

מדרשי עשרת הדיברות

אביה הכהן

הפגישה הראשונה של כנסת ישראל עם אלוהיה התרחשה במעמד הגדול בהר סיני והדיברות היו ראשית הדיבור ביניהם. אך הדיברות, אינן רק הראשית אלא גם התשתית לכל התורה וכלולה בהם התורה כולה וכבר עמדו על כך ראשונים ואחרונים. רעיון זה נדרש יפה בירושלמי –

“חנניה בן אחי ר' יהושע אומר: בין כל דיבור ודיבור – דיקדוקיה ואותותיה של תורה: ממולאים בתרשיש (שיה"ש ה יד) – כימא רבא. רשב"ל כד הוה מטי הדין קרייא, הוה אמר: יפה לימדני חנניה בן אחי ר' יהושע – מה הים הזה, בין גל גדול לגל גדול, גלים קטנים, כך בין כל דיבור ודיבור דקדוקיה ואותותיה של תורה” (ירושלמי שקלים פ"ו ה"א).¹

הרעיון, שבעשרת הדיברות כלולה כל התורה מובא בצורה ברורה ושיטתית גם אצל פילון בחיבורו “על עשרת הדיברות”: “...כי עשרת הדיברות הם עיקרים של החוקים לפרטיהם...”.² לשיא של שכלול ופירוט של הרעיון הגיע ר' סעדיה גאון בפיטו ה“אזהרות”:³

“אש אוכלה ונוהרת מכל הנהרות
ודברי כאש וניצוציה הרבה מצות בכל דיבור וזהרות
בחכמתי כללתי בעשרת דברותי שש מאות ושלוש עשרה מצות להורות...”

1 בשהש"ר בא המדרש בשינוי גרסה קל – “...בין כל דבור ודבור – פרשיותיה ודקדוקיה של תורה היו כתובין...” (שהש"ר פרשה ה יד). וולפסון מציין בפשטות שדברי חז"ל אלו מקבילים לרעיון של פילון, שעשרת הדיברות הינן השורש לתורה כולה. בניגוד לוולפסון, סובר אורבך שמשמעות הדרשה בירושלמי היא, שבין דיבור ודיבור מצוי הפירוש לדיבור בלבד. אמנם בדברי המדרש בירושלמי ובשהש"ר הרעיון אינו חד וברור כפי שבא בדורות שלאחר רס"ג. אולם, פשוטם של הדברים מרמזו לרעיון שבעשרת הדיברות מצוי השורש לתורה כולה – כדעתו של וולפסון. על סוגיה זו ראה בהרחבה: א' אורבך, חז"ל – פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשכ"ט, עמ' 316 ואילך.

2 פרקי פילון, ההדר ותרגם ד' רוקח, ירושלים תשל"ו, עמ' 117 ואילך.

3 סדור רס"ג, הוצאת דודזון-אסף-יואל, מקיצי נרדמים, ירושלים תש"א, עמ' קצא-רטז. בעקבות רס"ג הלכו רבים. ראה לדוגמא: בבראשית רבתי (שכנראה יצאה מידי ר' משה הדרשן) נדרש: “...כנגד י' הדיברות שדבר בה"ה בסיני שבהן כלולה כל התורה תרי"ג מצוות” (בראשית רבתי,

”ספנת בתוך עשרת הדברות שש מאות ושלוש עשרה מלות חוק מודעיך
ומי יכיל ויבין כחכמתך ומי ימלל בנותיך ומדעיך...
כנגדם שש מאות ושלוש עשרה אותיות מאנכי ועד אשר לרעך...”

רס”ג משייך בפיוטו כל מצווה מן התרי”ג לאיזו מן הדברות היא ”שייכת”. מכאן ואילך, רבים אחרים עשו נסיונות להראות שתרי”ג מצוות כלולות בעשרת הדיברות. והנה, מצאנו בתורה ובנביאים כמה וכמה פרשיות שיסודותיהן – עשרת הדברות. בדברינו הבאים נעסוק בכמה מן הפרשיות שהצלחנו לפענח בהם כמין ”מדרשי עשרת הדיברות”. לא נחפש אזכרות בעלמא, אלא שמצאנו בהם מדרש והרחבה. בדברינו ננסה להבין מה חידוש נתחדש במדרשו של מקרא כפי שמובא במקראות גופם.

לא נאריך במקומות שכבר קדמונו⁴ אחרים, אולם נרחיב במקומות שנראה לנו כי יש מקום לחדש, שהרי ”אין בית המדרש בלא חידוש” ואנו מקוים שגם בדברינו במדרש הפנים מקראי יהא מן החידוש!

מהדורת אלבק, עמ’ 8). בכמדבר רבה, שגם ממנו חלקים כנראה יצאו גם כן מחוגו של ר’ משה הדרשן, נדרש: ”כף אחת” – כנגד הלוחות שנכתבו מיד הקב”ה... ”עשרה זהב” – אלו יי הדברות... ”מלאה קטרת” – שתרי”ג מצוות כלולים בהן. וכן את מוצא תרי”ג אותיות יש מן ’אנכי’ עד ’אשר לרעך’ כנגד תרי”ג מצוות” (במ”ר פ”ג טז וראה גם במ”ר פ”ח כא). במדרש לקח טוב לר’ טוביה ב”ר אליעזר, שחי כנראה במאה האחת עשרה נדרש: ”מנין אותיות של עשרת הדברות הם שש מאות ושלוש עשרה כנגד שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנתנו על ידי משה רבינו” (מהד’ שלמה באבר, עמ’ ע). רש”י בפירושו לשמות כד יב ואבן עזרא בפירושו לדיבר הראשון בשמות מזכירים את רס”ג. ר’ אליעזר בר’ נתן (ראב”ן) בפיוטו לתפילת ערבית לליל שני של שבועות: ”דברות עשרה כתב אל להמוני/הכליל בהם שש מאות ושלוש עשרה פקדוני/ומאהבתם נגלה על הר סיני/אהבתי אתכם אמר ה’”. בזהרה, במדרש על הדיברות נכתב: ”תאני ר’ אלעזר באלין עשר אמירן אתגליפו כל פקודי אורייתא גזירין ועונשין. דכיא ומסאבא. ענפין ושרשין. אילנין ונטיעין. שמיא וארעא. ימא ותהומי...” (זהה שמות דף צ ע”ב ראה עד סוף הפיסקה). גם במדרש החפץ מאת ר’ זכריה בן שלמה הרופא (חי בתימן במאה החמש עשרה) נדרש, שכל מצוות התורה נכללו בעשרת הדברות: ”ועוד תדע אם תתבונן בכל שאר המצוות כולן תמצאן נכנסות בגדר אנכי ולא יהיה לך או בשאר הדברות...” (מדרש החפץ, תרגום מערבית: מאיר חבצלת, ירושלים תשנ”א, עמ’ שס”א). כאמור לא באתי להקיף את כל המקורות שאחרי רס”ג אלא מספר דוגמאות בלבד.

4 בקובץ עשרת הדיברות בראי הדורות (ירושלים תשמ”ו) כבר באו כמה מאמרים חשובים שעסקו בנושא זה. ראה בקובץ הנ”ל: מ’ ויינפלד, עשרת הדיברות – ייחודם ומקומם במסורת ישראל, עמ’ 34-1; א’ רופא, הדיבר העשירי וחוקי ”רעך” בספר דברים, עמ’ 51-35; מ’ וייס, עשרת הדיברות כפי נביאים, עמ’ 53-65.

שמות כ יח – כא יז

הרב מרדכי ברויאר במאמרו המפורסם "לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים"⁵ עמד על כך שכתובים מסויימים, הבאים לאחר עשרת הדיברות שבספר שמות וכן לאחר הדיברות שבספר דברים יש חזרה וביאור על הדיברות:

שמות כ יח – כא יז	עשרת הדיברות (שמות כ א-יד)
"לא תעשון אתי אלהי כסף..." (כ יח-כב)	"לא תעשה לך פסל..."
הלכות עבד ואמה – "שש שנים יעבוד ובשבעת יצא לחפשי חנם" (כא ב-יא)	"...ששת ימים תעבד...ויום השביעי שבת...ובשבעת יצא לחפשי חנם..."
"מכה איש ומת מות יומת" (כא יב)	"לא תרצח"
"ומכה אביו ואמו מות יומת" (כא טו)	"כבד את אביך..."
"וגנב איש..." (כא טז)	"לא תגנב"
"ומקלל אביו ואמו..." (כא יז)	"כבד את אביך..."

מעניין שלא מצאנו מקום במקרא שבו קיימים רמזים לעשרת הדיברות⁶ שיש בו חזרה על כל העשרה, ואף בכתובים בהם נדון להלן, אין חזרה על כל הדיברות. לא מצאנו הסבר לשאלה מדוע הכתוב חוזר רק על חלק מן הדיברות ולא על אחרות. שאלה אחרת, שגם לה לא מצאנו הסבר היא שאלת הסדר השונה של מדרשי הדיברות – שאינם כנתינתם. הסבר סביר אחד הוא, שהכתובים – בהקדמים ענייני "לא תרצח" (כא יב-יד) לענייני "כבד" (כא טו) – מציבים סולם ערכי שבו ענייני נפשות קודמים לענייני כיבוד הורים. העובדה שבדיברות גופם בא "כבד" לפני "לא תרצח", תלויה, כנראה, במבנה עשרת הדיברות, המחולקות לשני לוחות: חמשת הדיברות שבלוח השני בנויות בתבנית זהה – לא + (תרצח/תנאף וכו') שהם – כולם – בגדר "סור מרע" ואילו שתי הדיברות האחרונות שבלוח הראשון הם בכחינת "עשה טוב". גם להקדמת "עשה טוב" ל"סור מרע" יש משמעות חינוכית ראשונה במעלה: עולם בו

5 ראה: מ' ברויאר, "לימוד פשוטו של מקרא – סכנות וסיכויים", בתוך: המקרא ואנחנו, רמת גן תשל"ט, עמ' 163.

6 בהמשך דברינו נזכיר כמה וכמה מקומות בהם ישנה חזרה על עשרת הדיברות. בכל המקומות אין חזרה על כל הדיברות. ראה גם יר' ז ט; הו' ד ב, ועוד רבות.

אין עושים מעשים שלילים עדיין אינו מוגדר כעולם טוב. רק עשייה חיובית של מעשים טובים מביאה לתיקונו של עולם. גם הרעיון, שהכתובים שלאחר עשרת הדיברות מהווים פירוש והרחבה לדיברות מובא גם בדברי הראשונים.⁷ וכך כותב אחד מבעלי התוספות –

“ואלה המשפטים – פירשׁי: כל מקום שנאמר ‘אלה’ – פוסל את הראשונים, ואלה’ – מוסיף על הראשונים...ומוסב על עשרת הדיברות שנאמרו למעלה, כי מתחילה כללו ועתה מפרשו. מתחיל ממ’ אשר הוצאתיך מבית עבדים’ – ‘עבדי הם לא ימכרו ממכרת עבד’ (וי’ כה מב), ועכשיו הוא מפרש ענין המכירה. ‘כי תקנה’ (כא ב) – ‘וכי ימכור איש את בתו’ (כא ז), ‘כבד את אביך’ – ‘ומקלל’ (כא ז), ‘לא תרצח’ – ‘מכה איש’ (כא יב), ‘לא תנאף’ – ‘כי יפתה איש’ (כב טו), ‘לא תגנוב’ – ‘כי יתן’ (כב ו), וכן כולם, אם תדקדק.”⁸

להלן נעמוד על שני המקראות הראשונים בהם מצאנו מדרש רחב ומורכב שיש בו משום לימוד והרחבה של הדיברות והשלכתו על עניינים שלא נאמרו בגלוי בדיברות ואינם רק איזכור בעלמא.

“לא תעשון אתי אלהי כסף – לא תעשה לך פסל”

“...אתם ראיכם כי מן השמים דברתי עמכם. לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם. מזבח אדמה תעשה לי וזבחת עליו את עלתיך ואת שלמיך את צאנך ואת בקרך בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתיך. ואם מזבח אבנים תעשה לי לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפתה עליה ותחללה. ולא תעלה במעלת על מזבחי אשר לא תגלה ערותך עליו” (שמות כ יח-כב).

בפסוקים אלו, באות המצוות הראשונות שלאחר מעמד הר סיני, הקשר למעמד ברור ופשוט שהרי נאמר בפתיחה לסדרת מצוות זו: “אתם ראיכם כי מן השמים דברתי עמכם”. המצווה הראשונה שבפסקה – “לא תעשון...” מרחיבה את הדיבר השני “לא תעשה לך פסל...”. רמז נוסף לשיוך מצוות אלה לדיברות שבאו לפניהם, בא בהקבלה כיאסטית לדיבר השני –

7 גם הרמב”ן (לשמות כא א) כותב דברים דומים בפרטיהן של ההקבלות הלכנו בעקבות הרב ברויאר.

8 ראה: תוספות השלם – אוצר פירושי התורה לבעלי התוספות, ירושלים תש”ן, כרך ח עמ’ קלט. וראה שם גם עמ’ קמ. מעניין מאוד להשוות את הפירוש של בעלי התוספות לדברי רש”י אל דברי רש”י גופם. רש”י בעקבות המכילתא (מכילתא נזיקין סוף פרשה א) כותב “מה הראשונים מסיני אף האחרונים מסיני”. בדברי רש”י מובעת האידיאה שכל התורה נאמרה בסיני, ואילו בעלי התוספות מפרשים שהכוונה שבדיברות כלולה כל התורה כולה.

אביה הכהן

שמות כ יט: כי מן השמים... לא תעשון אתי
שמות כ ג: לא תעשה לך... וכל תמונה אשר בשמים

כבר נחלקו הפרשנים בפירוש הפסוק "לא תעשון אתי..." (כ יט). על פי בעלי הטעמים והניקוד, באו בפסוק שני עניינים:
א. "לא תעשון אתי": שלא לעבוד יחד עם הקב"ה אלים נוספים.
ב. "אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשון לכם": איסור עשיית פסלים.
לפי שד"ל, בפסוק זה ישנו "תיקון סופרים": במקום "לא תעשון אתי" היה למעשה כתוב "לא תעשון אותי". שיעור הפסוק, אליבא דשד"ל, אינו על פי חלוקת הטעמים (אתנחתא במילה "אתי"), אלא בנוי כתקבולת –

לא תעשון אותי אלהי כסף
אלהי זהב לא תעשו לכם

קיימת בפסוק תקבולת כיאסטית שבו עניין אחד בכפל לשון: שלא לעשות כדמותו של הקב"ה מכסף או מזהב. על פי חלוקת הטעמים, ענינו של הכתוב הוא באיסור עבודה זרה ואילו על פי קריאתו של שד"ל את הפסוק, הכתוב אינו מדבר על איסור עבודה זרה אלא על עבודת ה' שדרכיה זרות.⁹

בין פסוק כ לפסוק כא ישנו קשר של ניגודים – "לא תעשון אתי אלהי כסף... – מזבח אדמה תעשה לי". יש כאן שני רבדים של ניגודים –
א. אלהים – מזבח. בין אלהי כסף וזהב שנאסרו לבין מזבח שאינו אלא אמצעי ודרך לעבודת האל שהותר.
ב. כסף וזהב – אדמה. כסף וזהב מסמלים רהב וגאווה ואילו אדמה מסמלת פשטות וצניעות.

