

חמץ ומצה בפסח, בשבועות ובקרבות הלחם*

חמץ ומצה עומדים בתורה פעמים רבות כצמד, זה לעומת זה. יש שהחמץ אסור והמצה היא חובה; יש שדווקא החמץ מחויב, והוא עיקרה של המצווה. ובתוך: יש אשר חמץ ומצה מעורבים, וחובה לאחוז בזה וגם מזה.

עיון במקומות השונים המופיעים בתורה, בתוספת הבנת מהותם של החמץ כנגד המצה, מורה, שלא מקרים מנותקים זה מזה יש כאן, אלא מערכת אחת שיטתית, שלמה ואחידה. כל הסבר של מהות חמץ ומצה צריך לקחת בחשבון את כל ההקשרים ואת כל האיסורים והמצוות.

ראשית, נציג את ההקשרים שבהם מופיע בתורה עניין חמץ ומצה:

א. הפסח: חמץ אסור בלאו ומצה מחויבת במצווה¹, הקשר האיסור הוא ביחס לקרבן הפסח בארבעה-עשר בניסן², ואולי גם לימים שאחריו³.

ב. חג המצות: חמץ אסור בכרת ומצה מצויה. כאן ההקשר של האיסור לדורות הוא במצות של יציאת מצרים: "ויאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים עֶגֶת מצות כי לא חמץ, כי גִּרְשׁוּ ממצרים ולא יכלו להתמהמה..." (שמות, י"ב, לט)⁴.

ג. שתי הלחם בחג הביכורים: קרבן זה של מנחת ביכורים קשור בוודאי לעומר השעורים של חודש האביב, ובעקיפין גם לפסח ולחג המצות, שהרי תלוי הוא בספירת חמישים יום "ממחרת השבת" (ויקרא, כ"ג, טו-טז) או "מהחל חרמש בקמה" (דברים, ט"ז, ט), שהוא, לפי קבלת חכמינו ז"ל, מחרת השבתון, דהיינו יום טוב ראשון של חג המצות. אך בניגוד לפסח ולחג המצות - כאן החמץ מחויב: "ממשבת־יכם תביאו לחם תנופה שתיים שני עשר־נים, סֶלֶת תהיינה, חמץ תִּאֲפֶנֶה, בְּכֹרִים לֶחֶם" (ויקרא, כ"ג, יז).

ד. מנחה: כל המנחות הקרבות למזבח הן מצה ולא חמץ: "כל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אֶשֶׁה לה'. קרבן ראשית [=ביכורים] תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח" (ויקרא, ב', יא-יב).

ה. תודה: כאן יש מְזָה וּמְזָה, חמץ עם מצה: "והקריב על זבח התודה חלות מצות בלולת בשמן, וּרְקִיקֵי מִצּוֹת מִשְׁחִים בשמן, וסֶלֶת מְרַבֶּכֶת חֶלֶת בלולת בשמן. על חֶלֶת לחם

* אני מודה ליוסי אליצור, שסייע בעיבודו של מאמר זה.

¹ שמות, י"ב, יח-כ; דברים, ט"ז, ח-ח; ובסוגיה בפסחים, קכ, ע"א.

² ראה לעיל, הערה 1, וכן: במדבר, ט', ב-ג.

³ ראה דברים, ט"ז, א-ח, שם נזכר בשמו רק חג הפסח, אך נזכר איסור שאור וחובת מצה כל שבעת הימים יש אפוא להבחין לא רק בין הפסח לחג המצות, אלא גם בין סוגי המצות הקשורות לכל חג. מצת ליל הסדר שלנו כוללת בתוכה הן את מצת חג הפסח והן את מצת חג המצות (וכן ליל הסדר כולו). בכך גם מוסברת השיטה, שנפסקה להלכה בשו"ע (או"ח, תע"ה, א), שיש לאכול שיעור שני זיתים מצה - אחד כנגד הפסח לקראת היציאה, ואחד כנגד חג המצות, ומיושבת בכך תמיהתו של בעל 'ביאור הלכה' שם (ד"ה "כזית מכל אחד").

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

חמץ יקריב קרבנו, על זבח תודת שלמיו" (ויקרא, ז', יב-ג), כלומר שלושה סוגי מצות וסוג נוסף של חמץ כנגדן.

ו. קרבן המילואים⁵: בדומה לתודה יש כאן שלושה סוגי מצה - "לחם מצות, וחלת מצות בלולת בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן, סלת חטים..." (שמות, כ"ט, ב; ויקרא, ח', כו), והמשנה במנחות (ז', ב) אכן מקבילה ביניהם: "המילואים היו באים כמצה שבתודה: חלות ורקיקים ורבוכה". אך בניגוד לתודה, כאן לא היה חמץ כלל.

