג ע"ב.

הנחיות

הנחיות הדיבוריות

הנחיות התרבותיות

הנחיות המדיניות

העליו רשותם עם סימן הטעם התחתון, שניהם באוთה תיבתם וברוב המקרים גם באוთהאות. כאשר שני הסימנים חיים להיות באותו מקום – שניהם למעלה מן האות או שניהם למטה מן האות – מקדים תמיד את סימן הטעם התחתון לסימן הטעם העליון. וזה סדר ההטמעה בשתי המערכות האלה:

בטעם העליון כל דבר הוא פסוק שלם – לא רק הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל (כגון "לא תשא"), אלא גם הדיברות הארוכים ("לא יהיה לך", "זכרו") והדיברות הקצרים ("לא תרצת", "לא תנאך", "לא תגנב", "לא תענה"). בוגד זה בטעם התחתון כל פסוק הוא במתכוonta הרגילה של הפסוקים. ולפיכך שני הדיברות הארוכים מתחלקים לארבעה פסוקים כל אחד, וארבעת הדיברות הקצרים מצטרפים לפסוק אחד.

שתי המערכות האלה ראיות זרות באותו טעם הדיברות שאורכם כאורך פסוק רגיל. וכך אנחנו מוצאים באמות בשלושה דיברות מסווג זה ("לא תשא", "כבד", "לא תחמד"); כל אחד מהם הוא פסוק שלם עצמו בשתי מערכות הטעמיים: דבר – בטעם העליון, כפסוק רגיל – בטעם התחתון. אולם יוצא מכלל זה הדבר הראשון של עשרה הדיברות ("אנכי"); והוא דבר בעל מתכוonta רגילה של פסוקים, ואף על פי כן יש בו שתיים או שלוש מערכות של טעמיים המצוויות – כולם או רובן – בכל מהדורות המקרא. ואלו הן:

#### **מערכת אחת המשיימת את הדבר בסילוק –**

**אנכי ה' אליהיך אשער הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים**

#### **מערכת שנייה המשיימת את הדבר באתנתחתא –**

**אנכי ה' אליהיך אשער הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים**

#### **מערכת שלישית המשיימת את הדבר ברבעיע –**

**אנכי ה' אליהיך אשער הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים**

שלוש המערכות האלה נידונו בהרחבה על ידי חכמי ישראל, בגיןיהם יש להזכיר את הגודלים שבהם: חזקוני בסוף פירשו לעשרה הדיברות שבספרות יתרה; ר' מנחים ד' לנזאננו, בעל אור תורה (או"ת); ר' ידידה מנורצוי, בעל מנחת שי (מ"ש); ר' שלמה מDOBנא, בעל **תיקון ספרדים** (רש"ד), ר' ואלף היינהיימ, בחומש מאור ענינים בסוף ספר שמות (רו"ה). שלוש שיטות נאמרו על ידי החכמים האלה כדי לבאר את משמעותם המערוכות האלה ואת היחס שביניהן.

לנו מפי ה' עצמו – שהרי "אנכי ולא יהיה לך מפני הגבורה שמעולם"; וכן עלו בידינו תרי"ג מצוות. ומוכחה מכאן ש"אנכי" נחשב מצויה בין תרי"ג מצוות.

תפיסת הרמב"ם ביחס לדבר "אנכי" מקובלת גם על דעת הרמב"ן (ספר המצוות שם), אך הם חלוקים ביחס לדיבור "לא יהיה לך". לדעת הרמב"ם, דבר זה כולל ארבע מצוות לא תעשה: "לא יהיה לך", "לא תשעה", "לא תשתחוה", "ולא תעבדם"; ואילו לדעת הרמב"ן, דבר "לא יהיה לך" כולל רק את מצוות "לא יהיה לך" עצמה, ושאר האזהרות של הדבר כוללות כולם במצוות זו.

מחלוקות זו של הרמב"ם והרמב"ן תלויות בפירוש מאמרו של רב המנוח שஹוא לעיל. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" בלבד<sup>3</sup>, ולפיכך יכול הוא לומר ששאר כל האזהרות של דבר "לא יהיה לך" הן מצוות נוספות שנאמרו מפי משה. ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואת כל דבר "לא יהיה לך"; ומכאן שככל הדבר הזה כולל רק מצווה אחת, שאמ לא כן, כבר שמענו מפי הגבורה יותר ממשתי מצוות.

אולם אף על פי שישתי השיטות האלה יכולות להתאים למאמירו של רב המנוח, הרי שיטת הרמב"ן נראית פשוטה יותר. שהרי לשיטתו שמענו מפי הגבורה שני דיברות שלמים: "אנכי" וככל דבר "לא יהיה לך"; ואלו הם גם שני הדיברות, המזכירים את ה' בגוף מדבר – מתחילהם ועד סופם. ולפיכך הדעת נותנת שהם נמסרו בשלמותם מפי ה' בעצמו. בוגד זה לשיטת הרמב"ם, הפסיק הקב"ה את דבריו באמצע דבר "לא יהיה לך" – מיד אחר אזהרת "לא יהיה לך" – ואילו המשך הדבר נמסר לנו מפי משה; ואף על פי כן עדין ה' נזכר בגוף מדבר – עד סוף הדבר כולם. ותפיסה זו אינה נוחה כלל.

אם נרצה להבין את שיטת הרמב"ם – ואת טעם המחלוקת שבינו לבין הרמב"ן – יהיה علينا לעיין בטעמי המקרא של דבר "אנכי"; ונסקור תחילתה את השיטה הכללית של הטעמות עשרה הדיברות.

#### **ב. מערכות הטעמיים של עשרה הדיברות**

עשרת הדיברות מוטעמיים בשתי מערכות של טעמיים. המערכת האחת, הקרוייה "טעם תחתון", מחלקת על פי מתכוonta רגילה של פסוקים, והמערכה השנייה, הקרויה "טעם עליון", מחלקת על פי דיברות. שתי המערכות האלה באות אחת בכתב היד וברוב הדפוסים: סימן הטעם

ג. שיטה שלישית הוצאה על ידי רואיה. לדעתו, מערכת הסילוק נקראת גם בטעם התחתון וגם בטעם העליון. בטעם התחתון היא יוצרת פסוק בעל מתכונות רגילה של פסוקים, ואילו בטעם העליון היא יוצרת את הדיבר הראשוני - של עשרה הדיברות. כנגד זה שתי המعتقدות האחרות - של הרביע ושל האתנחתה. אין נקודות כלל: לא בטעם העליון ולא בטעם התחתון. כל עצמן לא נתנו אלא ל"זיכרון" - לרמזו "אנכי" ו"לא יהיה לך" נאמרו בדיבור אחד" מפי הגבורה. לצורך הזיכרון הזה הטיעמו את מאמר אחד" מפי הגבורה. שיטה שלישית הוצאה על ידי רואיה. "אנכי" גם במערכת הרביע וגם במערכת האתנחתה. מערכת הרביע פותחת פסוק הכלול את דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך", והיא זיכרון לשיטת הרמב"ן, שנייה הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי הגבורה.<sup>6</sup> כנגד זה מערכת האתנחתה פותחת פסוק הכלול רק את מאמר אונכי" ואת זהירות "לא יהיה לך" בלבד, והיא זיכרון לשיטת הרמב"ם, שرك שני המאמרים האלה נאמרו בדיבור אחד" מפי הגבורה.

בשיטה זו עולה בידי רואיה ליישב את כל השאלות שנשאלו על השיטות שקדמו לו: מחד, הטעם העליון אכן יוצר עשרה פסוקים שכל מהם כולל רק דיבר אחד בלבד. ומайдך, מערכת האתנחתה (שנותנה ל"זיכרון") אינה משובשת שהרי היא פותחת פסוק הכלול רק את "אנכי" ואת זהירות "לא יהיה לך" בלבד - ונמצא שאין בו שתי אתנחות. אף על פי כן לא פשוטה שיטה זו אלא במיעוט הקהילות,<sup>7</sup> ודבר זה יכול להיות תלוי בכך שם שיטה זו יש בה מן הדוחק; שהרי טעמי המקרא ניתנו תמיד לкриאה ולינゴן, ולא מצאו בשם מקום מערכת טעמי שנינתה רק ל"זיכרון".

#### ד. הפטرون על פי כתבי היד

כל השאלות האלה נפתרו היום, אחרי שנתגלו כתבי היד העתיקים שנכתבו בסיכון לתקופת המסורת. בכתביו היד אלה יש במאמר "אנכי" רק מערכת הסילוק ומערכת האתנחתה, ואין שם ذכר למערכת הרביע. ומוכח מסדר הטעמיים שם<sup>8</sup> שמערכת הסילוק נקראת בטעם העליון,

#### ג. שלושה פירושים להטעה המשולשת של דיבר "אנכי"

א. לדעת או"ת ומ"ש מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון, והיא יוצרת שם פסוק שלם בעל מתכונות רגילה של פסוקים. מערכת האתנחתה נקראת בטעם העליון, והיא יוצרת שם רק חלק פסוק, והמשכו של הפסוק הזה הוא כל דבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון כבר צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפוסק אחד, וכוכנת הצירוף הזה היא לرمוז שניי הדיברות האלה נאמרו בדיבור אחד" - מפי ה' עצמו.

ואילו מערכת הרביע היא משובשת ואניינה נקראת כלל. אולם פירוש זה אינו ניתן להיאמר כלל, וקשה מאוד להבין איך עלה על הדעת. שהרי לפי זה הפסוק שנוצר כאן על ידי הטעם העליון כולל שתי אתנחות: אחת בתיבת "עבדים" - לסיום דיבר "אנכי", ואחת בתיבת "לשנא", המחקקת את דיבר "לא יהיה לך" לשני חלקי. וזהו דבר אשר לא יתכן.

ב. משומן כר' פירש רש"ד - וזה נראה גם שיטת חזוני - שמערכת הרביע היא נקראת בטעם העליון, ואילו מערכת האתנחתה היא משובשת.<sup>4</sup> ושאר כל הדברים שנאמרו בעניין זה על ידי רש"ד ומ"ש מקובלים גם לשיטה זו: מערכת הסילוק נקראת בטעם התחתון והיא יוצרת שם פסוק בעל מתכונות רגילה של פסוקים, מערכת הרביע הנקראת בטעם העליון יוצרת חלק פסוק, שהמשכו כולן את כל דיבר "לא יהיה לך" על פי הטעם העליון. נמצא שהטעם העליון צירף את כל דיבר "אנכי" ואת כל דיבר "לא יהיה לך" לפוסק אחד - למלמדנו שניי הדיברות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי ה' עצמו.

שיטת זו פשוטה ברוב הקהילות, היא גם הייתה מקובלת ברוב מהדורות התורה והיא גם נזכרת בספרות ההלכה.<sup>5</sup> אולם גם שיטה זו דחוקה מאד. שהרי הכל כולל שהטעם העליון בא לצירוף פסוקים שכל אחד מהם הוא דיבר אחד. אך לפי השיטה הזאת שני דיברות נצטרפו בטעם העליון לפוסק אחד - ונראה אפוא כיilo יש לנו רק תשעה דיברות. וזה היא שאלה שהייתה רואה להיות נשאלת גם על שיטת או"ת ומ"ש.

.4. כאמור של דבר גם פירוש זה אינו ניתן להיאמר, שהרי לפי זה הטעם העליון יוצר כאות פסוק המקדים זכר (אליהך) לסוגול (תעקבם), וזה דבר אשר לא יתכן. אולם ככל זה - כמו שהוא כשר כל הכללים התחריברים של הטעמיים - נתגלה רק על ידי חכמי האומנות, ואותם חכמי ישראל שהבאו לנו את דבריהם לא הזכיר אותם ולא הזכיר אותם בשום מקום.

.5. שולחן ערוך אורח חיים סי' תצד סעיף א: *משנה ברורה* שם ס'ק ג. וביאור הלכה שם; שולחן ערוך הרב שם.

.6. גם שיטה זו נסתירה על ידי הכלל שנותבר בא הערה 4. אך גם רואיה, כמו שהוא כשר כל חכמי ישראל, לא הכיר את הכלל הזה ולא הזכיר אותו בשום מקום.

.7. שיטת רואיה הייתה ידועה רק בהדות גרמניה בהחומר שנדפס בגרמניה.

.8. "עבדים" מוטעם שם באתנחתה ובstellen, והאתנחתה קודמת לstellen. "מabit" מוטעם במנוח ובstellen, והמנוח שהוא משורה של האתנחתה קודם לstellen שהוא משורה של הסילוק.

תורה

תורה ותאגדה

תורה ופירוש

תורה ופירוש

משמעותם כך רשיים הינו להניח שתיהה התאמה גמורה בין הטעם התחתון לבין הטעם העליון: פסוקי הטעם התחתון נקראים כדיירות – על פי הטעם העליון; והדיירות של הטעם העליון נקראים כפסוקים – על פי הטעם התחתון. אולם הנחיה זו מתחשת רק בפסוקים ובדיירות שמ"לא תשא"ו ואילך. יש שם שמונה פסוקים על פי הטעם התחתון – וכונגדם שמונה דיירות על פי הטעם העליון. וזה היחס שבין הפסוקים לבין הדיירות – ייחידה אחת כוללת מספר שלם של היחידה האחראית: פסוק אחד כולל ארבעה דיירות שלמים ("לא תרצה" ונומר), או דבר אחד כולל ארבעה פסוקים שלמים ("כור"), או פסוק שלם כולל דבר שלם ("לא תשא", "כבד", "לא תחמוד"). נמצוא שהחלוקת לפסוקים מתאימה לחלוקה לדיברות; שהרי ורק דיירות שלמים מצטרפים לפסוק אחד, ורק פסוקים שלמים מצטרפים לדבר אחד.

שונה הדבר בפסוקים ובדיירות שם"אנכי" ועד "מצותי". בנוסח המקורי של המסורה יש שם ארבעה פסוקים על פי הטעם התחתון – וכונגדם שני דיברות על פי הטעם העליון, אך אין כל התאמאה בין הפסוקים לדיברות; שהרי הפסוק הראשון כולל דבר וחלק דבר ("אנכי... על פני"), והדבר השני כולל חלק פסוק ("אנכי... עבדים"); ואילו הדבר השני כולל חלק פסוק ועוד שלושה פסוקים שלמים ("לא יהיה... מצותי"). אולם יחס זה אינו רק מנגד לכל שנקבע לעיל – הנוגע בשאר כל הפסוקים והדיירות – אלא הוא גם מנגד לכל היגיון. שהרי לפי זה, הקטע "לא יהיה לך אליהם אחרים על פני" מחובר אל "אנכי" ומופרד מ"לא תעשה" – במשמעות החלוקה לפסוקים, והוא מחובר אל "לא תעשה" ומופרד מ"אנכי" – במשמעות החלוקה לדיברות. נמצוא שהוא נחשב סיום למה שנאמר לפני – במשמעות הפסוקים, והוא נחשב פתיחה למה שנאמר לאחריו – במשמעות הדיירות ודבר זה אינו מתקבל על הדעת כלל; שהרי סברה אחת חייבות להנחות גם את צירופי הפסוקים וגם את צירופי הדיירות, ולא יתכן שהדבר שנאמר מפי הגבורה יסתור את הפסוק שפסקו משה רבנו.

משמעותם כך, על כורחו אנו אומרים שהטעם התחתון והטעם העליון שם"אנכי" ועד "מצותי" אינם ממשילימים זה את זה, אלא חולקים זה על זה. ומהחלוקת נוגעת גם החלוקה לפסוקים וגם לחלוקה לדיברות. כי הפסוק הראשון של הטעם התחתון הוא "אנכי... על פני"; ואילו הפסוק הראשון של הטעם העליון אינו יכול להיות יותר מאשר "אנכי... עבדים". וכן לעניין הדיירות: הדבר הראשון

והיא יוצרת שם פסוק הכלול את דבר "אנכי"; ואילו מערכת האתנהחתה נראית בטעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק הכלול את מאמר "אנכי" ואת אזהרת "לא יהיה לך", וזה פסוק בעל מתוכנות רגילה של פסוקים. נמצא שאלה אם שני הפסוקים שכל אחד מהם פותח את עשרה הדיירות:

**הפסוק הפותח את הדיירות בטעם העליון –**  
אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים

**הפסוק הפותח את הדיירות בטעם התחתון –**  
אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים מבית עבדים לא יהיה לך אליהם אחרים על פני  
שיטה זו דומה במידה רבה לשיטת רוחה; שהרי גם לפי השיטה הזאת הטעם העליון יוצר עשרה פסוקים שכל אחד מהם כולל דבר אחד בלבד, ואילו מערכת האתנהחתה אינה מושבשת, שהרי הפסוק שהוא פותחת איננו כולל שתי אתנהחות. אך עדיפה שיטה זו על שיטת רוחה בכך שאנו בה מערכת שונתקנה רק לזכרון. שהרי מערכת הרבייע איננה קיימת בה כלל<sup>9</sup>, ואילו מערכת האתנהחתה לא נתקנה לזכרון, אלא היא פותחת פסוק בעל מתוכנות רגילה של פסוקים, והיא הונקרת בטעם התחתון.

ה. היחס שבין שתי מערכות הטעמים  
אולם אף על פי שאין שום ספק שזו היא השיטה שהמסורת ה��ונונה לה, הרי גם היא עדין טעונה הסבר. ולצורך זה علينا לחזור ולעיין ביחס הכללי שבין הטעם התחתון ובין הטעם העליון.

ברור מכל האמור לעיל, שرك פסוקי הטעם התחתון ראויים להיקרא "פסוקים" – במשמעות הרגילה של מונח זה, ואילו פסוקי הטעם העליון אינם, כאמור של דבר, פסוקים, אלא הם דיירות. נמצא שהטעם התחתון מחלק פרשה זו לשניים עשר פסוקים, ואילו הטעם העליון מחלק את הפרשה לעשרה דיירות.

אולם אף על פי שיש כאן שתי שיטות חלוקה אין ביניהן מחלוקת עקרונית, אלא שתי השיטות אלה ממשילימות זו את זו. שכן גם מי שמחلك פרשה זו לשניים עשר פסוקים, על כורחו הוא מודה שהוא מתחלק גם לעשרה דיירות; ומקרה מלא הוא אומר: "ויכתב על הלחות את דברי הברית עשרה הדברים" (שםות ל"ד, כת; וזה גם דברים ד' יג, י). וכן מי שמחلك פרשה זו לעשרה דיירות, אף הוא מודה שהוא ראוי להתחלק גם לפסוקים – כשאר כל הפרשות שבתורה.

"אנכי" ואזהרת "לא יהיה לך" כלולים שם בפסוק אחד, ואילו אזהרת "לא תעשה" פותחת פסוק שני.

### ג. פירוש הטעם העליון

פירושו של הטעם העליון איןנו ודאי. אפשר שאין הוא חולק עקרונית על פירושו של הטעם התחתון, אך הוא סבור שהאמונה בה' אינה שוללת רक אמונה באלהים אחרים, אלא היא שוללת גם עשיית פסל ותמונה על מנת לעבדם. כי' שהוחזינו ממצרים ונרגלה לנו במעמד הר סיני, איןנו גוף ולא דמות הגוף. ולפיכך עצם אלוהותו שוללת עשיית כל תמונה - בין תמונה אחר ובין תמונה המסמנת את ה'. ומקרה מלא הוא אומר: "כי לא ראיתם כל תמונה ביום דבר ה' אליכם בחורב מtower האש" (דברים ד', טו). ואין ציריך לומר שאלהותם של ה' שוללת את ההשתחויה ואת העבודה לאלהים אחרים ולפסלים. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי", המורה על אמונה בה', מול האזהרות הקשורות לעבודה זרה: "אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אליהם אחרים", "לא תעשה לך פסל", "לא תשתחווה להם ולא תעבדם".

אך אפשר שהטעם העליון חולק על הטעם התחתון בעצם פירושו הכתוב, ולדעתו "אנכי" איןנו רק היסוד לאיסורי עבודה זרה, אלא הוא היסוד לכל הדיברות כולם - ולאמתו של דבר הוא היסוד לכל התורה כולה. שכן אלוהותם של ה' אינה רק שוללת עבודה זרה, אלא היא מחייבת את קבלת עלול מצוות. וכך אמרו במקילתא: "משל היא היסוד ל渴בת עלול מלכותו, וכבלת עלול מלכותה ה' גזרות, אמר להם לאו, כי קבלו גזרות לא יקבלו. כך אמר מלך בשור ודם שנכנס למדינה, אמר לו עבדיו גוזר עליהם גזרות, שאם מלכוטה לא יקבלו גזרות לא יקבלו. כך אמר המקום לישראל, 'אנכי ה' אלהיך' לא יהיה 'אליהם אחרים', אמר להם כן, וכשם שקיבלתם מלכותי עליהם קבלו גזרות, לא יהיה לך אליהם אחרים על פנוי".<sup>12</sup> לפי זה, "אנכי" הוא מבוא - רק לאיסורי עבודה זרה - אלא לכל המצוות האמורות בעשרת הדיברות. ולפיכך ראוי להעמיד את "אנכי" המורה על מלכות ה' מול כל הדיברות שלאחריו:

של הטעם העליון הוא "אנכי... עבדים"; ואילו הדיבור הראשון של הטעם התחתון אינו יכול להיות פחות מאשר "אנכי... על פנוי".

מחלוקת זו שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון היא מחלוקת של פיסוק או מחלוקת של פרשנות. יש לה השלכות רבות - לא רק לעניין החלוקה לפוסקים ולדיברות - אלא גם למנין המצוות ולהגדלת הדברים ששמענו מפי הגבורה. הנסה תחילה להבין את המחלוקת הפרשנית שבין שני הטיענים האלה.

### ג. פירוש הטעם התחתון

פירושו של הטעם התחתון איןנו יכול להיות מוטל בספק. הוא מذرף את "אנכי" ו"לא יהיה לך" לפוסוק אחד משום שהוא הן שתי אמירות הפונות אל הלב, וכל אמונה ישראל כלולה בהן. "אנכי" מורה שה' הוא האלהים, "לא יהיה לך" אוסר לקבל אל אחר אלהים. נמצא ששתי ההוראות האלה הן שני צדדים של מטיבע אחת: "אנכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אליהם אחרים על פנוי". וכן דרשו חכמים: "אני ה' - אני ה' ולא אחר".<sup>10</sup> משום כך הזכיר כאן "אליהם אחרים" בניגוד אל ה' אלהיך". כי האלים האחרים האמורים בפסוק זה אינם פסילים העשויים ביד אדם, אלא הם כוללים כל אל זר וכל כוח רוחני שאדם מובילו על עצמו לאלהים - ממלאכי מרים וצבא השמים ועד לאלים היושבים בהר מועד בירכת ח' צפון. כל אלה קרוים אלהים, והם עומדים בניגוד אל ה' האלהים; ולפיכך אפשר לומר עליהם שהם "אליהם אחרים", כביכול "אחרים" לה. נגンド זה "לא תעשה" הוא לא שבעמעה, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה על מנת לעבדם. והואיל והפסילים שעשוים בידי אדם, אין הם עומדים בשום ניגוד אל ה'. עליהם נאמר כי לא אלהים מהה כי אם מעשה ידי אדם עז וaban" (מל"ב יט, יח). ואם באת לקרוא להם "אליהם" - על פי מחשבת עובדייהם - אין לקרוא להם "אליהם אחרים". כי ה' הוא עושה שמים וארץ, ומעשי ידי אדם אינם "אחרים".<sup>11</sup>

פירוש זה משתקף ללא ספק בטעם התחתון; שהרי

10. מכות כא ע"א. וכען זה בהגדה של פסח: "אני ה' - אני ה' ולא אחר". מדרש זה הוא כען סיקום תמציתו של שני המאמרים הראשונים של עשרה הדיברות, וגם מהר"ל מפרガ בפירושו להגדה פירש כך: "ואמר אני ה' אני ולא אחר הם אלהים אחרים" (గבורות ה' סוף פרק ה). אף על פי כן לא עמד מהר"ל על הקשר שבין מדרש זה לבן תחילת עשרה הדיברות; שכן במקום אחר (תפארת ישראל פרק לה) הוא שולב בחരיפות את פירושו הרמב"ם והרמב"ן למאמר "לא יהיה לך אליהם אחרים", והוא מפרש על פי המכילתא, שאזהרה זו אוסרת קיום פסילים.

11. ההבדל שבין "אליהם אחרים" לבין פסילים נתבאריפה על ידי הרמב"ן בפירושו לשמות כ, ב (ד"ה "לא יהיה לך אליהם אחרים על פנוי"), ובהשגותי לספר המצוות, נבזהות לא תעשה, מזויה א.

12. מכילתא דרבנן ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויץ-רבנן עמ' 222. לפירוש זה של המכילתא, מאמר "אנכי" בא לבטא את קבלת על מלכות ה', הקודמת ל渴בת עלול מצוותיו. אך יש במכילתא גם פירוש אחר (שם פרשה ה, עמי 219): "'אנכי ה' אלהיך' למה נאמר, לפ' שנרגלה על הים כגבור

הנחיות

הנחיות הדרישות

הנחיות הדרישות

הנחיות הדרישות

הנחיות

של הדבר הזה. נמצא שהדבר הראשון מעמיד את האמונה בה' מול האמונה באלהים אחרים. והדבר השני מוסיף על כך את האיסורים התלויים במעשים, והוא אוסר לעשות פסל ותמונה, להשתחוחות להם ולעבדם; והוא מסיים בעונש ובשכרן של המצוות האלה.

שיטת זו נזכرت גם בדברי חז"ל: שהרי היא עולה מלאיה מtower מדרשו של ר' יeshuwal, המובא בספר: "כ"י דבר ה' בז"ה - שבזה עלי דברו הראשון שנאמר למשה מפני הגבורה, אונכי ה' אלהיך לא יהיה לך אל אלהים אחרים על פנוי".<sup>16</sup> וכך אין שיטה זו יכולה להתאים לא לטעם העליון של המסורת ולא לפרשות.

זה אפוא הכל העולה מכל הדברים האלה. הטעם העליון והטעם התחתון חולקים זה על זה גם בתפיסתם הפרשנית וגם בשיטת החלוקה של عشرת הדיברות. אולם עצם העובדה הזאת של חלוקה בין שתי מערכות טעמיים יכולה רק לעורר תמייה; שהרי גם הטעם העליון וגם הטעם התחתון נמסרו לנו מיידי המסורת, ורק להבין מה ראתה המסורת למסור לנו שתי מערכות טעמיים המיצגנות שתי שיטות חלוקות, שאין יכולות להיאמר כאחת.

#### ו. מחלוקת מערבי ומדנהאי על הטעם עשרת הדיברות

אולם גם שאלה זו כבר נתiyaשה היום על ידי מה שנ Tongue הנתקבלה לנו בכתב היד. שכן מוכחה ממש שהטעם העליון והטעם התחתון לא יצאו ממקור אחד, אלא מוצאו של הטעם התחתון הוא בארץ ישראל, ואילו מוצאו של הטעם העליון הוא בבל. המחלוקת שבין שתי המערכות האלה מצטרפת אפוא לשאר כל המחלוקות שבין מערבי לבין מדנהאי. אלא שבדרך כלל נהוגת המסורת להכריע בין השיטות החלוקתיות, ועל פי רוב היא מכירעה כדיות מערבי, ואילו כאן לא הכריע המסורת בין הטעם התחתון של מערבי לבין הטעם העליון זו בצד זו, וכן נתקבלו שתיו במסגרת המסורת הפלרונית.

עשה מלוחמות, שנאמר 'ה' איש מלוחמה, נגלה על הר סיני כזון מלא רחמים, שנאמר ייראו את אלהי ישראל, וכשנガלו מה הוא אומו, י' עצם השמים לטו'ה... שלא ליתן פתחוון לה לאומות העולם למור שטי רשותה, אני על הים, אני בסיני, אני לשעבר, אני לעתיד לבוא, אני לעולם הזה, אני לעולם הבא". לפי הירושה זהה, כאמור "אונכי" מורה על "יחוד ה' והוא שולל את האפשרות "לומר שטי רשותה ה'". הווע אומר: "אונכי" מבטא את האמונה, הקדמתו לאיסור או לדבר של "לא יהיה לך", ואין הוא מבטא את מלכות ה' שהיא היסוד לכל הדברים. פירוש זה מתאים לפירוש הראשונים שהוצע לעל לטעם העליון, והוא מתאים גם לפירושו של הטעם התחתון. נמצא שככל הפירושים שהם אפשריים למאמר "אונכי", כוללם בשני הפירושים האלה של המכילה.

"אונכי ה' אלהיך" - ולפיכך "לא יהיה לך אליהם אחרים", "לא תשא", "זכור", "כבד" וגומרא.

#### ח. החלוקת לדיברות לפי הטעם העליון

מחלוקת זו הנוגעת לפרשנות גורהacha גם מחלוקת ביחס לשיטת החלוקה של עשרה הדיברות. לשיטת הטעם העליון של המסורת הדבר הראשון הוא "אונכי... עבדים", והדבר השני: "לא יהיה לך... מצותי". נמצא שהדבר הראשון הריאן מורה על האמונה בה, והדבר השני מוסיף על כך את כל הלבות עבודה זהה; או - אם מדובר "אונכי" הוא היסוד לכל עשרה הדיברות - הדבר הראשון מבטא את מלכות ה', והדבר השני מטיל את עלול מצותוי.