ההבחנה בין הניגודים מגלה את אחדות הפסקה:¹⁰ מכיוון שמן השמים דברתי עמכם ודבר לא ראתם, על כן אין לצייר כדמותו של האל, ומכיוון, 'שלה' – השמים ושמי

9 ראה דברי שד"ל לפסוק יט [פירוש שד"ל על חמשה חומשי תורה, תל אביב תשכ"ו]. קדמו לשד"ל ר"י בכור שור ורשב"ם, שפירשו שהכתוב אינו על עבודה זרה, אלא על עבודת ה' על ידי המחשה והגשמה.

10 כבר עמדו ראשונים על אחדותה הפנימית של הפסקה כולה. ראה בפירוש ר"י בכור שור לפסוקים.

השמים ולו – תבל ומלואה, על כן אין הוא צריך דבר ולכן כסף וזהב לא יועילו לו. בעבודת ה' הרי ש"רחמנא ליבא בעי" ודי לכך במזבח אדמה פשוט. גם שני הפסוקים האחרונים בפרשיה עניינם – צניעות בעבודת ה': המזבח האידיאלי הינו מזבח אדמה פשוט, אך גם אם יוקם מזבח אבן הרי שאין לשכללו ולהקימו גזית מסותת אלא אבנים פשוטות. כמו כן, אסור לבנות מעלות (= מדרגות) למזבח. הנכון הוא, שלשני האיסורים האחרונים ישנם נימוקים שונים בכתוב גופו ("כי חרבך הנפת עליה ותחללה...אשר לא תגלה ערותך עליו") אך בכל אופן, הרשימה על כל חלקיה – יוצרת תמונה אחת – אין לשכלל את המזבח בשום שיכלול. מזבח זה אין צורך שיהא במקום מסוים אלא "בכל המקום", בלשון אחר – אין צורך במקדשי פאר למצוא את ה' ולעבדו. כל מקום בו יבחר האדם לקרוא לאלוהיו – יענה.¹¹

ניתן להבחין בפסוקים אלו ברמיזות לעוד שתי דברות:¹² הביטוי "כי חרבך הנפת עליה ותחללה" ניתן לראות רמז ל"לא תרצח". ואילו הרצף "אשר לא תגלה ערותך עליו" ניתן לראות רמז לדיבר "לא תנאף".¹³ ספורנו, הסיק מפסוקים אלו מסקנות מרחיקות לכת:

"...וזה בעצמו ביאר באמרו 'ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם' (כה ח) לא כמו שיעד קודם לכן, באמרו 'מזבח אדמה תעשה לי...בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבא אליך' (כ ה). אבל עתה יצטרך לכהנים..."¹⁴

ספורנו למד מפסוקים אלו שנאסר להקים מקדשי כסף וזהב ולכן, אף המשכן נכלל באיסור. ספורנו כדרכם של פרשני ימי הביניים, מוצא תירוץ לדרכו בסתירה החריפה שבין כתובים אלו לבין פרשיות בניית המשכן בכך, שאלו – נאמרו לפני חטא העגל ואלו – לאחריו. אנו – דרכנו אחרת: לדעתנו, אמנם כן – יש ויש סתירה בין הפרשיות! פרשיות המשכן מציגות אידיאל של מקדש בנוי על מכונו ואילו הפסוקים

11 בפשיטתא (התרגום הסורי) הגרסה היא "...בכל המקום אשר תזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך" (כ כד). משמע שהדבר תלוי באדם הקורא בשם ה' ולא במקום הקריאה כפי שמשמע מנוסח המסורה "אשר אזכיר". יש להניח שנוסח הפשיטתא שומר על נוסח ראשוני ואילו נה"מ מייצג נוסח שעבר תיקון סופרים ותלה את בחירת המקום בקב"ה ולא באדם. גם המשנה במסכת אבות דורשת את הפסוק על האדם הקורא בשם ה' ולא על ה' הבוחר - "רבי חלפתא בן דוסא איש כפר חנניה אומר, עשרה שיושבין ועוסקין בתורה שכינה שרויה ביניהם שנאמר 'אלהים נצב בעדת אל' (תה' פב א)...ומנין אפילו אחד, שנאמר 'בכל המקום אשר אזכיר את שמי אבוא אליך וברכתך'" (אבות ג ה).

12 העירני על כך מנחם כ"ץ.

13 על הקשר שבין ענייני עריות ו"לא תנאף" ראה להלן עמ' 106.

14 ספורנו לשמות כד יח.

שלפנינו מציגים גישה מנוגדת – שלילה של הקמת מקדשי כסף וזהב. אין הקב"ה צריך בית כסף וזהב, ובכל מקום שבני האדם יקראו אליו, שם – יתגלה אליהם. הפסוקים דנן אינם היחידים במקרא המציגים גישה "אנטי מקדשית": גם במעשה העגל שבספר שמות ניתן לראות מגמה זו. פרשיות סותרות מציגות אידיאלים סותרים: אידיאל "מקדשי" ואידיאל "אנטי מקדשי". בכל זאת, עינינו הרואות שלשתי הגישות מקום בתורה ו"אלו ואלו דברי אלהים חיים".¹⁵

תפיסת רצף המצוות שבפסוקים יח-כב כיחידה אחת, מציגה "מדרש" לדיבר "לא תעשה". באומרנו "מדרש" אין כוונתנו שאין זה פשוטו של מקרא, אלא, כדרכה של תורה שבעל פה – הבאה להרחיב את עקרונות התורה שבכתב אף על מה שלא נאמר בהם בגלוי – גם כתובים אלו הם הרחבה ויישום הנאמר בעשרת הדיברות. אם כן, הפירוש/המדרש הראשון לדיבר "לא תעשה" בא מפי הגבורה והוא אינו מפרש-דורש את הדיבר על עבודה זרה – לאל זר, אלא על עבודת ה' שדרכיה זרות.¹⁶ הא למדת, שהבעיה העיקרית אינה עבודת אל נכר אלא דרכי עבודת ה'.¹⁷ מדרש זה, הדורש ומפרש את הדיבר השני כאיסור הקמת מקדשי כסף וזהב עולה בקנה אחד עם הדברים שאמר הנביא ירמיה -

"כה אמר ה' צבאות אלהי ישראל עלותיכם ספו על זבחיכם ואכלו בשר. כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח. כי אם את הדבר הזה צויתי אותם לאמר שמעו בקולי והייתי לכם לאלהים ואתם תהיו לי לעם" (יר' ז כא-כג).

כבר תמהו ראשונים וגם אחרונים האמנם – "כי לא דברתי את אבותיכם ולא צויתים ביום הוציאי אותם מארץ מצרים על דברי עולה וזבח...?"! – והרי התורה כולה מלאה בענייני עולה וזבח? נראה שהפירוש המתיישב עם פשוטו של מקרא הוא פירושו של רד"ק –

15 במאמרי – "נגד המקדש – מעשה העגל" [בית מקרא (ניסן-סיון תשמ"ז), עמ' 271-257] כבר עמדתי על המשמעות ה"אנטי מקדשית" של מעשה העגל. ראה גם: י' קנוהל, ריבוי פנים באמונת הייחוד, משרד הבטחון – הוצאה לאור (1995), עמ' 28-23. אחד מיסודות ביקורת המקרא המודרנית הוא שהפרשיות בעלות המגמה המקדשית הן מן "החטיבה הכהנית" בתורה.

16 יש גם מן הפרשנים שפירשו את הדיבר לא תעשה בצורה כזו, דהיינו, לא על עבודה זרה אלא על עבודת ה'. ראה בפירוש ר' יוסף בכור שור לפסוקים.

17 בניגוד לפסוקים דנן, ספר דברים דורש את הפסוקים שמ"אנכי" ועד "ועשה חסד לאלפים לאהבי ולשמרי מצוותי" לעניין עבודת אלהי העמים – "השמר לך פן תשכח את ה' אשר הוציאך מארץ מצרים מבית עבדים..."

"אנכי ה'...אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים
לא תלכון אחרי אלהים אחרים מאלהי העמים...
לא יהיה לך אלהים אחרים...
לא תעשה...כי אנכי ה' אלהיך
אל קנא.. (שמ' כ א-ה).

"...כי עקר המצוה לא היתה על דברי עולה וזבח אלא 'שמעו בקולי והייתם לי לעם' וזוהו התנאי נתן להם להם התורה. ואין בכל עשרת הדברים – שהם כלל התורה כלה זכר עולה וזבח..." (רד"ק ליר' ז כב).

לרד"ק, "יום הוציאי אותם מארץ מצרים" מרמז ליום מעמד הר סיני שנאמר בו "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים..."¹⁸. מכאן שכוונת ירמיהו היא, שאין ציווי קורבנות בעשרת הדיברות. ואכן, באותו הפרק אמנם רומז ירמיהו לעשרת הדיברות – "הגב רצח ונאף והשבע לשקר וקטר לבעל והלך אחרי אלהים אחרים אשר לא ידעתם" (יר' ז ט).

ירמיהו, כביכול, אומר לשומעיו – את העיקר אינכם מקיימים אך קורבנות אתם מביאים. ירמיהו מדגיש שבעשרת הדיברות אין ענייני קורבנות ואילו הכתוב שאנו עוסקים בו בא, אמנם לפרש ולהרחיב את הדיבר השני בענייני זבח ומזבח, אולם, למעשה, המגמה של שני הכתובים – אחת: עיקר עבודת ה' מסור ללבו של האדם ואל לו להתמקד בזבח ועולה ובבניית היכלי כסף וזהב. בפסוקים בהם דנו בסעיף זה באות המצוות הראשונות בתורה של אחר המעמד הגדול בהר סיני ללמדך, שזהו עיקרו של מעמד הר סיני: אין הקב"ה זקוק להיכלות פאר, וזהב וכסף לא יועילו לאדם להתקרב אל בוראו. "מזבח אדמה תעשה לי" – הקב"ה יכול להתגלות בכל מקום והדבר תלוי באדם הקורא אל אלוהיו בכל ליבו.¹⁹

"...שש שנים יעבוד ובשביעית יצא לחופשי חנם" – "ויום השביעי שבת"

בדיבר הרביעי התורה מצווה על מנוחת כל אדם ביום השביעי. מנוחת העבד ושבתו ביום השביעי – היא חירותו ליום אחד בכל שבוע. והנה, באה בתורה פרשה שלאחר עשרת הדיברות ומרחיבה את הדברים: כפי שעבד וכל אדם חייבים ליום של מנוחה וחירות בכל יום שביעי, כך, עבד נמכר לשש שנים ובשנה השביעית באה מנוחתו הגדולה – שחרורו. בלשון אחר: ענייני עבד ושחרורו בשנה השביעית הם פיתוח והרחבה של מצוות שבת. על הקשר שבין שחרור עבדים ושבת כבר עמד רבנו אפרים מבעלי התוספות –

18 הוכחה לפירוש רד"ק ראה ירמיהו לד יג: "אנכי כרתי ברית את אבותיכם ביום הוציאי אותם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר". כאן: "יום הוציאי אותם" הוא בבירור יום מעמד הר סיני. על הפסוק בירמיהו ופירוש רד"ק ראה: מ' ויינפלד, ירמיהו והמטמורפוזה הרוחנית של ישראל, בתוך: זר לגבורות – קובץ מחקרים לכבוד נשיא המדינה ר' זלמן שזר, ירושלים תשל"ג, עמ' 274-278.

19 הסברנו את מיקומה של הפרשה של (כ יח-כב) כפרשנות לדיבר השני. אחרים, פירשו זאת בדרך שונה. למשל – טוויג פירש שחוסר התייחסות לענייני פולחן בעשרת הדיברות הביא לשילוב היחידה המצווה על הקמת מזבח, בדומה לשומרונים שהוסיפו את הדיבר העשירי בעניין הר גריזים: "לעומת השומרונים...מצא לו האינטרפולטור שלנו מקום נוח להוסיף את דין המזבח" (א' טוויג, מתן תורה בסני, עמ' 86-90, ירושלים תשל"ז).

אביה הכהן

"וכשם שאתם מצווין שלא תעשו מלאכה יותר משהי ימים, שלא בראתי העולם אלא בששה ימים, לפיכך נתתי לכם שש שנים יעבוד העבד ובשביעית יצא לחופשי..."²⁰.

הקשר שבין דיני עבד לדיבר הרביעי מעניין ביותר שהרי הדיברות שבספר שמות נשנו בספר דברים. אך בעוד שבספר שמות ההנמקה לדיבר הרביעי היא אלוהית -

"כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר במ וינח ביום השביעי על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו" (שמות כ יא).

ה' קידש את השבת והאדם במעשיו מדבק במעשה הבורא ומחקה את התנהגותו. בספר דברים, הנימוק למצוות שבת הוא סוציאלי - אנושי -

"...למען ינוח עבדך ואמתך כמוך. וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים..." (דב' ה, ג-יד).

והנה, על אף שההנמקה בספר שמות הינה אלוהית, הרי שמדרשו ויישומו בספר שמות הינם במישור סוציאלי חברתי - עניין שחרור עבדים.

גם בספר ויקרא, בפרשת בהר, וכן בספר דברים בפרשת ראה, עניני עבדים קשורים למצוות שבת. בפרשת בהר נעסוק בהרחבה בהמשך, ואילו כאן נתבונן בפרשת ראה: גם פרשיות ספר דברים עוקבות אחר סדר הדיברות ופרשת עבד באה אל מול הדיבר הרביעי - שבת.²¹ הנימוק הבא בפרשת עבד בספר דברים - "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים..." (דב' טו טו), הוא גם הנימוק שבא בספר דברים לדיבר השבת - "וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים..." (דב' ה יד). מכאן ששורש אחד למצוות שבת ולשחרור עבדים.