ז. איל נזיר: "ביום מלאת ימי נזרו" מביא הנזיר קרבנות עולה, חטאת ושלמים, ויחד עם השלמים גם "סל מצות סלת חלת בלולת בשמן, ורקיקי מצות משחים בשמן" (במדבר, ו', טו) - כלומר שני סוגים של מצות, וכהסבר המשנה במנחות (ז', ב): "הנזירות הייתה באה שתי ידות כמצה שבתודה: חלות ורקיקים - ואין בה רבוכה".

ח. מנחת חינוך: מנחה זו אשר מביא כל כוהן ביום שמתחנך לעבודה במקדש, או כוהן גדול קודם כניסתו לתפקידו זה, אף היא, בדומה לקרבן המילואים, מצה ללא חמץ (ויקרא, ו', יב-טז)⁶.

ט. איסור חמץ על המזבח: "...כי כל שאר וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה". קרבן ראשית תקריבו אתם לה', ואל המזבח לא יעלו לריח ניחח" (ויקרא, ב', יא-ב). לכן, גם קרבן שתי הלחם ביום הביכורים (שנזכר לעיל), שמצוותו דווקא בחמץ, בא עז המזבח ומונף לפני ה', אך על המזבח ממש לא יעלה⁷, וכמוהו ביכורי הדבש, כלומר דבש הפרות המתוקים⁸.

כיצד יש להבין תופעות אלו? לשם כך יש לעמוד על טיבם ואופיים של החמץ והמצה, לאור כל המקרים הללו, ולמצוא את הבריח התיכון הקושר ביניהם.

השאור החמץ וכן הדבש (שהוא דבש הפרות המתוקים) הם היעד והתכלית הסופית שאליהם שואף החקלאי המגדל, מראשית עבודתו. הלחם החמץ והפרי הבשל והמתוק שניהם ביטוי מוצלח לסוף התהליך, לתכלית הנכספת, ולפיכך גם לעושר ולהצלחה, לברכה ולשפע, של מי שמשגי את התכלית הנכספת, ומגיע אל סוף התהליך.

⁵ הכינוי 'מילואים' בתורה מכוון לימילוי ידיים כלומר לשלב של חינוך הכוהן והכשרתו, לפני כניסתו לעבודה סדירה. הוא מקביל בלשונו היום לביטוי 'טירונות'. 'מילואים' בלשונו בא מימילוי מקום ומשמעותו הפוכה בדיוק.

⁶ אמנם לא מופיע שם במפורש 'מצה', אך בהכרח מצה היא - שהרי "לה' כליל תקטר" (ויקרא, ו', טו), ואין חמץ קרב על המזבח כלל: "וכל המנחה אשר תקריבו לה' לא תעשה חמץ" (ויקרא, ב', יא).

⁷ המלח, לעומת זאת, מחויב על המזבח: "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח ולא תשבית מלח ברית אלהיך מעל מנחתך. על כל קרבנדך תקריב מלח" (ויקרא, ב', יג).

⁸ הדבש מופיע במקרא בשני מובנים. האחד, בהקשר של "ארץ זבת חלב ודבש" (שמות, ג', יז; במדבר, י"ג, כז; י"ד, ח; ט"ז, יג-יד; ועוד), הוא דבש דבורים; והשני, בהקשר של "ארץ חטה ושערה וגפן ותאנה ורמון ארץ זית שמן ודבש" (דברים, ח', ח), הוא הפרות המתוקים. כלומר, כאשר מדובר על שטחים שאינם מעובדים בידי אדם, דבש הדבורים וחלב העזים הרועות במרעה הטבעי העשיר - נפוץ ומרכזי. אולם כאשר החקלאות נעשית מסודרת, ושטחי הפלחה והמטעים המעובדים בידי אדם תופסים שטחים נרחבים, המרעה ודבש הדבורים נדחקים הצדה כמקורות כלכליים, וכאשר מדברים על דבש במצב זה - הכוונה לפרות המתוקים. יש לשים לב, שאין הכוונה לתמר בלבד (כפי שלמדו חכמים מן הפסוק לעניין שבעת המינים), אלא בהכרח לכל הפרות המתוקים. כך מוכח למשל מן הפסוק "וינקחו דבש מסלע ושמן מחלמיש צור" (דברים, ל"ב, יג), שהרי התמר אינו גדל בהרים המסולעים, ועל כורחנו הכוונה בפסוק לתאנה, ואולי גם לשאר הפרות.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

לעומתם, המצה מבטאת את עצירת התהליך באמצעו טרם הגיעו לתכליתו, והיא בבחינת חסרון המצפה עדיין להשלמה ולשלמות. אף המלח מבטא ראשוניות גולמית שיד אדם לא נגעה בה וכל כולו בבחינת מתנת שמיים.