שיטת זו המיוצגת באופן חד-משמעות על ידי הטעם העליון של המסורת, מובאת גם במקילתא<sup>13</sup> ובתרגום המיויחס לيونתן, והואיל וזה היא השיטה היחיד שטעמי המסורת מבטאים בה את הדבר הראשון בפירושו - ולא רק בכלל - הרי היא נשחת בדרך כלל "החלוקת המסורתית בישראל";<sup>14</sup> ואילו שאר כל השיטות נחשבות שיטות "חיצונית", שאין רוח חכמי ישראל נזוכה מהן. אולם מוכחה מכל האמור לעיל שאין לדעה זו על מה שתסתמכו; שהרי אין ספק שהטעם התחתון של המסורת חילק בדרך אחרת, והוא כלל בדברו הראשון לפחות פחות את "אונכי... על פנוי". כמו כן נראה שגם שיטות חילקו את הדיברות בדרך אחרת. שהרי יש בעשרה הדיברות עשר פרשות פתוות או סתום. הפרשה הראשונה היא "אונכי", השנייה "לא תשא", ושתי הפרשות האחרונות הן "לא תחמוד", "ולא תחתה" (בפרשת יתרו) או "ולא תחמוד", "ולא תחתה" (בפרשת תחמוד)<sup>15</sup> ופרשיות אלה אינן מתאימות לטעם העליון; שהרי לשיטתו "לא תשא" פותח דבר שלישי, ואילו "לא תחמוד" האחרון (או "ולא תחתה") איננו פותח דבר.

#### ט. החלוקת לדיברות לפי הטעם התחתון

כגンド זה, לשיטת הטעם התחתון, הדבר הראשון כולל לפחות את "אונכי... על פנוי", ומסתבר שזהו אכן כל תוכנו

13. מסכתא דבחדש יתרו פרשה ה, מה"ד הורוויז-רבין עמ' 233-234.  
14. קר כייה אותה מ"ד קאסוטו, פירוש על ספר שמוטת, רישלים תש"ד-תש"ט, בסוף פירושו לעשרה הדיברות.  
15. כן הוא בנוסח הרמב"ם (להלן ספר תורה פ"ח ה"ד); והשווה אוור תורה לשמות כ/ג) על פי כתוב יד בן אשר; וכן הוא בכתב יד לנינגרד.  
16. ספרי במדבר פסקא קיב, מה"ד הורוויז עמ' 121.

המשמעותו את היסוד של כל מצוות התורה וקבע את היחס שבינו לביןנו לבניו. מפיו שמענו שעליינו להאמין בו ולכפוף בזולתו, ואילו משה אמר לנו אחר כך את המסקנות השונות הנובעות מיהי-הוזה ומהיחס שבינו לביןו.

כנגד זה הרמב"ן מפרש את דבריו הרבה רבי המונוא על פי המסורת הבעלית, כפי שהיא משתקפת בטעם העליון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" עומד לעצמו מול כל אישורי עבודה זהה הכלולים בדברו לא היה לך – או "אנכי" עומד לעצמו מול כל הדיברות של אחריו. ולפיכך יתנו לנו לשוני הדיברות הפותחים בשני הלשונות האלה, על פי מסורת בני בבל. ולפי המסורת הזאת אי אפשר לומר כלל ששמענו מפי הגבורה רק את "אנכי" ואזהרת לא יהיה לך" לבדה; שהרי אין זה מתאפשר על הדעת שהקב"ה יפסיק את דבריו מיד אחרי תחילת הדבר השני, ומה שיאמר אחר כך המשך הדבר. אף אין לומר שהקב"ה בקש להשמענו בעצמו שעליינו להאמין בו ולכפוף בזולתו: שהרי לפי המסורת הבעלית, האמונה בה' והכפירה בזולתו אין מ策יפות לעניין אחד, אלא האמונה בה' וקיבלה על מלכותו היא היסוד לכל אישורי עבודה זהה שבדברו השני – או לכל המצוות והאיסורים שבушרת הדברו; ואילו הכפירה בעבודה זהה אינה נטפסת כהשלמה לאמונה בה' – אלא היא בא להנימין את היסוד לכל האיסורים המעשיים של עבודה זהה. משום כך דברי רב המונוא יכולים להתרפרש רק בדרך אחת: שמענו מפי הגבורה את שני הדיברות שכל התורה יכולה תליה בהם – האמונה בה' וקיבלה על מלכותו, וההינזיות מכל אמונה ומכל מעשה של אליליות.

**ב. מדוע נשتبש נסוח הטעמיים במהדורות המאוחרות**  
דומה שבערך כבר עליה בידינו לישב את כל השאלות שעוררכנו בתחילת דברינו. ונותרה כאן עוד רק שאלה אחת הטעונה דיוון. ראיינו שהמסורת הייתה קוראת את מערכת הסילוק בטעם העליון ואת מערכת האתנחתא בטעם התחתון – ולא היכירה כלל את מערכת הרביע. וקשה מאוד להבין איך נשתחחה כל השיטה הזאת בתקופה שלאחרי המסורה, וכיitzד זה מהדורות המסורה הוסיפו מדענן את מערכת הרביע, שאין לה כל מקור במסורת, וכל המדקדקים היו סבורים שמדובר בסילוק נקראות בטעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא או הרביע נקראות בטעם העליון – או ששתי המערכות האלה נתקנו רק "לזיכרון".

ונראה שכך יש להסביר את התופעה הזאת. כל המדקדקים שעסקו בטעמי عشرת הדיברות פירשו שהטעם התחתון יוצר פסוקים בעלי מתכונת רגילה של

והואיל ושתי המערכות האלה יצאו משנה מקורות שונים, שוב אין להתפלא על הסתירות שביניהם. ונראה מכל האמור לעיל, שבני ארץ ישראל היו חולקים על בבל בשני עניינים: בארץ ישראל נהגו לקרוא את הטעם התחתון, המכלהק את עשרת הדיברות לפסוקים; ואילו בבל נהגו לקרוא את הטעם העליון, המכלהק אותם לדיברות. ואולם נוסף על המחלוקת הזאת – שאינה לאמתו של דבר אלא מחלוקת של מנהג – הייתה ביןיהם גם מחלוקת פרשנית: בארץ ישראל סברו שהפסוק הראשון כולל את "אנכי" ואת אזהרת לא יהיה לך; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם התחתון את מערכת האתנחתא. כנגד זה, בבל סבו שהפסוק הראשון והדיבר הראשון כולל את "אנכי" בלבד; ולפיכך נהגו לקרוא שם בטעם העליון את מערכת הסילוק.

**יא. באור מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן**  
ועל פי הדברים האלה נוכל לפרש עתה גם את מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן ביחס לשתי המצוות ששמענו מפי הגבורה. נקודת המוצא של המחלוקת הזאת היא בדברי רב המונוא: "אנכי" ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו. ונחקרו הרמב"ם והרמב"ן בפירוש המכמר הזה. לדעת הרמב"ם, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" ואזהרת לא יהיה לך בלבד; ואילו לדעת הרמב"ן, שמענו מפי הגבורה את "אנכי" וכל דבר לא יהיה לך" כולל.

ונראה עתה שחלוקת זו תלואה במישרין בחלוקת שבין הטעם התחתון לבין הטעם העליון. הרמב"ם מפרש את דברי רב המונוא על פי המסורת הארץ-ישראלית, כפי שהיא משתקפת בטעם התחתון של המסורה. לפי המסורת הזאת, "אנכי" ואזהרת לא יהיה לך" מ策ופים לפסוק אחד ולדיבר אחד, והם מוחווים עניין אחד, ומעמידים את האמונה בה' מול האמונה באלים אחרים. ולפיכך "אנכי" ולא יהיה לך" הנזכר בדברי רב המונוא איןנו אלא כינוי לפסוק הזה, הכוללת שני הלשונות האלה. ומכאן ששמענו מפי הגבורה רק את הפסוק הזה, שהוא כנראה גם הדיבר הראשון של עשרת הדיברות; ואילו משה השמיענו אחר כך את שאר כל הדיברות. ודברים אלה אינם רק מוכחים מדברי רב המונוא – כפי שהם מתבראים מآلיהם על פי המסורת הארץ-ישראלית – אלא הם מתקבלים על הדעת גם על פי הסברה. שהרי האמונה בה' והכפירה באלים אחרים ביןיהם وبين הרשות התורה כולה, והן המגדירות את עצם היחס שבין ישראל לבין ה'; ואילו שאר כל המצוות כתובות בתורה הן רק מסקנות הנובעות מasisוד הזה – אין הן מגדירות את היחס שבין יישרל לבין ה', אלא הן מתחייבות כתוצאה מהיחס הזה. משום כך הרי זה מסתבר שהקב"ה בכבודו ובעצומו

הנחיות

הנחיות הדברות

הנחיות הדברות

הנחיות הדברות

השאלה איך יכולו לפרנס את מערכת האתנחתא, הפותחת - לפי שיטות - פסוק בן שתי אתנחות, אינה צריכה לעניין אותנו. אלא השאלה היחידה הטעונה דין היא, איך הגינו לכלל הטעות הזאת. והוא הדבר שיגענוו ומצאו. כי הסתירה שבין הטעם העליון ובין הטעם התחתון הביאה אותם לחשוב שני הטעמים האלה התחלפו בטעות.

ועל פי הדברים האלה כבר מובן על שם מה נספה אחר כך מערכת הרבעיע, שאין לה כל מקור במסורת. כי המדקדים המאוחרים ראו שהטעם העליון יציר כאן פסוק הכלול שתי אתנחות. והואיל וזהו דבר אשר לא יתכן, 'תיקנו' את הנוסח והחליפו את מערכת האתנחתא במערכת הרבעיע.

ועל פי זה נוכל להעריך את תרומתו המקורית והמחפכנית של ר'וּה להבנת משמעות שתי המערכות האלה. הוא היחיד בין כל המדקדים שהבין שמערכת הsilok היא הנקרה בתעם העליון, ובכך כבר החזיר עטרה לישנה לפחות בסוגיה זו. כמו כן הוא היחיד שהבין שמערכת האתנחתא פותחת פסוק הכלול רק את מאמר "אנכי" ואת זהירות "לא יהיה לך" בלבד, וגם בכך קלע לכוננות המסורה. אך על פי כן לא הסיק מכאן את המשקנו המתבקשת, שמערכת האתנחתא נקרה בתעם התחתון, והיא פותחת שם פסוק בעל מתכונת רגילה של פסוקים, ואילו מערכת הרבעיע היא מושבשת. כי גם הוא היה שבי באוטה קונספסיה מוטעית שהטעם התחתון איןנו יכול לייצר פסוק הכלול דבר וחילך דבר של הטעם העליון. משום כך ראה את עצמו נאלץ לומר שמערכת הsilok נקרה גם בתעם התחתון, ואילו מערכת האתנחתא נתקנה רק "לזכרון" לשיטת הרמב"ם, ובמקביל לכך מערכת הרבעיע נתקנה "לזכרון" לשיטת הרמב"ן. וזה כמובן טעות. אף על פי יש גרעין שלאמת גם בתערות הזאת, כי אכן יש קשר ישיר בין מערכת האתנחתא ובין שיטת הרמב"ם, אך הקשר הוא הפוך מזה שר'וּה דימה למצוא. כי לא מערכת האתנחתא נתקנה לזכרון לשיטת הרמב"ם - אלא היפוכו של דבר: שיטת הרמב"ם מבוססת על מערכת האתנחתא, שבニー ארץ ישראל היו נהגים לקרוא בה את מאמר "אנכי".

17. לצורך זה 'תיקנו' רק את סדר הקראיה שבעל פה, אך לא היו זוקקים לבצע שינוי של ממש בנוסח הכתוב; שהרי די להחליף את סדרם של סימני הטעמים בביבת "מביית" ובביבת "זבדים" (השוויה העלה 8). והם היו יכולים להוכיח את "התיקון" הזה, מפני שכטבי היד מוחלפים לעיתים את סדר הטעמים ומקדימים את הטעם העליון לטעם התחתון. כך לדוגמה, הקדים כתב יד לינינגד B19A את הפז לפק' בתיבות תקומה, מפער (שמות כ, ג), ואת הגעה למונה בתיבת ובקע (שם, ט). ולפיכך היו הקראים יכולים לחשב שם סדר הטעמים של מבית, עז' ב', והוא תוצאה של ה החלפה מוטעית מסווג זה.

פסוקים - ואילו הטעם העליון בא ליצור פסוקים שככל אחד מהם הוא דבר. אך איש מהם לא הזכיר שהטעם התחתון היה נקרא בארץ ישראל, ואילו הטעם העליון היה נקרא בבבל. נראה אפוא מכאן שדבר זה כבר נשכח בימייהם, והם היו סבורים לתום ששת המערכות אלה נמסרו לנו כאחד מיד' חכמי המסורה של טבריה, שהם קיבלו אותו נוסח המקרא גם בשאר כל המקומות. אך לפי ההנחה הזאת לא יכולו להבין איך שתי המערכות האלה סותרות זו לזו בתפיסתן הפרשנית ובשיטת החלוקת לפסוקים ולדיברות. כך לדוגמה לא יכולו להבין, איך הטעם התחתון יוצר פסוק הכלול דבר שלם ועוד חלק דבר של הטעם העליון, ואילו הטעם העליון יוצר דבר הכלול חלק פסוק של הטעם התחתון. משום כך ראו את עצם נאלצים לומר שאירועה כאן טעות הטעונה תיקון; כי הקוראים הנווהים לקרוא את מערכת הsilok בתעם העליון ואת מערכת האתנחתא בתעם התחתון טעו בהבנת משמעות שתי המערכות האלה, שכן מוחלפת השיטה, ויש להעיבר עליונים למטה ותחתוניים למטה. מעתה היו קוראים את מערכת הsilok בתעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בתעם העליון. ובכך כבר תוכנה ה"טעות" ונתישבה הסתירה שבין שתי המערכות<sup>17</sup>, שהרי מעתה הטעם העליון יוצר דבר הכלול חמישה פסוקים שלמים של הטעם התחתון: "אנכי", לא יהיה לך, "לא תעשה לך", "לא תשתחוה להם", "וועשה חסד"; ואילו הטעם העליון צירף את כל חמשת הפסוקים האלה לדבר אחד.

קשה לנו לדעת היום איך פירשו לשיטה זו את מערכת האתנחתא. אפשר שהם היו סבורים שהטעם העליון כולל בדייר הראשון את מאמר "אנכי" ואת כל איסורי עבודה זרה הפותחים באזהרת "לא יהיה לך", וזה היא גם השיטה העולה מן הפרשות. אך אפשר גם שהם כבר ירדו לשיטת המדקדים המאוחרים, שהטעם העליון צירף את דבר "אנכי" ואת דבר "לא יהיה לך" לפסוק אחד - למדונו. שני הדיירות האלה נאמרו "בדיבור אחד" מפי הגבורה. אולם כל השאלה הזאת אינה כלל מענייננו. שהרי בעינינו אנחנו רואים שגם היא בדיקת השיטה שאור'ת ומ'ש נתנו לה ביטוי, ונראה אפוא מדבריהם שבמיימתם כבר נהגו ל��וא את מערכת הsilok בתעם התחתון ואת מערכת האתנחתא בתעם העליון; והשאלה, איך פירשו לשיטה זו את משמעות מערכת האתנחתא, היא בעלת חשיבות משנהית. ולפיכך גם

שכל המצוות נאמרו תחילה כתורה שבבעל פה – מפני ה' אל משה, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב – מפני ה' ביד משה. ו מבחינה זו יתרם USARTת הדיברות משאר כל המצוות; שהרי תחילת אמרתם לא הייתה אל משה בלבד, אלא הם נאמרו אל כל עם ישראל במעמד קדוש ונכתבו על הלווחות המונחים במקומות קדושים, ורק אחר כך נכתבו בתורה שבכתב ייחד עם כל המצוות.

ונראה שני הטעמים שבידינו משקפים את שתי הבחינות האלה של USARTת הדיברות. מסתבר שהם נאמרו כעשרה דיברות במעמד הר סיני, וכעשרה דיברות נכתבו אחר כך על הלווחות שבאו להנץית את המיעמד הזה. וכך הוא אומר: "ויגד לכם את בריתנו אשר צוה אתכם לעשות USARTת הדברים ויכתבם על שני לוחות אבן" (דברים ד', יג). אולם כשנכתבו אחר כך בתורה, הם חזרו ונתקדשו בקדושות תורה שבכתב. ומשנפטרפו לתורה שבכתב, נתחלקו גם לפוסקים – כאשר כל דברי ה' הכתובים בתורה. וכן זה בא לידי ביטוי במנהג האשכנזים של קראית USARTת הדיברות. בחג השבעות קוראים את USARTת הדיברות של מעמד הר סיני, ולפיכך מחלקים אותם לעשרה דיברות – על פי הטעם העליון. אך בפרשית יתרו ובפרשת ואתחנן קוראים את הדיברות מצוות הכתובות בתורה שבכתב; ולפיכך קוראים אותם כשם מחלוקתם לפוסקים – כאשר כל דברי ה' שבתורה.

#### יג. מנהגי הקראיה אחורי תקופת המסורה

מוסיף עתה עוד דבר על מנהג ירושל ביחס לטעם התחתון ולטעם העליון. כבר ראיינו שבני ארץ ישראל קראו בעשרת הדיברות את הטעם התחתון, ובני בבל קראו את הטעם העליון. מנהגים אחרים נהגו בתקופה שללאחרי המסורה. ויש להבחין כאן בין שני מנהגים עיקריים: האשכנזים נהוגים לקרוא את הטעם התחתון גם בפרשית יתרו וגם בפרשית ואתחנן, ורק בחג השבעות הם קוראים את הטעם העליון; ואילו הספרדים נהוגים לקרוא את הטעם העליון בכל קראיה בצייבור, ורק בקריאה היחיד הם קוראים את הטעם התחתון.<sup>18</sup> הבדל זה שבין מנהג האשכנזים לבין מנהג הספרדים מושפעים יותר ממנהג בני בבל; מושם כך מנהיג הספרדים מושפעים יותר ממנהג בני ארץ ישראל; מושם כך הם קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון – ורק בחג השבעות הם נתונים ביטוי גם לטעם העליון. ומנהג זה של האשכנזים יש לתת בו טעם לשבח. כי כבר אמרו שאין קדושת USARTת הדיברות יתרה על קדושת שאר כל דברי תורה, שכולם ניתנו מרועה אחד ונכתבו בתורה הנתונה מסini. ואף על פי כן יש הבדל בין USARTת הדיברות לבין שאר כל המצוות הכתובות בתורה.

18. הדברים האמורים כאן על מנהג האשכנזים והספרדים מפורשים בדברי רשות' ורואה. אולם אין אני יודע אם כל האשכנזים והספרדים נהוגים על פי המנהג המחייב להם. מכל מקום, בעדה האשכנזית שבירושלים הדברים מסוישים בכתב ידייעתי: הנהוגים מכינגן אשכנז ("מתנגדים" או "פירושים") קוראים בדרך כלל את הטעם התחתון – פרט לחג השבעות, והנהוגים מכינגן ספרד (חסידיים) קוראים בצייבור תמיד את הטעם העליון.

וילן

הדרות הדרות

תורה עתיקה

תורה קדודית

## ויאל בן-נון

המאפיינית את הביטוי 'אנכי', בלשון המקרא. مكان ואילך מתווארת היראה הגדולה, הצעוזו הרגשי, שמלווים את ההתגלות, דוקא בעט, שיעקב יוצא מארץ אבותיו, בניגודכה חריף לדבר ה' אל אברהם ויצחק.

כמו במקומות רבים מתנהל דו-שיח בין ה' לבין הנביא, כשמיית 'אנכי' משמשת מילת מפתח -

הפרשה הקלסית היא מעמד הסנה (שםות נ'), שיש בה כמה ביטויים שקשורים אותה לחולם יעקב, כמו קדושת 'המקום'. 'אנכי' מופיע במעמד הסנה בחלוקת המשא - ובחילוק פעמיים בפי ה' וכינגן פעמיים בתగובות משה - ועוד פעמיים בפי משה וכינגן פעמיים בדבר ה', ועוד פעמי אחרונה מכראעת (ד' טו): "וְאַנְכִּי אֲהֵה עַם-פִּיךְ...". רק פעמי אחת נזכר 'אני' במעמד הסנה, בנים הווה והבותחת: "וְאַנְכִּי יָדַעְתִּי, כִּי לֹא-תַּחֲמִם מֶלֶךְ מִצְרָיִם לְהָלֵךְ" (ג' יט).

ההבחנה בין סגנון 'אני' הבוטח, לבין סגנון 'אנכי' הרווי ביטויים שונים של מתח וחרדה, נמצאת פוריה וייעלה לאבחן רבדים בסיפור המקראי, וככל בתיאורי ההתגלות, לא פחות מאשר האבחנה הידועה בין שם ה' לבין שם אלהים. שני השמות מופיעים גם בתיאור ההתגלות בסנה, וגם בדבר ה' למשה בפרשת 'וְאַרְאָ' (שםות י' ב-ח). יתר על כן, בפרשת 'וְאַרְאָ' יש גם ביטויים מובהקים של ברית מילה (בראשית י"ז) וגם ביטויים מובהקים של ברית בין הבתרים והוא ההבדל בין סגנון 'אנכי' (בסנה), וסגנון "אני ה'" (בישראל). לדיבורים הראשונים בעשרות הדיברות יש מסגרת כפולה - "אני ה'" אליהך פותח, וגם חותם - "כִּי אַנְכִּי" אלהיך אל קנא...", ומסגרת כפולה זו כוללת עבר ועתיד - חסד הגואלה ממצרים עם אמונה ההשגה ותשולם הגמול בשכר ועונש לכל הדורות. בכך היא מציבה את עיקרי האמונה כמקיפים, מסבירים ומסבירים את האיסורים על עובדות אלילים לכל סוגיה.

מכאן ברור גם שה'אנכי' אינו רק פתיחה המגדירה את המצווה להמשך,<sup>3</sup> אלא TABI'AH מהיבית ומוגדרת, שיש בה מצווה על זיכירה, קבלה ואזהרה. בצדך ראו בה חז"ל מצווה, וכךמנה אותה הרמב"ם מצווה הראשונה.

גם השימוש ב"אנכי" במקומות "אני" מוכיח זאת, ודוקא מתווך ההשוואה המתבקשת לאמור ה' לאברהם. "אני ה'" אשר הוציאתך מארך כshedim" (בראשית ט' י', ז), שאינו אלא

## 'אני' או 'אנכי'?

מדובר אמר ה' לאברהם בפתחת הברית בין הבתרים (בראשית ט' ז) - "אני ה' אשר הוציאתך מארך כshedim ...", ואילו 'עשרה הדרות' פותחים ב-"אנכי ה' אלהיך, אשר הוציאתך מארץ מצרים מבית עבדים?"?

העברית המקראית משתמשת גם ב"אני" וגם ב"אנכי". הארמית, הערבית והאתופית משתמשות ב'אנכי' (=אנא/安娜/אן), ואילו האכדי, הכנענית והמאבית משתמשות ב'אנכ' (=אנק/אנפה/אנופי).<sup>2</sup> בשפות בודדות (אגוריתית ופונית) נעשה שימוש בשתי הזרות באותו המובן, וניתן למצוא לעיתים את אותו המשפט בדיקוק - פעם ב'אנאי' ופעם ב'אנכו'.

לשון המקרא משתמשת גם ב'אני' וגם ב'אנכי', ובגיוון משמעות - חיוי פשוט ב'אני', ומוחך רב ב'אנכי'.

אפשר למצוא גיוון שימושות כזו גם בתחום פרשיות אחידות, וגם בפרשיות מקבילות, שימושות ובדים סגנוניים שונים. רבדים שונים מבחינה ספרותית בתחום יצירה אחת, הם תופעה ידועה ומוכרת, שאינה צריכה להוביל למקורות שונים, על-פי אמות מידת ספרותיות נקיות.

בסיפור הברכה של יצחק לשוני בנו, והופעת יעקב בדמות עשו, פתח יעקב ואמר "אבי" - בעודו חושש ומנסה לרצות - ויצחק ענה ושאל: "הנני, מי אתהبني?" - כאן יעקב ענה ברעהה - "אנכי עשו בכרך ..." (בראשית כ"ו י-ט). לעומת זאת, כאשר בא עשו מצדיו, ואמר ליצחק בסגנוןיו: "יקם אבי ויאכל מצד בנו, בעבור תברכני נפשך" - ויצחק שאל בחרדה: "מי אתה?" - עונה עשו בפשטות, כמו שאנו מבין את סיבת השאלה - "אני בכרך עשו" (שם לא-לב). בפרשת חלום יעקב נחשף ההבדל בין סגנון 'אני' לשנון 'אנכי', מבחינה לשונית וספרותית. גם בה יש קריאה כפולה, מעין שתי בחינות (או שני רבדים) בכתב, מבלי לקטע את הפרשה.

אם נקרא מתחילה הפרשה (ויא צעקב...," בראשית כ"ח י) עד סוף ההתגלות הפותחת ב- "אני ה'" (= עד סוף פס' יד : "ונברכו בר כל-משפחות האדמה ובזרעך", אנו מבחינים בnimiyat ההרגעה הבוטחת, הווה הדאית, שמאפיינת את הביטוי 'אני' ובמיוחד את "אני ה'", בלשון המקרא.

מפסוק טו - "והנה אנכי עמך" - מופיעה נימית המתה והחרדה של יעקב, שהבטחת 'אנכי' באה להזקן, והיא

1. ראה בספריו: ויאל בן-נון, פרקי האבות בספר בראשית, אלון-שבות תשס"ג, עמ' 54-48.  
2. רק באוגריתית, בפיניקית ובאכנית עתיקה (כתבת מספירה), אפשר למצוא את שני הכנויים, אבל בלי גיוון ממשמעות. ראה במילון של קהller-באומרגרטנה, L. Köhler, W. Baumgartner, The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament I, Leiden 1994, pp. 69-70.

3. ראה ראב"ע בפירושו הארוך לשם כ' א.

"אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתי מארץ מצרים מבית עבדים", הוא לשון מחייב, ותובע זכירה ושמירה בכל חלקו הנפש, כמו: "שמעה עמי ואדברה ישראל ואעידה בך אליהם אלהיך אנכי" (תהלים נ, א).

## לשון 'אנכי מדבר' בדיבורים הראשונים לשון נסתר בהמשך הדיברים

בדיבורים הראשונים אנו מוצאים בתורה לשון גוף ראשון מדבר -

"אנכי ... אשר הוציאתי ... לא יהיה לך ... על פני ... לא תעשה לך ... כי אנכי ה' אלהיך ... לשנאי ... לא אהבי ולשמרי מצותי".

אבל בהמשך הדברים עבר הכתוב לשון גוף שלישי, נסתה -

"לא תשא את שם ה' אלהיך, לשוא, כי לא נקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא".  
"... יום השבעי שבת לה' אלהיך ... כי ששת ימים עשה ה' ... ויניח ביום השבעי ... ברך ה' את יום השבת, ויקדשו".

"... על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך".

תופעה לשונית זו היא מרכזית בהבנת הדיבור מפני ה' לישראל, וכך פריש אותה הרמב"ן (בסוף הדיבור השלישי) בעקבות חז"ל -

"לשון הכתוב זהה (= "לא תשא את שם ה' אלהיך ... כailed משה ידבר, וכן בכל הדיברות אחריו כן, ובשנים הראשונות - ה' ידבר ... ומפני זה אמרו רבותינו ז"ל - 'אנכי ולא יהיה לך, מפני הגבורה שעמונם' (בבלי מכות כד ע"א, וראה לעיל במדרשים ובהסבירו של הרב ברויאר), שהם עיקר הכל. ור' אברם [בן עזרא] הקשה (בפירוש הארוך לפוסק א), כי הכתוב אמר 'יידבר אליהם' את כל הדברים האלה', ומפורש מזה את הדברים האלה דבר ה' אל כל קהלכם ...' (דברים ה, יח) ... ואני אפרש לך קבלת רבותינו -

## 'אל תעש'י מול לא תשעה'

קטעים ערוכים ממאמרו של אלישע קימרון על מילת השיללה 'אל'<sup>2</sup>

### המיליות 'אל' / 'לא'

המיליות 'אל' ו'לא' היו מלכתחילה שונות בשימושן, אולם כבר במקרא הגבולות שביניהן מוטשטשים במקצת [ואחר כך כבר מתחלפות הרבה].

יהודיה הסמנטי והסגנוני של 'אל' מודגם יפה בדיורים דומים שההבדל העיקרי ביניהם הוא במילת השיללה ('אל' נגד 'לא'). למשל:

1. "כי תדר נדר לה' אלהיך, לא תאחר לשלמו..." (דברים כ"ג, כב).

2. "כאשר תדר נדר לאלהים, אל תאחר לשלמו..." (קהלת ה/ג).

3. "לא תפיג גבול רעך אשר גבלו ראשנים..." (דברים י"ט, ד).

4. "אל תפיג גבול עולם אשר עשו אבותיך" (משל כי"ב, כה; גומ כ"ג, ז).