הרעיונות שבאו בפרשת "עבד" בספר שמות מפותחים לנאמר בפרשת "עבד" שבספר דברים: בספר שמות נקבע שעבד עובד רק שש שנים, כמו שכיר לזמן ארוך שהרי סופו להשתחרר. ואכן, בספר דברים העבד כבר אינו נקרא "עבד" אלא "שכיר" - "...כי משנה שכר שכיר עבדך..." (דב' טו יח). ענייני מינוח אלו אינם סמנטיים גרידא: עבד מקבל את שכרו - דמי קנייתו - בתחילת עבודתו ומכאן ואילך הוא משועבד, ואילו שכיר - מקבל את שכרו בסוף עבודתו. והנה, בספר דברים מצווה האדון על הענקת מתנות לעבד בסוף שנות עבודתו ובכך מתחזק הרעיון שהוא מעין שכיר. עבד - גופו קנוי, ואילו שכיר - רק עבודתו קנויה. תפיסה זו שהעבד הוא בן חורין בגופו הביאה למהפכה גם במעמד השפחה העבריינה. בספר שמות, אמה היא פילגש, והאדון יכול לתת אמה לעבדו על מנת שתלד לאדון.²² משעה שנקבע

20 ראה: תוספות השלם - אוצר פירושי בעלי התוספות, ירושלים תש"ן, כרך ח עמ' קל"ז.

21 עמד על כך הרב ברויאר. ראה לעיל הערה 5. יש לציין שבניגוד לפסוקים אחר עשרת הדיברות בספר שמות החוזרים על הדיברות ואין עניינים נוספים ששולבו בפרשייה, בספר דברים העניין מורכב הרבה יותר וסדר הפרשיות הוא מארג של כמה וכמה עקרונות ולא רק סדר הדיברות עומד ביסוד הסדר.

22 חז"ל במכילתא, נזיקין פ"ב מפרשים את הכתוב "אם אדניו יתן לו אשה" שמדובר בשפחה כנענית, אולם על פי פשוטו של מקרא נראה שהכתוב דן באמה עבריינה.

שעבד הוא רק שכיר, שוב אין האדון שולט על גופה של שפחתו ומכאן ואילך אסורה הפילגשות – אמהות.²³ יוצא אם כן, שלפנינו רצף: דיבר, מדרש הדיבר, ומדרש דמדרש: פרשת עבד בספר שמות מהוה פיתוח (מדרש) של מצוות שבת (דיבר רביעי) ופרשת עבד בספר דברים הינם פיתוח והרחבה של פרשת העבד בשמות. חז"ל בפרשנותם לפרשיות בספר שמות ובספר דברים, הלכו – כדרכם – הלאה ומעבר. אמנם, על פי פשוטם של המקראות הן בספר שמות והן בספר דברים יש לעבד זכות לאבד את חירותו ולהשתעבד לעולם. אך חז"ל, כפויים לציונים בפרשת בהר, דרשו "לעולם" = עד היובל.²⁴ כלומר, האדם אינו בן חורין לאבד את חירותו. כך גם דרשו חז"ל, שהאישה שהאדון רשאי לתת אותה לעבד העברי אינה אלא אמה כנענית. בדרשה זו הקנו חז"ל לאמה עבריה את החירות והבעלות על גופה. דרכי היישום של רעיון השבת על ענייני עבד, שלא נאמרו בדיבר הרביעי בפירוש, דומה למלאכת חז"ל וגדולי ישראל ביישום עקרונות ההלכה לענייני שעתם וגם לענינים שלא נאמרו בגלוי בתורה. בכך אומרת התורה את דברה – שבהרחבת רעיון השבת מעבר ליום בודד בשבוע ולהחילו על כל תחומי החיים וחובה על כל דור ודור – בהתאם לצרכיו ובעיותיו – לחפש ולנסות ליישם את רעיון השבת בכל תחומי חייו.

סיכום: יש סדר למקרא

אבן עזרא, בפתחה לפירושו לפרשת משפטים:

"אומר לך כלל לפני שאחל לפרש, כי כל משפט או מצוה, כל אחד עומד בפני עצמו. ואם יכולנו למצוא טעם למה דבק זה המשפט אל זה, או זאת המצוה אל זאת, נדבק בכל יכולתנו. ואם לא יכולנו, נחשוב כי החסרון בא מחוסר דעתינו".²⁵

באמת בדברינו עד כאן, אמנם איננו פותרים את בעיות הסדר בפרשת משפטים, אולם יוצרים מסגרת ומבנה כללי לפרשה:

23 על ענייני אמהות-פלגשות ראה בפרשנות המדעית לפרשת אמה בספר שמות, וכן ראה באדרת אליהו להגרא"א על פרשת משפטים שפירש שהאמה נמכרת לפילגשות. על נושא זה עמדתי בהרחבה במאמרי "בעקבי ביאור הגר"א לפרשת אמה עבריה", בתוך: ספר היובל לרב ברויאר, ירושלים תשנ"ג, עמ' 77-90. על מגמת הפרשה בדברים עמדתי במאמרי הנ"ל. על מגמת הפרשה בספר דברים ראה גם: M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomy School*, Oxford 1972, pp. 828-831. ובמיוחד עמ' 282 הערה 1.

24 ראה בבלי קידושין כא ע"ב; מכילתא דנוזיקין פ"ב ובמפרשים לכתובים בשמות.

25 אבן עזרא לשמות כא ב.

עיקרה של פרשת משפטים, העוסקת בתחום הפלילי-אזרחי כתובה בסגנון קזואיסטי, דהיינו הלכה המבוססת על מקרה.²⁶ עיקרי מאפייניו של הסגנון הקזואיסטי הם פתיחה בסיפור מקרה – "כי וכו'" – ולאחריו ההלכה. בדרך כלל ישנם מספר אפשרויות נוספות – "אם...ואם". לחוק הקזואיסטי אין נמען [בניגוד לרוב החוקים בתורה שנאמרו בגוף שני ראה לדוגמא – "אם כסף תלוה..." (כב כד)]. החטיבה הפלילית אזרחית שבפרשה (כא יח – כב טז) היא כולה קזואיסטית ואילו החטיבה שלפניה, בה דנו בסעיף ג (כ יח – כא יז) בנויה כערבוב של חוקים מסגנונות שונים.²⁷ אמור מעתה, שהערבוב שבא בתחילת הפרשה בא להקדים את עשרת הדיברות לחטיבה הפלילית-אזרחית. לצורך כך השתמשה התורה בחומרים שונים ויצרה פסיפס של עשרת הדיברות. הפתיחה ל"מדרש עשרת הדיברות" מסר יש בה: היסוד לכל מה שיבוא לאחר מכן בתורה, יסודו במעמד הגדול בהר סיני ובמה שנאמר בו – עשרת הדיברות.

ויקרא יח-כו – "ספר הקדושה"²⁸ ומדרשי עשרת הדברות

ספר ויקרא מחולק, בעיקרו, לשני חלקים: הראשון, ענייני המקדש והכהנים והשני, עניינים הקשורים לכל העם.²⁹ דיוננו יתמקד בחלקו השני של הספר, בפרקים יח-כו, המכונה גם "ספר הקדושה", שבאות בו הלכות רבות ומגוונות, אולם, ביסוד הלקט הנרחב עומד, לדעתנו, "מדרש עשרת הדיברות".³⁰

- 26 על הסגנון הקזואיסטי, ראה: א' אלט, מקורות החוק הישראלי (תרגום מגרמנית), ירושלים תשכ"ו.
- 27 כך לדוגמא פרשית אמה (שמות כא ז-יא) היא כולה קזואיסטית, ענייני כיבוד הורים הם אפודיקטים (שמות כא טו, יז) ואילו ענייני רצח יש בהם ערבוב סגנונות (שמות כא יב-יד).
- 28 גבולותיה של "חטיבת הקדושה" הינה, כידוע, שאלה קשה ויש עוד כמה וכמה מקראות בתורה שקשורים לחטיבה זו. במיוחד, נזכיר את ויקרא יז וכן את ענייני יום כיפור המיועדים לכלל ישראל (ויקרא טז כט-לב). אך לא באתי כאן לעסוק בגבולות "ספר הקדושה" אלא במדרש עשרת הדיברות שלדעתי הוא העומד ביסוד הפרקים יח-כו. מסיבה זו קיבלתי את גבולותיו של רד"צ הופמן בפירושו לספר ויקרא. ראה: רד"צ הופמן, ויקרא חלק ב, ירושלים תשל"ג, עמ' ז ואילך. על ספר הקדושה ועל פרשיות בתורה הקשורים אליו ועל אופיה המיוחד של החטיבה ראה בהרחבה בספרו של י' קנוהל, מקדש הדממה, ירושלים תשנ"ג.
- 29 על חלוקת ספר ויקרא לשני חלקים כבר עמד אברבנאל בהקדמתו לספר ויקרא. כידוע, חלוקה זו אינה ברורה שהרי גם בחלק הראשון של הספר באים ענייני כלל ישראל (פרקים יא-טו) וגם בחלקו השני באים ענייני כהנים, אולם מוקד דיוננו אינו מבנה ספר ויקרא אלא "ספר הקדושה" בלבד ואין זה המקום להרחיב בעניינים אלו.
- 30 סדר הדיון לא יהיה על פי סדר הכתובים אלא על פי שלבי הוכחת הטיעון המוליך את דברינו.

"אני ה' אלהיכם"

"אני ה' אלהיכם" – ר' שמעון בן יוחאי אומר: הוא שנאמר להלן 'אנכי ה' אלהיך וגו'." אני ה' שקבלתם מלכותי עליכם במצרים? אמרו לו 'הי', והיך קבלתם מלכותי – קבלו גזירותי".³¹

טופס הסיומת "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם"³² מופיע 57 פעמים במקרא,³³ אך, חמישים פעם מאלה ב"ספר הקדושה" בלבד. כלומר, לפנינו, טופסים שהם בבחינת "לייט מוטיב" של "ספר הקדושה" ובהם טמון סודה של החטיבה: אם נשים לב, ניוכח שבנקודות הסיומת של "ספר הקדושה" בא טופס סיום שלם בצורה מוארכת –

א. יט לו: "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים".

בפרק יט לבד שכותרתו "קדושים תהיו", הסיומות "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" חוזרות שש עשרה פעמים (!) ובכך משמשות כמילה המנחה של הפרשייה. ואילו בסוף הפרק בא הפורמולה מוארכת – "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (יט לו). המדרש בתורת כוהנים מפרש את הסיומת הארוכה כסיומת של ענייני מידות ומשקולות שהסיומת הארוכה משמשת לה כנימוק וכסיומת –

"אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" – על תנאי. כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים, על תנאי שתקבלו עליכם מצות מידות, שכל המודה במצות מידות מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות מידות כופר ביציאת מצרים."

נראה, שדעתנו נוגדת את הפירושי כאילו טופס הסיומת הארוך מתייחסת רק אל המצווה שנסמכת לה. לדעתנו, נכון יותר לפרש שהסיומת הארוכה מתייחסת לפרק כולו, שהרי, לאורך הפרק באות סיומות מקוצרות, ורק בסופה – באה סיומת מלאה. בלתי אפשרי שכל מצווה ומצווה תסתיים בסיומת ארוכה כל כך. הסיומת השלמה – הארוכה – מרמזת לדיבר הראשון – "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". אם כן, שורש הפרשייה ורעיון הקדושה שבא בפרק יט הוא בדיבר הראשון וכל המצוות שבאו בפרשייה הם הביטוי המעשי לקבלתנו את ההכרזה "אנכי ה' אלהיך".

31 תורת כהנים, אחרי מות פרשתא ט, פרק יג ג.

32 אין בין "אני ה'" ל"אני ה' אלהיכם" אלא אורכו של המשפט ותו לא!

33 בשאר התורה מחוץ ל"ספר הקדושה" בא הטופס "אני ה'" ב-שמ' ו ב, ו, ח, כט; ז ה, יז; ח יח; יב יב; יד ד, יח; טו כו; לא יג; וי יא מה; במ' ג יג, מא, מה; יד לה. הטופס "אני ה' אלהיכם" בא בשאר התורה ב-שמ' ז; טז יב; כט מו; וי' יא כב; במ' י' טו מא, מא.

"ושמרתם מצותי ועשיתם אתם אני ה'. ולא תחללו את שם קדשי ונקדשתי בתוך בני ישראל אני ה' מקדשכם. המוציא אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלהים אני ה'".

טופס הסיום בפסוקים אלו הינו סיום וסיכום מובהק, והוא רומז לדיבר הראשון. גם פרשת המועדות, בה מופיעים כל מצוות המועדים, מסתיימת בטופס חתימה: "למען ידעו דרתכם כי בסכות הושבתי אתכם בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (כג מג).

יציאת מצרים הנזכרת בפסוק הינה במסגרת נימוק ישיר למצוות סוכה לבדה עם ציון הזמן שבו הושיב ה' את ישראל בסוכות. הפסוק אינו סיכום של הפרשה אולם הוא בכל זאת הפסוק האחרון בפרשת המועדות ומרמז לדיבר הראשון. ד. כה לח: "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים...". "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם": (ויקרא כה נה).

פרשת היובל, שבפרשת בהר מתחלקת לשני חלקים כאשר סיומת כל חלק מרמזת לדיבר הראשון: כה לח הוא פסוק הסיום של החלק העוסק בענייני חזרת קרקעות ביובל, ואילו כה נה הוא פסוק הסיומת של החלק העוסק בענייני שחרור עבדים ביובל. פרשת היובל היא הפרשה ההלכתית האחרונה ב"ספר הקדושה", ועל כן, לפי הגיון הטיעונים שהובאו כאן, הפסוק האחרון שבא בו ירמוז לדיבר הראשון הוא: א. סיומת של פרשת היובל. ב. סיומת של חלק ההלכה שבספר הקדושה,³⁴ ועל כן יבוא בו רמז לדיבר הראשון. ה. להלן, שתי סיומות של חטיבות אחרונות ב"ספר הקדושה":

הראשונה – סיומת הברכה בפרשת בחקתי: "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהית להם עבדים..." (ויקרא כו יג). והשנייה – סיומת הקללה: "וזכרתי להם ברית ראשנים אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לעיני הגוים להיות להם לאלהים אני ה'" (ויקרא כו מה). בכך גם מסתיימת "חטיבת הקדושה" שבספר ויקרא. בסיומת האחרונה בא, בנוסף לרמז הלשוני המוכר לנו, המכוון לדיבר הראשון, מופיע רמז נוסף – "וזכרתי להם ברית ראשונים". תוספת זו מחזקת את ההנחה שלפנינו "מדרש דברות" כשהרמז מכוון לברית מעמד הר סיני.