נרחיב במעט קו זה, ונאמר, שהמצה - הן מעשית והן כסמל - היא לחמו של העני, זה שאין בידו כוח ויכולת להביא את התהליך החומרי לתכלית השלמה והמלאה של העוגה היפה, ואחת היא אם עני הוא בהון או באון. לעומת זאת, החמץ השאור המתפח את העיסה עדי גלוסקה שמנה, הוא סמלו של בעל הכוח העשיר, המדושן ובעל היכולת. הבנה זו נותנת בידינו מפתח להבנת כל המקרים בתורה כמערכת אחת, שיטתית ושלמה.

כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו

הקִרְבָּה שאדם מקריב על המזבח הרי היא, בדומה לתפילה, עמידת האדם לפני ה', מתוך הרגשת קטנות ואפסות ובתחושת "לֶךְ ה' הגדלה והגבורה והתפארת והנצח וההוד... וכי מי אני ומי עמי כי נעצר כח להתנדב כזאת, **כי ממצד הכל ומימדך נתנו לך**" (דבה"א, כ"ט, י-טו). אי אפשר לעמוד לפני המזבח בתחושת עשירות גאה האומרת "יש לי, או "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" (דברים, ח', יז), והקרבה כזאת יש בה משום חוצפה של גאוה וגבהות-לב, אחד החטאים החמורים ביותר במקרא⁹.

על כן "כל שאר וכל דבש" - סמל העשירות ותחושת השובע - "לא תקטירו ממנו אשה להי" (ויקרא, ב', יא-יב). אמנם "קרבן ראשית תקריבו אתם להי" (שם), וביכורים אלו "מראשית כל פרי האדמה" (דברים, כ"ו, ב) באים עם ההצהרה החגיגית של מקרא ביכורים אשר באה בדיוק כדי **בלבוס** את הסכנה שמא הרגשת השובע תוביל לבעיטה, "וישמן ישרון ויבעט" (דברים, ל"ב, טו). אך גם אז אין הם בגדר "תפלה לעני כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו" (תהילים, ק"ב, א), ולכן אי אפשר להקריבם על המזבח - "ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח" (ויקרא, שם).

⁹ כך, כמדומני, יש להבין את ראשית נפילתו של קין: הבאת הקרבן להי "מפרי האדמה" (בראשית, ד', ג) מבטאת את מלוא גאוותו של בעל השדה או האדמה, על כך ש"יש לו" פרי-נחלה, וזאת לעומת הרועה הנווד; ועל כן מאס ה' בקרבן הגאוה ובחר בקרבן העני. וכיוון שבא העשיר איש החיל לכלל גאוה, בא לכלל כעס, ולא יכול היה לעכל את דחייתו עד שבא לכלל רציחה. שאלה כבדה וקשה היא זו - מדוע לא שעה ה' אל קין ואל מנחתו? חומרת השאלה עולה מפני תוצאותיה של הסתרת פנים ראשונה זו. קין לא הצליח לשאת אותה, נפל בחטא הרציחה, ומילא את הארץ דמים. רש"י מפרש (על-פי מדרש חז"ל), שחטאו של קין היה הזלזול בהבאת הקרבן, "מפרי האדמה - מן הגרוע", לעומת הבל שהביא "מבכורות צאנו ומחלביהן - מן המשובח". פירוש זה נראה דחוק מעט לאור התוצאות החמורות. הסברים אחרים שנאמרו בעניין זה, כל-שכן שאינם מספקים, אלא שהרמב"ן הותיר רמז בקביעתו כי "הבינו האנשים האלה סוד גדול מהקרבתו והמנחות", ויצר בכך פתח לפירוש העניין כולו לאור האיסור החמור להביא קרבן חמץ או פרות, אלא בתורת ביכורים. ההקבלה בין "ויבא קין מפרי האדמה מנחה להי" לבין "ולקחת מראשית כל פרי האדמה. אשר תביא מארצך" שבפרשת הביכורים, בולטת וניכרת לעין. מכאן המסקנה, שמדובר בחטא של גאוות כוח והשתלטות של בעל האדמה, הוא בעל הפרי, שאיננו מכיר במגבלותיו ולא במעמדם של אחרים כאנשים רועי צאן. לזה רומז הכתוב "ויהי בהיותם בשדה", כלומר: קין בשלו - אין השדה ראוי אלא לו. חטא הגאוה וההשתלטות נחשב בעיני הנביאים לאחד החטאים הכבדים ביותר אצל כל בן-תמותה, והוא החטא של כל ממלכות האלילים (ראה ישעיה, ב"י, י"ג-י"ד, כ"ב, ל"ו-ל"ז; מיכה, ו-ז; נחום, ג'; חבקוק, ב'; צפניה, ב'-ג'; זכריה, טי-י"א; ירמיה, מ"ח-נ"א; יחזקאל, כ"ו-כ"ח ועוד).