מן הבחינה התחבירית אין שום הבדל בין הדיורים האלה, מלבד ההבדל שבמשמעות השיללה. הבדל זה אינו מקרי: בשתי הדוגמאות השיללה ב-'אל' היא בתורה, והשיללה ב-'אל' בספרות החכמה. חוקי התורה הם צוים מוחלטים, ואילו דברי החכמה אינם אלא עצות [מוסר] טובות. וכבר עמדו הראשונים<sup>3</sup> על כך, כי איסורים מוחלטים נשלים ב-'אל', ולא ב-'אל'. לפיכך מנוסחים איסורי התורה רובם ככלם בלשון 'לא תשעה'<sup>4</sup>, ואילו

משל החכמה מנוסחים בלשון 'אל תשעה':  
בדומה לחוקי התורה אף דיורים הנאמרים מפי גביה אל הכהופים לו<sup>5</sup> מנוסחים בלשון 'לא', בניגוד לדיורים של מי שאינו לו סמכות לצוות המנוסחים בלשון 'אל':  
ותאמר האשה... תננו לה את הילוד החי והמת אל תמיთהו... ויען המלך ויאمر תננו לה את הילוד החי והמת לא תמיთהו" (מלכים-א ג, כרכ').

לפיכך נוקט המקרא לשון 'לא' בסיטואציות שונות [של ציווי], כגון:

1. בברית שה' כורת עם בני אדם:

"וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲתֶם בְּרִית וְיִצּוּם לֵאמֹר: לَا תִּירְאוּ אֲלֵיכֶם אֶחָרִים, וְלَا תִּשְׁתַּחַוו לָהֶם, וְלَا תִּעֲבֹדוּם וְלَا תִּזְבְּחוּ לָהֶם..." (מלכים-ב י"ז, לה-מ).

2. במצבות אב לבני:

"... כִּי יוֹנְדֵב בֶּן רַקֵּב אֲבִינוֹ צֹהָה עַלְיָנוֹ לְאמֹר לֹא תִשְׁתַּחַוו יְהֹוָה אֱלֹהֵינוּ וְבָנֵינוּ עד עַולְמָם. וּבֵית לְאַתָּנוּ, וְזָרָע לְאַתָּנוּ, וְכָרְם לְאַתָּנוּ, וְלֹא יְהִי לְכֶם, כִּי בָּאָהָלִים תִּשְׁבְּבוּ כָל יִמְיכָם" (ירמיהו ל"ה, ו-ז).

3. בהשבעת אדון את עבדו:

"וְאִשְׁבַּעַךְ בָּה'... אֲשֶׁר לֹא תִּקַּח אֲשֶׁר לְבָנֵינוּ מִבְּנֹת הַכּוֹנְעָנִי... כִּי אֶל אֶרְצִי וְאֶל מִלּוּדִי תָּלַךְ... רַק אֶת בְּנֵי לֹא תִּשְׁבַּח שְׁמָה" (בראשית כ"ד, ג-ח).

4. ובעל הבית אל פועליו:

"וַיֹּצַא בְּנֵז את נעריו לְאמֹר: גַּם בֵּין העומרים תַּלְקַט וְלֹא תַּכְלִימָה... וְלֹא תְגַעַר בָּה" (רות ב', טו-טו').

לעתים דיבור של גובה המנוסח בלשון 'לא' כדי, מתῆנס אחר מכך בלשון 'אל' [כמו בדברי אלישע]:  
וַיֹּאמֶר אֶלָּיו: הַנָּה נָא יִשְׁאַת עֲבֹדֵךְ חַמְשִׁים אֲנָשִׁים בְּנֵי חֵיל, יַלְכוּ נָא וַיְבַקְשׁוּ אֶת אֶדְנִיר (=אליהו)... וַיֹּאמֶר לֹא תִּשְׁלַחַו. וַיְפַצְּרוּ בָו עַד בָּשׂ וַיֹּאמֶר שְׁלַחַו... וַיְבַקְשׁוּ שְׁלָשָׁה יָמִים וְלֹא מִצְאָהוּ... וַיֹּאמֶר אֶלָּהֶם הַלוּ אֶמְרָתַי אֶלָּיכֶם אֶל תַּלְכִּוּ" (מלכים-ב, טז-יח).

מה ראה אלישע לסתות מנוסח פקודתו המקורית בצדתו את עצמו, ולהשתמש בלשון 'אל' במקומ בלשונו 'לא'? דומני שלא הרצון לגיוון גرم, אלא שינוי המציגות הוא שגרם. כשאלישע פקד על בני הנבאים הוא נקט לשון בעל סמכות שחיבבים לקיים את דבריו. אולם לאחר

לאחרונה נמצא אוסטרוקון עברי קדום בעמק האלה, והוא נפתח (כל הדעת) בamilim 'אל תשע'; ראה ספרם של י' גורפינקל, ס' גנור ומ' הייזל, עקבות דוד המלך בעמק האלה, תל-אביב תשע"ב (2012) עמ' 132-123.

2. א' קימרון, 'AMILAH, מילת השיללה אל במקורותינו הקדומים', בתוך (מ' בר-אשר ו' דותן ועד, עורכים): מחקר לשון (ליאב בן חיים), ירושלים תשמ"ג, עמ' 473-482.

3. כבר ח"ל הכוiro בזרותה של 'אל' למצאות התורה, כפי שיוצאת מן המחלוקת אם לוקים על לאו שב'אל', ראה ירושלמי עירובין פ"ג ה"ד; פסחים פ"ו ה"א; גיטין פ"ב ה"ו.

4. גוניסס סעיף 1070; ברגנשטררר עמ' 393 סעיף 10; וכן (בשם לב לניטיבות): י' קוטשר, תולדות הארמית, ירושלים תשל"ב, עמ' 84-83.

5. רק 13 איסורים בתורה מנוסחים בלשון 'אל תשעה': שמות י"ב: כ"ג, א, ז; וקרא י', י, ט; י"א, מא; י"ה, כד; י"ט, לא (פעמים); כ"ה, יד; כ"ה, לג.

6. גם בתעודות חוץ-מקראיות כמו הכתובות הארמיות מספירה, האיסורים החלים על הוואסאל (הכפוף) מנוסחים בלשון 'לא', ואילו דברים המופיעים לעירקיים מנוסחים בלשון 'אל', בדיקות כמו במקרא.

- לא תעבור כי מזה" (רות ב', ח). ואולי פתח בעז בלשונו שאין בה תוקף ציווי, כדי שלא להרתוועה.
5. במאמר ה' ליהושע: "רָקַחֲךָ וְאֶמְצָא מֵשָׁמֶר לְעֹשָׂות כָּל הַתּוֹרָה... אֶל תִּסְוֹר מִמְּנָנוּ יִמְין וְשִׁמְאֹלָה... לֹא יִמּוֹשׁ סְפִירַת הַזָּהָר מִפְּרַקְתִּים" (יהושע א', ו-ח). ואולי פתח ה' ליהושע בלשון שאינה מצויה, כדי שלא להרתוועה.
6. הגיע בדבר בסיפור על אשת מנוח ומלאך ה': "וְעַתָּה השמְרֵנִי נָא וְאֶל תִּשְׁתַּי יָין וְשָׁכָר, וְאֶל תִּאְכְּלֵי כָּל טָמֵא... מִמְּרָה לֹא יָעַלה עַל רַאשֵּׁו" (שופטים י"ג, ד-ה); וכן בפסוק ז' כשהאהשה מספרת את הדבר למנוח בעלה: "וְעַתָּה אֶל תִּשְׁתַּי יָין וְשָׁכָר, וְאֶל תִּאְכְּלֵי כָּל טָמֵא". אבל בדברי המלאך אל מנוח: "מִכֶּל אֲשֶׁר יִצְא מִגְּנָן הַיּוֹן לֹא תִּאְכְּל, יָיִן וְשָׁכָר אֶל תִּשְׁתַּת, וְכָל טָמֵא אֶל תִּאְכְּל" (שם יד). ואולי האמרה למנוח תקיפה יותר מהאמרה לאשה.
7. בפרשת איש ופיגשו, בגבעה: "אֶל נָא אַחֵי אֶל תִּגְרְעֵנוּ נָא... אֶל תִּعְשׂו אֶת הַנְּבָלָה הַזָּאת". אך בהמשך: "וְלֹא יִשְׁזַׁחַת הַאֲנָשָׁה לְאֶתְּנָהָרָה אֶת הַנְּבָלָה הַזָּאת" (שופטים י"ט כב, כד).
9. בתוכחות הנביא: "וְאֶל תִּדְרֹשׁ בֵּית אֶל, וְהַגְּלֵל לֹא תִּבְאֹו, וּבָאָר שְׁבֻעָה לֹא תִּעְבֹּרוּ" (עמוס ה', ח).
10. בהוראות עזרא מזור תפילהו: "וְעַתָּה בְּנוֹתֵיכֶם אֶל תִּתְהַנֵּנוּ לְבָנֶיכֶם, וּבְנָתְיכֶם אֶל תִּשְׁאַו לְבָנֶיכֶם, וְלֹא תִּדְרֹשׁוּ שְׁלָמָם וְטוּבָתָם עַד עוֹלָם" (עוזרא ט, יב). ואולי לשון הפצרה מתאימה יותר לעזרא, בפרט מזור תפילתו ותחנונו.
11. כך גם בחוקים ובמצוות, כגון:
- "לא תsha שmu שoa, אל תsh תsh יdr um רsh u lhiti ud chms" (שמות כ"ג, א) – צו מוחלט ואחריו לשון מפסיקת "מדבר שקר תרחק, ונקי וצדיק אל תחרג, כי לא אצדיק רשע" (שמות כ"ג, ז) – הפצרה, ואחריה קביעה החל庭ית.
- "ראשיכם אל תפְּרָעָג, ובגדייכם לא תפְּרָמָם, ולא תִּמְקְתָּנִי" (ויקרא י', א).
- "אל תפְּנוּ אל האלילים, ואלהי מסכה לא תעשו לכם" (ויקרא י"ט, ד).
- "אל תוננו איש את אחיו... ולא תוננו איש את עמיתו, ויראת מא-להיך" (ויקרא כ"ה, י-ז).
- "וכי ימוך אחיך... אל תקח מאתון גשך ותרבבית (=רביבית), ויראת מא-להיך... את כספך לא תנתן לו בקש, וברביבית לא תנתן לך" (ויקרא כ"ה, לה-לו).

שפקודתו לא קיימה [וב מבט לאחר], והוא מסכם את דבריו [שהוכיחו נכונים] בלשון 'אל'.

cioyoza בדבר בסיפור על איש האלים שנשלחה אל יובעם (מלכים-א י"ג). בסיפור זה נאמר שלוש פעמים שה' ציווה על איש האלים לא לאכול ולא לשות בבית אל. בפסוקים ט, יז כתוב, "אֶל תִּאְכְּל לְחֵם וְלֹא תִּשְׁתַּה מִים", ואילו בפסוק כב [לקראת העונש], "אֶל תִּאְכְּל לְחֵם וְלֹא תשתה מִים".

מהו נשתנו הכתובים הראשונים מן הכתוב האחורי? כאן – בהדגשת הציווי – עד שלא עבר על דבר ה';

כאן – בתיאור המרי – אחר שחתה. החילוף הבא הוא מסוג שונה, משום שהדוברת (השונית) נחתה במעלה מן האיש שדבריה מכוננים אליו (אלישע): "ותאמרו: אל אֱלֹהִים הָא מִשְׁפָּט בְּשַׁפְּתָחָר" (מלכים-ב, ד, ט).

אבל כשהשונית סקרה שאילישע כיזב בה [אחרי שמת הילך], היא מצטטת את עצמה:

"הָלֹא אָמַרְתִּי, לֹא תִשְׁלַח אֶתְּנָה אֶתְּנָה!" (שם, כח). החילוף במילת השילילה, אם אין עניין לסוגנון בלבד, נובע מותו הסיטואציה המייחדת שלאחד מות הילד. השונית, הנוחשה בדעתה לאילץ את אילישע לעוזר לה, ציטטה לבסוף את דבריה כאילו נאמרו מלכתחילה בלשון ברית (ציווי), ולא בלשון בקשה. ניסוח כזו היה נחשב לעוזת פנים, כאשרההראת תפילה את הדברים, בעת שהזדה על מילת השילילה בקשה, 'אל'.

לעתים משמשות שתי המיליות זו על יד זו (או בהקשרים קרובים), כנראה לשם גיון:

1. תשובה הנקנים והעם אל המלך אהאב, על דרישת בן הדוד מלך ארם: "אֶל תִּשְׁמַע וְלֹא תָּאֵבָה" (מלכים-א כ'/ח). ואולי התשובה אל המלך פותחת בזהירות ובכבוד בלשון של כפופים, ורק אחר כך עוברת לשון תפילה.
2. והשווה: "לֹא תָּאֵבָה לו וְלֹא תִשְׁמַע אֵלָיו" (=לבניה מסית לעובדת אלילים, דברים י"ג, ט).

3. בלוחות השוניים בהר סיני: "וְאִיש לא יָעַלה עַמְך, וְנָם אִיש אֶל יִרְאָה בְּכָל הָרָה, נָם הַצָּאן וְהַבָּקָר אֶל יָרְעוּ אֶל מַלְהָר הַהְוָא" (שמות ל"ג, ג).
4. בדברי בעז אל רות: "אֶל תִּלְכִּי לְלִקְטָת בְּשָׁדָה אֶחָר, וְנָם

7. ראה פירוש ר'ך לפסוק ט – אמרה שתי פעמים 'אל', לחזק הדבר, לבקש ממנו, שלא י Cobb בה, שייהי הדבר על כל פנים ... ושיהיה בן של קיימת, כי מה יועיל לה אם לא יהיה בן של קיימת".

תורה

תולדות תרבות ו谈恋爱

תורה עכשווית

תורה קדודית

5. נעמי לכלהותיה: "... אל בנותי כי מר לי מאד מכמ, כי יצאה بي יד ה'... ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבן, לשוב מאחריך..." (רות א', יג, טז).
6. בקיות דוד על שאל ויהונתן: "... אל תנגידו בגת! אל תבשוו בחוץ אשקלון!... הרי בגלבע, אל טל ואל מטר עליכם, ושדי תרומות... קשת יהונתן לא נשוג אחרו, וחרב שאל לא תשוב ריקם..." (שמואל-ב א', כ-כב). ארבע פעמים עצקה קינה, ואחריהן שתי קביעות נחרצות.
7. "... המזופרים את ה' - אל דמי לבי ואל תתנו דמי לי, עד יכוון ועד ישם את ירושלים תהלה בארץ" (ישעיהו ס"ב, ו-ז). קריאת הפצרה ותחנונים לוזעקים אל ה', שלא יפסיקו.
8. "א-להים אל דמי לך, אל תחרש ואל תשקט א-ליך..." (תהלים פ"ג, ב). שלוש עצקות תפילה רצופות (והדミニון לשיעיהו וכיר היטבו).
9. יהורם מלך ישראל אל אלישע הנביא: "... אל! כי קרא ה' לששת המלכים האלה, לתת אותם ביד מואב?!" (מלכים-ב ג', י). קריאת הזעקה של המלך אל ה', ברורה.
10. מלך ישראל אל האשה שזעקה אליו: "אל! יושיעך ה! פאן אוושיעך? המן הגון או מן היקב?" (מלכים-ב ר, ז).

גם בחוקים ובמצוות לעיתים מופיעה לשון 'אל' במקומות שהזהירה מרחקה לבת, ומפצירה: "אל תפנו אל האלים / אל תפנו אל האבב ואל הידענים, אל תבקשו לטקאה בהם" (יירא יט, ד / לא); "אל תשקצו את נפשיכם בכל השרצן" (יירא יא, מג); "אל תפטעו בכל אלה, כי בכל אלה נתמאו הגויים" (יירא יח, כד); וכן אולי גם בהרחיקת כל איש גם מלהירות בכל הר סיני, ואפיו "הצאנ והבקר אל ירעו אל מול ההר ההוא" (שמות ל"ד, ג).

ההסבר הרגשי של ניממת ההפצרה מפרש היבט את הפסוקים שנוטרו kali הסבר במאמרו של קימרון. לשון ההפצרה מתאימה יותר גם לסייעם דבורי התוכחה של הנביאים ירמיהו (מ"ד, ז), ויחזקאל (כ', יח), ואולי דווקא מפני המבט לאחרו, זמן רב אחרי שהדברים התרחשו.

כללו של דבר, ההבדל בין 'אל' לבין 'לא' (לציוון פקודה) הוא ברור. השימוש בכל אחת מן המיליות מותנה בסוג הדיבור ובנסיבות של הצדדים וייחסם זה לזה בסיטואציות השונות. אולם לעיתים מתחלפות המיליות אלה באוטם הקשרים [כנראה] לשם גיוון, מה שMOVEDה שכבר במקרא לא היה ההבדל בין המיליות אלה מוחלט.

אף יש לכואורה לא מעט כתובים במקרא שבאה בהם דואקה המילית שאינה מתאימה לכלל שקבענו (כגון: ירמיהו מ"ד, ז; יחזקאל כ', יח). ואולי היה אפשר להגיע להבחנות דקודות יותר לאחר בדיקה תחבירית מקיפה.

\*

באותו עניין - סיכון דבריו של ד"ר יהיאל בן-נון<sup>8</sup>, על ההבדל הרגשי בין 'אל' לבין 'לא' בלשון המקרא: "... לא' הוא השיללה המקורית, הטהורה, המוחלטת - ואילו 'אל' ניתן לשיעורין, פונה אל רגשותיו של האדם..." - להלן דוגמאות אחדות לשימוש ב'אל' להבעה וגישה חזקה של בקשה, תחינה, עזקה, הפצרה, ואפיו זעקת קינה: 1. "ויאמר [לוט, לאנשי סדום שצרכו על ביתו] - אל נאachi תרעוע... רק لأنשים האל אל תעשו דבר, כי על כן באו בצל קָרְתִּי" (בראשית יט, ז-ח).

2. עלי הכהן לבניו: "למה העשון בדברים אלה אשר אנכי שמע... אל בני, כי לוא טובה השמעה..." (שמואל-א ב', ג-כד). מילת השיללה המוחלטת נאמרה על השמעה, וההפצרה הנואשת בלשון 'אל'.

3. תמר לאבשלום: "אל אחיך, אל תענני, כי לא עעשה כן בישראל, אל תעשה את הנבלה הזאת... ועתה דבר נא אל המלך, כי לא ימנעני מפרק" (שמואל-ב יג-יב-ג). שוב, מילת השיללה המוחלטת נאמרה על האיסור החמור אשר "לא עעשה בן בישראל" (=האונס), וגם על הביתחון שהמלך אישר נישואין, אבל זעקת ההפצרה ונשמעת היבט ב'אל', שלוש פעמים!

4. דוד לאבשלום: "אל בני, אל נא נלך בלבנו, ולא נכבד עליך, ויפרץ בו, ולא אבה לכלת" (שמואל-ב יג, כה). שני ביטויי סירוב בלשון גישת רכה ומסבירה, שטמון בה חשש עמוק, ואחריהם שני ביטויי סירוב מוחלטים: אחד בלשון דוד, ואחד בלשון הסיפור.

8. ספרו, ארץ המוריה - פרקי מקרא ולשון (אלון שבועות התשס"ה, עמ' 260-253).  
9. ודומה לזה בדברי בעל הבית אל אנשי הגבעה בפרשנות הפליגש (שופטים יט ככ), דוגמה שהזכורה לעיל (6) בפרשימת א' קימרון, אך בהדגשת הבעה הרגשית (ורואה גם דוגמאות 3 ו-8 לעיל).
10. ד"ר יהיאל בן-נון פירש את המקה של המסורה כאן ("אל-יושעך ה"), כאשר של נקודת הפסק קדומה - 'אל-יושעך ה!', וכך גם בתהילים נ"ט, יב; המعنיהזה של מלך ישראל, דוגמה מודע מענה של יהודים אל אלישע (שנזכר לפני כן).

**וְלֹא תַעֲבֹד**

חנו אריאל

נעבד] אותם). הניקוד במבנה נפעיל מלמד שבסביב פירשו את הפעול במשמעות סבילה, המקבילה לבניין הסביל ה<sup>ה</sup>פעול שבמסורת טבריה.

לפי ההסביר הזה, הניקוד בפסוק "גָּלוֹכָה אַחֲרֵי אֱלֹהִים  
אֶחָדִים אֲשֶׁר לֹא יָדַעְתֶּם וּנְעָבְדֶם" (דברים י"ג, ג) שי אפשר  
לפרשו על עבודה זרה באונס ובכל זאת יש בו Kmץ קטן  
במקום פתח, נגרר אחרי הניקוד של "תְּעַבְּדָם" בעשרה  
הדיוקנות.

#### **ב. צורה מיוחדת של בניית כל**

לאחר גילוי מגילות קומראן, הציע חנוך ילון פתרון אחר.<sup>3</sup> לדעתו, הzcורה תעבדם היא זורה מבניין קל, חלופה של תעבדם. במגילות קומראן אנחנו מוצאים צורות כמו ידורשחו, יכובם וכדומה, שבהן יש תנואה (א או ב) בין פ"א הפעול לעי"ז הפוועל. יש בתנ"ר כמה דוגמאות לתופעה זו, כגון תיאrhoו (ישעיהו מ"ד, יג): **היחברך כסא** הוצאות (תהלים צד; פ"ב, א"ב) ועוד. ואכן לאחר פרטום דבריו של ילון נתגלתה דה"א כ"ג, ו עוד. לפי הסברונו מגילת ספר דברים<sup>4</sup> Deut 4Q41 - 4Q ובה נאמר בקומראן:

בעשרת הדברות "לוא תשתחוה להם ולא תעבדם".

לפי הסברנו של ילון, צריך לשאל מודיע זורה המזורה

ונשמרה דוקא במקום זה.  
ייתכן שאפשר לשלב בין שני ההסברים שהובאו לעיל. אולי הכוונה "תעבצם" באמת מקורה במסורת קראית מיוחדת ששימשה בארץ ישראל בימי הבית השני, ונשמרה במגילות קומראן. אבל המסורת הזאת, ששרידיה במסורת הקראית של טבריה מומעתים ביותר שרדה דוקא במצווי על עבודה זרה, מפני שלומדי התורה פירשו אותה בבניין הופעל, וביארו אותה כאיסור על עבודה זרה אפילו רגונים - יהרגו ואל יערו<sup>4</sup>.

לפי כליל הלשון, צורת הנוכחות של הפועל **עבד** (בבנייה  
קל) היא **עבד**, ובתוספת כינוי המושא צפוייה הצורה  
**עבדם**. אך בשלושה מקומות שבחם מזוהירה התורה על  
עובדות זורה מופיעה צורה אחרת - **עבדם** - בקמץ קטן  
במקומות בפתח (שמות כ', ה; כ"ג, כד; דברים ה', ט).  
שוני ביןיהם עייניות הוצעו להסביר האורבה המשוררת

#### **א. ציווי במבנה הופעל**

ר' ברוך הלוイ אפשטיין בעל "תורה תמיימה" הציע לפרש שיש כאן צורה בבעניין הפעל (לא תהיה מעבד אותם).<sup>1</sup> ואלה דבריו:

ה לשון "לא תעבדם" דכתיב בסתמא מורה שלא לעבוד בכל אופן, בין באונס בין ברצון [ואולי הדיק הוא מדכתי בעבדם (ולא - תעבדם) בתמונת הפעל שהוראת הבניין זהה בכלל הוא ע"י אחר - והוא באונס, והכוונה להיות מעבד (כלומר להיות עבד ונכנע) לאליהם אחרים, אף שהונא זו בראו נט רוני הפעול]

(תורה תמיינה שמות כ', ה, הערא לד)

בעל 'תורה תמיימה' הרגש שיש קושי תחבירי בהצעתו. בעברית אי אפשר ל��ר את המשפט 'ראובן גורם לשמעון להחביא את הילד' ולומר: 'ראובן החביא את שמעון את הילד'. האם אפשר לומר 'ראובן העביר את שמעון את הפסלים' ואפשר לומר 'לא תועבד את הפסלים' או 'לא

יאן יוסטן הביא שתי ראיות לחיזוק הטענה שמדובר  
בבנייה הפעעל.<sup>2</sup> מן הפסוק בדברי הימים ב' ל"ד, לג "ויעבד  
את כל הנמצא בישראל לעבד את ה'" הוכיח יוסטן  
שההמשפטים "ראובן העביר את שמעון את הפסלים' הוא  
משפט תקין בעברית, וכך מהו גם 'לא תועבד אתם' או "לא  
תעבדם". ראייה נוספת מוסתת הביא יוסטן מקטע בבלוי  
שבו מופיע הינוך תעבידם - במבנה נפוץ (=תעביד תהיה

<sup>1.</sup> כר האיש לפריש את דבריו ברא (בכללי, עבדה זהה בד"ע) "הכל הינו בכלל לא תעבדם" שמשמעותם שאיסור עבודה זהה קיימים גם במצב של אונס.

2. רואת חברה מוסמך לתפקיד גורו ערבית ואחרת תורבה והוא רואת ירושה וירושלים כמרכז של ירושלים.

<sup>3</sup> חנוך ילון, **מגילות מדבר יהודה: דברי לשון, ירושלים תשכ"ג**, עמ' 42. לדיוון בתופעה והשואותה למסורת בבבל ראו אלישע קימרון, **דקודק הלשון העברית של מגילות דבר יהודה ורשות דיבורו באנו-ברכטובה הערבית בבריטניה**, תושב"ג, עמ' 168–163.

<sup>4</sup> לדוגמה נוספת לשוניות צורה מיוונית שבעל פעל בבל האפשרות לפשר אותו בדרך אחרת רואו דבריו של גזנוי על הזרות "שְׁמָתִי" (שופטים ה, ז); E. Kautzsch, Gesenius' Hebrew Grammar, trans. A. E. Cowley, Oxford 1910, p. 121; (*מيكا ד, י*); "שברתי... נתקה" (ירמיהו ב, כ), ווחחרמת" ("מيكا ד, י"); [http://en.wikisource.org/wiki/Gesenius%27\\_Hebrew\\_Grammar](http://en.wikisource.org/wiki/Gesenius%27_Hebrew_Grammar)

"זכור ושמור" - על גישתו הלשונית של רשי

חנוך ומלואל

רש"י לומר בהשתמשו בו. שנית, מה כוונת רש"י בהביאו דוגמאות אחרות להסביר את הצורה זנור, והלא הצורה זו פשוטה מובנת וידועה לכל?! ומה מועליים פסוקי ההסבר מישיעו או משמואל, הרי הם פחות מוכרים לקרוא המכומצא?! והעיקר - התוכן של הפירוש. האם כוונת הפסוק רק לומר שציריך לחפש במהלך השבוע חוץ לשבת? ומה עם הפירוש המקובל - המופיע כבר בתלמוד הבבלי - שהפסוק זה מלמד על חובת הקידוש, או על חובת זכירת

הדרות הרמב"ן והרמב"ם  
אכן דברי רשי התחמיהו מאוד גם את רmb"n. להלן  
דבריו המבדרים בעד עצמן:

וכותב ר' ש"י בפירושו: "זכור - תננו לב לזכור תמיד את יומם  
השבת שאם נזדמן לו חלק יפה היא מזמין לשבת". וזה  
בריתא היא ששנוייה במילitala (כאן) קר, רבבי אלעזר בן  
חנניה בן חזקיה בן גדור אמר זכור את יום השבת לקדשו,  
תזהא זכור מאחד בשבת שאם נזדמן לך חוץ יפה תהא  
מתתקינו בשבת. אבל בלשון ייחיד שנוייה, ואינה כהלה,  
שהרי בגמרא (ביבה ט ע"א) אמרו תניא אמרו עלייו על  
שמאי הזקן כל ימיו היה אוכל לכבוד שבת, כיצד מצא  
בהמה נאה אמרו תנאה זו לכבוד שבת, מהחר מצא אחרת  
נאה הימנה מנחיה השנייה ואוכל את הראשונה, אבל הלל  
הזקן מדה אחרות הייתה בו, כל מעשיו היו לשם שמיים,  
שנאמך (תהלים ס"ה, ב' ברוך הוא יום יומם עטמס לנו). תניא  
ונמי היכי, בית שמאי אמרומים בחוד שבתיך לשבתייך, וב' ה'  
אוומריהם ברוך הוא יום יומם עטמס לנו

ובמקילתא אחרית (מכילתא דרבבי") שmai הזקן אומר זכירה עד שלא תבא, שמירה משתבא, ומעשה בשם Mai הזקן שלא היה זכרון שבת זו מפני, לך חפץ טוב אונור זהה לשבת, כי חדש אומר זה לשבת. אבל הל היל הזקן מדה אחרית הייתה בו שהיה אומר כל מעשיך יהיו לשם שמיים. ונבללה היא בדורבי ר' "

## הפיירוש של רשיי לפסוק

**1. פתיחה**  
הדבר העוסק במצבות השבת פותח במיללים 'זכור את יום השבת לקדשו'. פסוק זה ידוע ומורגן בפי כל, בין השאר בזכות שיבוטו בקידוש היום. ברם, פירוש רש"י לפסוק מעורב שאלות ומתייחס

זכור - זכור ושמור בדברו אחד נאמרו - וכן מחלליה מות יומת (שםות ל"א, יד), וביום השבת שני כבשים (במדבר כ"ח, ט) - וכן לא תלבש שעתנו (דברים כ"ב, ייא), גדים תעשה לך (שם יב) - וכן ערות אשת אחיך (ויקרא י"ח, טז), בימה יבא עליה (דברים כ"ה, ה) - והוא שנאמר אחת דבר אלהים, שיתים זו שמעתי. (הגדים ס"ב, יג).