שבעת הפסוקים שנדונו לעיל מוכיחים שטופסי הסיומות – "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" – הנפוצות כל כך ב"ספר הקדושה" שבספר ויקרא הם בבחינת קוד ביניים מקוצר לסיומת הארוכה המרמזת לדיבר הראשון בעשרת הדברות. הטופסים הקצרים – "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" יבואו בגוף הפרשה ואילו הטופס השלם יבוא בנקודות סיכום של הפרשיות.

34 על פרשת "בהר" וסיומות פרשה זו ראה בהרחבה להלן עמ' 96 ואילך.

מבט על החטיבה השלמה מראה שיש לנו כאן מבנה לא מקרי אלא מחושב ומדורג: בראש "ספר הקדושה" בא הרישא של הדיבר הראשון בלבד (ללא הסיפא – "מבית עבדים"), ובסופה באה הקבלה לכל צלעות הדיבר הראשון: "כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (כה נה), "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהית להם עבדים" (כו יג).

פתחנו את דברנו במדרשו של רשב"י³⁵ בספרא העוסק בכך שהמשפט "אני ה' אלהיכם" רומז לדיבר הראשון. אנו טוענים שמדרשו של רשב"י הוא הוא פשוטו של מקרא. ואכן, כפי שראינו הטפסים – "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" רומזים לדיבר הראשון. דרשת רשב"י מתייחסת לספרא רק על ההופעה הראשונה של המשפט ב"ספר הקדושה" (יח ב), אך מותר לשער, שכוונתו לשאר הסימיות החוזרות לכל אורך ספר הקדושה. החזרה על הסימיות המרמזות לדיבר הראשון מלמדת שהדיבר הראשון הוא הנימוק והשורש למצוות שב"ספר הקדושה"³⁶ שהם היישום המעשי של העקרונות שהציב הקב"ה בדיבר הראשון. קול ה', שנשמע בסיני ממשיך להדהד במצוות התורה ובקיום המצוות עם ישראל נענה לקריאת ה' אל האדם "אנכי ה' אלהיך". בלשון אחר נאמר – חטיבה זו הרי היא "מדרש עשרת הדיברות".

"שורש של הדגרי מורה הוא מאמר אנכי ה' אלהיך", "אנכי ה' אלהיך – שהוא כלל כל אורייתא" (ר' לודק הכהן מלוצ'ין)³⁷

35 דרשה קרובה לדרשת רשב"י מצאנו בפסיקתא רבתי: "ר' יהושע דסכנים בשם ר' יהושע בן לוי, אמר לו הקב"ה: משה, יפה למדת סנגורייא על בני. לשעבר הייתי אומר לכם בלשון יחיד 'אנכי ה' אלהיך' מכאן ואילך – אני עתיד לומר לכם בלשון רבים 'אני ה' אלהיכם' להזהיר את כולכם" (פסיקתא רבתי, מהד' איש שלום, עמ' קו). וראה שמ"ר פמ"ג, מדרש הגדול, מהד' מרגליות, עמ' תא שם נדרשה הדרשה בשם ר' לוי. דרשת רשב"י היא גם היסוד לדרשת ר' לוי בויק"ר (פרשה כד, ה) שתובא להלן. עוד דרשה של ר' לוי הקושרת בין "אנכי ה' אלהיך" ל"אני ה' אלהיכם", באה בתנחומא ישן: "אמר ר' לוי נראה להם הקב"ה לישראל כמו איקונין שיש לה פנים לכל צד ואלף בני אדם מביטים בה והיא מבטת בכולן. כך הקב"ה – כשהיה מדבר, כל אחד ואחד מישראל אומר: עמי הוא מדבר. 'אנכי ה' אלהיכם' אין כתיב, אלא 'אלהיך' – מדבר עם כל אחד ואחד... בחרתי את גרסת המדרש כפי שהוא מצוטט על ידי החזקוני בפירושו לשמות כ ב ולא על פי המקור בתנחומא בובר (פרשת יתרו סימן יז) משום שיש בגרסה שם שיבוש קל. ראה בהערה קח של ר"ש בובר. על ר' לוי ועשרת הדיברות ראה להלן הערה 38.

36 רעיון זה מובא בפירושו הארוך של אבן עזרא לספר שמות בפירושו לדיבר הראשון: "וכבר פירשתי כי הדיבור הראשון הוא היסוד ועליו כל בניני המצוות" ובפירושו לדיבר האחרון כותב ראב"ע – "אמר אחד מחכמי הדור: ידענו כי תשעה גלגלים הם כנגד תשעה מספרים, שהם עיקרי כל מספר, וככה, אלה התשעה דברים. והנה, הדיבור הראשון איננו ממספר תשעה, שהוא כנגד כבוד ה' הנכבד המדבר, כאשר הוא האחד במספר עשרה".

37 פרי צדיק לחנוכה ולפרשת כי תצא.

"קדושים תהיו" – פרק יט

"תני ר' חייא: מלמד, שפרשה זו נאמרה ב'הקהל'. ומפני מה נאמרה ב'הקהל'? מפני שרוב גופי תורה תלויים בה. ר' לוי אמר מפני שעשרת הדיברות כלולים בתוכה. 'אנכי ה' אלהיך', וכתוב הכא: 'אני ה' אלהיכם' (יט ב). 'לא יהיה לך', וכתוב הכא: 'אלהי מסכה לא תעשה לך' (יט ד). 'לא תשא', וכתוב הכא: 'לא תשבעו בשמי לשקר' (יט יב). 'זכור את יום השבת', וכתוב הכא: 'את שבתותי תשמרו' (יט ג). 'כבד את אביך ואת אמך', וכתוב הכא: 'איש אמו ואביו תרא' (יט ג). 'לא תרצח', וכתוב הכא: 'לא תעמד על דם רעך' (יט טז). 'לא תנאף', וכתוב הכא: 'על תחלל את בתך להזנותה' (יט כא). 'לא תגנב', וכתוב הכא: 'לא תגנבו ולא תכחשו' (יט יא). 'לא תענה', וכתוב הכא: 'לא תלך רכיל בעמך' (יט טז). 'לא תחמד', וכתוב הכא: 'ואהבת לרעך כמוך' (יט יח)."³⁸

גם על ייחודו של פרק זה עמדו כבר ראשונים ואחרונים, ורבים מהם הזכירו שיש בפרק אזכורים לעשרת הדיברות. עלה על כולם רד"צ הופמן, שבפירושו לפרק זה, דן, בהרחבה, בקשרים שבין המצוות הנזכרות בפרק לעשרת הדיברות. אנו נלך בעקבות אותם פרשנים ונעקוב אחר "מדרש עשרת הדברות" שבפרק יט.³⁹

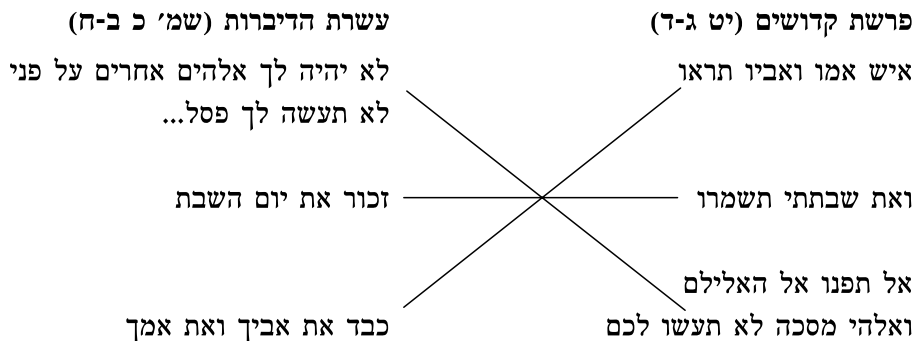
בסעיף א – בעיוננו ב"ספר הקדושה" – הקדמנו שטפסי הסימונות "אני ה'"/ "אני ה' אלהיכם" רומזות לדיבר הראשון. בפרקנו חוזרות הסימונות "אני ה'"/ "אני ה' אלהיכם" שש עשרה פעמים – שמונה פעמים "אני ה'"/ "אני ה' אלהיכם" וכידוע, דרכה של מילה מנחה שהיא באה שבע או שמונה פעמים בפרשיה.

38 ויקרא רבה פרשה כד ה. יש לציין שדרשת ר' לוי מצטרפת לדרשה נוספת של ר' לוי בירושלמי ברכות שיש בה רעיון דומה – "מפני מה קורין שתי פרשיות הללו בכל יום. רבי לוי ורבי סימון. רבי סימון אמר: מפני שכתוב בהן שכיבה וקימה רבי לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולין בהן. 'אנכי ה' אלהיך' – 'שמע ישראל ה' אלהינו'. 'לא יהיה לך אלהים אחרים על פני' – 'ה' אחד'. 'לא תשא את שם ה' אלהיך לשוא' – 'ואהבת את ה' אלהיך'. מאן דרחים מלכא לא משתבע בשמיה ומשקר. 'זכור את יום השבת לקדשו' – 'למען תזכרו'. 'כבד את אביך ואת אמך' – 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם'. 'לא תרצח' – 'ואבדתם מהרה' מאן דקטיל מתקטיל. 'לא תנאף' – 'לא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם'. 'לא תגנבו' – 'ואספת דגנך' ולא דגנו של חבירך. 'לא תענה ברעך עד שקר' – 'אני ה' אלהיכם', וכתוב 'וה' אלהים אמת' (יר' י י). מהו אמת אמר רבי אבון שהוא אלהים חיים ומלך עולם. אמר רבי לוי אמר הקב"ה: אם העדת לחבירך עדות שקר מעלה אני עליך כאלו העדת עלי שלא בראתי שמים וארץ. 'לא תחמוד בית רעך' – 'זכתבתם על מזוזות ביתך' ביתך ולא בית חבירך... (ירושלמי ברכות פ"א ה"ה). בשתי הדרשות מנמק ר' לוי את חובת הקריאה הן של פר' קדושים בהקהל והן את קריאת שמע בכל יום בכך שיש בהם רמזים לעשרת הדברות. עניינים אלו נוגעים כמוכן בסוגיית קריאת עשרת הדברים בכל יום, אולם קשה לפרש מה המשמעות המדויקת של דרשת ר' לוי בסוגיה זו.

39 ראה בפירושו של רד"צ הופמן לספר ויקרא, חלק ב, עמ' כה ואילך. גם במחקר המקרא המודרני עמדו כבר על ההקשרים שבין פרשת קדושים לעשרת הדיברות. ביכליוגרפיה מקיפה בנושא זה ראה: ב' שוורץ, שלשה פרקים מספר הקדושה, חיבור לשם קבלת דוקטור לפילוסופיה, האוניברסיטה העברית תשמ"ז, עמ' 184-182 ובהערות.

רד"צ הופמן כבר עמד על המבנה המיוחד של הפרק – בפסקה הראשונה (פסוקים ב-ד) הסיומת באה שלש פעמים. בפסקה שניה (פסוקים ט-יח) באה הסיומת חמש פעמים, ובפסקה השלישית (פסוקים כג-לו) באה הסיומת שמונה פעמים. בין פסקה לפסקה באות הלכות ללא הסיומת. מבנה הפסקה דומה, למבנה ברכת כהנים 3/5/7.⁴⁰ לו היה בידינו רק פרק יט הרי שהיינו יכולים לקבוע כללים נוקשים למשמעותה של הסיומת "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם". הפסקאות חסרות סיומת העוסקות בהלכות פולחניות – דיני פיגול בקרבן (יט ה-ח), הלכות כלאיים ושעטנו ודין שפחה נחרפת (יט יט-כב). אמנם לא לנו לקבוע איזוהי מצווה חשובה שהרי ידוע הכלל: "שאי אתה יודע שכרן של מצוות". אך בכל אופן נראה, מתוך הכתוב, שקיימת הבחנה בין מצוות עם סיומת למצוות החסרות אותה: המצוות שבפרק, המסתיימות ב-"אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" עוסקות – כולן – ביסודות אמונה ובענייני חברה – איסור אלילות מחד, ויסודות התנהגות אנושית מאידך ואילו המצוות ה"פחותות" חסרות הסיומת כאילו היו מצוות "משניות" בחשיבותן, והנה אלה עוסקות בעיקר בפולחן וקורבנות.⁴¹

בפסקה ראשונה (יט ב-ד) באים רמזים לדיברות אחרות שבלוח הראשון –



החזרה על הדיבר החמישי באה בהיפוך – בדיבר קודם אב לאם וכאן – הוקדמה אם לאב. רש"י, בעקבות חז"ל, מבחין בין "כבוד" ו"מורא":⁴² "כאן הקדים אם לאב, לפי שגלוי לפניו שהבן ירא את אביו יותר מאמו. ובכבוד – הקדים אב לאם, לפי

40 כידוע, לברכת כהנים מבנה "מתרחב": בפסוק הראשון שלש מילים, בשני-חמש ובשלישי-שבע. רד"צ הופמן אינו מונה את הסיומת של יט לז משום שפסוק זה הוא כעין נספח לפרק, ואם כן, מבנה הפרשה הוא ממש כמבנה ברכת כהנים – 3/5/7.

41 אמנם יש לסייג את הדברים שהרי גם דין נטע רבעי שנראה לשייכו לעניינים פולחניים בא עם סיומת וגם באים ענייני פולחן ב"ספר הקדושה" כולו עם הסיומת "אני ה'". ראה: כא ח, יב, טו, כג; כב ב, ג, ח, ט, טז, ל.

42 בבבלי קידושין ל ע"ב "תניא רבי אומר..."; וראה רמב"ם הל' ממרים פ"ו ה"ג.