באופן סמלי, אכן דומה ההצלחה ותחושת 'יש ליי' המבטאת אותה לפרי הבשל והמתוק ולחמץ - זה אף זה פגיעים מאוד, מתקלקלים ומתפרקים בקלות. דווקא העשיר "הרך בך והעניג מאד", כמוהו כגברת "הרכה בך והעניגה אשר לא נסתה כף רגלה הצג על הארץ מהתענג ומרד" (דברים, כ"ח, נד-נו), דווקא הם פגיעים מאוד וכל סבל קטן גורם להם לזעזוע עצום כי הם מפונקים. לעומת זאת אדם למוד סבל ומחושל מקשיים, אינו נבהל כל כך מפגע רע. ובדומה לכך: מצה, לחם עוני, כמו המלח, עמידותה ושרידותה גבוהים לאין שיעור מלחם החמץ התפוח ומפרי הדבש המתוק.

לא לחינם מזוהה במקורותינו החמץ, השאור שבעיסה, עם יצר הרע. מי שיש לו בגופו, בביתו ובכיסו מכל טוב הארץ, ואפילו ארץ ישראל ותורתה בידו, עלול ליפול בתחושת הכוב של עצמתו ועצמאותו המדומה, ולשכוח את ה' אלוהיו "כי הוא הניתן לך כח לעשות חיל" (דברים, ח', יז-יח). וזה הרי ממש המובן של יצר הרע המפתה את האדם דווקא בארץ ישראל ועלול להסירו מן הדרך הראויה לו (דברים, ח', ושירת האזינו)!

על כן חייב האדם לזכור את ימי עונו ומרודיו, את נדודי המדבר ואת המן של יציאת מצרים דווקא בעת הצלחתו הגדולה בארץ ישראל: "וזכרת את כל הדרך אשר הליכך ה' אלהיך זה ארבעים שנה במדבר, למען ענתך לנסותך, לדעת את אשר בלבבך, התשמר מצותו אם לא. ויענך וירעיבך, ויאכלך את המן אשר לא ידעת ולא ידעון אבתך, למען הודעך כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם, כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם" (דברים, ח', ב-ג). זהו גם המובן של פרשת מקרא ביכורים (דברים, כ"ו), אשר באה להזכיר את ימי העוני והנדודים של בני ישראל מאז האבות, דווקא בחגיגת השפע וההצלחה של הקציר והבאת הביכורים.

קרנ תודה

קרנ תודה מביא אדם שהיה בצרה ונושע ממנה. על כן, בעת ישועתו ראוי באמת שיהיו בקרבנו זה גם חלות חמץ וגם חלות מצה: המצות - כנגד המצוקה שבה היה שרוי, כנגד זעקתו בצר לו, וכנגד תהליך גאולתו מן המצר אל המרחב והרווחה. החמץ - כנגד סוף ישועתו ויישבתו עתה בשלווה, ביטוי לסיום הדרך כשהגיע אל המנוחה ואל הנחלה.

הקבלה מעניינת ניתן למצוא בין קרבן זה ומרכיביו לבין מזמור ק"ז בתהילים, אשר מציג ארבעה מקרים של פדות מצרה לרווחה. אמנם מבחינה הלכתית למדנו משם דין פרטי על "ארבעה שצריכים להודות" (ברכות, נד, ע"ב; שו"ע, או"ח, ריט, א), אך מצד הפשט עוסק המזמור כולו ב**קינוץ גלויות** - "יאמרו גאולי ה', אשר גאלם מיד צר. ומאוצות קבצם, ממזרח וממערב מצפון ומים", והוא מתאר ארבעה אופנים של גאולה, כאשר בכל אחד מן האופנים מתוארים ארבעה שלבים בדרך מן הצרה אל התודה: א. הצרה והפורענות; ב. הזעקה אל ה'; ג. הישועה; ד. התודה.