ז' כור לשון פועל הוּא, כמו אָכֹל וְשַׁתּוּ (ישעה כ"ב, י), הַלֹּז  
ובכלה (שם ב' ג', טז), וכן פתרונו לנו לב לזכור תמיד את יום  
השבת, שאם נזדמן לך חפץ יפה תהא מזמיןינו לשבת.  
(רש"י לשבות ב', ח)

שני חלקים בפירוש זהה של רשי". החלק הראשון מתחמץ עם הבעיה של שני צוותים סותרים שנאמרו בתורה, ולא העסוק בו כאן. החלק השני מסביר את לשון הפסוק. רשי" מסביר את הצורך צורח צורו בעזרת המונח לשון פועל והוא נותן שתי דוגמאות אחרות מן המקרא להדגים את השימוש של הצורה הזאת במקומות נוספים. בסוף דבריו רשי" נותן הסבר תוכני לצורה: צריך להיות במודעות של השבת כל ימי השבוע, וזה מתבטא בכך שאדם לוקח לכבוד שבת כל חמוץ מתאים שיימצא במילול ששת ימי בשבועה.

**השאלות שהפיירוש מעורר**  
כידוע, פירוש רשי' אמרור להיות מובן לקטן ולגדול<sup>2</sup>,  
ובכל זאת יש כאן כמה דברים קשים. ראשית, הביטוי  
לפניהם חוויל איננו מובנה לפניו בשום יונליגו להרבען חת' הבא.

1. ישודו של המאמר כאן במאמר (באותו שם) במגדים "מ'א (תשס"ה). העורחות הפירוש באות המלים מן המקרא באוטיות מובלטות. פירושי רשי" בבראשית צוטטו לפי מהדורות מקראות גדולות הכתבר, בעריכת מ' כהן, רמת גן תשנ"ו; בשאר התורה לפי א' ברלינר, רשי" על התורה, פרונפפורט תרס"ה; בנבאים לפי מקראות גדולות הכתבר. פירושים אחרים הובאו לפי התקליטור של פרויקט השות' של בר אילן, מס' 8. תרגום רג"

ובפרט כדי להזכיר כאן את שיטתו של הרב מלובסקי צ"ל שהפליא לעשות בביורו פירוש רשי, וקבע כהנתה יסוד שהփירוש אמרו להיות מובן לרמותו מושגים דקדוקיים ונדרשו בגוף שונה. שם ה' בא בכוינו כך גם כשבמקרה גורש אחרית, ושם אלהים נכתב במקף בין א' ול'. 2. הובא אף מלהות חסוך, וישראל ושם ב' התפזרי גופה על ידי הר' קראחן.

## הצעה הפטرون - מה חשב רשי

אם רצוננו להבין את דברי רש"י, נctrיך לעיין היבט בדבריו שלו, ומתווכם נוכל להגיע לפתרון שיענה על כל השאלות ששאלנו, הן השאלות מצד הלשון והן מצד התוכן. רש"י השתמש כאן במונח לשון פועל, שהוא מונח שלא ידוע טרם זמןנו. בפירושו לتورה המונח הזה מופיע עוד פעם אחת:

**הכבד את לבו** – לשון פועלו הוא, כמו הלוּךְ וָנוֹסֹעַ (בראשית י"ב, ט), וכן והכotta את מוֹאָב (מל"ב ג', כד), ושאלות לו **בא-להיים** (שם"א כ"ב, יי), הכה ופְּצִיעַ (מל"א כ', לז). (רש"י לשמות ח, יא)

ראשית, יש לשים לב לCCR שהמונה לשון פועל משמש כאן מונח דקדוקי שמתיחס לצורות שונות – גם הצורות הלוֹק, שאָל, פְּצַע, שנגדות מבניין קל וגם הצורות הקבד, הכות שנגוזות מבניין הפעיל. כמו כן בפסוקים אחרים הוא משתמש במונח זהה לגבי צורות "מקור" מבניין פועל. בלשונו הינו אולי משתמשים במונח צורות מקוֹן, אבל רשיי לא הכיר מונח זה ולא השתמש בו. מסתבר שרשיי זיהה את הצורה צורה של מקור (ולא של ציווי), ויש לו דעה מיסודית לבי חקיקתה ומושמעותה.

המילה **צורך** שמתפרשת כאן הופכת להיות דוגמת מפתח לשימוש זה של המקור. לדוגמה:

**שםע** [בין אחיכם ושפפטתם צדק, דברים א', ט] - לשון  
הווע אודנ'ט בליעז, כמו זכור (שמות כ', ח), שמור (דברים ה', יב).

**רגום** [במדבר ט"ז, לה] - עשה, פישנ"ט, וכן הלוך - אלג"ט וכן זכור (שםות כ', ח) ושמור (דברים ה', יב).

בדוגמה הראשונה מבין השתיים הוא כותב שוו לשון  
הוות, ומכאן שמשמעותו היא לציין הוות תמיידי. בדוגמה  
השנייה הוא מביא פועל כללי - הפועל עשה - כדי להדגים  
שמדובר בצורה דקדוקית, ומשמעותו אותה עם צמוד ושמוד. יש  
לרש"י תפיסה כוללת ו מגובשת של מערכת הזמנים במקרא  
(זאת בניגוד לפרשנים אחרים כגון ابن עזרא והרמב"ן)<sup>3</sup> ובמסגרת  
זאת סביר שאת ההוות התמיידי, המשתרע מן העבר  
אל העתיד, אפשר לצוין במגוון צורות לשוניות, אחת מהן  
היא הצורה המכונה בפינו 'מרקורי'. דבריו בפסוקים האחרונים  
מלמדים שהוא חושב שהצורה מצינית ממשו מכושך ולכן  
היא מביאה את ההוות התמיידי או ההרגלי.

הרבנן הוטרד מכך שפירוש רשי מבוסס על דעה  
דחויה בדברי חז"ל, היא דעתו של שמאי הזקן, והרי "בית  
שמאי במקומו בית הל אילנה משנה" (בבלי ברוכת דף לו ע"ב).  
רמב"ן עצמו מאריך מאד בהסביר הפסוק, וסבירו שפשטו  
הוא בזיכרון בשבת עצמה, אלא שישמדרשים שמתיחסים  
להיבטים נוספים.

הרמב"ן אינו בודד בהצעתו שפירוש הפסוק הוא לזכור את השבת בכנסיתה. כך מביא להלכה גם הרמב"ם בהל' שבת פרק כת הלכה א:

מצות עשה מן התורה לקדש את ים השבת בדברים  
שנאמר זכור את ים השבת לקדשו (שמוט כ', ח), לומר  
זכרו זכירת שבת וקידוש, וצריך לזכרו בכיניסתו  
וביציאתו, בכיניסתו בקידוש הימים וביציאתו בהבדלה.

פסיקתו זו של הרמב"ם מעוגנת בתלמוד הירושלמי. במסכת פסחים דף קו עמוד א' למדת הגמרא את חובת הקידוש בשבת מן הפסוק הזה. רשי' בפירושו שם מפרש את הסוגיה כפשוטה - שמן הפסוק הזה לומדים את חובת הקידוש. ואילו כאן בפירושו לתורה התעלם כביכול מן הדרים האלה?

לאmittō של דבר, כבר רס"ג בתרגומו לتورה הבין כמו הרמב"ם בהלכותו, ותרגם כאן לשון ציוני: "אד'בר יומס אלסבת וקדשָׁה". מילולית: זכרו (ז"ו) בשווא) את יום השבת והקדשה. (באופן זהה מתרגם רס"ג גם מקומות שביהם באח הצורה הבוררה של הצינוי - זכרו בשווא - כך בשמות ל"ג, ובבדברים ט; ז, ט; זב; ל"ב. הרשב"מ - פרשן פשט מובהק מצרפת הצעפונית - אף הוא מפרש שיש כאן צורה שימושותה ציוני

פירושו של רש"י כאן עומד בנקודת פירושם של רוב גדולי המפרשים, ואף זו תמייה גדולה. אולם התמייה העיקרית שעורר פירוש רש"י היא מה טעם בחזר את הדעה של שמא, והתעלם מהאפשרות הפוטה לפרש בעקבות התלמוד הבבלי כדרך שפירשו רמב"ם, רmb"ן ואחרים שיש כאן ציווי על זכירת השבת בשבת עצמה? אכן יש תימוק גדול, וכleshונו של הרמב"ן על רש"י, במשמעותו אחזה:

והנה הרב מפני בקיותו בתלמוד והכל לפניו כשולחן  
ערוך, אינו חוש וסותם הבריות, והן מטעות לשאר  
בני אדם. (רמב"ן ליקרא כ"ה, ט).

<sup>3</sup>. דיוון מפורט בכר אצל ח' גמליאל. רש"י בפרשנו וכבלשו. ירושלים תש"ע. עמ' 82-120.

תורה

תורה ותאגדה

תורה ותאגדה

תורה ותאגדה

כעת נחזר לפסוק שלנו: רשי' החזיק בדעה שיש לפרש את המקרה כפשוטו, וזה אומר גם לפреш לפי כללי הדקדוק של המקרה עצמו, כיון שהוא הבין שהצורה הזאת מציינת הווה, ואני מביעה ציווי, פירש אותה באופן הזה. לפיכך נאלץ לבחור מן המקורות מדרש הלכה שמביע את התמידיות, הרגליות. דווקא הדעה של שמאי הזקן, שקובע שיש להכין את השבת מיום ראשון במשך כל השבוע, היא המתאימה לציון הווה מותמך או פעולה הרגלית, ועל כן בחר בה.

ונכל אפוא לענות לתמיית הרמב"ן: אכן רשי' הכיר היטב את מקורות חז"ל, אולם בפירושו לתורה הוא התחשב בשיקול הלשוני ועל כן מעידיף מדרש הלכה שתיארים לו, על אף שידע שיטתה זו אינה 'דרך המלך' בספרות חז"ל, כדי ריבו של הרמב"ן שהובאו לעיל. אגב כך למדנו דבר מעניין על דרך העובדה של רשי' בפירושו לתורה: הוא לוקח דוגמה בולטת והופך אותה לדוגמת מפתחה. במקומות מונחים דקדוקים מסוודרים הוא מעידיף דוגמאות מוכחות וחוזר עליהם כדי שהלומד יזהה بكلות את התופעה באמצעות פסוק הדוגמה.

לסיכום, רשי' יותר על האפשרות לפרש את הפסוק באופן שימושי בצורה ברורה את הדעה המקובלת בחז"ל, ועובדה זו עורירה תמיות אצל פרשנים אחרים. נראה שהשיקפו הדקדוקית הייתה הנורם המכרייע בעד העדפת הפירוש זהה. מכך אנו למדים שהשיקול הדקדוקי הוא אחד המרכיבים בתפיסתו של רשי' את פשט הכתוב, וממייל אחד המרכיבים בנישתו הפרשנית.

גישה דקדוקית זו חוזרת בעוד מקרים נוספים בתורה, אחד מהם אף הוא בפרשת יתרו: **והקל מעלייך** (שמות י"ה, כב) – דבר זה להקל מעלייך. **והכבד את לבו** (שמות ח', יא), **והכבות את מו庵** (מל"ב ג', כד), לשון הווה. (רשי' לשמות י"ח, כב)

אף בפסוק זה לא מדובר במצווי – שיש להקל מעלי משה רבנו, אלא בציון הווה תמידי. אם משה יאמץ את עצת יתרו ויקים מערכת משפט מסוימת, תהיה הקלה מתמדת בפועלותנו. וכך גם בפסוקים אחרים בתורה: **אם מודר להם** – כמו זכור (שמות כ', ח), **שמודר** (דברים ה', יב). בלאז דישנט. (רשי' לבמדבר ז', כג) **צָרוֹר** – כמו זכור (שמות כ', ח), **שמודר** (דברים ה', יב) לשון הווה. עליכם לאייב אותן. (רשי' לבמדבר כ"ה, יז) **לְקֹוח** – כמו זכור (שמות כ', ח), **שמודר** (דברים ה', יב), **הלוּר** (שם"ב ג', כד). (רשי' לדברים ל"א, כו)

ואף בכך מצאנו דוגמאות רבות לכך, ונביא כאן רק אחת מהן: **השְׁמַן לְבַהֵּם הַזֶּה** – כמו והכבד את לבו (שמות ח', יא) לשון הלוּר, לשון פועל, לבם הולך הלוּר והشمן, אנגרישנט בלאז, ואזניו הולכים הלוּר והכבד משמעותו. (רשי' לישעיהו ז', ז)<sup>4</sup>

בכל הפסוקים האלה, וכן ברבים אחרים, רשי' מבין שהצורה הדקדוקית שאנו מכנים בשם מקו, והוא קורא לה לשון פועל [כי זה המשקל הדקדוקי במבנה קל – פועל] מציינת הווה מותמך או הרגלי.

.4. ובפסוק שלפניו "שמעו שמעו ואל תבינה, ורקאו רקאו ואל תדע" (ישעיהו ז', ט).

וואל בירנון

## מדע בתורה

### שני הלוחות

#### מה כתוב על כל אחד

בתגלית יוצאה דופן, נמצא החזזה הזה בשני עותקים מקבילים: עותק מצרי על קירות מקדש ברקן בנואאמון שבמצרים העתיקה (=הדרומית), וועותק מקביל בחפירות 'חתוש(ש')' בירת הממלכה החתיתית (ברמת אנטוליה, מזרחה לאנקרה בירת טורקיה של היום).

麥כוון שמעמיד הר סיני הוא מעמד של כרנת בירית ויש בו קריאה של ספר הברית (שמות כ"ד, ז, קל להבini) שארון הברית שבמישן הוא "ארון העדת" (שם כ"ה, כב): הוא אשר ישמור בתוכו את שני העותקים של "לחות העדת" (שם ל"א, יח), שהרי הוא המקום החדש 'משותף' לשני הצדדים - ה' וישראל עמו - הקשורים בברית הזאת.

זהו אם כן חידוש בברית הזאת: אין ה' משair אצלם העתק של לוחות העדות לברית שבינו ובין ישראל עמו, כי אין לו כל צורך בהעתק שמיימי של התורה: "לא בשמי היא..." (דברים ל', יב). הוא מפקיד את שני העותקים בידי משה, מתחת אותם ב"משכן העדת" (שמות ל"ח, כא), אשר מיציג את 'שותפות' בברית. גם 'העתק של עם ישראל' וגם 'העתק של ה' נמצאים יחד בארון העדות, בתוך משכן העדות, וכך מתקיים הפסוק: "ושכנתי בתוך בני ישראל..." (שמות כ"ט, מה-מו). זהה אם כן המשמעות לדורות של משכן העדות, ובו שני לוחות העדות, לוחות הברית.

נמצא שהפסוקים בפרשיות המשכן מכוננים יותר אל הדעה שעשרה הדיברות כתובים היו כולם על כל אחד משני הלוחות שני העותקים של "ספר הברית", הוא "העדות". לעומת זאת, המבנה הפנימי של עשרה הדיברות מכון יותר לדעה הרווחת במסורת ישראל: שני לוחות זה כנגד זה, חמישה דברים מול חמישה דברים, ושישה לאוון מול שישה לאוון.

הדעה המקובלת היא שהלוח הראשון בלוחות הברית הוא הלוח האמוני, והלוח השני הוא הלוח המוסרי - חמישה דברים בכל אחד מהם.

התבוננות ב-12 האלאות (ראה בקובץ זה, בפירוש 'בינה בתורה') וחלוקתם הברורה לששה מול ששה, מוכיחה היטב חלוקה מסורתית זו.

המסגרת האמוני (ראה סדר ומבנה של עשרה הדברים) מוכיחה גם היא את הקשר של "כבד את אביך ואת אמך" ללוח הראשון, כשהחיתוטו "למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך" חל על כל הלוח הראשון, והוא משפט שלם עם "אנכי ה' אלהיך אשר הוציאتك מארץ מצרים מבית עבדים".

אמנם במקילתא<sup>1</sup> ובתלמוד הירושלמי<sup>2</sup> מצויה גם דעה אחרת ביחס לשני הלוחות, ולפיה נכתבו עשרה הדיברות פעמיים - עשרה על לוח אחד, ועשרה על לוח שני: "כיצד היו הלוחות כתובים? רבי חנניה בן גמליאל אומר: חמשה על לוח זה וחמשה על לוח זה... ורבנן אמרין: עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה" ממש כמו שני העותקים של חזזה, אשר נהוגים בכל הסכם ובכל ברית בכל התקופות עד היום.

הדוגמה הידועה ביותר מימי קדם<sup>3</sup> היא חזזה הברית בין פרעה רעמסס השני, גדול הכהנים במימי השושלת ה-19, במצרים, לבין חתושיל(ש') המלך הגדל של ארץ החתיות, בימי הממלכה החדשה (1280 לפנה"ס בערך, לפני התיארוך המקביל). החזזה הזאת נכתב ונחתם אחרי התנגשות צבאות כבירה בסביבת העיר קדר שצד נهر האורונטס בצפון סוריה. החתיים הצליכו ביד רעמסס, אולם לא הצליכו לנצח את צבאו המצרי. החזזה הכיר בהגמוניה המצרית בכנען ובהגמוניה החתית בסוריה, ויצר גבול בין שתי המעצמותձ' לדoor אחד (כנראה).

הר

מדוע הוא סביר

ולא רק דבר

ויקי מדע

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

. ראה בקובץ זה, במדור 'דרישה בתורה'.

.2. שקלים פ"י, מט ע"ד; סוטה פ"ה, כב ע"ד; וכן בשמות ובה תשא פרשה מו, ו.

.3. ראה למשל: 199-203 J. Pritchard, Ancient Near Eastern Texts, Relating to the O.T., Princeton 1955, pp.

## גישה הרמוניסטית לנוסח התורה נוסח המסורת מול כתות בית שני

נוסח המסורת כנוסח מלאшибושים וסתירות, בעוד שומריה המסורת רואו את עצם כ'שומרי החומרות', וח"ל התמודדו עם הסתיות וההבדלים בדרכי המדרש, ולא בדרכים של תיקון'.

הסוג הפשטוט של שינויים בנוסח לעומת נוסח המסורת, הוא שינוי כתיב, שהלמו את הכתיב המלא אשר נהג בעברית של בית שני, לעומת נוסח המסורת, שומר על כתיב חסר, כמו בעברית של בית ראשון. במלילים רבות נספו אותיות איה'ו', לשם כתיב מלא. בעשרות הדיברות למשל, כתוב השומרוני 'על שלישים ועל רביעים' במקום 'על שלשים ועל רביעים' בנוסח המסורת; 'ען אבות' במקום 'אבות'; 'וחמורו' במקום 'וחמורו'; 'יאריכון ימיר' במקום 'יארכון'.

סוג מרכיב יותר של שינויים כולל האחדה של הבדלים בנוסח המסורת - בדיבור השבת אנו בנוסח השומרוני לשמות (ובटקסטיםachaids מקמראן) - 'שמור את יום השבת לקדשו' - 'שמור' במקום 'זכור' מבטא האחדה עם הנוסח בדברים, במקומות הרעיון של חז"ל להסבירו ההיגוד בדרך של מדרש - 'זכור ושמור' בדיבור אחד נאמרו [מפי ה'], מה שאינו הפה [של אדם] יכול לדבר, ואין האוזן יכולה לשמעו' (מכילתא דרשבי'; ייסוח שונה במקילתא; בבלי שבאות כ"ב; ועוד).

מאידך, נמצא נוסח הפרק ש'תיקון' בדרכיהם 'זכור ...' כמו בשמות (פפירוש נשותגלה במצרים)<sup>7</sup>. המילה 'לקדשו' במקומות 'קדשו' באנה כנראה מתוך רצון להתאים לסיום הדיבור ... את יום השבת וקידשו". גם כאן נמצא גם כיון הפרק, שגורש בסיסום 'קדשו' כמו בהתחלה (פפירוש נשותגלה וטקסטים מקומראן)<sup>8</sup>. כמובן, שיטקסטים כאלה התאמו את הנוסח בדרכים זהה

עד לחשיפת הספרייה העשירה של 'עדת היחיד' בקומראן,<sup>1</sup> מול חופה הצפון-מערבי של ים המלח, היו ידועים לנו מימי בית שני רק נוסח החומרוני<sup>2</sup>, שאפשר למצוא לו עקבות גם בתרגומים ואף במדרשים, והנוסח היוני של התורה שהיה קוראים בו בקהילות יהודיות במצרים ובמרחב ההלניסטי, ורגילים לקרוא לו 'תרגום השבעים'.<sup>3</sup> יש הבדלים רבים בין נוסח המסורת, שנשמר בקדושה, לבין הנוסח השומרוני ידי חז"ל והתפשט בכל העולם היהודי, לבין הנוסח השומרוני של התורה, אשר דומה במקומות רבים לנוסח העברי שהשתמשו בו מחברי 'תרגום השבעים',<sup>4</sup> עד כמה שאפשר לשחזרו. לאחר חשיפת הספרייה בקומראן, נתברר שיש בה עדי נוסח רבים, שדומים לשומרוני ולשביעים' (כמעט תמיד בילוי הטסוטוף הכתitious המובהקות של השומרוני, דוגמת קטעי 'הורגיזום'),<sup>5</sup> והם נקראים 'קדם-שומרוניים'.

רצף זה של עדי נוסח מיימי בית שני מאפשר לנו לעמוד על תופעה כללית - אל מול נוסח המסורת הנשמר בקדונות גם באלפי מקומות בתורה שיש בהם סתירה או ניגוד, התפתחו נוסחים הרמוניסטיים,<sup>6</sup> שראו בסתריות ובניגודים - 'שגייאות', שחובה לתקן אותן, ככל הנראה, דוקא כדי לשמור על 'כבוד התורה' ועל יופיה.

כיוון ש'התיקונים' בנוסח התורה אינם אחידים, אלא מתפרשים על קשת שלמה של אפשרויות, ברור שהעיקר בתופעה הוא עצם הנכונות לגעת בנוסח התורה ולתקנו, לעומת העקשות לשמר על נוסח קדום, גם כאשר איןנו מובן, וגם כאשר יש בו סתירות. ככל הנראה, ראו מעתיקי התורה מקרוב הכתitious את

1. אלישע קימרון, מגילותות מדבר יהודה, החיבורים העבריים, יד בן צבי ירושלים תש"ע; מגילותות קומראן, מבואות ומוחקרים (ערך מנעם קיסטר), יד בן צבי ירושלים Discoveries in the Deserts of Judean, Oxford

2. להשוות נוסח המסורת עם הנוסח השומרוני ראה: א' טל ומ' פלורנטין, חמישה חומשי תורה, נוסח שומרון ונוסח המסורת: מבוא, העורות וננספחים, תל אביב תשע"א. להעמקה ראה ר' וייס, חילופי לשונות נרדפים בין נוסחת המסורת ובין הנוסחה השומרונית של התורה, בתוך ספרו: מחקרי מקרא - בחינות נוסח ולשון, ירושלים תש"א, עמ' 368-63.

3. בבלי מגילה ט ע"א; מסכת סופרים פרק א'-ח; ספרים חיצוניים - אינגרט ארטיסטייס; והוא סקירתו של עמנואל טוב, בתוך: תרגומי המקרא (ערך חיים דבוי), ספריית האנציקלופדיה המקראית ב' (ירושלים תשמ"ז) עמ' 49-120.

4. להשוויה עם תרגום השבעים, עם תרגומים ומדרשים בכלל, ראה בספר של זליג מיטל, הנוסח השומרוני של התורה במקורות היהודים, תל-אביב תשל"ט.

5. ראה ספרו של עמנואל טוב על מחקר נוסח המקרא, ירושלים תש"נ, עמ' 94-62. להעמקה ראה מאמריו של זאב בן חיים, מסורת השומרונים וזיקתה למסורת הלשון של מגילותם המלח ולשונן חז"ל, לשונו כ"ב (תש"ח), עמ' 223-245.

6. התופעה מתוארת בפירוש בעבודת גמר של ד"ר אסתר אשלי, 'עריכה הרמוניסטית בחמישה חומשי תורה בתקופת בית שני', האוניברסיטה העברית בירושלים, תשונ"א.

7. פפירוש נשותגלה במצרים, כנראה מתקופת המשנה, והוא מכיל את עשרה הדיברות בנוסח מעורב שמות/דברים, פסקוק מקשר ופרשנות 'שמע'. ככל הנראה היה זה חלק מסידור תפילה קדום. לתיאורו ואה מאמרו של מ"צ סגל, לשונו ט"ו (תש"א) עמ' 28-36.

8. ראה עבودתה של ד"ר אסתר אשלי (לעל העירה).

חשיבות לצין, שמאותו הזמן נמצאו בקומראן עשרות עדי נוסח שתואמים לנוסח המסורה באופן כללי - מתוך כמאותים טקסטים מקראיים שנמצאו בקומראן, בשליש תואמים למסורת<sup>12</sup>, וכשני שליש עברו עריכת הרמונייטית מצומצמת או נרחבה.

לבסוף מענין להזכיר את נוסח השומרוני בפסקה שאחרי הדיברות - יכול העם שמע את הקולות ואת קול השופר, וראים את הלפידים ואת ההר עשן, וייאו כל העם וינעו ייעמדו מירחך. אין הכותבים מהם יכולים לקבל שאפשר לראות את הקולות, וכן הפרידו בין שמיעה לראייה. הם גם לא יכולים להסביר לשינויים 'מוראים' בין יחיד ורבים - אם נאמר על העם "ויראו" ויעמדו מירחך", הם חשבו שazarיך לכתוב 'יראו' במקומות יירא'; ואם בתחילת הדרישה נאמר "יכול העם ...", הם הושיבו גם בסוף הפסקה 'יראו כל העם ...'.

כל זה יכול להיראות לאנשים האמונים על נוסח המסורה משעשע אף מוגרך, אלא שהביי כאן יוכיח נזק וקשה נגד נוסח המסורה, וגם נגד פירושיו בדרכי המדרש. המאמץ העצום של שמירת הנוסח מחוד, והתמודדות עמוקה עם קשיים וסתירות בדרכי מדרש, בלי לשלוχ יד בכתב, נראה מכאן באור יקרות.

של שמות, נראה מותן הנחה אמונה שלא יתכן שם הבדל בדברי ה', במיוחד בעשרות הדברות. לכן כתבו השומרונים בדברים - 'פסל וכל תמונה' במקום "פסל כל תמונה"; 'עד שקי' במקום "עד שוא"; 'לא תחמוד' במקום "ולא תתאה" - הכל כמו בשמות.

בנימוק של השבת מתגלים הבדלים ניכרים בין 'מתוקני הנושא' של מי בית שני. השומרוני השאיר את ההבדל הגדול בין ההנחה לבראית עולם בשמות, לבין ההנחה לייצאת מצרים בדברים, כמו בנוסח המסורה, וניכר שלא רצה להתרשם בנוסח בהבדל זהה, אבל היו שהעתיקו בדברים את ההנחה המשמעות (פפרוט נש וטקסטים מקומראן<sup>9</sup>), ונמצא אפילו טקסט אחד בקומראן,<sup>10</sup> שהביא את שני הנימוקים זה אחר זה. הנוסח השומרוני והדומים לו מוקמראן מרחיקים לכת בעריכת הרמונייטית דזוקא אחרי הדיברות, כשהם מביאים את כל הפסוקים מספר דברים (גם מפרק ה', וגם מפרשת נבייא האמת מדברים י"ח), ומשלבים אותם לתוך הנוסח של שמות,<sup>11</sup> כנראה מותך ההנחה שמה שאמר משה בדברים, לא יתכן שלא יהיה כתוב בשמות. הרעיון שמשה משלים בספר דברים פסקאות שלמות שנשארו בשמות בדברים שבעל פה, וגם כהרכבה וכהסביר לכתב בשמות, נראה בעיניהם בלתי אפשרי, ואולי אף כפרני.

הבר

מעמד הראוי

עשרה הדברות

חוקי גוי קדוש

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

.9. ד"ר אסתר אשל (לעיל העירה 6).

.10. כנראה סיידור תפילה מימי בית שני, נמצא במערה 4 בקומראן, והקוד שלו A-DEUT 4Q. ראה מאמרה של ד"ר אסתר אשל ב-

HUCA LXII (1911) pp 117-154.

.11. באמצעות הפסוק "ויאמרו אל משה, דבר אתה עמננו ונשמעת...", ובמקום 'דבר אתה עמננו ונשמעת' הוכנסה הפסקה מדברים - "הן הרואנו ה' אלהינו את בכבודו ואת גדלו ... קרב אתה ושמע ... ושמנו ונשמעו", וממשיך הפסוק משמות "אל דבר עמננו אלהים, פן נכוות". אחרי סוף הפסקה בשמות הוכנסו שאר הפסוקים מדברים ה', ובתוכם שולבו פסוקי "נביאakis להם מקרב אחיהם כפוך..." מדברים י"ח.

.12. ראה ספרו של עמנואל טוב (לעיל העירה 5), עמ' 81-92.

## סדר ומבנה בתורה

מבנה שני הדיבורים הראשונים :

**אנבי ה' אליהר**

אשר הוצאה מארץ מצרים  
מבית עבדים ←

לא יהיה לך אלהים אחרים  
על פני.