שגלוי לפניו שהבן מכבד את אמו יותר מאביו, מפני שמשדלתו בדברים".⁴³ אולם באמת נראה, שאין להבחין בין "כבוד" ו"מורא" שהרי דרך שיגרה היא במקראות לחזור על פסוק בהיפוך, ובמיוחד בכתובים אלו, שיש בהם חזרה מהופכת על דיברות מהלוח הראשון של עשרת הדברות.⁴⁴

בפסקה השניה (יט ט-יח) באים ענייני "בין אדם לחברו" הקשורים לדיברות שבלוח השני דווקא של עשרת הדיברות. מעניין לציין שבפסקה הראשונה של הפרק, בה יש חזרה על דיברות מן הלוח הראשון של הדיברות, חסרה חזרה על הדיבר השלישי ("לא תשא"). והנה, בפסקה השנייה – העוסקת דווקא במצוות ש"בין אדם לחברו" דווקא בה – בא האיסור – "ולא תשבעו בשמי לשקר וחללת את שם אלהיך..." (יט יב), ללמדך שענייני שבועת שקר הינם מענייני "בין אדם וחברו". בפסקה השלישית (יט כג-לו) יש חזרה על הדיברות הן מן הלוח הראשון והן מן הלוח השני של הדיברות.⁴⁵

בפסקה השניה והשלישית של פרק יט באות מצוות שהקשר בינן לבין עשרת הדיברות אמנם אינו גלוי, אולם הסיימות הקצרות החוזרות "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" והסיימת הארוכה בסוף הפרק: "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" (יט לו) מלמדות שעשרת הדיברות הינם השורש לכל ההלכות הבאות אחריהן בפרק בין שהקשר גלוי לעין ובין שנסתר הוא.

כבר מטופס הפתיחה של הפרק – "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" – המהוה כותרת לפרק בחטיבה כולה – בנין הקדושה. מסמנות את המצוות שבאות לכל אורך פרק יט כאלה שעל ידם יתגשם אידיאל הקדושה בחיי עם ישראל. טופס הפתיחה – "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם" – מלמד שהבסיס והשורש לדרישה לקדושה טמון במעמד הר סיני בדיבר "אנכי ה' אלהיך", שהרי כבר הוכחנו שהסיימות "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" רומזות לדיבר הראשון. משמעם של הדברים הוא – אנכי ה' ואני קדוש, ומשום שאני אלהיך היה אף אתה קדוש. ודוק – ניתן אמנם להבין את הדיבר "אנכי ה' אלוהיך" בצורה אחרת – אני אדונך ומשום כך אתה מחויב לקיים מצוותי. אך הדיבר "אנכי" הנדרש בפרשת "קדושים" ניתן להבינה כאמירה הקוראת את האדם להזדהות עם אלוהיו – "מה הוא רחום – אף אתה היה רחום".

43 רש"י ל-יט ג.

44 כבר עמדו על כך הראשונים שאין בין "כבוד" ו"מורא". ראה פירוש ר' יוסף בכור שור: "לפי הפשט, "כבוד" ו"יראה" עניין אחד להם...ופירשו [חז"ל] שבכבוד הקדים האם לאב...ולפי הפשט לומר שמצות שניהם שקולה" (ריב"ש ל-יט ג).

45 בפסקה יט כו-לו נזכרים עניינים שונים הקשורים לעבודה זרה, שבת, כיבוד הורים, איסורי ניאוף, רצח וגניבה.

עיון במבנה החטיבה כולה יבליט את מיקומו המיוחד של פרק יט ב"ספר הקדושה"⁴⁶ –

- פרק טז: עבודת יום הכיפורים.
 פרק יז: דיני קורבנות לכלל ישראל ["דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם... איש איש מבית ישראל..."] (יז ב).
 פרק יח: איסורי עריות.
 פרק יט: קדושים תהיו.
 פרק כ: איסורי עריות.
 פרק כב: דיני קורבנות לכלל ישראל ["דבר אל אהרן ואל בניו ואל כל בני ישראל ואמרת אליהם איש איש מבית ישראל"] (כב יח).⁴⁷

פרק כג: מועדים ועבודת יום הכיפורים.⁴⁸

כדרכם של מבנים במקרא, אלה לעולם אינם כוללים את כל הפרטים⁴⁹ אלא הרי הם כסימנים, מורי דרך הבאים להצביע על מגמות וכוונות. וכך, מבנה פרק יט הוא ליבו ופסגתו של "ספר הקדושה". בניגוד לחלק הראשון של ספר ויקרא שעיקרו – ענייני כוהנים, חלק זה של הספר, הינו הבסיס לקדושה בחיי העם כולו. מעמד הר סיני היה בבחינת נבואה לעם כולו, וכנגדו "ספר הקדושה" דורש קדושה יומיומית בחיי העם כולו. הקריאה "קדושים תהיו" היא הליבה של "ספר הקדושה" והיא היא התכלית והמטרתה של מעמד הר סיני: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים, וגוי קדוש..." (שמ' יט ו).

"והאלהים יעננו בקול" (שמ' יט ו). כך היה מפרשו ר' יהודה החסיד: מגיד לנו אמה מקודם מה רוצה ה' לזכר, אם תכוין לדעתו. וזה שאמר הכתוב 'אנכי עומד בין ה' וביניכם צעת הלא היא להגיד לכם' (דצ' ה ה) – משה היה אומר: 'לא תשא', והאלהים יעננו בקול: 'לא תשעו' (יט ז); משה אמר: 'זכור', והאלהים יעננו בקול: 'את שצמותי תשמורו' (יט ג); משה אמר: 'כבד', והאלהים יעננו

46 כבר הערנו לעיל (הערה 28) שאומנם דיוננו מתמקד בפרקים יח-כו אולם לא באנו לומר בזאת שפרקים אלו בלבד קשורים ל"ספר הקדושה". משום כך אנו מרשים לעצמנו להרחיב את מבטינו ולהציג מבנה רחב יותר של החטיבה שאנו דנים בה כאן. נציין, שאנו מודעים לכך שפרק טז מסיים את החלק הראשון של ספר ויקרא, ובכל אופן זה אינו שולל שלפרק זה מעמד ומשמעות במבנה החלק השני, וראה להלן הערה 48.

47 לשון פתיחה זו אינה באה יותר במקרא מחוץ לפרק יז ולפרק כב בויקרא.

48 הפסקה בפרק טז שמוקדשת לחובות כל העם ביום הכיפורים (טז כט-לא) היא כעין פסקה עצמאית בפרק ולמעשה היא מקבילה מילה במילה לפסקה על יום כיפור בפרק כג. ראה להלן הערה 79.

49 אם נתייחס רק לפרקים שעוסקים בחיי העם כולו ונשמיט מ"ספר הקדושה" את הפרקים העוסקים בכהנים בלבד, (כא א-כ טז) הרי שהמבנה הכיאסטי מושלם בכל פרטיו.

אביה הכהן

בקול 'איש אמו ואביו תראו' (יט ג); משה אמר: 'לא תרצח', והאלהים יעננו בקול: 'לא תעמוד על דם רעך' (יט טו); משה אמר: 'לא תממוד', והאלהים יעננו בקול: 'לא מעשוק את רעך' (יט יג); משה אמר: 'לא תנאף', והאלהים יעננו בקול: 'ואיש אשר ינאף את אשת איש' (כ י) וכן כולם. אמר לו בנו לר' יהודה המסיד: מאי דומקא לאלו הדמוקיס? אמר לו: אם נראה לך דומקא הלוואי שהייתה כל התורה ברורה לי מה. וכן כל אותם שנקדושים תהיו דנר הב"ה נגד י' הדברות." [מושב זקנים]⁵⁰

פרשת בהר (ויקרא כה) "כמדורש עשרת הדיברות".

בין שבת ויובל

פרשת בהר פותחת במצוות שמיטה שהיא הרחבה ופיתוח של מצוות שבת שבעשרת הדברות: אחת לשבעה ימים נח האדם מכל עמלו ואחת לשבע שנים "ושבתה הארץ שבת לה" (כה ב). על הקשר בין שבת ושמיטה כבר עמד מדרש תורת כהנים –

"שבת לה" – כשם שנאמר בשבת בראשית 'שבת לה'".⁵¹

ואכן, אנו מוצאים את הביטוי "שבת לה" על שבת השבוע שבעשרת הדיברות (שמ' כ ט; דב' ה יג) ועל שמיטה (כה ב, ד). גם הלכות השמיטה דומות להלכות שבת: בשבת נאסרו מלאכות ואף בשמיטה נאסרו מלאכות (האדמה). בשבת נאמר מטבע לשון: "לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך" (שמ' כ ט) וגם בשמיטה אנו מוצאים מטבע דומה: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך. ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול" (כה ו-ז). המילה "שבת" באה שבע פעמים לאורך פרשת השמיטה⁵² ולפיכך ניתן לראות בה מילה מנחה של פרשת השמיטה. לאחר ענייני שמיטה, עובר הכתוב ומרחיב בענייני יובל והלכותיו. נראה שאף היובל הינו פיתוח והרחבה של מצוות שבת שהרי אחת לשבע שנים באה שנת חופש ולאחר שבע שבתות שנים באה "השבת הגדולה" – שנת החירות, היא שנת היובל. גם ביובל ניתן להבחין בפיתוח מצוות שבת בפרטי הלכותיו ובמיוחד במצוות שחרור עבדים.

עבד משועבד לעולם ושכיר – משועבד לזמן קצוב, ואין זה הבדל טכני גרידא. עבד, משועבד בכל הווייתו ואילו שכיר – משועבד לשעתו בלבד. כשרצה איוב לבטא את אומללות החיים, הוא השווה אותם לעבודת עבד – "כעבד ישאף צל" (איוב ז ב). אין לעבד שאיפה ותקווה מלבד מעט צל ותמיד הוא בעבודתו. אך ציווי התורה בעשרת הדברות על מנוחת עבד ואמה ביום השביעי נותן לעבד פינה וזמן של חרות. מכאן ואילך, כמו השכיר, אין שעבוד העבד בכל הווייתו, וההבדל שבין עבד

50 ספר מושב זקנים על התורה, לונדון תשי"ט, עמ' קסב.

51 תורת כהנים, בהר פרשת א פרק א א.

52 כה ב, ד, ה, ו, ח, ח. ב-כה ב בא הפעל "ושבתה".

ושכיר להבדל כמותי ולא איכותי. עם זאת, עדיין רב ההבדל: אמנם העבד נח יום בשבוע, אך עדיין הוא נמצא במסגרת שאין לה סוף. כאן באה קביעת התורה שאף לעבדות יש קץ וסוף ותוצאתה – שיש לעבד מקום לצפייה תקווה בכל שנות עבודתו, ואדם שיש לו תקווה וצפייה כבר אינו עבד אלא בן חורין. אמנם, שכיר מחויב לאדונו לזמן קצר ועבד – לזמן ארוך, אולם זהו הבדל טכני כמותי ולא איכותי.

ההוכחה שכך הם הדברים נראה בשימושה של התורה בפרשת בהר במינוח "שכיר" ולא ב"עבד". לשימוש במינוח "שכיר" יש משמעות גם על כל צורת עבודתו – "וכי ימוך אחיך ונמכר לך לא תעבוד בו עבודת עבד". המדרש בתורת כוהנים הרחיב את האיסור באסרו לתת לעבד כל עבודה שיש בה בזיון –

"שלא יטול אחריך בלנטיא ולא יטול לפניך כלים במרחץ".⁵³

אם כן, התורה מרחיבה את רעיון השבת הלאה ומעבר להלכותיו של היום השביעי בשבוע וחז"ל הרחיבו את האיסורים לתחום המידות הטובות על ידי איסור פגיעה בכבוד העבד.

בין "אנכי ה'" להלכות יובל

דיני יובל שבפרשת בהר עוסקים בשני עניינים –

א. כה יא-לח: חזרת קרקעות לבעלים המקוריים.

ב. כה לט-נה: שחרור עבדים.

פעמיים, בא הנימוק לחזרת קרקעות לבעליהם המקוריים ביובל –

"כי לי הארץ כי גרים ותושבים אתם עמדי" (כה כג).

ובסוף פרשת חזרת קרקעות –

"אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם

לאלהים" (כה לח).⁵⁴

53 תורת כהנים, פרשת בהר ז ב; וראה פירוש רש"י לפסוק.

54 פסוק לח, בא לאחר הפסוקים לה-לו שעוסקים בענייני ריבית. המדרש בתורת כוהנים דרש את הסיומת "אני ה' אלהיכם אשר..." כמנמקת את איסור ריבית: "אני ה' – מכאן אמרו, המקבל עליו עול ריבית מקבל עול שמים וכל המקבל הפורק ממנו עול ריבית פורק ממנו עול שמים. 'אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם' – על תניי כך הוצאתי אתכם מארץ מצרים: על תנאי שתקבלו את מצות ריבית. שכל המודה במצות ריבית – מודה ביציאת מצרים, וכל הכופר במצות ריבית – כאילו כופר ביציאת מצרים' (תו"כ, בהר פרשתא ה, פרק ו ג). וראה מדרש דומה גם בבבלי בבא מציעא סא ע"ב. המדרש בפסוק זה, כמו המדרש בתורת כהנים על יט לו (ראה לעיל עמ' 88), דורש את הנימוק למצווה לפי שהנימוק בה עמה אולם נראה שפסוק זה משמש כסיומת של כל החלק העוסק בדיני קרקעות. יש לציין, שהלכות ריבית אינם מעיקר הפרשה אלא נספחים לה שהרי אין קשר לוגי ישיר בין דיני ריבית לדיני יובל.

אביה הכהן

הכתוב רומז לדיבר הראשון בעשרת הדיברות ומגלה שרצון ה' שהקיום המעשי של ההכרה באלוהות ה' על הכל שבדיבר הראשון הינו בחזרת קרקעות ביובל. אמנם קיימת גם הנמקה תיאולוגית לחזרת קרקעות אולם יישומה מנומק ב"טוב", במישור החברתי על ידי הדאגה למי שמך.

גם הנימוק לשחרור עבד בא פעמיים בפרשה –

"כי עבדי הם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים" (כה מב).

ובסוף הפרשה –

"כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (כה נה).

משמעות הכתוב היא שאין עבד לשני אדונים ועל כן, עבדי ה' אינם יכולים להיות עבדי אדם. שני הפסוקים אמנם רומזים בצורה ברורה לדיבר הראשון אולם בפסוק הסיומת אנו מוצאים הקבלה מלאה –

A: אנכי ה' אלהיך	C: כי לי בני ישראל עבדים
B: אשר הוצאתיך מארץ מצרים	עבדי הם
C: מבית עבדים.	B: אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים
A: אני ה' אלהיכם.	