הישועה הראשונה במזמור מתייחסת ליציאה ממדבר השממה: "תעו במדבר בשימון דרך" (פס' ד) - זו הצרה; "ויצעקו אל ה' בצר להם" (ה) - הזעקה; "ממצוקותיהם יצילם, וידריכם בדרך ישרה ללכת אל עיר מושב" (ו-ז) - הישועה; ולבסוף התודה: "יודו לה' חסדו ונפלאותיו לבני אדם. כי השביע נפש שקקה, ונפש רעבה מלא טוב" (ח-ט).

בדומה לזה, גם במקרה השני, המתאר "ישגי חשך וצלמות אסירי עני וברזל", מצויים ארבעה שלבים אלו. כך גם במקרה השלישי, המתאר "אוילים מדרך פשעם",

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

העומדים על פי שחת "ויגיעו עד שערי מות" (פסי יח-כב), ולבסוף במקרה הרביעי של "יורדי הים באניות עשי מלאכה במים רבים", שאנייתם המיטלטלת הולכת ונטרפת בסערת גלים. ארבעה אלה, שניים שהם ארבעה הם - הראשון והאחרון הם ההולכים בדרך **קיבוץ הגלויות מרצונם** דרך מדבריות וימים, השניים האחרים הם החוטאים שאינם רוצים להתקבץ ובאים עד שערי מות של מחלות, מחנות אסורים ובתי כלא - "כי המרו אמרי אל ועצת עליון נָאצו" (פסי יא). ואין 'עצת עליון' בפרק זה אלא זו שזוכרה בראשיתו: עצם קיבוץ הגלויות לארץ ישראל.

ייתכן שיש לפרש את שלוש המצוות של קרבן התודה כמקבילות במידה רבה (במישור הדרש ובמישור הרמז) אל שלושת השלבים אשר קודמים לתודה - שלבי הצרה, הצעקה והישועה (שהיא לעצמה תהליך קשה המאופיין בהדרגתיות ובחוסר מנוחה), ולעומתם עומדת בקרבן זה חלת החמץ, הבאה כנגד השלב הרביעי, שירת התודה לריבון העולם פודה האדם ומצילו, לאחר שהגיע אל המנוחה ואל הנחלה¹⁰.

קרבן המילואים ומנחת חינוך

קרבן זה מביאים הכוהנים בכניסתם לעבודה. כניסת כוהן לעבודתו - חותם של תחילת דרך יש בה, תחילתה של כהונה אשר נמשכת מכאן והלאה כל ימי הכוהן על משמרתו, ללא נקודת גבול וסיום, מכאן ועד עולם. על כן רק המצה בלבד ראויה כאן, ואין מקום לחמץ כלל.

המשנה במנחות (ז', ב) הקבילה בין קרבן המילואים לבין קרבן התודה: "המילואים היו באים **כמצה** שבתודה: חלות ורקיקים ורבוכה". אמנם לפי פשט הפסוקים (שלא על דרך המשנה) ייתכן שיש מקום להבחין בתוכן וברעיונות בין "סלת מִרַבַּכַּת חלת בלולת בשמן" שנאמרו בתודה (ויקרא, ז', יב), לבין "חלת מצת בלולת בשמן" "וחלת לחם שמן אחתי" שנאמרו במילואים (שמות, כ"ט, ב, כג; ויקרא, ח', כו). העובדה שהמשנה מקבילה ביניהם אמנם עדיין אינה הוכחה לכל דברינו, אבל יש בה הוכחה, שהמשנה אכן תפשה סוגיה זו על-פי הדרך שהצענו בזה, דרך ההקבלה וההשוואה בין כל סוגי המצות והחמץ בתורה!

קרבן נזיר

בחינה של קרבן הנזיר לאור העיקרון שהצגנו לעיל תפרש לנו את הנזירות באור המדויק שלה: תקופת הנזירות **אינה תכלית לעצמה**, אלא רק **תקופת הכשרה** לחיים מתוקנים יותר

¹⁰ המשך מזמור ק"ז ראוי לתשומת לב אף הוא. הוא מציג שתי בעיות קשות שהגאולים נתקלים בהם לאחר שכבר באו אל הארץ. מפתיע עד כמה התקיימו בדורנו דווקא בעיות אלו, אם נביט בהן במבט הנבואי שבהן (ומעולם לא התקיים קיבוץ גלויות מכל ארבע כנפות הארץ, כבפסוק ב, אלא בימינו):
א. "ישם נהרות למדבר ומִצְאָי מים לצמאון. ארץ פרי למלחה..." (לג-לד). העולים מוצאים את הארץ שוממה וחרבה, ומיד אחר-כך בא תיאור פריחת הארץ לאחר שבאו אליה: "ישם מדבר לאגם מים וארץ ציה למִצְאָי מים. ויושב שם רעבים ויכוננו עיר מושב. ויזרעו שדות ויטעו כרמים ויעשו פרי תבואה וכו'" (פסי לה-לט), כפי שאירע בשיבת ציון שלנו.
ב. התמעטות מספרית קשה יחד עם משבר מנהיגות: "וימעטו וישחו מעֶצֶר רעה ויגון. שֶׁךְ בּוֹז על נדיבים ויתעם בתהו לא דרך" (לט-מ). ואף ממשבר זה מובטח להם שיצאו - "וישֶׁבֶב אביון מעוני וישם כצאן משפחות. יראו ישרים וישמחו, וכל עֶנְלָה קפצה פיה" (מא-מב).