לא תעשה לך פסל וכל תמונה  
אשר בשמי ממעל  
ואשר בארץ מתחת  
ואשר במים מתחת לארץ

לא תשתחוה להם  
ולא תעבדם

**כי אנבי ה' אליהיר אל קנא**  
פקד עון אבות על בניים  
על שלשים  
ועל רבעים לשונאי  
ועשה חסד לאלפיים לאחבי  
ולשמרי מצותי

מבנה הדיבור הרביעי :

זכור את יום השבת לקדשו

ששׁ ימים תעבד  
ועשית כל מלאכתך  
**ויום השביעי**  
שבת לה' אלהיך

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

כי ששת ימים  
עשה ה' את השמיים  
 ואת הארץ  
 את הימים  
 ואת כל אשר בהם  
 וינח ביום השביעי

על כן ברך ה' את יום השבת  
 ויקדשו

וועת

וועת תזקזק

וועת השבת

וועת קדשו

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

**בינה**

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

2. הלאוין בין אדם למקום		המסגרת האמנית	הר' ירמיהו
		א. אני ה' אלהיך	סדר דרישה טעמים לשון מדע בנייה
		אשר הוציאתי מארץ מצרים מבית עבדים	סדר דרישה טעמים לשון מדע בנייה
ו. 7. לא תרצה!	ב. 1. לא יהיה לך אללים אחרים על פניו		
ז. 8. לא תනא!	ב. 2. לא תעשה לך פסל וככל תמונה אשר בשמות ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר בימים מתחת לארץ		
ח. 9. לא תגנבי!	ב. 3. לא תשתחוה להם ב. 4. ולא תעבדם	כ. אני ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבות על בניים על שלשים ועל רביעים לשוני ושעה חסד לאלפיים לאהבי ולשמרי מצותי	סדר דרישה טעמים לשון מדע בנייה
ט. 10. לא תענה ברעך עד שקר!	ג. 5. לא ת שא את שם ה' אלהיך לשוא	כ. לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא	סדר דרישה טעמים לשון מדע בנייה

עשרה הדברות • סדר ומבנה בתורה   143		המסגרת האמוניית
ווערא	בין אדם למקום	
סדר	ד. זכור את יום השבת לקדשו	12 הלאוין
דרישה	ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך ויום השבעי	
טעמים	שבת לה' אליהך	
לשון		
מדע		
בינה		
סדר	ג. 11. לא תחמוד בית רעא! 12. לא תחמוד אשת רעא! ועבדו ואמותו שורו וחמורו וכל אשר לרעא!	6. לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך
דרישה		כי ששת ימים עשה ה' את השמיים ואת הארץ את ח'ם ואת כל אשר בם וינח ביום השבעי
טעמים		על כן ברך ה' את יום השבת ויקרשו
לשון		ה. כבד את אביך ואת אמך למען יארכון ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך
מדע		
בינה		
סדר		
דרישה		
טעמים		
לשון		
מדע		
בינה		

יואל בן-נון

## בינה בתורה

### עשרה הדיברות – שנים עשר הלאוין

#### "עשרה הדברים"

התבנית המספרית של "עשרה הדברים" (=עשרה הדיברות) מפורשת בתורה, שלוש פעמים: "...ויכתב על הלחת את דברי הברית עשרה הדברים" (שםות ל"ז, כח, בلوחות השניות), "ויגד לכם את בריתו אשר צוה אתכם לעשوت עשרה הדברים ויכתבם על שני לוחות אבניים" (דברים ד', יג, בלוחות הראשונים), "ויכתב על הלחת כמכתב הראשון את עשרה הדברים אשר דבר ה' אליכם בהר מתוך האש ביום הקהלה..." (דברים י', ד, בלוחות השניות, בראשונים).

אולם, כמה לאוין יש בעשרה הדברים?

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

יש בלוח הראשון שישה לאוין, וכנגדם שישה לאוין בלוח השני, וכך הם מסודרים מבנה פשוט - המובא כאן, לפחות עתה, בלי המסגרת האמונייה של הלוח הראשון שתותხה בהמשך.

#### שנתיים עשר הלאוין

7. לא תרצח 8. לא תנאך 9. לא תגנב	1. לא יהיה לך אלהים אחרים על פני 2. לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמי ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת הארץ 3. לא תשתחווה להם
10. לא תענה ברער עד שקר	4. ולא תעבדם
11. לא תחמל בית רער	5. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא
12. לא תחמל אשת רער שדהו ועבדו ואמתנו ושورو וחמוו וכל אשר לרער.	6. לא תעשה כל מלאכה [ביום השבת] אתה, ובןך ובתך, עבדך ואמתך, ובהמתך, וגרך אשר בשעריך.

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

1. בלחם הפנים שבמשכן, שתים עשרה חלות, בשתי מערכות (ויקרא כ"ד, ה-ו).
2. בגדاي הכהן הגדול - בחושן המשפט (שתים עשרה אבניים במערך אחד - שמות כ"ה, יז-כא), ובבני השוהם שעל הכתפיים ועליהם חקוקים שמות בני ישראל - שישה כנגד שישה (שם, ט-ו).

תורה

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

4. במקביל ובשונה אנו מוצאים גם בברית שנייה "שתי מצבה לשנים עשר שבטי ישראל", בمعרך אחד, ללא חלוקה (שמות כ"ד, ז), ואילו הלاؤין שבעשרה הדיברות, הם שנחלקים שישה-שישה, באופן שקל לראות את היחס ביניהם, את ההקבילות, ובעיקר את ההבדלים - שישה 'בנין' (= עם ישראל) בין "ה' אלהיך" - ושישה, 'בנין' לבין "רעך", בני האדם. ההבדל הזה שבין שני הלוחות ניכר ביותר גם מתווך כך שבחמשת הדיבורים הראשונים (ובהם ששת הלאוין) יש הסבר נרחב ותורת גמול שלמה, ואילו בדיבורים האחרונים נשמע רק צו בעל תוקף מוחלט וכולל. אין בהם שום הסבר, שום תוספת, שום עונש - רק התוקף המוחלט של הלאוין לבדו: "לא תרצח! לא תנאך! לא תגנבי!..." .

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

עצם העובדה שיש בפרק אחד שתי תבניות מספריות אינה צריכה להפתיענו. 'עשרה מאמרות' בבריאה שבבריאשית פרק א', בכל דרך שנמנה את העשيري,<sup>1</sup> מתקנסים בתוך ששת ימים, שנתונים גם הם לחותמו של יום השבעי (= שבת). כך גם שנים עשר הלאוין, נתכנו לתוך 'עשרה הדיברות'. לפניה שנברר, מדוע התכנסו שנים עשר הלאוין לתוך 'עשרה הדיברות', כדי שנבחן את 'סוד השנים עשר' - מה סגולותיה של תבנית מספרית זו?

## סוד ה-12

6 כמו 12 הם מספרים משוכללים, שמתחלקים ביעילות רבה (ל-2 ו-3; 12 גם ל-4 ו-6). לפיכך עוצבו לפיהם שעوت היממה (2×12), קלומר, השעון, חלוקת המעהל ל-360 מעלות, וגם לוח השנה, על פי השיטה שפיתחו המצרים ולעומתם השומרים והבבלים,<sup>2</sup> עוד לפני תקופת האבות. חודש הוא בקירוב 30 ימים,<sup>3</sup> ושנים עשר חודשים ירחם בקירוב שנה שמשית.<sup>4</sup> בלוח השנהתי המוכר, אחרי כל ההבדלים, ישנים 12 חודשים, וגם הם נחלקים לשתי

1. המשנה (אבות פ"ה מ"א) מונה 'עשרה מאמרות' בבריאת העולם, והגמרא מבקשת "והלא תשעה הם?" ומשיבה - "בריאשית נמי מאמר הוא" (ראש השנה לב ע"א, מגילה כא ע"ב). רשי' לבריאשית א', אם פרש את הפסוק שאינו אלא פתיח להמשך, ואינו מאמר. רמב"ן לעומתו מחשב את בראשית כמאמר בפני עצמו, שיש לו חשיבות עליונה. לפי רשי' צריך לומר שהמאמר העשيري הוא אחד ושלושה: א. "יibrך אתם אלהים ויאמר להם אלילים פרו ורבו...". (א, כח), אז יש שני מאמרות בבריאת האדם; ב. השבת - "יibrך אתם את יום השבעי ויקדש אותו" (ב, ג); ג. "ויאמר ה' אלהים לא טוב היה האדם לבדו אעשה לו עוזר כנגדו" (ב, יח), והשלמתה הבריאה בפרק ב' בהשלמת יצירת האדם - אישת מאיש.

2. כל הלוחות העתיקים והחדשים מבוססים על 360-30-12-6, בקצבות מוצאת. המצרים "ויתר" על הירח, קבועו 12 "חודשיים" שירוטים בני 30 ימים, והוא סיפו 5 ימי חגיגות לראשית השנה, וקבעו לוח שימושי. העربים דבקו בחודשי הירח המדויקים, ו"ויתר" על השימוש כלל, ואילו רוב העמים העתיקים - הבבלים והאשוריים, העבריים והכנענים, היוונים והרומיים (עדימי הקיסרות), נצמדו לחודש ירח,

שנה שמשית, עם שיטת העיבור. אצל כולם היו 12 חודשים בשנה רגילה, עם שתי התחלות, שהיו בהן חגים - בסתיו ובאביב.

3. פחות חצי יום לערך בחודש ירח.

4. פחות 11 יום לערך.

תבניות הדיברות

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

תבניות הדיברות

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

תבניות הדיברות

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בנייה

תבניות הדיברות

סדר

דרישה

טעמים

לשון

תבניות הדיברות

סדר

מערכות של שישה חודשים (חורף וקיץ), וכל אחת מהן פותחת חדש בחגים, הלווא הם תשרי וניסן שני ראשי שנה, בתורה<sup>5</sup> ובמשנה (ראש השנה פ"א מ"א).

גם שנים עשר שבטי ישראל מסודרים לפיקר, באורח לא מקרי,<sup>6</sup> במספר מותאם אל תבנית הריבוי המשוכל והשלם, בטבע ובשלל האנושי.

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

\* \* \*

### הلوح הראשון מול הلوح השני

לעומת ששת הלאוין, חמיש פעמים נזכר הביטוי "ה' אלהיך" (כביטוי מפתח) בחמשת הדיבורים הראשונים:<sup>7</sup>

1. אני ה' אלהיך אשר הוציאתך מארץ מצרים מבית עבדים
2. כי אני ה' אלהיך אל קנא פקד עון אבות על בניים...
3. לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא...
4. ...ויום השביעי שבת לה' אלהיך...
5. כבד את אביך ואת אמך למען יארכו ימיך על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך.

ואילו בחמשת הדיבורים האחרונים אין ביטוי זה מופיע, ולא ביטוי דומה לו.

מסתבר, אם כן, שבחמשת הדיבורים הראשונים אכן מוגדרים על ידי חמיש הפעמים שמופיע בהם הביטוי "ה' אלהיך". "אני ה' אלהיך" פותח וסגור את היחידה הראשונה, ומגדיר אותה היטב כדיבור כפול המבטא את הופעתה ה' כgoal וכמצווה, ומtower זה באים איסורי המרידתו בו, דהיינו, איסורי עבודה אלילים. הביטוי השלישי מגדר את איסור נשיאת שם "ה' אלהיך לשוא", הריביעי את יהודו וקדושתו של יום השבת "לה' אלהיך", והחמישי מגדר את אדמת האבות "אשר ה' אלהיך נתן לך", שהיא מטרת יציאת מצרים ומטרת הברית כולה, כפי שמתבטאת בכל הلوح הראשון. ככל הנראה, המסקנת המקיפה וההתומכת של הلوح הראשון, שהביטוי הזה הוא הביטוי העיקרי והמגדר בה, היא אשר יצרה את המבנה המספרי של חמישה דיבורים בلوح הראשון, ומבנה זה נכנס אליו את 'ששת הלאוין', והפרק לבנייה העיקרי. ממש לא נוצר הכרח לכטוס גם בلوح השני שיש לאוין בחמשה דיבורים, על ידי כפילותתו של "לא תחמוד". כך מתבלטים ההבדלים הגדולים בין הلوح הראשון והשני:

שלוש פעמים מופיעו "בי" בחמשת הדיבורים הראשונים (= ששת הלאוין), ופעם אחת מופיע הביטוי "למען":

**בי אני ה' אלהיך אל קנא...**

5. שמות י"ב קובע מנין חודשים מהאביב, וכך בזקירה כ"ג ובדברים ט"ז, ועוד. אולם חשבון שנות השבעית בזקירה כ"ה מוכיח בבירור, שהשנה החקלאית מתחילה סמוך לעונת הזרעה, ושנת היובל מתחילה ביום היכפורים.

6. ראה **שנים עשר בני נחור** (בראשית כ"ב, כ-כד), **שנים עשר בני ישמעאל** (כ"ה, יג-טז), **שנים עשר בני בניו של עשו** (לי', יא-יד, ביל עמלק, כמובן), וראה מזבח אליו (**מל"א י"ח, לא**): "ויקח אליו שתים עשרה אבני במספר שבתי בני יעקב אשר היה דבר ה' אליו לא אמר ישראלי יהיה שマー".

7. ראה **ראב"ע בפירושו הארוך בספר שמות ל"אני" וגם ל"כבד", וכן בפירוש רמב"ן שם, מדוע "כבד" שיר ללוח הראשון.**

**כִּי לֹא יַנְקֵה ה' אֶת אֲשֶׁר יִשָּׂא אֶת שְׁמוֹ לְשֹׁוֹא.**

**כ**י ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ, את הים ואת כל אשר בם, וינח ביום השביעי...

למען יארכון ימיר על האדמה...

בחמשת הדיבורים האחרונים אין מילות הסבר. כלומר: בין האדם ובין ה' יש צורך במסורת תומכת - בהסביר לאזורה, במתן משמעות וบทורת גמול. לעומת זאת, בין בני האדם - כל המוסף גורע!

**ויש לשאול:** מדוע לא יספק אותנו הסביר היסודי והעמוק, רב המשמעות, שבפסקוק: "שפְרַדְםַ אָדָם בְּאָדָם דָמָנוּ יִשְׁפַרְךְ – כִי בָצַלְמָם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת אָדָם" (בראשית ט, ז)? – כולל הנראה, הסביר זה מותאים לשבע מציאות בני נח החורשים הסביר ומשמעותם במילויו בשפיקות דמים ובניאוות. אולם מתוך תורה לישראל מופיע התוקף המוחלט בלבד, ועל כן בעשרות הדיברות – רק "לא תרצו"!

גם לא-di לנו במושר הטוב שבמשלי באשר למצאות "לא תחמוד":

כינר מצוחה ותורה אור, ודרכן חיים תוכחות מוסר. לשומרך מאשת רע, מחלוקת לשון נכריה. אל תחמד יפה בלבך, ואל תחקר בעפיפה. כי بعد איש זונה עד ככר לחם, ואשת איש נפש יברה חזוד (משילוי י' – בו-רו).

המוסר הטוב, כמו שבע מצוות בני נח, יש בו רוק של הסבר ושכנוע, של הבנת הערך והמשמעות, או לפחות של הרום בסרנות הוגנויות מושגניים, כמו רבמישר פסוקי משלי:

הrichtה איש אש בחיקו, ובגדיו לא תשרפנה. אם יהלך איש על הגחלים, ורגליו לא תכוינה. כן  
ברא אל אשם בעבו לא יוקב רל הונג רב (שם בז-רבן)

וְעַזְבֵּן נָאָמֵר שָׁם:

**נאר אשה חסר לב. משחית נפשו הווא יעשהנה** (שם. לב).

**אולף המתורה יש בה יותר מזו המוסר הטבעי ומשבע מזווה בני נח גם יחד**

התורה ניתנה מן השמיים, בהר סיני, לא כדי לחדש ערכיים ומוסר, בפרט בין אדם לחברו, שהרי הם ידועים לכל אדם באשר הוא אדם, ומעוגנים במסורת הטבעי ובשבע מצוות בני נח. התורה מן השמיים מחדשת בעולם דוביא אם הונאות הhabitot הרשות וה monopolio: "לא ברצחך" "לא בואה"

ニסוח משפטים מותנה (קוואיסטי), אשר מדגיש את העונש ולא את האיסור מופיע בנסיבות שונות בכל מערכות המשפט שבעולם העתיק ובעולם החדש, אבל איןנו יכולים את הופעתה הייחודית של תורה מן השמים. אמנם גם בתורה מופיע ניסוח משפטי קלסי (קוואיסטי), במקומות רבים, למשל: "כי ימץא איש גנב מאחיו מבני ישראל והתעמר בו ומכוון, ומת הגנב הוא ובערת הרע מקרובך" (דברים כ"ד, ז), והוא כלל "המשפטים" יועמוך למצוין בדורותם. אולם דווקא המשמד בה סיינו ואמר: "לא חורר" [ויחסו].

**וַיֹּאמֶר כִּי־אֵין־צָמָה לְגַדֵּל הַשׁוֹלֵט בְּבִתְּרוֹבֶת מָשֶׁה וּבְאֶלְעָזֶר שֶׁלְבָחָנוּ מִמֶּנּוּ**

<sup>8</sup> "אל" מפוזר מכאן ומייד לו גו ויל אונס מברא ולשונו למדחו את הבהיר בנו "אל" לבנו "אל"

<sup>8</sup> ראה: חיים גולדווער, ארץ הבוטה – פרבוי מברא ולשונו אלנו שבורת תישען, שער ברזילין (ב' ברם הבוטה), חלגן א', פרק ג', עמ' 260-253.

מסביר, משכנע אף מתחנן; הוא פותח בתנועה הגרונית הארכוכה (א), ורק בסופו נעצר בלשון. לעומת זאת, היסוד הלשוני, התקיף, החד, הבורר והמצווה (ל) הוא השולט ב"לא", והוא הקובל איסור מוחלט (אפודיקטי), ממוקור הסמכות האלוהי (הטרונסצנדנטי), במיוחד בתחוםים שבין אדם לאדם:

**לא תרצח! לא תגנבו! לא תענה...! לא תהמוד...!**

אמנם, חמישת הדיבורים וששת הלאוין, שבין אדם לאדם (עם התוקף המוחלט האלוהי), נחלקים לשניים: "רעך" מבידיל ביניהם.

"לא תרצח! לא תגנבו! הם ציוויים מוחלטים שבין אדם לאדם, באשר הוא אדם!"<sup>9</sup>

לעומת זאת, "לא תענה ברעך עד שקר! לא תהמוד בית רעך! לא תעמוד אשת רעך! - ועבדו ואמתו, ושורו וחמורו וכל אשר לרעך" קובעים גדרי מוסר בין אדם לחברו ממש. מדובר אין גם כאן - 'לא תשקר, ולא תהמוד' - כללים ואוניברסליים?<sup>10</sup>

**שני הסברים אפשריים:**

1. דבר הכתוב בהזה, בסכוסוכים הרגילים בין קרוביים וחברים,<sup>11</sup> המגיעים תכופות לבתי המשפט, או בנייניות מגוונות להשתלט על נשים ועל רכוש בדרכי תאווה וחמדת ממון. רוב הסכוסוכים בעולם האנושי מתרחשים ב佗וך משפחות, ובין חברים, שותפים ושבנים. על כן באיסורי חמדת הממון והנשים ועדויות השקר, באה התורה להציג את הפגיעה ב"רעך", המוסיפה חומרה על עצם המעשה: אסור לשכוח ברית אחים ולא את הרעות גם - ודוקא - בשעת סכסוך.

2. אין התורה באה להטיל על האדם איסורים מוחלטים, שהם מעבר ליכולת האנושית. אנשים נאלצים לשקר לפעמים מול שליטים זרים ופקידיים מתנרכרים, כדי להינצל ולשרוד, כמו בהטעית אברاهם לפני פרעה ובאיםלך ("אחותי היא").<sup>12</sup> בני האדם אינם "מלאיכים", יש בהם תאווה וחמדת ממון וקשה שלא יתאו אף פעם. זו מידת חסידות מופלגת, והנורמה המכובדת אינה צריכה להעמיד דרישות מוסריות מופלגות מדרגת רוב בני האדם.<sup>13</sup> אבל עדות שקר בדיון, או חמדת ממון ואישה כלפי "רעך", שאותו אתה חי וקשר בקשרי שכנות, חברות, עבודה ומשפחה, הם מעשי נבלה חמורים במיוחד ואסורים באופן מוחלט.

9. וכך נאמר במקילתא דרבינו יeshuval: "לא תרצח, למה נאמר? לפני שנאמר, שפר דם האדם [באדם דמו ישפרק] (בראשית ט, א), עונש שעמינו, זהירה לא שמענו - תלמוד לומר: **לא תרצח**" (מסכתא דבחדש יתרו פרשה ח, מה"ד הורוויז-רבין עמי 232). לכואורה נראה להפוך המלשון הרומבי, תחילת הלכות רוצח. אלום דברי הרומב"ם בפירוש המשניות (כלים פ"ב מ"ז) מיפורשים שכל מעשי עול מוסרי נתעבים כשלעצמם לפניו ה' - "נעשו עם מי שנעשה" (על פי הפסוק במידות ומשkolot, דברים כ"ה, טז), ומחרש"ל הסביר זאת בכר, שהتورה ניתנה לישראל, וכן האיסור הפורמלי מכוון לבני ישראל, וככל גוים פועל עיקרון מוסרי כללי, להתרחק מן היכער ומן העול באשר הוא שם שלлемה, באה קמא סב) - והדבר מוכיח מספר המצוות לרמב"ם, לאו רפ"ט.

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

11. קרוב לזה הסברו של ראב"ע (בפירושו הארוך על פסוק יד) על "לא תהמוד", עם משל הכפרי ובת המלך, שלא יחמדנה כי יודע שהוא רחוקה ממנה ומנועה לעולם, ואין לו שום מחשבה עלייה.

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

13. ראה מה שכתב הראי"ה קווק צ"ל בהסבירו על טעמי המצוות בהיתר אכילתבשר אחרי המבול, ביטלי אורות, מאמרי הראי"ה א, ירושלים תשד"ם, עמי 26-28, וב'AFXIKIM בנגב, הפלט, טرس"ג, נדפס בתורת: מ"ז צורייאל (עורר), אוצרות הראי"ה ב, שעלבים תשמ"ח, עמי 743-748.

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

\* \* \*

### חלוקת פנימית בשני הלוחות

כשאנו חוזרים אל חמשת הדיבורים הראשונים (עם ששת הלאוין), אנו מוצאים גם בהם שתי קבוצות. שני דיבורים (וארבעה לאוין) בלשון גופו ראשון, מדבר ("אני; הוצאותיך; על פָּנֶיךָ; כי אַנְכִּי; לשׁנָּאֵךְ; לאַהֲבָךְ וְלִשְׁמֹרָךְ מִצְוֹתִי") - שלושה דיבורים (שני לאוין, ושתי מצוות עשה) בלשון גופו שלישי, נסתר ("שם ה' אלהיך; כי לא ינקה ה' את אשר ישא את שמו לשוא; שבת לה' אלהיך; כי ששת ימים עשה ה'... וינח ביום השביעי, על כן ברוך ה' את יום השבת ויקדשו; ...על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך"). שני דיבורים לעומת **שלושה בלוח הראשון**, ושלושה דיבורים לעומת **שניים** בלוח השני.

הבחנה זו מתחזקת מთוך הקשר הבורגני בין הדיבור השלישי לדיבור התשיעי, בין איסור שבועת שואו לאיסור עדות שקר/שוא:

בלשון כללית ומוחלטת:	בגוף ראשון, מדבר:
<b>לא תרצו! לא תנאפו! לא תגנבו!</b>	<b>אני ה' אלהיך... לא יהיה לך כי אני ה' אלהיך... מצוותי</b>
בלשון "רעך":	בגוף שלישי נסתר:
<b>לא תענה ברעך עד שקר/שוא</b>	<b>לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא</b>
<b>לא תחמוד בית רעך... אשת רעך...</b>	<b>...ויום השביעי שבת לה' אלהיך...</b>
<b>וכל אשר לרעך</b>	<b>כבד את אביך ואת אמך... אשר ה' אלהיך נתן לך</b>

על ההבחנה בלוח הראשון בין גופו ראשון (= מדבר), לבין גופו שלישי (= נסתר) אמרו חז"ל (בבלי מכות כד ע"א): "אנבי ולא-יהיה-ליך – מפני הגבורה שמענו",<sup>14</sup> ושאר המצוות (תרי"א, כיגמטריה של "תורה") מהווים בעצם המשך ופירוט של דבר ה' המפורש שנאמר במישרין " מפני הגבורה". פשטוטו של מקרא כאן מתרפרש היטב לפי דעתו של רמב"ן<sup>15</sup> בפירושו לדיבור השלישי – לא תשא: בני ישראל שמעו והבינו את דבר ה' – מ"אני ה' אלהיך..." ו"לא יהיה לך אליהם אחרים על פנוי", ועד "לא אהבי ולשמרי מצוותי". רק אז "פרחה נשמהתם"<sup>16</sup> ולא יכולו עוד לקבל ולקלוט – רק שמעו "קול גדול ולא יסף". על כן פירש להם משה, בלשון נסתר, את הדיבורים הבאים.

חזוק מסויים בדרך זו יש גם בהשואת עשרה הדברות בין שמות לדברים. ב'אנבי...' ו'לא יהיה לך' (כיחידה

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

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

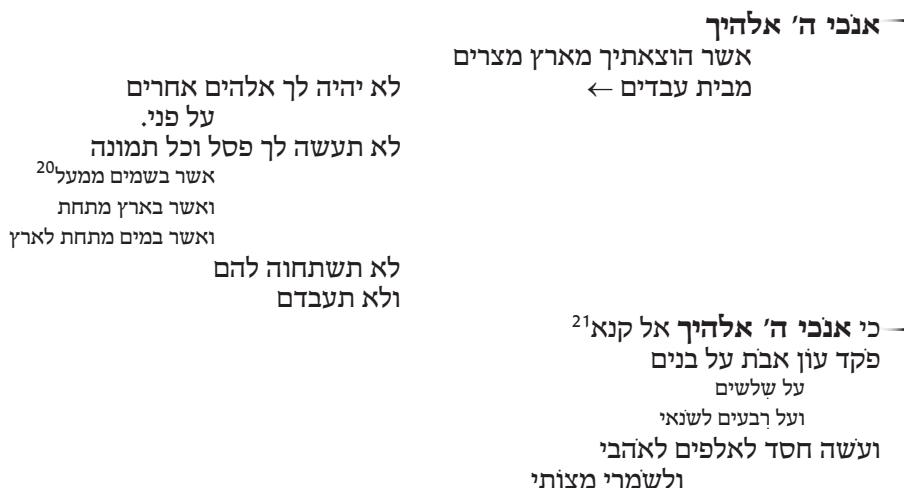
16. ראה: שבת פח ע"ב.

אחת) אין הבדלים<sup>17</sup> אלא וי"ו של "כל תמונה" בנגד וי"ו של "על שלשים" (והכתב של "מצותו" בדברים).<sup>18</sup> גם ב"לא תרzech (ו) לא תנאף (ו) לא תגנב..." אין הבדלים אלא וי"וים; ב"לא תשא" אין שום הבדל. לעומת זאת, בשני הדיבורים שבסוף כל לוח - בשבת וכיבוד אב ואם, כמו بعد שקר/שוא, ובלא תהמוד/לא תתהווה, קיימים הבדלים ניכרים, המבטאים מורכבות<sup>19</sup> (לעומת "לא תשא" שהוא פשוט, וקשרו ונסמרק אל שני הדיבורים הראשוניים). הלווא הם מנוסחים בלשון שאמר להם משה לישראל, מה שהוא שמע בדבר ה' והבין, ואילו הם שמעו אבל לא היו מסוגלים עוד להבין.

\* \* \*

### מבנה שני הדיבורים הראשונים

נשוב, אם כן, אל שני הדיבורים הראשוניים, שהם דבר ה' הישיר בגוף ראשון, ונעים במבנה שלהם **ביחידה אחת**. בלשון הכלול של שני הדיבורים הראשונים לכתוב ישנה מסגרת כפולה בלשון "אנכי":



המבנה הזה חושף לפניו ארבעה לאוין שונים ועקרוניים<sup>22</sup> והם מוקפים **פעמיים** "אנכי ה' אלהיך" - תחילת וסוף - כמו מסגרת אמונה מחייבת לארבעת האוין שבתוך המבנה.

מסגרת כפולה זו - "אנכי ה' אלהיך" - כוללת עבר ועתיד - חסד הגולה מצרים עם אמונה ההשגה ותשולם הגמול בשקר ועונש לכל הדורות. בכך היא מזכיבה את עיקרי האמונה כמקיפים, מסבירים וمبرסים את האיסורים על עבודה אלילים בכל סוגיה.

17. ראה ביאורו המקיף של ראב"ע, בפירושו הארוך לשמות כ', א.

18. בדברים כתיב: "מצותו" וקרי: "מצותי", במקביל ל"מצות" בשמות. אולי אפשר להסביר זאת כרמיזה למעבר לנסתור.

19. על ההבדלים בין שמות לדברים בדיבור השבת, ראה להלן, במאמר 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמר'.

20. הבאתني את הפירות באותיות קטנות, כדי להבהיר את ארבעת האוין וכך גם בהמשך.