סדר כיאסטי מצביע, כידוע, על קשר ותלות בין שני כתובים.⁵⁵ כאמור, הדיבר הראשון היה ראשית הדיבור של הקב"ה לכנסת ישראל. מה משמעותו, ביטוי וקיומו של דיבור כזה? התשובה על כך באה בסוף פרשת בהר: שחרור עבדים. הרעיון, ששחרור עבדים קשור לדיבר הראשון "בא" בצורה ברורה ומפורשת בעוד מקום – בנביאים: בספר ירמיהו מתוארת ברית שניסה לכוון המלך צדקיהו בין העם לה'. במסגרת הברית שוחררו עבדים ושפחות אולם לאחר מכן שבו העם וישיבו את העבדים ואת השפחות אשר שלחו חפשים וכבשום לעבדים ולשפחות" (יר' לד יא). אז בא ירמיהו בתוכחה –

"כה אמר ה' אלהי ישראל אנכי כרתתי ברית את אבותיכם ביום הוציאתי אתם מארץ מצרים מבית עבדים לאמר: מקץ שבע שנים תשלחו איש את אחיו העברי אשר ימכר לך..." (יר' לד יג).

ירמיהו מזכיר את הברית שנכרתה בין הקב"ה לישראל ביום הוציאו אותם מארץ מצרים דהיינו מעמד הר סיני והוא מרמז בלשונו לדיבר הראשון – "אנכי...הוציאתי

55 חוק החזרה הכיאסטית נקרא כידוע "חוק זיידל" על שם ר' משה זיידל שגילה עיקרון זה במקרא. ראה: מ' זיידל, מקבילות בין ספר ישעיהו וספר תהילים, סיני לח (תשט"ז), עמ' קנ.

אותם מארץ מצרים מבית עבדים”, ומההקשר דיבר זה, בתוכחתו על שחרור עבדים, למדנו, שהקיום המעשי לדיבר הראשון, אליבא דירמיהו, הוא שחרור העבדים. וכדברים אלו נאמרו מפי רבן יוחנן בן זכאי –

”שאלו תלמידיו את ר’ יוחנן בן זכאי ומה ראה עבד לירצע באזנו מכל איבריו? אמר להם אוזן ששמעה על הר סיני: ‘אנכי ה’ אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים’ וקיבלה עליה עול מלכות בשר ודם. אוזן ששמעה לפני הר סיני: ‘לא יהיה לך אלהים אחרים על פני’, והלך זה וקנה אדון אחר. לפיכך, תבוא האוזן ותירצע שלא שמרה מה ששמעה. לשעבר, היו ישראל עבדים לעבדים מכאן ואילך – הם עבדו של הקב”ה. ‘כלי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים וגו’.”⁵⁶

אמנם יש הבדל בין הכתובים בויקרא ובירמיהו שכיוונו דבריהם בדיבר הראשון על חובת האדון לשחרר את עבדו בשביעית או ביובל, לדברי ר’ יוחנן בן זכאי שכיוונו לעבד המבקש לשעבד עצמו. אולם היסוד הרעיוני משותף הן לדרשת ר’ יוחנן בן זכאי והן לכתובים בויקרא ובירמיהו.

לפני שנמשיך, נשים אל ליבנו את דרכי הדרשה של הכתוב: סיומת החלק העוסק בשחרור עבדים חוזרת על הדיבר הראשון ומדגישה את העבר: “כל לי בני ישראל עבדים עבדי הם”, ואילו סיומת החלק שעוסק בענייני קרקעות חוזרת על הדיבר הראשון מלבד הצלע האחרונה – “מבית עבדים” – שהיא צלע זו אינה רלוונטית לדרשתו לעניין החזרת קרקעות. לעומת זאת בסיומת עניני קרקעות מופיעה המילה “ארץ” הרלוונטית לעניין קרקעות

”אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען...” (כה לח).

ה’, בהוציאו אותנו מארץ מצרים, הראה את אדנותו על הקרקע בנתנו לנו את ארץ לא שלנו – כנען ומשום כך אנו מחויבים לשחרר קרקעות שאינם שלנו ממילא. סיומת עניני הקרקעות מקבילה ישירות לדיבר הראשון ואילו בסיומת עניני עבדים יש הקבלה כיאסטית לדיבר הראשון. לרוב, קשה להסביר מדוע הקבלה אחת הינה כיאסטית והאחרת – ישרה, אך בכל אופן דומה, יש בכל זאת בפסוקים אלו הסבר גלוי לדבר: הלכות שחרור עבדים ביובל הם כעין דרשה הנסמכת על הביטוי “מבית

56 פסיקתא רבתי פרשה כא ד”ה “מבית עבדים”. המדרש מופיע בעוד כמה מקורות אולם שם הקשר לדיבר הראשון נרמזים ואינו גלויים כבגרות הפסיקתא. ראה בבלי קידושין כב ע”ב: “רבן יוחנן בן זכאי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר. מה נשתנה אוזן מכל אברים שבגוף? אמר הקב”ה: ‘אזן ששמעה קולי על הר סיני בשעה שאמרתי ‘כי לי בני ישראל עבדים’ (ויק’ כה נה) והוצאתים מעבדות לחירות והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע. ור’ שמעון בן רבי היה דורש את המקרא הזה כמין חומר. מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקב”ה: דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים. בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי: ‘כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע בפניהם’. הרעיון ששחרור עבד הוא ביטוי והגשמת הדיבר הראשון בא גם בפי חכמי ימי הביניים. ראה (לעיל עמ’ 80) את דברי בעלי התוספות.

עבדים" המופיע בדיבר הראשון ומשום כך היה מן הראוי לפתוח את ההקבלה במילים אלו ומשום כך ההקבלה הינה כיאסטית.

פתחנו את דיוננו בתחילת פרשת בהר בה מודגש הקשר שבין הדיבר הרביעי, שבת להלכות שמיטה ויובל. המשכנו לסוף הפרשה שם תארנו את הקשר שבין יובל והדיבר הראשון. יוצא אם כן ש"אנכי" אינו רק הדיבר הראשון אלא גם המקור שממנו נובעות הדברות האחרות.⁵⁷

הקשר עליו עמדנו בין הדיבר הראשון ושחרור העבדים ביובל יש בו תפיסה מהפכנית לגבי תכנון וחלוקתן של עשרת הדיברות.

מקובל, שהדברות מחולקות כך שהחמש הראשונות עוסקות בענייני "בין אדם למקום" וחמש האחרונות – בענייני "בין אדם לחברו". אך חלוקה זו אינה מדויקת כלל: הדיבר החמישי – כבוד הורים – קשור לדרך ארץ ולא דווקא לענייני "בין אדם למקום". ההנמקה לדיבר הרביעי – שבת – לפחות לפי ספר דברים, הינה "בין אדם לחברו" – חברתית – "למען ינוח עבדך ואמתך כמוך וזכרת כי עבד בארץ מצרים..." (דב' ה יד-טו). גם בספר שמות, בו ההנמקה העיקרית היא תיאולוגית – "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ" (שמ' כ יא), מודגשת הדרישה בדבר מנוחת עבד ואמה. הדיבר השלישי שהנמקתו תיאולוגית עוסק בשבועת שקר אך למעשה, כבר ראינו, שעיקרה – בעניינים ש"בין אדם לחברו". והנה, אפילו הדיבר הראשון – שכולו עומד לכאורה בתחום ש"בין אדם למקום", ביטוי המעשי בפרשה זו, הוא שחרור העבד והאמה.

חתימת פרשת בהר

פסוק נה מסיים את ענייני יובל ולאחריו באים שני פסוקים שבמבט ראשון נראים כ"תלושים":

כו א: "לא תעשו לכם אלילים ופסל ומצבה לא תקימו לכם..."

כו ב: "את שבתתי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'".

מחלק הפרקים (הנוצרי) סיים את ענייני יובל בפסוק נה ועל כן, פתח פרק חדש. אך לפי חלוקת הפרשיות – הפתוחות והסגורות – וכן לפי חלוקת פרשיות השבוע צורפו שני הפסוקים מהפרק החדש לפרשה הקודמת. הספרא ניסה לפרש את פשר הסמיכות בדרש –

"כנגד זה הנמכר לעכו"ם הכתוב מדבר. שלא יאמר: הואיל ורבי עובד עכו"ם אף אני אעבוד עכו"ם, הואיל ורבי מגלה עריות אף אני מגלה עריות, הואיל ורבי מחלל שבתות אף אני אחלל את השבתות, ת"ל: 'לא תעשו לכם אלילים, את שבתותי תשמורו ומקדשי תראו' הזהיר כן הכתוב על כל המצות, 'אני ה' אני נאמן לשלם שכר'.⁵⁸

57 אבן עזרא כבר כתב שהדיבר הראשון הוא היסוד לכל שאר הדברות. ראה לעיל הערה 36.

58 תורת כהנים, בהר, פרשתא ו פרק ט ו. וראה רש"י לתורה לפסוקים אלו.

בעקבות הקשר שבין כה נה לדיבר הראשון הרי שצירוף הפסוקים הינו טבעי וברור
ביוצרו הקבלה לשלש מן הדיברות שבלוח הראשון -

עשרת הדברות

חתימת פרשת בהר

אנכי ה'...	כי לי בני ישראל עבדים... (כה נה)
לא תעשה לך פסל...	לא תעשו לכם אלילים ופסל... (כו א)
זכור את יום השבת...	את שבתותי תשמרו... (כו ב)

חתימה זו המקבילה לעשרת הדיברות, אינה רק חתימת פרשת בהר לבדה אלא מהווה
חתימה לכל חטיבת הקדושה או בכינוי שלנו – "מדרש עשרת הדברות" שבספר
ויקרא.

מה ענין שמיטה אצל הר סיני?⁵⁹

"מה ענין שמיטה אצל הר סיני, והלא כל המצות נאמרו בסיני? אלא: מה שמיטה –
נאמרו פרטותיה וכללותיה מסיני, אף כולם – נאמרו כללותיהם ודקדוקיהם מסיני"⁶⁰

על השאלה מדוע בראש ענייני שמיטה באה הזכרת הר סיני, עונה המדרש שהלכות
שמיטה אינם אלא דוגמא לכל ההלכות שבתורה שגם הן – כולן – נאמרו ונמסרו
על כל דקדוקיהם בסיני. אולם נראה, שניתן ללכת גם בדרך אחרת שאף היא מצביעה
על קשר ייחודי בין האמור בפרשת בהר להר סיני.

"מה ענין שמיטה אצל הר סיני?" שאלה זו ראויה שתישאל בבית מדרשם של
חכמי הפשט שהרי זו שאלת יסוד בהבנת הפרשה. כידוע, ספר ויקרא נאמר כולו
באהל מועד – שממנו היה הדיבור אחרי הקמת המשכן ואילו הדיבור מהר סיני היה
לפני הקמת המשכן. אם כן, פרשת בהר אינה משתלבת בסדרו הכרונולוגי של הספר.
ודוק, לא רק שמיטה ויובל נאמרו בסיני אלא גם הפרשייה הבאה -פרשת הברכה
והקללה שבסיומת לה באה חתימה –

"אלה החקים והמשפטים והתורה אשר נתן ה' בינו ובין בני ישראל בהר סיני ביד משה"
(כו מו).

כלומר, לפי עדות המקרא עצמו, כל ספר ויקרא נאמר למשה באהל מועד, להוציא
שני פרקים שנאמרו בהר סיני: פרשת שמיטה ויובל ופרשת ברכה וקללה (פרקים
כה-כו) ושתי הפרשות קשורות – בפרשת בהר מצווה התורה על ענייני שמיטה,
ומפרשת הקללה משתמע שהגלות באה על חטא אי שמירת השמיטות –

59 בדברינו הבאים הושפענו מדברי מ' צבת. ראה: מ' צבת, עניין שמיטה אצל הר סיני ספר ש'
יבין, ירושלים תש"ל עמ' 283-288. צבת סיכם בקצרה את דבריו בספר: עולם התנ"ך, בפתיחה
לפרשת בהר שבספר ויקרא.

60 תורת כהנים, בהר, פרשתא א א.

אביה הכהן

"אז תרצה הארץ את שבתתיה כל ימי השמה ואתם בארץ איביכם אז תשבת הארץ והרצת את שבתתיה כל ימי השמה תשבת את אשר לא שבתה בשבתתיכם בשבתכם עליה" (כו לד-לה).

אם כך, מן הראוי שתשאל השאלה: מה ייחודם של ענייני שמיטה ויובל שדווקא הם נאמרו בסיני ולא כל ספר ויקרא?

כבר הזכרנו, ששמיטה ויובל באים להסדיר את מערכת החיים החברתית בישראל. עניינים אלו, שהכתוב מתארם כמצוות ששורשם בעשרת הדיברות – בדיבר על השבת ובדיבר הראשון. לכן, דווקא מצוות אלו, מדגיש הכתוב, נאמרו בסיני הרי הם הגשמת הנאמר בהר סיני!

שנת היובל נקראת כך על שום תקיעת השופר שבראשיתה שכן שופר קרוי גם "יובל".⁶¹ משמע, שתקיעת השופר אינה הכרזה בעלמא אלא יש לה קשר למהות השנה. דומה, שלא נפריז אם נציע, שתקיעת השופר באה להזכיר את תקיעת השופר במעמד הר סיני – "ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקל שפר חזק מאד... ויהי קול השופר הולך וחזק" (שמ' יט טז-יט) "וכל העם רואים את הקולות ואת הלפידים ואת קול השופר... " (שמ' כ יד). יובל נזכר גם הוא בהקשר עם הר סיני: "...במשך היובל המה יעלו בהר" (שמ' יט יג).⁶² גם סיומת הפרשה (כה נה – כו ב) רומזת לשלש מן הדיברות שנאמרו בסיני.

שנת היובל מהווה שנת שיא של מערכות החיים בהיותה כעין "שנת מעמד הר סיני". אפשר היה לחגוג שנה זו בדרכים שונות ומגוונות: אפשר היה לצוות על כל העם להביא קורבנות למקדש ועוד כהנה וכהנה, אולם התורה אינה רוצה באלה "כי לי כל חיתו יער בהמות בהרי אלף". על שנת השיא להיות מצוינת על ידי פעילות של צדק חברתי וזו תכליתו של מעמד הר סיני ועל כן טבעי הוא שבעוון אי קיום מצוות אלו באה הגלות. אי אפשר שלא להזכיר שבמעמד הר סיני המתואר בשמות יט-כ אין ולו קרבן אחד.

ועניין נוסף: דומה, שנתן למצוא הבדל בין ענייני שמיטה ויובל לשאר המצוות החברתיות: רוב המצוות החברתיות עניינן – ב"סור מרע". אולם יכולה להיות חברה בה אין עושק וגזל וכולם נוהגים בדין וביושר ועדין יש בה פערים חברתיים נוראיים. כאן, יבואו ענייני שמיטה ויובל הבאים לאפשר לחברה כזו – על כל חלקיה – לחזור אל נקודת הראשית ולהתחיל מהתחלה.