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

ומעולים יותר **לאחריה**. כל כולה מכוונת **אל העתיד**, "ואחר ישתה הנזיר יין" (במדבר, ו', כ) - כלומר, הנזיר יחזור אל חיים נורמאליים, אך בדרגה גבוהה יותר, עם מערכת הגנה משופרת מפני סטייה והימשכות אחר היין¹¹ - אז יוכל לשתות יין, בטהרה מוסרית.

לכן מביא הנזיר "ביום מלאת ימי נזרו" מצות בלבד ללא חמץ. סיום נזירותו **אינו התכלית והפסגה**, אלא רק **תחילתה** של דרך חיים מתוקנת ומעולה, ועבודתו הגדולה לחיות חיים מתוקנים מתחילה בעצם רק עם סיום הנזירות. אין לו לנזיר שום צידוק לחגוג מדושן עונג על חלת חמץ בתום נזירותו, אלא **ינהג בדומה לכוהן שנכנס לעבודתו**, ויקריב שתיים מן המצות שבסל המילואים.

כך יש להבין גם את עניין הנזיר הנקרא בתורה 'חוטא' (שם, יב: "וכפר עליו מאשר חטא על הנפש"). מחלוקת תנאים היא בהבנת מהות 'חטא' זה¹² - ר' אלעזר הקפר סובר "על שציער עצמו מן היין". ר' ישמעאל אומר: "בנזיר טמא הכתוב מדבר... שמיטמא למתים". פשט הפסוקים הוא בוודאי כר' ישמעאל, שהכוונה לזה שלא זכה להיזהר כראוי מטומאת המת ונטמא לנפש, שהרי ההקשר הוא: "וכי ימות מת עליו בפתע פתאם וטמא ראש נזרו" (פס' ט). חטאו על ה**נפש** הוא בכך שנטמא **בנפש** מת. לעומת זאת, דעת ר' אלעזר הקפר נראית כמדרש רחוק מאוד מן הפשט. אך לאור המהלך שהצגנו צריך לומר, ששיטת ר' אלעזר הקפר ברורה מאוד בשורש העניין: 'חטאו' של הנזיר הוא בכך, שהנזירות שנהג **לא** נתקבלה **ולא** הביאתו לידי המעלה והתכלית אשר ביקש להשיג. לפיכך מתקיים בו "והימים הראשנים יפלו כי טמא נזרו" (פס' יב), וצריך הוא להתחיל מחדש את נזירותו. מכיוון שבנזירות **כשלעצמה** אין כל טוב - נקרא המתנזר מן היין 'חוטא'. אילו היה ערך כלשהו **בעצם הנזירות** (כתפישת הנצרות, למשל), הרי שבכל אופן התנזר זמן-מה מן היין, ומה לנו כי נלין עליו?! אבל התורה אומרת שאין הנזירות אלא פתח לחיים שלמים וטהורים יותר, ועל כן יש לראות בהיטמאותו במת אות משמים, שדרכו ומאמציו לבוא לידי מעלה זו לא נתקבלו. הינזרות זו מן היין לא הובילה באמת אל התכלית המעולה והרצויה, **ועצם** הנזירות היא **חטא** - לפיכך נקרא הנזיר חוטא דווקא כאשר נפלו ימי נזירותו בשל טומאת מת. (הרי לנו ראייה לדרך הבנתנו גם משיטתו של ר' אלעזר הקפר!)