21. מתבקשת ההשווה של הגמול בדיבור השני עם יג' מדות ("פקד עזניהם אבות על בני... נאמר בשינויים"), שיש בהם גם רחמים וחנינה והארכת אף כלפי חוטאים, ועל פיהם נתרחש הדיבור השני בלוחות השנויים, כמפורט בתפילת ההתגלות למשה, אחרי חטא העגל (שמות ל' ז). על פי הכתוב בלוחות, יש רק מידת קנאה כלפי "שנאי", ואין אפשרות של סלחאה, ולכן שבר משה את הלוחות.

22. התודעה המקובלת והרווחת של "אנכי" אחד, פותח, ולאחריו לאו אחד ("לא יהיה לך"), מעוגנת בעיקר בטקסט הקטווע והמטעה שמצווב על רבים מארוןות הקודש, וראה בפתחה לעיל.

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

גם השימוש ב"אנבי" במקום "אנגי"<sup>24</sup> מוכיח זאת, ודוקא מתוך ההשוויה המתבקשת למאמר ה' לאבר[ה]ם. "אנכי ה'" אשר הוצאתיך מארור כshedim" (בראשית ט"ז, ז), שאינו אלא פתיח להמשך, והוא העיקר: "لتת לך את הארץ הזאת לרשותה". "אנני" הוא חיווי פשוט, ו"אנבי" תמיד טוען מתח. "אנבי ה'" אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים", הוא לשון מחיב, כמו: "שמעה עמי ואדרכה ישראל ואUIDה בר אלהים אלהיך אנכי" (תהלים כ', ו).

### ארבעת הלאוין

מכאן לארבעת הלאוין: הראשון באربעת הלאוין הוא האיסור הבסיסי שלא לקבל אלוחות אחרות, אפילו בתודעה: "לא יהיה לך אלהים אחרים על פני".<sup>25</sup>

הלאו השני הוא האיסור לעשיות "פסל" - זה יייננו<sup>26</sup> - "כל תמונה" המתאפישת לכוחות הטבע, "אשר בשם ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ" (דהינו, מי תהום וכיימים גם יחד, שהם עמוקים מן הארץ). איסור זה כולל עשיית פסל, גם אם אין באמנים בו<sup>27</sup> כלל.

רק אחר כך באים איסורי הפולחן (מתוך TODעה, אך לא תמיד מתוך אמונה) - "לא תשתחווה להם" - בין אם הם בעיןך אליוים, ובין אם הם "רक" פסלים ותמונה; "ולא תעבדם" - ככלומר, לא תקריב להם קרבנות ולא תתפלל לפניהם. גם כאן, השתחויה מבטאת TODעה, והעבודה היא מעשה פולחני, או שאלתםם מעשים משלימים.

כך אוסרים ארבעת הלאוין את כל צדי האלילות המתאפישת לכוחות הטבע (= פסלים), או לאלוהות אחרות כלשהו ("על פני") בתודעה או במעשה, בהכנה או בעבודה.

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

לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא  
כי לא ינקה ה'  
את אשר ישא את שמו לשוא

המושג החדש שבדברו השלישי הוא "שם ה' אלהיך".<sup>28</sup> המושג "שם" מתאפייס לגילוי מסויים של ה' בעולם או בתודעה האנושית, והוא מותבطة למשל בשבועה בשם ה': "ולא תשבעו בשמי לשקר" (ויקרא י"ט, יב); "ובשמו תשבע" (דברים ו', י"ג; י', כ); "שמעו זאת בית יעקב הנקראים בשם ישראל... הנשבעים בשם ה'..."

23. ראה רב"ע בפירושו הארוך לשם כ', א.

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

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

26. על וי"ו הביאור וקורובותיה ראה: יהיאל בן נון (עליל, העלה 13), מעמ' 196, ובפרט בעמ' 199.

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

28. נשיאת שם ה' לשוא, הוא ביטוי יהודי, והוא מופיע רק בעשרות הדיברות. הביטוי הקרוב אליו "אשר לא נשא לשוא נפשי, ולא נשבע למורה" (תהלים כ"ד, מצבע על שבועת שקר, כמקובל).

(ישעיהו מ"ח, א). אortho המושג, כשהוא מתייחס למקום התגלות, מופיע מיד אחרי הדיברות: "בכל המקום אשר אזכיר את שמי" - ככלומר בכל מקום מיוחד להתגלות שם ה' לבני אדם בזמן מסוים<sup>29</sup> - "אבוא אליך וברכתיך" (שמות כ, כ); והוא הוא "המקום אשר יבחר ה' אלהיכם בו לשכון שמו שם" (דברים י"ב, יא).

**הדיבור הריבעי מסודר מבננה מתהפרך מושלים (כיאסטי), בשלושה טורים:**

זכור את יום השבת לקדשו

ששנת ימים תעבד

ועשית כל מלאכתך

יום השביעי

שבת לה' אלהיך

לא תעשה כל מלאכה  
אתה  
ובןך ובתך  
עבדך ואmortך  
ובהמתר  
וגרך אשר בשעריך

כי ששת ימים

עשה ה' את השמים

ואת הארץ

את הימים

ואת כל אשר בם

וינח ביום השביעי

על כן ברך ה' את יום השבת  
ויקדשו

העיקר מבננה הוא ההקבלה בין האדם השובט לבין ה' ששבת בסיוון הביריה. האדם חייב לשבות כשם שהברוא שבת, ושביתת האדם עדות לשבייתת הברוא. מן המבנה זהה, שסופה מקביל ומשלים באופן ברור את תחילתו, מתרפרש היטב גם פירושם של חז"ל,<sup>30</sup> ש"זכור" פירושו "קידוש היום" בברכה הנאמרת בפה, שכן "זכור את יום השבת לקדשו" מקביל וסגור אל "על כן ברך ה' את يوم השבת ויקדשו". ברכת השבת וקידשו נעשו בבריאת העולם במאמר: "ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו" (בראשית ב', ג). "זכור" מתרפרש אפוא על ידי המקבילה שבסיוון: האדם נקרא לקדש את השבת כשם שאלהים ברא את העולם,<sup>31</sup> וגם קידש את השבת, והכול במאמר.

גם פירוש המופיע במקילתא בשם רבי יצחק (ורמב"ן מרחיב אותו בפירושו), מבהיר יפה על ידי המבנה המקביל את פתיחת "זכור" לברכת ה' וקידשו בסיוון דבריו השבת ("לקדשו - ויקדשו"), שהרי "יום השבת" הוא היחיד שיש לו שם בעברית וזוהי ברכתו וקדושתו. היא מובלטת על ידי כך שאין בפרשת הבריה, ואף

29. "בכל המקום" הוא ידוע חלקי, כמו: "אל כל המקום אשר נבא שמה, אמר לי (= עלי) אחוי הוא" (בראשית כ', יג), ככלומר, אל כל מקום מסוים, אחד באותה שעה, שבו צפואה סכנה. תופעת הידען החלקי נתפרשה בהרחבה, ראה: יהיאל בן נון (לעיל, העלה 13), עמ' 26-218-234.

30. במקילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחודש יתרו פרשה ו, מהד' הורוויז-רבין עמ' 229, וכן בכלל פסחים קו ע"א.

31. ההנחה של מצוות השבת בעשרות הדיברות בבריאת העולם מפורשת וברורה מבננה. ההנחה האחרית המופיעה בספר דברים, הקשורה ליציאת מצרים, עם המבנה השונה שם, נתפרשו בהרחבה במאמרי (לעיל, העלה 24).

לא בתורה בכלל, שמות לימים, אלא מונחים אותם לשבת **במספרים**. בנגדן לאומות העולם ששמרו (עד היום) על השמות האליליים לימים - יום לשמש (Sunday), יום לירח (Monday) וכו' - **"זכור את יום השבת לקדשו** - **רבי יצחק אומר:** לא תהא מונה כדרך שאחרים מונין, אלא **תאה מונה לשם שבת**" (מכילתא שם). כמובן, כמו שבורא העולם לא נתן שם בבריאה אלא ליום השבת וכל הימים מוגדרים במספרים לknראת השבת המבורכת והמקודשת, כך גם האדם מישראל צריך לנוהג.

מן המשגרת הרווחנית נפנה אל תוך המבנה ותוכנו העיקרי - איסור המלאכה. הגדרת **"כל מלאכתר"** של האדם כוללת כאן את מלאכות הבית (שנזכרו כבר בשבת של המן, בפרשׁת שלח), כגון, יציאה לליקוט מזון והבאתו אל הבית בכלי, בישול ואפייה, ואולי הכנה - **"ויהי ביום הששי והכינו את אשר יביאו"** (שמות ט"ז, ה).マイידך גיסא, כוללות במושג **"כל מלאכתר"** גם מלאכות השדה (מהפעל) שבהם עובדים קריגיל פועלים ובהמות (או מכונות), והם יוזכרו בסוף פרשׁת משפטים: **"ששת ימים תעשה מעשיך וביום השבעי תשבת למען ינוח שורך וחמור וינפש בן אמרתך והגָר"** (שמות כ"ג, יד).<sup>32</sup> לפיכך ברור שהפירות **"אתה ובנך ובתך עבדך ואמרתך ובהמתך וגָרך אשר בשעריך"**, בא **לפרש את האיסור לעשות "כל מלאכה ביום השבת"**: אתה (כלומר, איש ואשתו ייחדיו), ובנך ובתך העשויים את מלאכות הבית, לפעםיים גם בעזרת **"עבדך ואמרתך ובהמתך"** - והעבדים והבהמות, שעשויים את מלאכתך בשדה, לפעםיים יחד עם בעל השדה ובניו, ועם הפעלים השכירים שאין להם שדה משליהם - **"וְגָרך אשר בשעריך". מלאכות הבית, ובכללן מלאכות ההנאה והבילוי, יחד עם **כל מלאכות השדה**, ובכללן כל עבודה ופרנסה, הם יחד - **"כל מלאכתר"** של האדם. זהו פשטוטו של מקרא האוסר **"כל מלאכתר"** ביום השבת. הוכחה טובה לכך נמצאת בפסוקים המתארים את הצלחת יוסף בבית פוטיפר: **"וימצא יוסף חן בעיני... וכל יש לו נתן בידו... ויהי ברכת ה' כל אשר יש לו בבית ובשדה"** (בראשית ל"ט, ד-ה).<sup>33</sup>**

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

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

33. רואו שבת מט ע"ב, וכן: הרב י' בן נון, **"השבת: מלאכת האדם ומלאכת המשכן"**, משלב לח, עמ' 7-31; המכ"ל, **"אבות מלאכות בשבת"**:

<http://www.ybn.co.il/mamrim/m1.htm>

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

35. בבעלי שבת קכג ע"ב.

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

37. גם הלימוד של שמאי הוזן - **"עד רדתה - אפילו בשבת"** (שבת יט ע"א) אינו מפורש בכתב, ובוודאי לא דרשות התנאים החלוקות על מקורות של פיקוח נפש מן התורה, בסוגיות יומא (שם).

## המסגרת האמונהית בלוח הראשון

הדבר ההפוך חמישי אין בו לאו, והוא נמצא כולו בטור של הממצאות מהייבות תודעה ומעשה, אמונה ומוסר, ברכה וקדושה, שכר ועונש. בכך מתקשר הדבר החמישי של 'כבוד אב ואם' עם הדיבור הראשוני, "אנבי ה' אלהיך", כפי שדרשו חז"ל.<sup>38</sup> היטיב להסביר זאת רmb"ז (בפירושו לפסוק): "כי השם אבינו הראשון, והمولיד אבינו האחרון... שיוודה בו שהוא אביו, ולא יכפור בו לאמר על אדם אחר, שהוא אביו... ולא ישא שם אביו, וישבע כי אביו לשוא וشكן...".

גם ביטוי המפתח "ה' אלהיר", גם ההנמקה ומנתן הגמול - "למען יארכוין ימיר...", קושרים את "כבד" אל הדיבורים הראשונים ולא אל האחוריים, שאין בהם לא הסברים ולא גמול, כפי שהסבירו לעיל. אמנים מבחןת התוכן המוסרי מציאות 'כבוד אב ואם' נראית כקישור בין המצוות והאיסורים שבין אדם לה' ובין האיסורים שבין אדם לאדם ובין אדם לחברו.

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

**למינו יארבו ימיר על האדמה אשר ה' אלהיך ונתנו לך**

קישור זה בין יציאת מצרים לבין אגדת הארץ חותם את מסכת ההוכחות שמבנה עשרת הדיברות מעמיד אותם חמישה מול חמישה - **שישה לאוין מול שישה לאוין** - ב"שני לוחות" זה נגד זה, כמסורת ישראל סבאה וגר פירש רםברג את "שוו הלוחות". בסופו פירשו לעשרת הדיברות.

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

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

המשפט הזה כפסק שלם אחד אכן מופיע בתורה במעמד הסנה (שמות ג', ח, יז), ופעמים רבות בספר דברים, והוא אכן מבטא את תכליתה של יציאת מצרים באופן בהיר וחד. מכאן עולה גם שאריות הימים מכוננות לא רק לכיבוד אב ואם אלא ללח הראשון שלו. כך אכן מפורש בספר דברים, שאריות הימים "על האדמה" קשורה לעבודת ה' בכללה, ולאיסורי עבודה זורה במיחוז, והיא התכלית של יציאת מצרים. למשל: "...ויצאך בפניו בכחו הגדול מצרים. להוריש גוים גדלים ועצמים ממרק מפניך להביאך לתחת לך את ארצם נחלה כיום זהה... ושמרת את חקייך ואת מצותיו... אשר ייטב לך ובניך אחריך ולמען תאריך ימים על האדמה אשר ה' אלהיך נתן לך כל הימים";<sup>39</sup> וכן בפרשה הידועה מקרית שמעו: "והיה אם שמעו תשמעו אל מצותי אשר אנכי מצוה אתכם היום לאהבה את ה' אלהיכם ולבудו בכל לבבכם ובכל נש诗词... למען ירבו ימיכם וימי בנים על הארץ".<sup>40</sup>

<sup>38</sup>. "השווה הכתוב כבוד אב ואם לכבוד המקומ'" (ביבלי קידושין ל ע'ב).

<sup>39</sup> דברים ד', ל-ג; וראה גם: דברים ה', בט - ר, ג, נ, כב-כד; י"א, א-ט.

40. דברי ים י"א, ג-כא; ראה גם: "ב' מז-מן; והיפוכו ב' לא תאריכו ימים על האדמה... בגל עבודת אלילים (שם ל', יי-ה; ד', כה-כג). אפשר

תורה

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

תורה ותנ"ך

תורה ותנ"ך

תורה ותנ"ך

בינה

וכך ייראה אם כן המבנה הכלול של עשרה הדברות:

## 2. הלאוין

בין אדם למקום

המסגרת האמונהית

בין אדם לאדם ולחברו

א. אָנֹכִי ה' אֱלֹהִיךְ

אשר הוציאתיך מארץ מצרים  
 מבית עבדים

ג. 7. לא תרצח!

ב. 1. לא יהיה לך אללים אחרים

על פָנֶיךָ

ג. 8. לא תגנָה!

2. לא תעשה לך פסל וכל  
תמונה

אשר בשםיהם ממעל

ואשר בארץ מתחת

ואשר במים מתחת לארץ

3. לא תשתחוה להם

4. ולא תעבדם

כ. אָנֹכִי ה' אֱלֹהִיךְ אֶל קְנָאתְךָ

פְקַד עָזָן אֲבֹתֶךָ עַל בְּנֵיכֶם

עַל שְׁלָשִׁים

וְעַל רְבָעִים לְשָׂנָאי

וְעַשָּׂה חִסְדָּךְ לְאלֹפִים

לְאַהֲבֵיכָם

וְלִשְׁמָרֵיכֶם מִצּוֹתֵיכֶם

ח. 9. לא תגנָה!

ט. 10. לא תענה ברעך  
עד שקר!

ג. 5. לא ת שא את שם ה' אֱלֹהִיךְ

לשוא

כ. לֹא יִנְקַה ה'

את אשר ישא את שמו לשוא

ד. זכור את יום השבת

לקיידשו

שש שנים תעבד

ועשית כל מלאכתך

ויום השבעה

שmittat haTorah ve-haBavot gam be-parshet haMikdash: "...למען ילמד ליראה את ה' אלהיו לשמר את כל דברי התורה הזאת ואת החקים האלה לעשותם. לבתני רום לבבנו מאחיו ולבלתי סור מן המצויה ימין ושמאל, למען יאריך ימים על מליכתו הוא ובניו בקרוב ישראל" (שם י"ז, יט-כ).

21 הלאוין		המסגרת האמנית	לראוי לדרישה
בין אדם למקום	בין אדם לאדם ולחבריו	שבת לה' אלהיך	
<p>י. 11. לא תחמוד בית רעך!      12. לא תחמוד אשת רעך!      ועבדו ואמותו      שורו וחמורו      וכל אשר לרעך!</p>	<p>6. לא תעשה כל מלאכה      אתה      ובן ובתך      בעבדך ואמתך      ובהמתך      וגרך אשר בשעריך</p>	<p>כִּי שְׁשָׁת יְמִים      עָשָׂה ה' אֶת הַשְׁמִים      וְאֶת הָרֶץ      אֶת הַיּוֹם      וְאֶת כָּל אֲשֶׁר בָּם      וַיְנַח בֵּין יוֹמָיו      עַל בָּן בְּرַךְ ה' אֶת יוֹם הַשְׁבָּת      וַיִּקְדְּשָׁהוּ      ה. כָּבֵד אָבִיךְ וְאֶת אָמְךָ      לְמַעַן יָאַרְכֵן יְמִיר      עַל הָאַדְמָה      אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֵיךְ נָתַן לך</p>	<p>סְדָד      דָּרְשָׁה      טֻעַמִּים      לְשׁוֹן      מַדָּע      בְּנִיה</p>

המבנה מראה בבירור את ההבדלים בין חמישת הדיבורים הראשונים לבין האחרונים. ביטוי המפתח "ה' אלהיך" מגדר (חמש פעמים) את חמישת הדיבורים הראשונים, כולל כיבוד אב ואם, ויחד עם התביעות המחייבות זכירה ומעניות ברוכה וקדושה, יחד עם ההנמקות והגמול, עם המבנים המורכבים ושותת הלאוין, מתאפיין ה"לוח הראשון" שבין ה' לישראל ובין אדם למקום (על פי החלוקה המקובלת בעם ישראל, מדורות רביהם). לעומת עומד ה"לוח השני" בניסוחו החד והפשטוט עם ששת הלאוין בלבד, ורק כפילותתו של "לא תחמוד" מרמזות על התוכנות ששת הלאוין לחמשה דיבורים. בכל אחד מה"לוחות" יש חלוקה פנימית - שני דיבורים מול שלושה בלוח הראשון (לשון מדובר לשון נסתר); שלושה דיבורים מול שניים בלוח השני (לשון כללית-אוניברסלית, לעומת לשון מצמצמת - "רעך"), ולפיכך הדיבורים מסודרים במבנה מתחף - 2:3 / 3:2.

## הקבילות בין הלוחות

עוד ברור, שיש הקבלות בתוכן ובסגנון בין "שני הלוחות" (וכך הבינו חז"ל במכילתא<sup>41</sup>):

- "אנכי ה' אלהיך... לא יהיה לך אלהים אחרים על פני" ניצב מול "לא תרצח", ומרמז על "צלם אליהם" שבאים.
- "לא תעשה לך פסל וכל תמונה..." ניצב מול "לא תנאך", והדבר מסביר בדיקת היביטוי "אל קנא" כהתפרצויות חרוץ אף הוא אל מול בגידה אלילית. ואכן, דברי הנביאים מלאים בתיאור עבודת אלילים כדיוף (בפרט ביחס לפולחן הזנות של תועבת לנוון), למשל: "זהה מקל זונתה ותחנף את הארץ ותנאך את האבן ואת העץ" (ירמיהו ג', ט).
- "לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא", כאיסור על שבועת שקר ניצב לדעתם גם מול "לא תגנב", שכונתו העיקרית, כיודע, לגנבת نفس שעונשה מוות, ובעיקר מול "לא תענה ברער עד שקר" ובספר דברים: "עד שוא". שבועת שקר, גנבה ועדות שקר הם חטיבה אחת.
- "לא תעשה כל מלאכה אתה ובןך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרא אשר בשעריך", ניצב בעיקר מול "לא תחמד בית רעך לא תחמד אשת רעך ועבדו ואמתו שורו וחמוו וכל אשר לרעך".
- אפשר, שיש כאן גם רמיזה לכך, שהשבות היא מחסום בפני חמלה ממון ונשים, וניסיונות שונים של ניצול, עבדות והשפלה. אולם יש גם זיקה בין השבות לבין העדות, מפני שהיא מעידה על הבריאה, כמדרשה המכילתא. גם כיבוד אב ואם מקביל למובן לאיסורי חמלה ממון, והם מקבילים גם במצוות החיים (cmdresh ha-mekilta).

הකלה זו בין 'שני הלוחות' נדרשת במפורש בביבות ירמיהו:

**הגנב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם**  
(ירמיהו ז', ט).

מתוך העניין ברור שרישימה זו של הנביא בנויה על ההקבילות בין 'שני הלוחות' בעשרה הדרות, ולא על הסדר המדויק הרציף שלהם. "הגנב" מקביל אצלו לשבועת שקר, ואילו "רצח ונאף", עומדים כנגדו "קטר לבעל, והלך אחרי אלהים אחרים". لكن הקדים הנביא גנבה לרציחה וניאוף, ולא מפני שהיא הייתה בידי מסורת שוניה על סדר הדרות.<sup>42</sup>

41. על "לא תחמוד", מסכתא דבחודש יתרו פרשה ח, מהדי' הורדוייז-רבין עמ' 233-234: כיצד נתנו עשרה הדרות: "ה' על לוח זה וה' על לוח זה. כתיב 'אנכי יי' אלהיך' וכנגדיו 'לא תרצח' - מגיד הכתוב שכלי מי שופך דם, מעלה עליו הכתוב כאשר בדמותו הממל. כתיב 'לא יהיה לך...' וכתיב כנגדיו 'לא תנאך' - מגיד הכתוב שכלי מי שעובד עבודה זרה מעלה עליו הכתוב כאשר מנאף אחר המקום... כתיב 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' וכ נגדו כתיב 'לא תענה' - מגיד הכתוב שכלי מי שהוא גונב, לסוף בא לידי שבועת שוא... כתיב 'זכור את יום השבת לקדשו' וכ נגדו כתיב 'לא תענה' - מגיד הכתוב שכלי מי שמחלל את השבת מעיד לפני מי שאמר והיה העולם שלא ברא עולמו לשעה ימים ולא נח בשביעי, וכל מי ששממר את השבת מעיד לפני מי שאמר והוא היה העולם, שברא עולמו לששה ימים ונח בשביעי... כתיב 'כבד את אביך ואת אמך' וכ נגדו כתיב 'לא תחמוד' - מגיד הכתוב שכלי מי שהוא חומד, סוף מולדן בן שהוא מקלל את אביו ואת אמו ומכבד למי שאינו אביו. לכן נתנו עשרה הדרות חמישה על לוח זה וחמשה על לוח זה, דברי ר' חנינא בן גמליאל, וחכמים אומרים עשרה על לוח זה ועשרה על לוח זה'.

42. מכיוון שסדר הדרות בירמיהו בניו על הקבלת שני הלוחות בתורה, לכן אין טעם בניסיונות של חוקרים לשחזר מהם סדר קדום כלשהו עם השוויאתו לתרגומים השבעיים. וראה: מ' וויס, 'עשרה הדרות בפי נביאים', בתוך: ב"צ סגל (עור), עשרה הדרות בראי הדרות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 55-65.

עשית "משפט בין איש ובין רעהו", כולל "గר יתום ואלמנה" והאזורה, על "דברי השקר" משלימים שם את הדרשה הנבואית של ירמיהו על עשרת הדיברות; "דברי השקר" כנגד "עד שקר" - חובת "משפט בין איש ובין רעהו", וכן, "గר יתום ואלמנה לא תעשקו", כנגד איסורי חממת ממון, ו"గרך אשר בשעריך" באיסורי מלאכה בשבת:

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

## ראב"ע וריה"ל

### שתי תשובות לשאלת ריה"ל !

#### רבי יהודה הלוי – ספר הכוורי מאמר ראשון

יא. אמר לו החבר: אנחנו מאמינים באלהי אברהם יצחק ויעקב המוציא את בני ישראל מצרים באותות ובמופתים ובמוסות, והמליכם במדבר, והמניחם את ארץכנען, אחר אשר העבירם את הים והירדן במופתים גדולים, ושלח משה בתורתו, ואחר כך כמו אף נביאים אחרים מזהירים על תורה, מיעדים בגין הטוב לשומרה, ועונש הקשה למראה אותה. ואנחנו מאמינים בכל מה שכותב בתורה, והדברים ארכיים.

יב. אמר הכוורי: מסכים הייתי שלא שאל יהודי מפני שידעתי אבוד זכרם וחסרון עצתם, כי השפלות והדלות לא עזבו להם מדה טובה. והלא היה לך לומר היהודי, כי אתה מאמין בבורא העולם, ומסדרו ומהיגו, ובמי שבראך והטריפך והדומה לספרים האלה, אשר הם טענות כל מי שיש לו דעת, ובעבורה הוא רודף האמת, להדמות לבורא בצדקו ובחכמותו.

יג. אמר החבר: זה שאתה אומר היא הדת ההקנית המנהגת, מביא אליה העיון, וכוכנים בה ספקות רבות. ואם תשאל הפילוסופים עליה אין מוצא אותן מסכימים על מעשה אחד ולא על דעת אחת, מפני שהם טענות, יש מהם מה שישפיקו בהם, ומהם להעמיד עליהם מופת, ומהם מה שישפיקו בהם, ומהם מה שלא יספיקו בהם, כל שכן שייעמידו בהם מופת.

#### אבן עזרא שמota פרק ב פסוק א

שאלני ר' יהודה הלוי מנוחתו כבוד, למה הזכיר אנכי ה' אלהיך אשר הוציאתיך מארץ מצרים, ולא אמר שעשית שמים הארץ ואני עשיתך. וזהת הייתה תשוביتي אליו.

דע, כי אין מעלות בני אדם שוות באמונותם בלבם, שהם מאמינים בשם הנכבד. כי הרבים מאמינים להשמעות אזונים שיאמר להם אדוניהם ככה. ולמעלה מהם, שראו זה כתוב בדברי התורה שניתן השם למשה. ואם יבוא אפיקורס לערער, כי אין אלהים, ישימו ידם לפיהם, כי לא ידעו להשיב. ואשר נשאו לבו ללימוד חכמו, יכיר מעשה השם במתכוות בהם אל מקום חפזו, ובגוף האדם עצמו, שידע מעשה ובצמחי ובחיות, ובגוף הגוף כמי התולדות, ולמה היה על זאת כל אבר ואבר כפי התולדות, והוא לבני המתכוונת, ויגבה לבו אחרי כן לדעת דברי הגיגלים, שהם מעשה השם בעולם האמצעי שהוא עומד, וידע זמן מתה תקדר המשמש או הלבנה, וכמה יקדר המשמש ממנה, גם ידע הלבנה למה נקדרה וממי גרם לה. וכל אלה ידע בריאות גמורות שאין בהם ספק. ומדרכי השם ידע המשכיל את השם, וככה אמר משה הודיעני נא את דרכיך ואדער (שמות לג, ג).

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

### רבי יהודה הילוי – ספר הכוורי מאמר ראשון

...

בה. אמר החבר על הדרכו זהה השיבותיר כאשר שאלתני. וכן פתח משה לדבר עם פרעה כאשר אמר לו אלהי העברים שלחני אליך, ר' אליהו אברהם יצחק יעקב מפני שהיה אברהם מפורסם אצל האומות, וכי התחבר אליהם דבר האלים והנהיג אותם ועשה להם נפלאות, ולא אמר אלהי השמים והארץ שלחני לך, ולא בוראי ובוראך. וכן פתח אליהם דבריו אל המון ישראל: "אנכי ה' אלהיך אשר הוציאتك מארץ מצרים", ולא אמר: "אני בורא העולם ובוראכם": וכן פתחתי לך מלך הכרוז כאשר שאלתני על אמונהتي, השיבותיר מה שאנו חייב בו וחיבין בו כל קהל ישראל, אשר התבכרו אצלם המעד והוא בראות עיניהם, ואחר כן הקבלה הנמשכת שהיא כמורה העין:

בו. אמר הכוורי: אם כן אני רואה שתורתכם אינה נתונה כי אם לכם.

בז. אמר החבר כן הוא, וכל הנלוה אליו מן האומות בפרט יגיעהו מן הטובה אשר ייטיב הבורא אליו, אך לא יהיה שווה עמנו. ואילו היה חיבור התורה מפני שבראנו היה שווה בה הלבן והשחור, כי הכל בראותינו. אך התורה מפני שהוציאנו מצרים, והתחברות כבודו אלינו, מפני שאחננו נקרים הסוגלה מבני אדם.

...

מד. אמר הכוורי: גם זה תימה, אם יש אצלכם מניין ברור מבריאת העולם.

מה. אמר החבר: בו אנו מונים, ואין בין היהודים בזו מחולקת מהוודו ועד כוש.

מו. אמר הכוורי: וכמה אתם מונים היום.