61 ראוי להדגיש ולומר שהשם "שנת היובל" אינו מובן מאליו ולדוגמא יחזקאל מכנה שנה זו "שנת הדרור" (יח' מו יז)

62 ראה בבלי ר"ה כו ע"א: "אמר ר' עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא"; וראה תרגום יונתן ליהושע ו ד, וראה ברש"י, אבן עזרא ורמב"ן לוי' כה י.

נספח:

הדברים הנ"ל אלו יכולים להאיר סוגיה נוספת שאינה קשורה במישרין לדיוננו כאן.

כידוע, ענינו של חג השבועות בתורה הוא חקלאי בלבד. הדבר בא לידי ביטוי הן במצוות החג והן בשמותיו – חג הקציר,⁶³ שהוא כמובן על שם הקציר, חג השבועות⁶⁴ – על שם שבעת שבועות הקציר, וכן יום הביכורים⁶⁵ – על שם ביכורי פרי האדמה. חז"ל באו וקשרו אותו עם מאורע שלכאורה אין ביניהם לו קשר עם חקלאות – חג השבועות החקלאי וחג מתן תורה. נראה, שחלק מן הפתרון טמון דווקא בהבנת מהות שנת היובל: חג השבועות בא ביום החמישים אחר "שבע שבתות" של קציר וברומה, שנת היובל באה בשנת החמישים אחר שבע שבתות שנים של עבודה. לכן, כשחז"ל קשרו את חג השבועות למתן תורה השלימו את מערכת ההשוואות שבין שנת היובל לחג השבועות. ובעקבות שנת היובל שקשורה – מצידה – למעמד הר סיני נקשר בידי חז"ל גם חג השבועות אל מעמד הר סיני.

נוספות על ענייני יובל

אשר הוצאתיך מארץ מצרים

לדיבר – "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" ולמדרשו – "כי לי בני ישראל עבדים..." שני רבדים של תובנה – הרובד הראשון – דיון במחויבות העם לאלוהיו המוציאו ממצרים ובכך "זכה" באדנותו על העם. משום כך, אנו – כצאצאים – מחויבים לעבוד אותו ולא להמירו באדון אחר. אולם ניתן להבין את הפסוק גם ברובד שני – יציאת ישראל מבית עבדים, הינה יציאה מתרבות בית העבדים לתרבות של חירות שבה אין איש יכול לשעבד את אחיו. באי שחרור אחינו הרי שאנו חוזרים אל תרבות בית העבדים שממנה הוציא ה' אותנו. דומה שהכתוב, בנמקו את שחרור עבדים, דרש את הדיבר הראשון בשני הרבדים גם יחד.

אך לשתי הלכות שנזכרו בפרק כה בהקשר לשנת היובל: חזרת הקרקעות ושחרור העבדים. יש משמעות משפטית-קניינית אחת: חזרת קרקעות משמעה שאין אפשרות למכירת קרקעות אלא להחכרה בלבד שהרי אין הבדל מהותי בין שכירת קרקע לשנה או ליובל שנים. בדומה, ההלכה לשחרר עבד ביובל משמעה שאין מכירת אדם מישראל אלא השכרת יכולותיו – לזמן מועט או ארוך. כלומר, אין

63 ראה שמ' כג טז.

64 ראה שמ' לד כב; דב' טז י.

65 ראה במ' כח כו.

בישראל מכירת קרקע או אדם. יש להלכות אלו מקבילה בחוק המצרי הקדום כפי שבא לידי ביטוי בסיפור יוסף: יוסף קנה הן את המצרים להיות לעבדי פרעה, והן את אדמותיהם: "רק אדמת הכהנים לא קנה כי חק לכהנים מאת פרעה" (בר' מז כב). בני ישראל הכירו את התפיסה המצרית, שנבחרו העם – עבדי האל אינם יכולים להימכר ואף אדמתם קדושה. לכן, תפיסת התורה – שכל האדמה בישראל קדושה בקדושה עולמית ואינה יכולה להימכר לצמיתות. ובמקביל: יהודי שאינו יכול למכור מי מאחיו, מדגיש את נבחרותו של כל מישראל והוא עבד לה' לבדו מתוקף היותם "ממלכת כהנים וגוי קדוש" (שמו' יט ו). וכך, ספר ויקרא שפותח בקדושת המקדש והכהנים, מסיים בקדושת כל אדם מישראל וכל ארצו.

במצרים, היה החיבור בין האליטה הרוחנית לאליטה הכלכלית. חיבור זה היה תמיד הרה אסון כפי שידוע מסיפורים אין ספור בהיסטוריה. בישראל, לעומת זאת, כל המבנה החברתי הינו הפוך: דווקא לכהנים – ע"פ חוק – אין חלק ונחלה ובכך הם מנותקים מהאליטה כלכלית.

הראינו אם כן, שבפרשתנו מדרש רחב ומפורט שבו "הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים" – הינו חילוץ ישראל לא רק מארץ מצרים אלא מכל תרבות מצרים. נכון, אין ביטחון בנכונות ניתוח זה שהכתובים אינם רומזים לכך ישירות, אולם בהמשך דיוננו נראה ש"ספר הקדושה" אמנם דורש בדרך זו את הדיבר הראשון, ומכאן שלא רחוק הוא הדבר שאף את פרקנו יש לדרוש כך.

על שחרור עבדים ביום כיפור

התורה מצווה על שחרור עבדים בעצם יום כיפור של שנת היובל. האם השחרור בעצם יום הכיפורים קשור למהותו של היום, או שזה תאריך מקרי?
חז"ל קבעו את הפטרת שחרית ביום הכיפורים שבה נבואה הרומזת לעניין שחרור עבדים: "הלוא זה יום צום אבחרהו פתח חרצבות רשע התר אגדות מטה ושלח רצוצים חפשים וכל מוטה תנתקו" (יש' נח ו). שחרור עבדים מוזכר בנבואה כחלק מרשימה ארוכה של מעשים המבטאים התנהגות מוסרית הנדרשת מן האדם ביום צום תשובה וחרטה. אמנם, רד"צ הופמן פירש שיש כאן רמז לשחרור עבדים ביום כיפור של שנת היובל,⁶⁶ אולם דומה שהנביא מתאר התנהגות הנדרשת ביום צום כלשהו ולא דווקא ביום הכיפורים.

ברצוני להציע הצעה אחרת שתדרוש מאתנו להגביה מבט ולשוב ולעיין במבנהו של ספר ויקרא. כפי שהזכרנו, חלקו הראשון של הספר עוסק במקדש וכהנים. שיאו – בפרק המסיים העוסק בעבודת הכהן הגדול "לפני ולפנים" ביום הכיפורים. החלק השני, עוסק בעם ובגבולין כששיאו – פרשת היובל ושחרור עבדים ביום כיפור. כאן

66 רד"צ הופמן, ויקרא חלק ב, ירושלים תשל"ו, עמ' קעט.

נעוץ סודו של יום הכיפורים: הכהן "רואה את ה'" ב"אתר שכינתיה", אולם כל הארץ היא היכלו ביום הקדוש, וכל ישראל, בשנה הקדושה, כמו הכהן הגדול, רואים את ה' לפני ולפנים במקדש ליבם. התגלות ה' לאדם הפרטי, מביאה את האדם להסתכלות שונה על החיים. הסתכלות כעין זו מצאנו בדברי איוב על המות: "קטון וגדול שם הוא ועבד חפשי מאדניו" (אי' ג יח). המבט על המוות מלמד את איוב שאין הבדל בין גדול וקטן, בין עבד לאדון – אם יש הבדל, הרי שהוא מקסם שווא של עולמנו הקטן. אך עמידת האדם מול אלוהיו תביא את האדם להכרה בדבר השוויון בין בני אדם. עמידה כזו, תביא את האדם לשחרר את עבדו, כביכול, מאליו. ואולי, זה הוא פשרו של הביטוי "עיצומו של יום מכפר" – העמידה מול ה' מבטלת כל החשבונות הקטנים המונחים בבסיסו של חטא זה או אחר. אך התנאי לכך היא הרגשת העמידה בפני ה' שאם לא כן, מהו עניינו של יום?!

כבר עמדנו על הקשר שבין שנת היובל למעמד הר סיני שאף המלה "יובל" מזכירה את קולות שופרות היובלים שנשמעו במעמד הר סיני ובסיומו. קולות השופר במעמד לא היו לסימן בעלמא אלא נלוו להתגלות עצמה בשמשם הד לקולה של ההתגלות הגדולה בסיני – "ויהי קול השופר הולך וחזק מאד משה ידבר והאלהים יעננו בקול" (שמ' יט כ). ומשעה ששמע אדם את קולה של ההתגלות, יתבטלו מאליהם ה"הבדלים" שבין קטון לגדול, שלטון של אדם על חברו ואין בעלות של אדם על אדמתו.

דברים אלו יפים להאיר ולהסביר גם את מהות השבת. בספר דברים נימוק השבת הוא בעיקרו סוציאלי ומטרתו: "למען ינוח עבדך ועבדך כמוך וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים", ואילו בספר שמות ההנמקה היא אלוהית – "כי ששת ימי עשה ה' את השמים ואת הארץ...". אפשר – מה הוא שובת אף אתה מצווה לשבות. אולם ניתן להבין זאת גם ברובד פנימי יותר: שבת היא יום קדוש, יום של התגלות. ומול ההתגלות, שוב אין בכוחו של האדם לשלוט ולצוות על עבדו ואמתו ואף לא על שורו וחמורו. ביום זה מתגלה האדם מול האלוהות – אין קטון וגדול.⁶⁷ כך, בכל שבוע: יש ביום אחד בו אין הבדל בין קטון וגדול. ובדומה – אחת לחמישים שנה באה שנת היובל שבה האדם חווה את ה"שבת הגדולה" של החיים – ביום הכיפורים שהוא "שבת שבתון": אז באה המנוחה המלאה – ללא תנאים – שחרור העבד והאמה.

67 ראה דרשת ר' צדוק הכהן מלובלין בספרו פרי צדיק לפרשת קרח שקרח צדק בדרישתו לשוויון אולם טעה בכך שחשב שיש לנהוג כך – מיד, ולא ידע שכך אמנם יהיה כימות המשיח לכשתתגלה מלכות ה'. הדגש בדרשה הוא שבעת התגלות, אין מדרגות והבדלים בין בני אדם, קיימים רק תוצאה בעולמנו המצומצם.

פרקים יח, כ ועשרת הדיברות

פרק כ כולל כמה וכמה עניינים -

פסוקים א-ח: ענייני מולך ועבודה זרה.

פסוק ט: מקלל אביו אמו.

פסוקים י-כא: ענייני עריות.

פסוקים כב-כו: סיומת.⁶⁸

פסוק כז: אוב וידעוני.

נתחיל בפסוק האחרון שבפרק יט:

מיקומו (פסו' כז), אחרי פסוקי הסיומת (פסו' כב-כו) תמוה, ואין לי הסבר למיקומו המוזר. לכן, בדברים שבהם אני רוצה להציע הצעה להסבר הקשר שבין שאר הנושאים שבפרק לא נתייחס למיקום הנושא האחרון. שלשת החלקים הנושאים שבפרק הם, לדעתנו, מדרש עשרת הדיברות בהיבט המשפחתי. הפתיחה לפרק עוסקת בעבודת המולך –

“ואל בני ישראל תאמר איש איש מבני ישראל ומן הגר הגר בישראל אשר יתן מזרעו למלך מות יומת... והכרתי אתו מקרב עמו כי מזרעו נתן למלך... ואם העלם יעלימו עם הארץ את עיניהם מן האיש ההוא בתנו מזרעו למלך לבלתי המית אתו. ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו...” (כ ב-ה).

עבודת המולך,⁶⁹ בה האב מעביר ומקדיש את בנו למולך היא עבודה זרה מצוייה בתוך המסגרת המשפחתית. ומשום כך, גם העונש הוא על המשפחה כולה – “ושמתי אני את פני באיש ההוא ובמשפחתו...”. בלשון אחר, לפנינו יישומים נוספים לדיבר “לא יהיה לך אלהים אחרים על פני” (שמ' כ ב). פרקנו פותח ביישום הדיבר בחיי המשפחה. שמא רמז יש כאן לקשר גם לדיבר השני שהרי הביטוי “פני” אינו תדיר בתורה⁷⁰ והוא מזכיר את לשון הדיבר “על פני”. עוד יש לציין שבסיומת ענייני המולך בא פסוק נוסף – “והנפש אשר תפנה אל האבת ואל הידענים...” (כ ו) שמרמז לדיבר השני.⁷¹

68 הפרק כולו עוסק בפרטי הלכות, ופסוקים אלו, אינם עוסקים בפרטי ההלכות אלא בהנמקה ובאזהרה על קיום המצוות שבאו לפני כן.

69 נחלקו ראשונים ואחרונים האם עבודת המולך הייתה הקרבה של ממש, או רק העברה באש. על כך ראה בפרשני ימי הביניים לוי' יח כא [רש"י, אבן עזרא ורמב"ן] לראש פרק כ.

70 ראה שמות לג יד; וי יז; י כו, יז; ובפרקנו כ ג, ה, ו.

71 הלשון “פנה” בהקשר של עבודה זרה בא גם בפרק יט – “אל תפנו אל האלילים ואלהי מסכה לא תעשו לכם...” (יט ד). “אל תפנו אל האבת...” (יט לא). בפרק יט שני המשפטים באים בצורה ברורה ביותר בהקשר לדיבר השני. דומה שמותר לנו לעשות גזרה שווה בין הפסוקים ולומר שגם הפסוקים בפרק כ קשורים לדיבר השני.

הקשר בין פסוק ט, העוסק בקללת אביו ואמו לדיבר החמישי – "כבוד"⁷². פסוקים י-כא עוסקים בענייני עריות. האזהרה הראשונה בה פותח הקובץ היא אזהרה לעונש על עבירת ניאוף נפוצה: "ואיש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנואף והנואפת" (כ י). הקובץ כולו הוא "מדרש הלכה" של הדיבר לא תנאף. ודוק, שוב אין הכוונה שדברים אלו פשוטו של מקרא, אלא שלפנינו הרחבה ויישום הדיבר השביעי כדרך חז"ל המקישים עניין לעניין וקובעים איסורים אף על מה שלא נאמר בכתוב בפירוש. אין בפרק כ חזרה על כל עשרת הדיברות כפי שאין בשום רשימה שדנו בהן, המרמזת לדיברות שב"ספר הקדושה" חזרה על כל הדיברות, אלא בכל מקום, החזרה הינה רק על חלק מן הדיברות הקשורות לעניין הנידון. סיומת הפרק⁷³ גם היא רומזת לדיבר הראשון –

"...אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים. והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה...והייתם לי קדושים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (כ כד-כו).