בשולי העניין נעיר, שלמרות הדמיון בין קרבן הנזיר הנמצא בראשית דרכו ובין קרבן הכוהנים בימי המילואים, אף הם בראשית דרכם, הבדילה התורה ביניהם הבדל מסוים: בקרבן הכוהן בימי המילואים ישנם **שלושה** סוגים של מצות, ואילו בקרבן הנזיר שני סוגים של מצות בלבד, וחסרה לו המצה השמנה, הרבוכה. מקור ההבדל מצוי אולי בכך, שהכוהנים משנים את מעמדם מבחינה מהותית לטובה, הם זוכים למעמד ייחודי בקרב ישראל. על כן ראויים הם למצה רוויה בכפל שמן - שהיא מעין "מצה עשירה". הנזיר, לעומת זאת, אינו משנה את מעמדו לאחר נזירותו למעמד מיוחד, אלא חוזר לחיים רגילים ולמעמד רגיל גם לאחר שהתעלה מבחינת הטהרה שבנפשו, וגם אם בתקופת נזירותו יש דמיון רב בינו לבין הכוהן הגדול, שנאמר בו: "ועל כל נפשות מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא. ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש אלהיו כי **נזר** שמן משחת אלהיו עליו, אני

¹¹ "שכל הרואה סוטה בקלוקלה יזיר עצמו מן היין" - סוטה, ב, ע"א.

¹² ראה ספרי במקום; נזיר, יט, ע"א; תענית, יא, ע"א; נדרים, י, ע"א. ועוד.

ה' (ויקרא, כ"א, יא-יב; השווה לבמדבר, ו', ו-ז: "...כי נזר אלהיו על ראשו"). ובכל זאת, אחרי הנזירות הרי הוא כהדיוט¹³.

מצת הפסח וחג המצות

לאור האמור עד כאן נוכל להוכיח, שגם החמץ והמצה, בפסח מחד ובחג השבועות מאידך, שייכים למערכת ההבחנה דלעיל, ומה שמייצגים החמץ והמצה - לחם עושר ולחם עוני - אינו דרש רעיוני, אלא קו שיטתי המשתלב בכל המערכת ההלכתית של חמץ ומצה בתורה. מקרא מלא מכריז על כך: "לא תאכל עליו חמץ, שבעת ימים תאכל עליו מצות לחם עוני, כי בחפזון יצאת מארץ מצרים..." (דברים, ט"ז, ג). אין זה לחם עוני רק מפני החפזון באפייטו, אלא שהיוצאים ממצרים נהגו כמנהג עניים ופליטים היוצאים למדבר לדרך רחוקה. ומכיוון שהמצה היא לחם עוני, מובן מאליה שהחמץ הוא לחם עושר! בליל הפסח עוד ישבו בני ישראל במצרים. עד חצות הלילה עדיין בחזקת עבדי פרעה היו. במצב זה - הן בפסח מצרים והן לדורות - אין מקום כלל לחמץ; הפסח נאכל על מורו ומצה - "הא לחמא עניא די אכלו אבהתנא בארעא דמצרים".

בחצות הלילה הזה יצא ה' והיכה כל בכור בארץ מצרים, ופדה את עמו מבית האסורים. דורות של שעבוד רוחני ופיזי הגיעו בבת אחת אל התגשמות התוחלת המקווה של הגאולה. לכאורה אפשר היה אז להתרווח כבני חורין, לערוך שולחן חג ולברך ולהלל בניחותא ובשלוות הדעת על פת שמנה ועשירה.

או-אז התברר לפתע עד כמה רחוקה הגאולה מלהיות שלמה: "ותחזק מצרים על העם למהר לשלחם מן הארץ... וישא העם את בצקו טרם יחמץ, משארתם צררת בשמלתם על שכמם" (שמות, י"ב, לג-לד). מתחילים הם במסע תלאות ארוך "במדבר הגדול והנורא נחש שרף ועקרב וצמאון אשר אין מים" (דברים, ח', טו). טרם היה בידם סיפק להתרווח, לנוח ולמלא ריאותיהם אוויר פסגות של חירות וחופש, וכבר מתנשמים ומתנשפים הם בכבדות במסע מזורז בארץ צייה ועייף בלי מים.

מתברר, שהגאולה היא עניין מתמשך וקשה, הדורש אורך רוח וכוח סבל רב, וגם אז לא היה בכוחם להביא דברים לשלמות העושר והרווחה. החמץ רחוק מהם עד מעבר לאופק, וביציאתם רק מצת עניים בידם: "וילאפו את הבצק אשר הוציאו ממצרים יגת מצות כי לא חמץ. כי גרשו ממצרים ולא יכלו להתמהמה וגם צדה לא עשו להם" (שמות, י"ב, לט).

כך גם שאר פרנסתם וחייהם כגולים-פליטים - לא מכוחם, אלא מלחם חסד שירד משולחן גבוה לפי בקשתם: "שאל ויבא שָׁלוֹ, ולחם שמים ישיבעם. פתח צור ויזובו מים, הלכו בציות נהר" (תהילים, ק"ה, מ-מא).