מז. אמר החבר ארבעת אלפיים וחמש מאות. ופרטם מבואר מימות אדם ושות ואנוש עד נח, עד שם עבר אל אברהם יצחק יעקב עד משה. ואלה מפני

### אבן עזרא שמota פרק ב פסוק א

כבר פירשתי בפ' ואלה שמota, כי זה השם לבדו הוא העומד ללא שינוי, ואין זולתו שוכן עד, ולא כמו שהוא יושב קדם סלה (טה' נה, כ), ומעמיד העולם העליון בכחו. והעולם האמצעי בכח השם ומלאכיו הקדושים שהם בעולם העליון. וזה העולם השפל שאנו בו מעמדו בכח השם, ובכח שני העולמים העליונים.

והנה יספק למשכיל בכל גוי דבר אנסי ה', כי עשית שמים וארץ היום קרוב מחייבת אלף שנה, וישראל לבדים מודים זהה, וחכמי האומות אינם מכחישים, כי השם הוא לבדו עשה שמים וארץ. רק הם אומרים, כי השם הוא עשוה תמיד בלי ראשית ואחרית.

והנה השם עשה אותן ומופתים למצרים, עד שהוציאם משה להיות להם לאלהים. וככה אמר משה או הנסה אליהם לבוא לקחת לו גוי (דברי ד, לד). והטעם כי השם עשה לישראל מה שלא עשה לכל גוי, כי השם ברא העולם האמצעי, והוא מושל על העולם השפל כפי מה שיש במערכת מזול כל עם מטיב או רע כן יקרנו כי כן חלק להם השם והנה הייתה במערכת ישראל כפי ככבי מזלים להיות עוד עובדים. והשם בכחו למען אהבת האבות חדש אותן בתועלם השפל, שלא היה במשפט העולם האמצעי והוציאו ישראל מרשות המזלות להיות לו לעם נחלה, ובבעור זה אמרו קדמוניינו אין מזול לישראל (נדירים לב, א; שבת קני, א). ועוד אבואר זה בדרך משלים בפ' כי תשא.

והנה בעבר האות, שעשה השם למצרים, אמר משה אתה הראת לדעת (דברים ד, לה). שהכל ראו זה, חכמים ושאינם חכמים, גדולים וקטנים, גם הוסיף עוד בדבר מעמד הר סיני ששמעו כולן השם, על כן אחוריו, מן השמים השמייע את קולו ליסרך (שם שם, לו). ואמר באחרונה כי הדעת הגמורה, שישיב האדם אל לבו עד שייתברר לו בריאות, כי השם הוא לבדו, על כן אמר וידעת היום והшибות אל לבך (שם שם, לט). ואמר דוד ואתה שלמהبني, דע את אלהי אביך

### רבי יהודה הלוּי – ספר הכוֹזָרִי מאמֵר רַאשׁוֹן

התחרותם היו לב אדם וסגולתו, ולכל אחד מהם היו בניים כקליפות, אינם דומים לאבות ולא התהבר בהם הענין האלهي, ונמנת המניין לאלה האלהיים והיו ייחדים ולא רבים, עד שהוליד יעקב אבינו שנים עשר שבטים כלם ראויים לענין האלهي, ושבה האלהות בקהל רב ובهم היה המניין. ואנחנו קבלנו מניין שני הקדמוניים ממשה, וננדע מה שיש ממשה ועד עתה.

טעם השאלת ר' יהודה הלוּי שלוש תשובות. הא', עבדים היינו לפרטה (שם שם, יותר מכל האדם, והלוּא בורא אחד לכולנו. והנה הזכיר שלוש תשובות. הא', עבדים היינו לפרטה (שם שם, כא), והוא עשה לנו זאת הטובה האגדולה, על כן אנו חיבין לשמר כל מה שיצנוו, אפילו לא היינו יודעים טעם מצותיו. והב', כי אלה המצוות אינם לצרכו, כי אם לטוב לנו כל הימים לחיותנו (שם שם, כד). והשלישית, וצדקה תהיה לנו (שם שם, כה), שניהה צדיקים לנחול העולם הבא.

### אבן עוזרא שמות פרק ב פסוק א

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

והנה הזכיר למשכיל אני ה', והוסיף אשר הוצאתיר, שיבין המשכילד ושאינו משכילד. ואמר אליהר, כי אתה חייב בעבור שהוצאתיר מבית עבדים להיות לי לעבד שתעבדני, ותהיה לי לעם ואני אהיה לך לאלהיים.

ומשה פי' זה בפרשת כי ישאלך בנהר (דברי י', כ), כי טעם השאלה, למה אנו חיבים לעשותות מצות השם יותר מכל האדם, והלוּא בורא אחד לכולנו. והנה הזכיר שלוש תשובות. הא', עבדים היינו לפרטה (שם שם, כא), והוא עשה לנו זאת הטובה האגדולה, על כן אנו חיבין לשמר כל מה שיצנוו, אפילו לא היינו יודעים טעם מצותיו. והב', כי אלה המצוות אינם לצרכו, כי אם לטוב לנו כל הימים לחיותנו (שם שם, כד). והשלישית, וצדקה תהיה לנו (שם שם, כה), שניהה צדיקים לנחול העולם הבא.

### שאלת רבי יהודה הלוּי

תשובות מיוחדת ניכרת בעצם הופעתה של שאלת ר' יהודה הלוּי, גם בפתח ספרו 'הכוֹזָרִי' (ספר מכון באמנות ודעות עם ישראל) וגם בפירושו של ר' אברהם אבן עוזרא לשון הדיבור הראשון בעשרה הדברים.

כל הנראה, אצל ריה"ל זו הייתה שאלת מפתח, ואולי היה שואל עליה אנשי דעת ותורה שהכיר או פגש, והיא היפה לנקודת פתיחה בלימודי אמונה ודעות, מאז ועד היום.

בספר 'הכוֹזָרִי' נתן ריה"ל את שאלתו בפי מלך כוזר, בעוד שבפירוש ראב"ע היא מופיעה בלי מעטפת ספורותית: "שאלני ר' יהודה הלוּי מנוחתו כבוד...".

בין תשובה החבר בספר 'הכוֹזָרִי' לבין תשובתו של ראב"ע יש נקודות מגע ודמיון - אך גם הבדלים עמוקים - בהשקבת העולם הדתית והלאומית -

האם אמונה התורה מבוססת בראשונה על בריאות העולם (כדעת רמב"ן, מול רשותי לבראשית א', א) או על יציאת מצרים (כדעת רשותי) כמאורע ההיסטורי מכונן המחייב את עם ישראל!?

אמונה דתית המבוססת על בריאות העולם מתאימה לכל בני האדם באשר נבראו בצלם אלוהים, והיא מחייבת בחובה מוסרית לנוכח בכל בני האדם בשווה כמו שנבראו בצלמו, ולהזות לבורא על כל מה שנינתן בבראה, ובפרט כל אשר נתן לאדם.

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

תורה

לעומת זאת, אמונה המבוססת על התגלות ה' לעמו בהיסטוריה ביציאת מצרים ובמtan תורה, היא ייחודית לעם ישראל ולאלה שיצטרפו אליו. והיא מהייבת תורה ומצוות, אשר בתוכם גם 'צדקה ומשפט' וגם המוסר הכלל-אנושי והדתיות הנובעת מן הבריאה, שכן התורה שניתנה בסיני פותחת בבריאות העולם, ומעוגנת את זכירות השבת ושמירתה גם בבריאות העולם וגם ביציאת מצרים.<sup>1</sup>

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

לעומת זאת, רב"ע ראה את האידיאל בידיעת ה' השלמה שהיא ידיעה שכלית, שהיא תכלית ההכרה האנושית, וכל אדם בעולם מסוגל לה. רב"ע זיהה בתורה פתחים ליחידים הרואים והמסוגלים להתרומות מתוך הכרת ה' בהיסטוריה 'עין בעין' ו'פנים בפנים' ובדעת את ה' מתוך השכל והדעת הכללית. המקור לתפישת רב"ע (שגם הרמב"ם שותף לה<sup>2</sup>) הוא בדברי משה בספר דברים. בעקבות המעמד האגדל בחורב, שעיקרו בראיה ובشمיעה, הציג משה את התכלית העליונה, אליה לא יכול כל העם להגיע, אלא כל אחד ואחד לפי מדרגתנו: "זידעת היום והשבת אל לבך, כי ה' הוא הא-להים בשםיכם ממעל ועל הארץ מתחת, אין עוד" (דברים ד', לט).

מכאן עולה גם ההבדל בין התרבות העברי לבריאות עולם, שבו אנו נוקטים בעקבות חז"ל בפירושם לתורה,<sup>3</sup> בין התרבות הישראלית לפי יציאת מצרים, שהتورה עצמה נוקתה רק בו,<sup>4</sup> ואף בניתת הבית ה' על ידי שלמה המלך נקבעה לפיו (מלכים-א ו', א): "ויהי בשמותים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים... ויבן הבית לה"».

עיוון ולימוד בסוגיה זו צריך להתמודד עם שאלות אלה, כפתח ללימוד ספר 'הכוורת' (וספרים מקבילים באמנות ודעות<sup>5</sup>), או כפתח ללימוד עשרה הדיבות בתורה.

1. ראה להלן בפרק על השבת - 'זכור ושמור בדבר אחד נאמרו'.

2. ראה למשל, מורה נבוכים חלק ב' פרק לג.

3. בעיקר על פי מדרש סדר עולם רבה'.

4. בהקמת המשכן (שמות מ'); בנסיבות המדבר ובהכנות להם (במדבר ט' א > יא; ז א; א' א; ל"ג לח); ובפתיחה ספר דברים (אי ג).

5. הנזכר באמנות ודעות' לדס"ג; 'מורה נבוכים' לרמב"ם; 'חוותות הלבבות' לרביינו בחיה'; ועוד.

## "זכור ושמור בדיור אחד נאמרו"<sup>1</sup>

### א. טעמי השבת בעשרת הדיברות בספר שמות ובספר דברים

בין לשון עשרה הדיברות בספר שמות לבין לשון הדיברות בספר דברים ישנים הבדלים קטנים, להוציא מצוות השבת, שבה הבדל בולט.<sup>2</sup> עיקרו של ההבדל אינו בחילוף 'זכור'-'שמור', א-על-פי שהוא דורש מ'זכור' מצוות עשה של שבת, ומ'שמור' - זהירות באיסורי לא-תעשה<sup>3</sup>, שכן "לקדשו" שווה בשני המוקומות, ואיסור "כל מלאכה" נזכר בשני המוקומות. ההבדל הגדול הוא בהນמקת מצוות השבת. בכל אחד מן הספרים הhnמקה היא מוחלטת, כאילו זו בלבד היא הסיבה לקדושת השבת ולאיסורייה. בספר שמות מקור השבת וסבירתה הוא במעשה בראשית, ובשבת בראשית, ואילו בספר דברים - ביציאת מצרים.<sup>4</sup> שני הספרים מוחלטים אלה נראים באמות כסותרים את היגיון האנושי: ודאי אי-אפשר לאמրם בדיור אחד, כפי שדרשו חז"ל, אלא על-ידי הקב"ה, בדיור אלוהי.<sup>5</sup>

**מציג תחילה את לשון מצוות השבת בשני הספרים:**

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

\* מאמר זה הינו עיבוד של מאמר שפורסם בכתב העת 'מגדים' (ויאלן נון, 'זכור ושמור בדיור אחד נאמרו', מגדים ט (תש"י), עמ' 15-26). תודות נתונה לעורך מגדים על העורחותם, ולרב מ' שפיגלמן - על עזרתו בניסוח העטרה 18.

.1. זכור ושמור בדיור אחד נאמרו - מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמעו" (ראש השנה, כז, ע"א; שבועות, כ, ע"ב; מכילתא דרישבי, יתרו, כ, ה-ח; ובכינוח קצת שונה עם דוגמאות בירושלמי, נדרים, פ"ג, ה"ב, ובמכילתא, יתרו, ז).

.2. ואלו השינויים בעשרה הדיברות בדברים לעומת ספר שמות (פרט לימיוק מצוות השבת, שהוא שינוי הקשה מכלום; ומינם כבר ראב"ע בפירושו לשמות, כ, א): (א) שלושה הבדלי ויו' בדיבור השני, שניים 'מאזינים' זה את זה (יו' של 'זיכר תמורה' נגד וי' של 'זעל שלשים'), ואחד מופיע בכתב אך לא בקרי ("מצותנו" כתיב, "מצותך" קרי). ועיין רmb"ן לשמות, כ, ח; (ב) תוספת "כאשר צור ה' אלהיך" בדיבור הרביעי ובדיבור החמישי ותוספת "ולמען ייטב לך" בדיבור החמישי ("כבד"); (ג) תוספת וי' בראש הדיבורים האחרונים (מהשביעי עד העשורי); "עד שוא" בדברים לעומת "עד שקר" בשמות, בדיבור התשיעי; "ולא תתחזק בית רעך" במקום "לא תחמד"; חילוף הסדר של 'בית רע' ואשת רע'; גריית וי' "שורה וחמורו" ותוספת "שדוחו" - בדיבור העשורי.

.3. ברכות, כ, ע"א; בפסחים, קוו, ע"א, נדרש 'זכור' לעניין קידוש הימים (וכן בפסחים, קי, ע"ב), ובביצה, טו, ע"ב - לעניין הכנה לשבת, אולי לשיטת שמי הזקן - מחד בשבת לשבת, שם, טז, ע"א. שתי הדרשות נזכרו במכילתא (יתרו, ז), ובמכילתא דרש"י נזכרו גם כבוד שבת וספרית הימים לשבת. אבל עיין רmb"ן לשמות, כ, ח, ועיין רmb"ע לדברים, ה, ה, וברש"ס לשמות, כ, ודברים, ה, שאמרו כי 'זכור' ו'שמור' שוויים מבונם, וכן 'שוא' ו'שקר'.

.4. ואולי גם בשבת במדבר סי', ראה להלן.

.5. עיין רmb"ס, מורה נבוכים, ח'ב, פל"א, וראה תמיות הרמב"ן בפירושו לדברים, ה, טו, וניסינו לדוחק הכל לנימוק אחד, אף שבפסקוק הקודם כתוב בעצם מעין דברי הרמב"ם. במאמר זה הילכתי בהציג הבעיה בעקבות סברת הרמב"ם, אבל בפתרונה הלכתי על-פי מאמר חז"ל היודיע על 'זכור' ו'שמור'.

תורה

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

למען יnoch עבדך ואמרתך כמוך.  
וזכרת, כי עבד היה הארץ מצרים,  
ויצאך ה' אלהיך משם,  
ביד חזקה ובורוע נטויה.  
**על בן צור ה' אלהיך לעשות**  
את יום השבת.

כפי ששת ימים עשה ה' את השמיים  
ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם  
וינח ביום השבעה  
**על בן - ברך ה' את יום השבת ויקדשו.**

ההנמקה לשבת שבספר שמות מעמידה את ה' כבורה העולם, ואת זוכרי השבת ומקדשיה - כעומדים לפני ה', כעומד אדם נברא מול בורא העולם ובוראו<sup>6</sup>. השבת היא עדות על מעשה בראשית, והיא מבטאת את ביטול רצונתו, צרכיו ושאייפותיו של האדם מפני רצונו המוחלט של הבורה, המתגלה בעצם הבריאה ובמתכונת הזמן השבעתי. הבראה - יש מאין - אין בה שום אילוץ, היא אינה תוצאה של תופעה או אירוע, כוח או חוק - היא עצמה האירוע והחוק. גם השבת היא מסגרת זמנה של רシリותית, שאינה תוצאה של שום תופעת-טבע, ולא של זמן טבעי, כוח או אירוע. רצונו המוחלט של הבורה הוא לשבות ביום השבעי, כפי שרצה ליצור ולעשות שת ימים. האדם שומר השבת מעיד בכך על ידיעות מוגבלותו כnbrא, ועל הכרתו באלהים וברצונו כבורה העולם<sup>7</sup>. זהה תפישה דתית, שהתגלתה בישראל במיחוד, אף-על-פי שאינה מוגבלת לישראל בלבד, וביסודיה יכולה היא להתגלות גם כתטיבית-אוניברסלית, אשר מאמינה באלהים בורא העולם והאדם, כדברי ריה"ל<sup>8</sup>, וכפי שאמנם התגלתה בדתות שיצאו מישראל (במקומות ידועים).

ההנמקה שבספר דברים מעמידה את ה' כגואל ישראל וכמושיעו, כמוzia את ישראל ממצרים לחירותם בעולם. שומריו השבת ומקדשיה עומדים לפני ה', כעומד ישראלי בן-חוריון מול אדון העולם ומנהיגו, שובר על העבדות לפערוני הדיקטטורה האנושית, לאותם מלכיبشر-ודם השמיים עצם אדוני עולם ביוםרת גאותם (האלילית)<sup>9</sup>. השבת היא עדות על יציאת-מצרים ועל החירות בכלל. היא לפיד החירות של ישראל הנגאל (ושל כל נגאל), שאחר-כך יוכל לעמוד לפני ה' אלהי ישראל עם בן חוריון, ולקבל עליו תורה ומצוות.

איסורי מלאכה בשבת הם עדות לחירות ולשוויון האנושי, שנוצרו בעת הגאולה משעבוד מצרים. אסור לו לאדם לשעבד את עצמו<sup>10</sup>, את בני-ביתו, את פועליו ועבדיו ואת הגָר אשר בשער; ואפילו שורו

6. ראה להלן, העלה 7.

7. שבת, קויט, ע"ב: "כל המתפלל בערב שבת ואומר 'יכלו' מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף לקודש ברוך הוא במעשה בראשית".  
8. כוזרי, נאמר א', י-ג:

"אמר לו החבר: אני מאמין באלהוי אברהם יצחק ויעקב אשר הוציא את בני ישראל באותות ובמופתים מצרים... אמר הכהורי: ...וכי לא היה לך לומר, אתה היודי, כי מאמין אתה בבורא העולם ומסדרו ומנהיגו, הוא אשר בראך, והוא המטריפך לחם חוקך, וכדומה מן התארים האלוהיים, בהם יאמין כל בעל דת ובלגלים שהוא אל האמת ואל הצדקה, בראותו להידמות לבורא בחכמו ובעצמו?"

אמר החבר: מה שאתה אומר נכון הוא בנווגע לדת המיוסדת על ההיגיון, וכוכנות להנחתת מדינה, דת הנובעת אמן מן העין אך מופלים בה ספקות רבים..." [הכוונה, כנראה, גם לנצרות ולאיסלם, אך בעיקר לדת הפילוסופים].

9. קרא ישעה, פרק ב', פרק י"ג ועוד!

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

וחמוריו<sup>11</sup> וכל בהמתו זכאים למנוחה. שומר השבת בישראל מעיד בכך על הכרת מגבלותיו כאיש בן חורין, שאסור לו לשעבד את עצמו או את אחרים. זהה תפיסה חברתיות-מוסרית מיוונית. עם ישראל יש מחויבות מיוחדת לשמיית השבת, בהיותו משועבד ונ gagל יותר מכל עם אחר בהיסטוריה. מצוות השבת היא עמוד מרכזי של התורה שניתנה לישראל, ואשר ערכיה ורעיוןותיה יוצאים לעולם כולו מכוחם של ישראל.

האם שתי תפיסות אלה יכולות להישמע בדיון אחד? גם כאשר כל אחת מהן היא הנמקה מוחלטת: "על כן ברך ה'" / "על כן צור ה'"?

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

"וכבר באו בזאת המצויה שתי עילות מתחלפות, מפני שהם - לשני עולמים מתחלפים. וזה שהוא אמר בעילת הגדל השבת בעשרות הדיברות הראשוניות, אמר: כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ....", ואמר במשנה תורה: 'זכורת כי עבד היה במצרים... על כן צור ה' אלהיך לעשות את יום השבת'. וזה - אמת! כי העולול במאמר הראשון הוא כיבוד היום והגדי לו, כמו שאמר: 'על כן ברך ה' את יום השבת וקידשו' - וזה העולול הנמשך לעילת 'כי ששת ימים...'".

אמנם תתן לנו תורה השבת וצותו אותנו לשמרו הוא עלול נמשך לעילת היוטנו עבדים במצרים, אשר לא היינו עובדים [שם] ברצונו ובעת שחפצנו, ולא היינו יכולים לשבות.

וציונו בתורת השביטה והמנוחה - לפחות שני העניינים: האמונה דעת אמיתית, והוא חידוש העולם, המורה על מציאות האלהוה בתקילת מחשבה ובעיון הקל - זכור חסדי האלהוה علينا בהניחנו ' מתחת סבלות מצרים'; וככלו הוא חסד כולל באמת הדעת העיוני ותיקון העולם הגשמי".

לדעת הרמב"ם, ההນמקה הראשונה מתייחסת לזכירת השבת וכבודה במשמעותה העיונית ('זכור'), והשנייה - לשמיית השבת מבון המעשי ('שמרו'). אלא שהסביר זה קשה, מפני שפירותו "לא תעשה כל מלאכה...", כלומר ציווי השמירה, שווה בשניהם לגמרי.

ואמנם 'זכור' בלשון המקרא, מובנו קרוב יותר לפקוד; צירופו לשון כ'ספר הזכרונות', 'זכרון תרואה', 'מצורת עוז', 'להזכירني אל פרעה' ועוד - מתפרשים מבון של דין ומשפט<sup>12</sup>. על כן קרובים יותר לפשט המקרא דברי ראב"ע ורשב"ם, שלפיהם זכור ושמור שוונים במשמעותם, כמו שווא וشكർ שבמציאות לא תענה<sup>13</sup>. הרמב"ן מנסה להעמיד את הכל על הנמקה אחת בלבד<sup>14</sup>, והיא בריאת העולם, בטענה שזכירת יציאת מצרים מעידה גם היא על הבריאה, אך פשטו של מקרא נראה רחוק מהסביר זה.

אין מנוס אפוא מleshob להגדרת חז"ל שرك היא מתחילה מעלה לחוק הסתירה, וראה את שתי ההນמקות כשתי

<sup>11</sup> חירות' [על הלוחות] אלא "חריות" (עירובין, כד, ע"א; וראה רשי' שם), וכן: "עבד ה' הוא בלבד חופשי" (שירי הקודש לריה"ל, מהדורות ירדן, ד', שצט, עמ' 1173).

<sup>12</sup> אלה בהמות השدة המובהקות, ודברים הן מודגשתות כפרט בפני עצמו, נוסף ליכל בהמתך'.

<sup>13</sup> ראה רשי' לשמו"ב, ח', טז, ולמלכ"א, ד', ד. וראה מאמרו של פון-רבנטלופ על משות המזקיר במלכת יהודה: H. Graf Revetlow, 'Das Amt des Mazkir', ThZ 15 (1959), pp. 161-175. תשכ"ח.

<sup>14</sup> ראה לעיל, הערא 2.

<sup>15</sup> ראה לעיל, הערא 5.

צדדים של מطبع אחד. כל אחד מן הצדדים נראה ונשמע לבני-אדם רבים כמויל עולם ומלאו, בלי להניח מקום לזרתו. קבוצות שונות בישראל ובעולם בונות את השקופתיהן ואת אורחות חייהן על אחת משתי התפישות<sup>15</sup>. המחבר הביקורתי החילוני של התורה רואה כאן לא רק שתי תפישות, אלא שני מkorות!<sup>16</sup> אבל "שורש האמונה הוא שורש הכהירה"<sup>17</sup>. זו בדיקת קדושתה העליונה של התורה מאותה, שאין שתי התפישות האלה - כל אחת שלמה ומוחלתת בתוכה - אלא שני הצדדים של מطبع אחד<sup>18</sup>. רק האדם אינו יכול לקלוט ולתפוש בכת-אתת את שני צדי המطبع - נאמרו 'שני צדי המطبع' - זכור ושמור; מעשה בראשית ויציאת מצרים; 'הדרויות הקוסמית' ו'המוסריות החברתית' - בדבר אחד, מה שאינו הפה האנושי יכול לדבר, ואין האוזן האנושית יכולה לשם.

### ב. טעמי השבת בספר שמות

שתי תפישות אלה של השבת כבר מופיעות לפנינו בספר שמות עצמו, שבו מופיעה השבת בהນוקות כפולות וכפולות ארבע פעמים שהן שש - באילים שבמדבר סין בעת ירידת המן (ט'ז); בעשרה הדרות (כ'); בסוף

15. עיין בספר השבת לזכרו של ח"נ ביאליק, הוצאה עונגה-שבת, ת"א, תש"ם, בהדגשים השונים שבפי מסבירי השבת במינו. ראה שם במיוחד את דבריהם של הרמן כהן (עמ' 134-137) ו'נימריך' (עמ' 373-376), מ' ברדי'ץ-בסקי (עמ' 373), וסופרים אחרים (עמ' 473-475).

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

17. כוזרי, מאמר ראשון, עז-עט.

18. ראה אורות הקודש, כרך א, חכמת הקודש, ח'-י"ב למשל: "מפנוי כה הקיבול אשר לאדם ידועה סורתת ידיעה, והרגשה הרגשה, וצирו צירו. אבל באמות, ידיעה מוחזקת ידיעה, והרגשה מחיה הרגשה, וצирו משלים צירו" (שם, עמ' יג). וכן: "המחשובות השונות אין סורותות זו או עצם. הכל אינו כי אם התגלות משל מתחאים להבנת ענין זהה, החורג מן הלוגיקה הקלאסית, אפשר למצוא דока בפיזיקה המודרנית.

תופעות טبع שיכולות להוות משל מתחאים להבנת ענין זהה, החורג מן הלוגיקה הקלאסית, אפשר למצוא דока בפיזיקה המודרנית. אנו מוצאים שוני ברמת החוקיות גם על-פי מבני הצבירה בהבדלים שבין נזק נזול ובעיקר בין שנייהם לבין הגזים. בפיזיקה של המצב המזק שוררים כਮון חוקי הסתירה באופן מלא. בנזול יש תנואה חופשית יותר של החלקיקים, שמנמנה נובעות תופעות שונות. בקרה חריפה יותר אנו מוצאים את האזים שיש בהם מרחק עצום בין החלקיקים, ובעיקר יש להם תנואה חופשית. לכל גז בתנאי חום ונפח שוים - מספר קבוע ושווה של מולקולות שיתה להם גם לחץ קבוע. כך ניתן לראות כיצד מספר גדול מאוד של חלקיקים חופשיים בתנעותם, יוצרם בכל זאת מערכת שיש בה חוקיות קבועה.

תופעות מהותיות יותר לענן זה אנו מוצאים בתחום החלקיקים האלמנטריים. על-פי תורה הקוונטיים ועקרון אי-הודאות שניסח הייזנברג, מלוא הנתונים על מצבו של חלקיק מסוים יכול לאפשר לנו לדעת את מיקומו המדוייק, רק אם נוטר על ידיעת התנע שלו, ולהיפך. אחת התוצאות של עקרון זה היא שלחלקיקים אלמנטריים יש בתנעותם עין "חופש בחירה" או התנהגות אקראית - וזה שאלת מינוח והטליה גם בהשquette עולם - ולא נוכל לדעת את התנהגותם (מקומות ותנעותם) אלא בדרכי הסתרות. דוגמה מתחום ידוע יחסית יכולה להיות ההתרפקות של יסודות רדיואקטיביים (דוגמת אורניום או פחמן 14), שיש לה קצב קבוע לכל יסוד, אף-על-פי שככל אтом 'רשאי' להתרפרק 'בזמן החופשי', באופן שא-אפשר לקבע מראש או לעומת עליון אלא בדיעבד.

אלברט איינשטיין סבר בזמנו שמן ההכרח שיימצא פרטןelogical לוגי כל שהוא בתורה יותר מאשר בקוביה" נהג לומר איינשטיין. אך יש לזכור שאיינשטיין היה פנתיאיסט, ואמונה זו השפיעה על דרך מחשבתו, עדותו בעצמו), אולם נילס בוהר ותלמידיו טענו שלא חסר כאן מידע וכי זהו מוכיח האמתית של הטבע.

השינוי הגדול ביחס לפיזיקה הקלאסית (הלוגית), בא לידי ביטוי במקביל גם ביחס לתפיסט האור. אנו רואים את האור ותופעות אחרות של קרינה ושל חלקיקים אלמנטריים, כנושאים שתיכנות הופכות בו-זמנית - חלקיקי חומר מחד ואנרגיה גלית לא-חומרית מאידך. נילס בוהר ותלמידיו מסבירים גם מצב זה בעורע עקרון הקומפלמנטריות.قولו: **אנחנו איננו יכולים 'לפצח' סתירה זו בשכלנו הלוגי.** כל 'ביקורת' כזו של האור, חלקיקית או גלית, למראות שיש בה 100% של הנתונים, אינה מבטאת אלא צד מסוים של האור במציאות. אנו לומדים אפוא להכיר את העולם על-ידי 'השלמה' של 'הבחינות' הללו. האור מתנהג כזום של חלקיקים, וכך נmars' בין השאר על-ידי שדה כובד, ויחד עם זה, חלקיקי חומר גם מתנהגים כגליים כמו בניותיו התאבכות. שתי התופעות נראות סותרות לגמרי על-פי הלוגיקה הקלאסית ואפ-על-פי-כן שתיהן נכונות, מה שמייחיב לנראה לוגיקה שונה ומיווחדת, הלוגיקה הקוונטית. מסתבר אם כן, שגם עולם החומר מורכב יותר מחוקיק הסתירה, שלא לדבר על עולם הרוח.