הרי משעמדנו על כך שהסיומת "אני ה' אלהיכם" הינה מעין קוד לקישור לדיבר הראשון⁷⁴ והראינו שבסיומות של "ספר הקדושה" ישנם רמזים ברורים לדיבר הראשון, מכאן, שאף את הסיומת של פרק כ יש לקשור לדיבר הראשון -

ויקרא כ כד	שמות כ ב
אני ה' אלהיכם	אנכי ה' אלהיך
אשר הבדלתי אתכם מן העמים	אשר הוצאתיך מארץ מצרים

72 גם בקובץ שבא אחר עשרת הדיברות (שמ' כ יח – כא יז) בא עניין קללת הורים שהוא כנגד הדיבר החמישי. ראה לעיל עמ' 79.

73 סיומת זו אינה סיומת רק של פרק כ שהרי נרמזו בה גם ענייני מאכלות טמאים וטהורים שנוכרו בפרק יא ולא בפרק כ.

74 בפרקים יח ו-כ יש לסיומות "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם" משמעות מיוחדת. בפרק יח באה הסיומת שש פעמים בתחילת הפרק ובסופו ואילו גוף הפרק חף מסיומות והרי שסיומות אלה הן כעין מעטפת לפרק. מעניין להדגיש שהסיומת הארוכה "אני ה' אלהיכם" באה בשתי הפעמים הראשונות (יח ב, ד) ובהזכרה האחרונה (יח ל) ואילו הסיומת הקצרה "אני ה'" באה באמצע (יח ה, ו, כא). בפרק כ' ארבע סיומות וגם הם באים בתחילת הפרק ובסופו והרי הם כמעטפת.

בדומה לו הסיומת – "והייתם לי קדשים כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי" (כ כו), שמרמזת לדיבר הראשון.⁷⁵ דיבר הראשון הוכרז שה' הוא אלוהינו שהוציאנו מארץ מצרים. "מדרשו" של הדיבר הוא שה' הוציאנו לא רק מארץ מצרים כי אם גם מתרבות מצרים והעמים. בהתאם לפרשנות של הסיומת של פרק כ יש לפרש גם את ענייני עריות שפרק יח כ"מדרשו" של הדיבר הראשון –

"כמעשה ארץ מצרים אשר ישבתם בה לא תעשו וכמעשה ארץ כנען אשר אני מביא אתכם שמה לא תעשו ובחקתיכם לא תלכו את משפטי תעשו ואת חקתי תשמרו ללכת בהם אני ה' אלהיכם" (יח ג-ד).

נזכיר שוב שהסיומות "אני ה'"/"אני ה' אלהיכם", הרומזות לדיבר הראשון, באות שש פעמים בפרק יח. משמעה של הסיומת לפרק – "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים" – היא שיש לצאת לא רק מן התחום הגיאוגרפי של ארץ מצרים אלא גם מתחומה התרבותי. אם כן, גם ענייני עריות שמרחיבים את הדיבר "לא תנאף" הם ביטוי לדיבר הראשון, ושוב מרמז הכתוב, שבדיבר הראשון כלולה כל התורה כולה.

שבת וספר הקדושה

לדיבר הרביעי – "זכור את יום השבת לקדשו" – מקום של כבוד ב"ספר הקדושה". כבר עמדנו על כך שהפרק האחרון של "ספר הקדושה", העוסק בהלכות שמיטה ויובל, הוא "מדרש הלכה" של הדיבר הרביעי, ואמנם, בפרק שלאחריו מובטח לנו שגלות באה על עוון ביטול מצוות שמיטה דהיינו – על ענייני שבת. מצוות שבת חוזרת פעמיים בפרק יט –

"איש אמו ואביו תראו ואת שבתתי תשמרו אני ה' אלהיכם" (יט ג).

"את שבתתי תשמרו ומקדשי תראו אני ה'" (יט ל).

הפסוק האחרון, המשמש גם כמשפט הסיום של "חלק ההלכה" שב"ספר הקדושה", משמש כעין מעטפת לחטיבה כולה שהרי הוא בא בראשה ובחתימתה. "את שבתתי תשמרו ומקדשי תראו אני ה'" (כו ב).

75 לפסקת הסיום מבנה כיאסטי –

"אני ה' אשר הבדלתי אתכם מן העמים.

והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה,

ובין העוף הטמא לטהר

ולא תשקצו את נפשתיכם בבהמה ובעוף,

ובכל אשר תרמש האדמה, אשר הבדלתי לכם לטמא.

והייתם לי קדשים, כי קדוש אני ה' ואבדיל אתכם מן העמים להיות לי".

אם כן, שני הפסוקים הרומזים לדיבר הראשון הם הפותח וסוגר של הסיומת.

פרשת המועדות (פרק כג) פותחת במועד התדיר ביותר – שבת – “ששת ימים תעשה מלאכה וביום השביעי שבת שבתון”. המילים שבאות בפסקה על השבת – “שבת שבתון” – עוד תחזור גם במועדות אחרים⁷⁶ ולא מצאנו כדוגמת זה בעוד מקום בתורה. אם כן, החזרה על השורש “שבת” גם בהקשר למועדות והעובדה שרשימת המועדות כוללת גם את, מלמדים ששורש אחד לשבת ולמועדות וניתן לראות את כולם קשורים לדיבר הרביעי – “זכור את יום השבת”.

פסקת חג השבועות שבפרשה מחזיקה כמעט שליש מן הפרק (14 פסוקים מתוך 44). מכאן אנו למדים על חשיבותו של החג. ואמנם – כחיזוק לכך – מצאנו, דווקא בפסקה זו הקבלות למצוות שבת: חג השבועות בא אחר ספירה של שבע שבתות, מעין תבנית של שבת. הקבלה זו, כפי שראינו, המזכירה גם את היובל הבא בתום שבע שמיטות וכבר נוכחנו שה“יובל” הינו “מדרשו” של הדיבר הרביעי – “זכור את יום השבת”.

המילה “שבת” חוזרת בפסקה המוקדשת לשבועות –

“... ממחרת השבת יניפנו... וספרתם לכם ממחרת השבת... שבע שבתות תמימת... עד ממחרת השבת השביעת...” (כג יא-טז).

בניגוד לכך, בפסקה המוקדשת לחג השבועות שבספר דברים הלשון היא “שבוע” – “שבעה שבעת תספר לך מהחל חרמש בקמה תחל לספר שבעה שבעות” (דב' טז ט).

בספר דברים ישנה מצווה לספור שבעה שבועות ללא ציון היום בשבוע בו יש להתחיל בספירה, ואילו בספר ויקרא מצווה להתחיל ביום ראשון, וכדרך השבת שבאה אחר ששת ימי המלאכה בכל שבוע, כך – לאחר שבע שבתות באה השבת הגדולה של ימי הקציר.

אך לא תם “מדרש השבע”:

גם לחודש השביעי מקום של כבוד בפרשת המועדות (פרק כג) וחלים בו חגים יותר מכל חודש אחר. בתורה שבעל פה באה מסורת שחגי תשרי הינם חגי ראשית השנה,⁷⁷ אולם, יש מקום לסברה שייחודו של החודש השביעי הוא בהיותו “חודש השבת” של השנה. ואמנם, בדרך זו נדרש בויקרא רבה –⁷⁸

“בחדש השביעי. לעולם – שביעי חביב: למעלה – שביעית חביבה: וילון, רקיע, שחקים, זבול, מעון, מכון, ערבות: 'סולו לרוכב בערבות ביה שמו' (תה' סח ה).

77 ראה משנה ריש מסכת ראש השנה. גם בתורה שבכתב נקבע החודש השביעי כראשית השנה. תוכיח על כך שנת היובל שמתחילה בשנת היובל ומכאן שגם כל מערכת שנות השמיטה מתחילה בחודש זה.

78 ויקרא רבה (מרגליות) פרשה כט ד”ה [יא] “בחדש השביעי”. ראה גם פסיקתא דרב כהנא (מנדלבוים) פרשה כג ד”ה “כל השביעי חביבין”.

מדרשי עשרת הדיברות

המקדש? ת"ל 'ואת שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו', מה שבת – לא מן השבת את
מתירא אלא ממי שפיקד על השבת, אף מקדש – לא מן המקדש אתה ירא אלא ממי
שפקד על המקדש.
אין לי אלא בזמן בית המקדש קיים, בזמן שאין בית המקדש קיים מניין? ת"ל 'את
שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו', מה שמירת שבת לעולם, אף מורא מקדש –
לעולם".⁸⁰

נראה להעלות הסבר כולל יותר ולא רק קשר של סמיכות פרשיות בדבר הקשר שבין
השבת והמקדש: לספר "ויקרא" שני מוקדים – חלקו הראשון – קדושת המקדש
והכהנים, וחלקו השני – "קדושה" בחיי העם כולו.⁸¹ כיצד יוצרים קדושה בעם?
האם רק המקדש הסגור והרחוק מכלל האומה הוא מקור הקדושה? חלק ב של הספר
מוקדש ל"כלי" היוצר את הקדושה בחיי העם – השבת המביאה קדושה לכל מקום
בארץ ולא רק למקום אחד, נשגב ועליון ככל שיהיה. אולי זו הסיבה שהרשימה
היחידה מבין רשימות הרגלים בתורה שבה לא מוזכרת חובת העלייה לרגל בשלשת
הרגלים היא בויקרא.⁸² כי מטרת החג אינה לקדש מקום אלא להביא קדושה לכל
הארץ. זהו, לדעתנו, פשר סמיכות שני מוקדי הקדושה בחיי העם שהם שבת ומקדש:
"את שבתתי תשמרו ואת מקדשי תראו". כאן נוסף שבעם ישראל ישנו מוקד קדושה
– שלישי – והוא המשפחה – גם למוקד זה מקום של כבוד בספר הקדושה.⁸³

ספר הקדושה – מדרש עשרת הדיברות – דברי סיכום

ספר הקדושה מכיל הלכות רבות ובמאמר זה הראינו שספר הקדושה הוא פיתוח
והרחבה של עניינים שונים האמורים בעשרת הדיברות. בלשון אחר נאמר, שלפנינו
מדרש הלכה מקיף ורחב של עשרת הדיברות. אין אנו טוענים שכל ההלכות הרבות
הבאות בחטיבה זו יסודן בעשרת הדיברות, אלא שעיקרי העניינים הבאים בספר
הקדושה, יסודם – בעשרת הדיברות. מבחינה זו, דומה ספר הקדושה למדרש
המאוחר המאגד עניינים רבים שאינם קשורים ישירות לטקסט הנדרש.
סוד המדרש הוא באטומיזציה של הכתוב והקשבה למילה הבודדת. דהיינו,
חלוקת משפט לרכיביו בלא התייחסות להקשר הכולל של המשפט. זו גם דרכו של
ספר הקדושה בדרישת הדיבר הראשון. לעתים נדרש חלק מסוים הדיבר, לעתים, חלק

80 ראה תורת כהנים לפסוקים.

81 אברבנאל בהקדמתו לספר ויקרא כותב "האמנם הספר היה הספר הזה מתחלק לשני חלקים
האחד הוא בקדושת הכהנים ודרכי עבודת...והחלק השני הוא בקדושת העם...לפי שהיתה
קדושת העם מתיחסת לקדושת הכהנים וקדושת הכהנים מקדשת את העם...".

82 ראה שמ' כג טו יז; לד יח כד; דב' טז. הרשימה במדבר כח כט תלויה ברשימה בויקרא כג.

83 ענייני עריות באים בפרקים יח וכ גם בפרק יט באים כמה וכמה הלכות שקשורות לנושאים
אלו.

אחר מן הדיבר ולעתים, אף הדיבר השלם. כך, בחלק מן הכתובים נדרש רק את הרישא של הדיבר הראשון –

“...קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלהיכם” (יט ב) – “אנכי ה' אלהיך”; משום שאני אלהיכם ואני קדוש היו גם אתם קדושים.

במקומות אחרים דורש הכתוב את רובו של המשפט –

“...אני ה' אלהיכם אשר הבדלתי אתכם מן העמים” (כ כד) – “אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים” כלומר לא רק מארץ מצרים כי אם גם מתרבות מצרים ועל כן אין ללכת בדרכי מצרים שיש בהם דרכי ניאוף ורשע.

“אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען...” (כה לח) – “אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים” – ה', בהוציאו את ישראל מארץ מצרים הראה את אדנותו על האדמה ומשום כך אין האדם בעלי האדמה ואנו מוצאים להחזירה ביוכל.

בסוף החטיבה נדרש הכתוב השלם –

“כי לי בני ישראל עבדים עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם” (כה נה) – “אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים” – ה' הוציאנו מבית עבדים ואנו מצווים שלא יהיה עבד מבני ישראל.

גם בפרשיית הברכה, המהווה את סיום החטיבה, בא רמז לדיבר הראשון בשלמותו – “אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים מהיות להם לעבדים ואשבר מטות עלכם ואולך אתכם קוממיות” (כו יג).

כך, למעשה, לפנינו חטיבה בעלת מבנה מדורג שמיוסדת על דרשת הדיבר הראשון.

חוקר האגדה יצחק הינמן, כבר עמד על כך שהזנחת הלוגוס של המשפט היא העומדת ביסוד החלוק של הכתוב לרכיביו.⁸⁴ אולם, בניגוד לדרשות חז”ל, שלעתים – דורשים רכיב בודד מן השלם תוך התעלמות מוחלטת מן ההקשר הרי במדרש שבכתובים, אין הרס של הלוגוס אלא הקשבה ובעקבות כך, הרחבתו ויישומו מעבר למה שנאמר בגלוי בדיברות.

בבסיס דרכו של המדרש המאוחר עומדת ההפרדה בין הדרשה לכתוב הנדרש, ואילו בספר הקדושה, וכדרכו של המדרש הפנים מקראי, שהדיבר משולב בגוף הפרשיות ללא הבחנה בין הכתוב לדרשתו. בכל אופן, תודעת היסוד של “ספר הקדושה” היא תודעת המדרש, והפירוש של “עשרת הדיברות” הוא הוא תכליתו של ספר הקדושה.

84 י' הינמן, דרכי האגדה, ירושלים תש”י, עמ' 108 ואילך.