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

עשרה הדברות (כ')	אלים – מדבר-סין (ט"ז)
יום השבת ידוע.	שבת לישראל - יום השבת כבר ידוע.
שבת לה'.	מנוחה: "שבו איש תחתיו".
איסור כל מלאכה. מלאכתך – מלאכת חול!	הכנה מיום הששי; לחם משנה.
איסורי מלאכות הבית - אפייה ובישול - מיום השישי. איסורי לקיטה ויציאה / הוצאה.	פירות האיסורים
מעשה בראשית (נימוק מוחלט).	יציאת מצרים והמן במדבר (מכובן השגחה).
לא נזכר עונש, אלא ניסיון מאותה, גם במן וגם בשבת.	המקור והנימוק עונש

סוף משפטיים / סוף כי תשא (כ"ג, יב-יז; ל"ד, כא) <sup>19</sup>	עם מלאכת המשכן (פעמיים). (ל"א, יב-יז; ל"ה, א-ג)
מצוות עשה: תשבת. שבת – קדש לישראל וקדש לה' – שבת-שבתון.	יעיר שבת
שביתה ממלאכת השדה כולה (בחוריש ובקצר תשבת). (מעשיך"ר – "אשר תזרע בשדה")	איסורים וציוויים
לא נזכר עונש.	עונש
יציאת מצרים, מעבדות לחירות (שים לב לשמות, כ"ג, ט, טו)?	המקור והנימוק
"למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמותך והגר". המשמעות: ברית עולם, אותן עולם בין ה' לישראל, קדושה מוחלטת (הדויה גם את הקמת המשכן).	המטרה

ברור, לפיכך, שתפישת השבת המוצגת בספר דברים נמצאת כבר בספר שמוט, בסוף פרשת משפטיים, והביטוי "למען ינוח שורך וחמורך" יוכיח. כמו כן ברור, שמקור הנימוק והציווי על השבת הוא כפול – מעשה בראשית ויציאת מצרים – והוא מופיע לסייעון: בפרשת המן השבת קשורה ליציאת מצרים, בעשרה

19. יש תפישות הרואות רק את עניין המנוחה כתעם השבת בפרשת משפטיים (שמוט, כ"ג, יב) אך אין זה נכון. הפסקה כוללת מטפלת במצוות דתיות, מוסריות וחברתיות הקשורות ביציאת מצרים, החל באיסור לחיצת הגר, וכלה בפסח וברগלים, לפיכך גם שבת ושמייה בפסקה זו קשורות בטעם זה, כמו בספר דברים.

הנחיות

הדברות - למעשה בראשית; בסוף משפטים - שוב ליציאת מצרים ובסוף הציווי על המשכן - למעשה בראשית; בסוף כי-תשא - ליציאת מצרים ובתחלת ויקהיל - למעשה בראשית.

יש עוד להוסיף, שתפישת השבת כנובעת מכוח יציאת מצרים היא עצמה בעל משמעות כפולה: ביטוי מובהק להשגת ה' על ישראל ולהבטחת טובותם מחד (בפרשת המן), וקביעת גדרי מנוחה מתוך חירות, חופש משעבד, והגבלה זכות השعبد בכלל ("למען ינוח... וינפש בן אמרך והגר" בפרשת משפטיים).

מבחן הפשט בתורה, כרוכה השבת בפרשת המן במושג הנס והניסיונו: "ויאמר ה' אל משה, הנהני ממטיר לכם לחם מן השמים, ויצא העם ולקטו דבר יום بيומו, **למען אגנסנו הילך בתורתך אם לא**. והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, והיה משנה על אשר ילקטו يوم יום" (שמות, ט"ז, ד-ה). הניסיון מתיחס כאן גם לעצם ירידת המן, גם לאיסור להותיר ממנו עד בוקר (ט"ז, יט-כ), וגם ללקיטת לחם משנה ביום הששי ולציווי שלא יצאת ללקוט בשבת. כל אלה כרוכים בניסיונות הדדים: ה' מנסה את ישראל במי מריה: "שם שם לו חוק ומשפט ושם נֶפְחָז" (ט"ז, כה)<sup>20</sup>. וישראל מנוטם את ה' ברפידים: "ויקרא שם המקום מסה ומריבבה, על ריב בני ישראל ועל נִפְתַּתם את ה' לאמר, היש ה' בקרבו אם אין" (י"ז, ז).

מצוות ה' כאן יש להן אופי של מבחן והתמודדות, ושכר ההתמודדות מצדה כפי שנאמר בסיום החוק והמשפט והניסיונו במרה: "ויאמר אם שמע תשמעו תשמעו הקול ה' אלהיך, והישר בעיניו תעשה, והאוזנת למצותו, ושמרת כל חקי, כל המילה אשר שמתי במצרים לא אישים עלייך, כי אני ה' רפאך" (ט"ז, כו). גם בספר דברים מוסבר המן במובן הכלול כניסיונו: "למען עתך לנסתך, לדעת את אשר בלבך, התשمر מצותו אם לא. ויענה וירעבה, ויאכלך את המן אשר לא ידעת, ולא ידוען אבותיך, למען הודיעה כי לא על הלחם לבחודו יהיה האדם, כי על כל מוצאו פי ה' יהיה האדם" (דברים, ח', ב-ג, טז).מצוות השבת מופיעות כאן כחלק מההתמודדות על שאלות ההשגה וההתודעה הדתית. הציווי המוחלט על השבת, בלי קשר לניסיון, להשגה, או לשכר ועונש, מופיע באמת רק בעשרה הדברות, ואחר-כך במעשה המשכן.

במובן הראשון של השבת בפרשת המן נאסרו מלאכות הבית (שמות, ט"ז) ובמובן השני של פרשת משפטיים נאסרו מלאכות השדה, שרגילים בהן פועלים לטוגיהם. בשני המובנים יש לפניו בעיקר מצוות עשה, ואיסור הבאה מכלל עשה<sup>21</sup>. המובן השני הוא המופיע בסוף משפטיים, והוא העומד ביסוד עשרת הדברות בדברים.מצוות השבת בפרשת המן קשורות לבית ולא למלאכות השדה, מפני שהמן הוא הפך מתבואת שדה ("לחם שמים" - תהילים, ק"ה, מ), ואין בו מן החוץ אלא לקיטה והובלה, דהיינו הוצאה מרשות לרשות. שאר המלאכות הקשורות להכנה, לאפייה ולבישול<sup>22</sup>.

לעומת זאת,מצוות השבת בסוף משפטיים עיקרן בשדה, שם רגילים לעבוד פועלים ובחמות - שורף וחמורן, בן אמרך והגר - וככפי שעולה גם משתתי השוואות באותו הפרק:

"ושש שנים תזרע את ארץ..." (כ"ג, י)

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

20. אולי מכאן המדרש הידוע על מצוות שבת כבר במרה, ראה רשי' שם.

21. הציווי לשבות שני מובני - הציווי להזכיר לשבת מראש כולל אפייה וbijshol, והציווי לשבת איש במקומו - וכל האיסורים הנובעים מכלל מצוות אלה, הם מצוות עשה, להוציא "...אל יצא איש ממקומו ביום השבעה" (שמות, ט"ז, כט), שהוא לאו, ונחלקו בקריאתו ובונשו - עיין עירובין, יז, ע"ב, ובתוספות, ד"ה לאו שניתן לאזהרת מיתה ב"ד.

22. זה גם עיקר מצוות השבת למשפה שאיננה חקלאית או יצירנית: את המזון שהוא מן החוץ, היא מבילה הביתה, ומוכינה לשבת לחם משנה במובן של אוכל כפול bijshol ובאפייה.

וכן:

"ששת ימים תעשה מעשיך..." (שם)

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

כך עליה גם מהשווות פרשה זו אל הפרשה המקבילה בכיכ-תשא:

"ששת ימים תעשה מעשיך, וביום השביעי תשבת, למען ינוח שורך וחמורך, וינפש בן אמרתך והגרא" (כ"ג, יב).

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

מכאן, שি�ננס שני ציווים של מצוות שבתון כמצות עשה: שבות בית - קודם למועד הר-סיני, ושבתות בשדה - אחריו. בדיירות שבמועד הר-סיני כוללת התורה "כל מלאכה" בלי כל הבדיקה, ומהילה על כלון איסור מוחלט של "לא תעשה".

מתוך הגדרות אלה נוכל להבין כיצד מבחינה התורה בין "מלاكت עובודה" האסורה במועדים (ויקרא, כ"ג), ובין "אשר יעשה לכל נפש" (שמות, י"ב, טז) - מלاكت אוכל-נפש בלשון חכמים - שהותרה. 'מלاكت עובודה' היא מלאכת השדה, שבו עובדים, כגון עבודה-עבד, ושכיחים בה פועלים ועבדים (ср פריש הרמב"ן, ויקרא, כ"ג, ז). לעומת זאת, מלاكت אוכל נפש היא מלאכת האוכל הנעשה בדרך כלל בבית. מכיוון שהשביתה מן המן נאמרה לפי פשוטו של מקרא רק בשבת ולא במועדים<sup>23</sup>. הרי שלא נתחייב במועדים בשביתה מליקוט מהווצה מרשות לרשות, ולא בשביית הבישול והאפייה. כך טובן בפשטות מלאכת יום-טוב, ותיפטרנה שאלות רבות בהבנת ההלכה, על-פי הפשט.<sup>24</sup>

23. אבל ראה במקילתא לשמות, ט"ז, קו, ובריש"י ותוספות ושאר ראשונים לביצה, ב, ע"ב, שהמן ירד גם במועדים. המנהג הרווח לביצוע על חם-משנה גם ביום-טוב, נזכר ברי"ף פרק ערבי פסחים, וברמב"ם הלכות ברכות, ד', ז. אבל בגמרא - שבת, קי, ע"ב - נזכר חם-משנה רק בשבת.

24. בהסביר זה נפתרות בפשטות שאלות כבודת לימודי הסוגיות של מלאכת יום-טוב ובהבנת ההלכות:  
א. מודיעו נדרשו שני פסוקים מפוזרים ללימוד מלאכת הוצאה בשבת, אחד בגין אחד במשכן (שמות, ל"ו, ד-ז). ועיין Tosפות, שבת, ב, ע"ב, ד"ה פשט בעה"ב את ידו.

ב. מודיעו הוצאה ביום-טוב, לצורך ושלא לצורך, ייחד עם מלאכת אוכל-נפש? הוצאה כתובה בפרשת המן, גם על-פי הפשט (ט"ז, כ-כט), וגם על-פי הדרש: "אל ייצא איש ממקום ביום השבעי", אל יוציא, ראה עירובין, י"ז, ע"ב, ובתוספות שם, ד"ה לאו שנית לאותה מיתה בית-דין: "והכי משמע פשטייה דקרה שאיל יצא בשבת עם כליו ללקוט את המן בדרך שעושין בחול". אבל עיין בסוגיות ביצה, ב, ע"א, שבה לומדים מירמיהו (י"ז, כא-כב) שאין הוצאה ביום-טוב, וזאת מפני שנוסף לפרשת המן כתובה הוצאה בתורה גם במלاكت המשכן, בהבאת המלאכה, ככלומר החומרים, למשכן (שמות, ל"ו, ד-ז). לפיכך יש צורך בדברי הנביא, כדיجلות כי הוצאה והבאיה יש רק ביום השבת. מכל מקום יסוד ההיתר ביום-טוב הוא בפרשת המן, על-פי פשוטו של מקרא.

ג. מודיעו לא הותרו ביום טוב מלאכות עבודה שבדה, ומלאכות עבודה הנעשות על-ידי פועלם, גם כשהן מכוננות לאוכל-נפש. וכך פריש הmagic-משנה על הרמב"ם (הלכות יום-טוב, א'): "ויאני אומר שלמלאכת עבודה כולל כל מה שדריך העבד לעשות לאודוני ואין רוב בני אדם עושים אותה לעצמן אלא שוכרים אחרים לעשונן, לפי שהוזהרנו במלاكتות אלו לזכור כי היינו עבדים והיינו עשינו מלאכות אלו לאודוניינו, אבל מלאכה שדריך רוב בני אדם לעשונה כל אחד בבריתו, לעצמו, לא הזהרנו ביום טבו", לפי שאינה מלאכת עבדים, אלא אף האדון עשינו אותה. ולזה כל מלאכה שאדם עשו מהמנה לימים הרבהה, דרך לעשותה על-ידי אחרים, כגון: הברירה, והקירה והטהינה וההركה. אבל, אפיקה והליישה והשחיטה והבישול אין אדם מכין מהם לימים הרבה, ורוב בני-אדם עושים אותן לעצמן. כך נראה לי, ועודין ציריך עיון". הרמב"ן (ויקרא, כ"ג, ז) פריש בדרך דומה, אך שני המפרשים לא תהייחסו להבדל שבין פרשת המן (בית) לבין פרשת משפטיים (שדה), וזה יכול לפחות גם את הצורך עיון עיון, ראה לחם-משנה על הרמב"ם שם, שהתקשה בתלישת ירך.

ד. על מה נחלקו כל-כך בסוגיות הכנה ביום-טוב (ביצה, ב)? ברור שהכנה כתובה על-פי הפשט בשבת ולא במועד. המכילתא דורשת גם למועד, אבל דרישות חלוקות הן (תוספות, ביצה, ב, ע"ב, ד"ה והיה ביום הששי). אלא, שהכנה לימים רבים (כפי שלמדו מבעל הmagic-משנה), גם בבית, נחשבת "מלאכת עובודה", שכן היא נעשית בדרך כלל בעבודת פועלים. לכן, דוקא הכנה, היא שהובירה משבת ליום-

גם לתפישת השבת הנובעת מכוח הבריה יש בספר שמות מובן כפול: הראשון, בעשרת הדיברות, הוא איסור מוחלט של כל **מלאת חול** ("מלאתך"), והשני, במצווי המשכן, הוא איסור מוחלט על כל **מלאה** שהיא, כולל **מלאתם** שמיים (מלאת המשכן).<sup>25</sup> רק המובן השני קובע את קדושתה המוחלטת של השבת, בשבת-שבתוון, הדוחה מפניה כל מלאכה, ו"מחליה מות יומת". על כן, העונש על חילול שבת מופיע רק בפרשיות המשכן.

#### ג. החידוש בטעמי השבת בספר דברים

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

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

**בשםות** (כ"ג וכן ל"ד): "ששת ימים תעשה מעשיך [בפרק ל"ד: תעבד] (בשדה) וביום השביעי תשבת, **למען ינוח שורך וחמור** (מנוחת הגוף) **וינפש בן אמתך והגר** (מנוחת הנפש)"

ובדברים (ה): "ששת ימים תעבד ועשית כל מלאכתך. ויום השביעי שבת לה' אלהיך, לא תעשה כל מלאכה אתה, ובנה ובתך, ועבדך ואמתך, שורך וחמור וכל בהמתר, וגרך אשר בשעריך - **למען ינוח עבדך ואמתך כמור**": הדגשת השווין בדברים מסבירה גם את לשון "עבדך ואמתך כמור". במקומות מנוחת הנפש של **בן אמתך והגר** שבסמות.

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

מכאן שיש באמת הכנה שהיא מלאכת בית רגילה, והואיל ועשויים לבוא אורחים, ובכל בית רגילים להתכוון לאפשרות כזאת ממה שיש בבית (ולא מה שנולד; עיין בסוגיות פשיטים, מו, ע"ב, ומה, ע"א, וכן בעיובון, לח, ע"ב), על כן גם בה מודה שלא כל הכנהASA מותרת ביום טוב, שכן הכנה לאורחים היא מלאכת בית רגילה ולפיכך אפשר להתרה על-ידי עירוב תשבילים (ועיין תוספות לביבה, ב, ע"ב, ד"ה והוא ביום הששי, ותוספות לפטחים, מו, ע"ב, ד"ה רבה אמר אינו לוקה). הסמך לעירובי תשבילים מפרשת המן (ביצה, טו, ע"ב) נדרש למי שימושוה יום-טוב לשבת בגין, ואcum"ל.

25. מכאן יש להבין את כפילות ההסבירים במלאות שבת. המשנה (שבת, ז, ב) מונה את המלאכות על-פי סדרן הטבעי, כמלאות שימושות את צורכי האדם ("מלאתך") - הכנת הבגד, הכנת הספר, הכתיב, הבית, האש, סיום כל מלאכה, והוזאה. רשיימה זו בסדרה ובאופןיה אין לה דבר עם מלאכת המשכן, אלא עם מלאכת החול הרגילה. לעומת זאת זה נבע והגמרה (שבת, עג, ע"א - עה, ע"ב; צז, ע"ב - צט, ע"א) מסבירות את המלאכות על-פי מלאכת המשכן ומאנפיניה. הסבר כפוי זה נבע ממידרש ההלכה הדורש את האיסור הכלול של מלאות השבת בעשרה הדיברות ("מלאתך") ובמשכן (מלאתם). יש, כמובן, הבדלים רבים בין המלאכות שנעשו לצורכי האדם, לבין המלאכות שנעשו לצורכי神מיים, ושניהם דורשים. וראה ההסבר השני בתוספות, בבא-קמא, ב, ע"א, ד"ה ה"ג, שלפיו אבות מלאות היו גם במשכן, וגם היו מלאות חשובות; ומכאן, לענ"ד, הדורשה שמלאכה שבת תיעשה בדרך - שבת, עד, ע"ב ועוד. ואcum"ל.

החריות והמנוחה מדורגות מלמטה למעלה על-פי המעמדות השונות בסוף משפטיים: בהמה ואחר-כך אדם; عبد ואחר-כך גֶּר - כמו הדרוג המצויב חלק גדול מן המשפטים עצם<sup>26</sup>. בספר דברים יש شيئا: השור והחמור לא יעשו מלאכה, כחלק מן האיסור הכלול, אבל העבד האמה והגר, ינוחו "במוך".

הידוש שלishi בספר דברים, והוא העיקר: הנימוק של יציאת מצרים כמקור לציווי השבת, הופך להיות כללי ומוחלט: "על בן צוק ה' אלהיך לעשות את יום השבת".

#### ד. טעמי השבעית

גם במצוות שביעית קל למצוא את שתי התפישות. הראשונה בסוף משפטיים, בהמשך לאיסור להחזין את הגור: "כִּי גָּרִים הָיִתְם בַּאֲرָצָן מִצְרָיִם" (כ"ג, ט). נאמר שם: "וָשַׁשׁ שְׁנָים תֹזְרֵעַ אֶת אֶרְצָךְ, וְאַסְפֵּת אֶת תְּבוֹאתָה. וְהַשְׁבִּיעַת תִּשְׁמְטֵנָה וְנִטְשְׁתָה וְאֶכְלָוּ אֲבִינִי עַמְּךָ, וַיִּתְרַם תְּאֵל חַיַּת הַשְׁדָה, כִּنְעַשְׂתָה לְכַרְמֵךְ לְזַיְתָךְ" (כ"ג, י-יא).

השביעית היא כאן שמיטה, ככלומר עזיבה לטובות אביוני עמר, ולפי הפשט גם לטובות חיַת השדה<sup>27</sup>. עיקרו של הפסוק בא למנוע את בעלות האדון על האסיף. זו זאת לטובות האבינוים<sup>28</sup>, וכמצוות עשה.

בפרשת אמור (ויקרא, כ"ג, א-ג) מצוות השבת דומה לו שבסוף ספר שמות (ל"ה, א-ג), ככלומר לשבת המשכן, שבָּה קדושת השבת המוחלטת. בפרשת אמור: "שְׁבַת שְׁבַתּוֹן מִקְרָא קְדֻשָּׁה", במקביל לציווי בפרשת המשכן "שְׁבַתּוֹן שְׁבַת קְדֻשָּׁה לְה'", והנימוק הוא מכוח מעשה בראשית (ל"א, יז). כך גם במצוות שביעית שבספר ויקרא (כ"ה, א-ז): "וְשְׁבַתָּה הָאָרֶץ שְׁבַת לְה'... וּבְשִׁנְאָה הַשְׁבִּיעַת שְׁבַת שְׁבַתּוֹן יִהְיֶה לְאֶרְצָה, שְׁבַת לְה', שְׁדָר לֹא תֹזְרֵעַ וְכַרְמֵךְ לֹא תִזְמַרְ".

אנו רואים בבירור שביעית של קדושה, של "שבת שְׁבַתּוֹן", ודוקא ביחס לאייסורי זרעה וזרירה המבטאים את קדושת השבתון המוחלטת (באיסורי האסיף נאמר שם: "שְׁנָת שְׁבַתּוֹן יִהְיֶה לְאֶרְצָה" בניגוד ל"שבת שְׁבַתּוֹן" באיסורי זרעה וזרירה). מוכרכחים אנו לומר, שה הפרשה בויקרא מעמידה את השביעית על קדושת השבתה מכוח הבריאה. פרשות משפטיים, לעומת, מעמידה את מצוות השביעית על טובות האבינוים מכוח יציאת מצרים. אמנם גם בויקרא עומדת לפניינו טובות החלשים: "וְהִתְהַגֵּד לְאַתָּה שְׁבַת הָאָרֶץ לְכָלָה, לְרָק וּלְעַבְדָּךְ וְלְאַמְתָּךְ וְלְשִׁכְירָךְ וְלְתוֹשְׁבָךְ הָגָרִים עַמְּךָ, וְלְבָהָמָתָךְ וְלְחַיָּה אֲשֶׁר בָּאָרֶץ תְּהִי כָל תְּבוֹאתָה לְאַכְלָל" (ויקרא, כ"ה, ו-ז). זהה תוצאה ואולי גם מטרת השבתון שבטה הארץ, אולם דוקא הבריאה היא המקור שמננו נובעים קדושת השביעית ואיסורייה<sup>29</sup> ובעיקר חומרת העונש שבתוכה (ויקרא, כ"ו, לד-לה). כך מפורש בלשון הכתוב בפרשת היובל הסמוכה, בקביעת עקרונית וככלית: "וְהָאָרֶץ לֹא תִּמְכַר לְצַמִּיתָה כִּי לַיְהָרֶץ

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

27. ההלכה רואה בביטוי "תאכל חיַת השדה" הגדרת זמן למצות הביעור ממחסני הבית; ראה רשי' וספרא שם; תענית, ו, ע"ב. אבל, ממשילא מתקיים גם זכותה של החיה ביבול.

28. רק בדרך של מדרש-הלכה (רש"י) או על-פי הקבלת הצלות (רmb: "תשפטנה" מלזרע, "ונטשתה" מלאסוף), אפשר ללמוד משמות, כ"ג, ו-יא, גם את האיסור לזרע (כלאו הבא מככל עשה). וראה מאמרו של הרב ז' ויטמן, 'השמיטה והשביתה' המעין, כרך כ, גליון א (תש"י), עמ' 30-37.

29. החומרה המיוחדת באיסורי שביעית בספר ויקרא, ובעיקר חומרת העונש - גלוות מכפרת על אי-שמירת שביעית - משווים ממשמעות מיווחדת לשביעית בתרו' 'שבת הארץ', כמו זו עשה יחידה שעונשה גלות, וכמקבילה לשולשות האיסורים החמורים ביותר: עבודה זהה, גליוי עריות ושפיכות דמים. מכאן גם חומרת ההתייחסות לשבעית בדברי חז"ל, ובפולמוסי ימינו. רק הבנת השביעית כ'שבת-הבריאה' ביחס לארץ, יכולה להסביר את כל אלה.

כי גרים ותושבים אתם עמידי" (ויקרא, כ"ה, כג). בדיקך אף גם באיסור העבדות בויקרא: "כִּי לִי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל עֲבָדִים, עֲבָדֵי הַמֶּן..." (כ"ה, נה), בניגוד לניסוח הדברים בשמות ובדברים.

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

ואילו בספר דברים חוזרים אנו ופוגשים לא 'שבת שבתון', כי אם שמייה לטובת האבותינו בטהורתה "וזה דבר השמטה שמות כל בעל משה ידו, אשר ישח ברעה, לא יגש את רעה ואת אחיו, כי קרא שmeta לה'. אפס, כי לא יהיה לך אביו... רק אם שמוע תשמע..." (דברים, ט"ו, א-ו).

שמיטה כספים כרוכה כולה, בהכרתנו בה' אלוהינו המוציאנו מצרים, הגואל ופודה מעבדות לחירות, ועל-כן אוסר علينا בתכלית לשעבד את אחינו, שהם בניו. אין כאן שום עניין לשבתון של איסורי מלאכות, אלא שמייה של חוכות בלבד<sup>30</sup>, כמו זה המוטלת על החברה. ברור שתכליתה של יציאת-מצרים היא בניית חברה ישראלית בדרך ה', בניגוד לדתיות אישית-kosmietית. מכאן - מרכזיות ציווי החברה בספר דברים וגם בתוכחות הנביים.

מצוות השמייה בדברים, יחד עם הסמכות לה - מעשר עני שלפניה, צדקה וחיבוב הלואה, שליחות עבדים לחפשי והענקה של אחריה - קשורות ומונומקות قولן בפסקוק אחד: "זוכרת כי עבד היהת בארץ מצרים, ויפדר ה' אלהיך, על כן אנכי מצווה את הדבר הזה היום" (ט"ו, טו). פסוק זה מקבל בבירור למצאות השבת שבעשרה הדיברות בראש הספר (דברים, ה, טו: "על כן" - "על כן") והוא גם מצביע על כך שפרק ט"ו כולם, והוא בפרק ט"ז (כולל ענייני בכור ורגלים) הם פירוט של "שמור את יום השבת לקדשו", במובן המייחד של שבת בספר ויקרא (כ"ג). ההנחה בשבועות מפורשת במיויחד: "זוכרת כי עבד היהת במצרים, ושמרת ועשית את החוקים האלה" (שם, יב)<sup>31</sup>. השם "חג הסוכות" במקומו "חג האסיף" שבספר שמות, מוכיח גם הוא שבספר דברים ההדגשה העיקרית היא על מצוות הסוכה - "כִּי בְּסֻכּוֹת הוֹשֵׁבְתִּי אֶת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּהַזְּמִינִי אֶתֵּן מִזְרָחִים" (ויקרא, כ"ג, מג), בעוד שארבעת המינים, השבתון ו'חג ה' נזכרו רק בויקרא (כ"ג, לט-מא)<sup>32</sup>. לך יש

30. יש לציין כי הכספי, ומערכות היחסים שהוא יוצר, אינם חלק מן הבריאה ומערכות הטבע, אלא חלק מן העולם החברתי, המלאכותי שהאדם יצר. לפיכך, אי אפשר למצוות על הכספי אלא מכוחה של יציאת מצרים, ומכוונה של חברה בני-חורים שקיבלה את ההוראה. לכן, כל מי שאומנתו הדתית קשורה בטבורה באמנות הבריאה בלבד, ויציאת מצרים אינה עיקרת בתודעתו, הרי הוא מפקיע את יראת ה' שלו מן הכספי, ומשחרר את הכספי מיראת-חטא, וייש בכך ממשום כפירה בה' אלוהינו שגאלנו מעבדות לחירות, בדור ההוא ובדורנו.

31. אכן נזכרו בדברים, ט"ז, האביב, הקציר והאסיף, ומצוות הרגלים "במקום אשר יבחר ה' לשכנ שמו", וכל אלה הן מצוות הקשורות בחקלאות שבארץ-ישראל, והרי היבול החקלאי ומצוותיו קשורים לבראית העולם ולטבע, יותר מאשר לציציאת מצרים. דוקא משום כך, ומשמעות הקבוע של שכחת יציאת מצרים על-ידי יושבי הארץ לדורות (ראה שמות, י"ג, ודברים, פרקים ו' ח'), קופפת התורה את מצוות הרגלים לזכרון יציאת מצרים, כפי שהוא כופפת את הלוח הטבעי שראשיתו בתשרי, ללוח הישראלי-הנסעי, שראשיתו ביןין, ביציאת מצרים. כפיפה זו, ראשיתה בספר שמות (י"ב-י"ג), ושיאה בספר דברים (ט"ז), ואcum"ל.

32. בתורה שככabb אין מאורע היסטורי מפורש לחג השבועות, וממן תורה הרוי מרומז על-ידי "בחודש השלישי" (שמות, י"ט, א). אבל אי-אפשר שיהיה בתורה חג שככלו דתי-טبيعي, בלי זכר ליציאת מצרים. על-כן באה ההדגשה המפורשת זו זאת בספר דברים, כמשמעותו המוסרית-חברתית של חג השבועות.

33. חג האסיף כחג ה', ומצוותיו - ארבעת המינים - קשורים באמצעות בקדושות הארץ והמקדש, ומבטאים בכך את הבדיקה הדתית-הטבעית, שיסודה בבריאות עולם הטבע. לעומת זאת, חג הסוכות בזמן האסיף הוא זכרון יציאת מצרים וכל הכרוך בה. ועיין רב"ם לויקרא, כ"ג, מג.

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

### סיכום

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

ערכי החירות ואפילו ערci השוויון, שהתאפשרו כל כך בדורותינו, יסודם בלי ספק, ביציאת מצרים, והם כתובים בתורת ה' לישראל ביד משה, ובמיוחד בספר דברים. (רק לעבודה-זרה ותופעתה אין שם חירות בספר דברים, שהרי החירות האמיתית רק מאות ה' היא באהו).

סדר

דרישה

טעמים

לשון

מדע

בינה

חומר וי-קדוש

עשרה הדברות

מעמד הר אין

הרור, בינה