¹³ אמנם יש מי שרואה בכך ירידה ממעלתו "כי האיש הזה חטא נפשו במלאות הנזירות, כי הוא עתה נזיר בקדושתו ועבודת ה', וראוי היה לו שיזיר לעולם ויעמוד כל ימיו נזיר וקדוש לאלוהיו... והנה הוא צריך כפרה בשובו להיטמא בתאוות העולם" (רמב"ן, במדבר, ו', יא). אך תפישה זו של הרמב"ן עומדת בניגוד לתפישת הרמב"ם הידועה (הלכות דעות, ג', א), ואנו נקטנו כאן בדרך הרמב"ם שהתורה לא רצתה בנזירות עולם כדרך חיים לרבים - פרט ליחידי סגולה כמשה רבנו - ודי לו לאדם במה שאסרה עליו תורה בתוך העולם שבו נברא. סל המצות, על-פי ביאורו, מוכיח את שיטת הרמב"ם.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

על כן מוכרח החמץ להיות אסור לדורות בכל חומרתו דווקא בימים שלאחר היציאה ממצרים, ומצה זו של שבעת הימים בחג המצות מבטאת אפוא את הגאולה האמיתית על כל קשייה וחבליה, גאולה מתמשכת העשויה שלבים שלבים¹⁴.

בכך מתבררים גם ההבדלים בין הפסח שלפני היציאה ממצרים לבין חג המצות שמציין את היציאה עצמה. בפסח, עיקר החיוב הוא הקרבת הפסח ואכילתו על מצות ומרורים כמצוות עשה, זכר לסיום השעבוד במצרים שבא מיד אחריו. איסור החמץ הוא "לא תעשה" בלבד: לא תשחט על חמץ דם זבחי ולא ילן לבקר זבח חג הפסח" (שמות, ל"ד, כה). לעומת זה, עיקר החיוב בחג המצות הוא להימנע מכל חמץ, עד כדי "בל יראה ובל ימצא", ואכילת מצה כל שבעת הימים, איננה אפילו מצוות עשה, אלא רשות. האוכל חמץ בחג המצות ענוש כרת, ואילו ביום הפסח - מי שאיננו מקריב את קרבן הפסח ענוש כרת, כרת מיוחד על מצוות עשה, ממש כמו ברית מילה. עיקר עניינו של חג המצות הוא, לפיכך, האזהרה החמורה מפני האשליה של גאולה שלמה בבת אחת, כאילו החמץ של חג השבועות הוא בהישג יד, מיד אחרי הפסח. הציפייה לחמץ המייד, ציפייה טבעית לעם נגאל, היא הרקע לחומרת האיסור והרחקותיו, בכתוב ובהלכה לדורות.

דרך מפותלת זו, שתחילתה בנגות השעבוד והיציאה ממנו וסופה אל שאיפת המנוחה והנחלה של ארץ ישראל בסוף הדרך, באה לביטוי גם בספירת חמישים יום מראשית הקציר (דברים, ט"ז, ט), מיום הבאת עומר התנופה, עד חג הקציר, הוא יום הביכורים ממחרת השבת השביעית. סיום ספירת העומר - בלחם הביכורים, שהוא גם הסיום והתכלית של יציאת מצרים.

ממחרת השבת

זהו המקום לפרש את הביטוי המיוחד "ממחרת השבת" - הקשור בקרבן העומר, בספירת העומר ובחג השבועות - לאורו של פרק המועדות (ויקרא, כ"ג). יש לשים לב **למבנהו** של פרק המועדות בתורה (ויקרא, כ"ג)¹⁵, שהוא מבנה כפול, בהתאמה למבנה הכפול של הלוח ולמשמעות הכפולה של החגים. כפילות זו נראית בעליל בפרק זה, בפתיחותיו ובסיומיו, ובמיוחד היא ברורה בעניין חג הסוכות - חג האסיף:

¹⁴ מי שאינו מודה לה' על ראשיתה של גאולה, אף על פי שאין בה עדיין לא תורה ולא שבת, לא ארץ ולא מקדש, הרי הוא כמי שלא אמר **הלל** בפסח ולא הקריב קרבן פסח. מן הצד השני, הרואה 'אתחלתא דגאולה' כזו כאילו היא **כבר** גאולה שלמה - הריהו **כאוכל חמץ** בפסח!

¹⁵ כל העוקב אחרי המחלוקת ואחרי מאבקם של חז"ל נגד הבייתוסים (מנחות, סה, ע"א - סו, ע"א), מקבל תחילה את הרושם שפשט הכתוב הוא באמת 'שבת בראשית' כבייתוסים, אלא שמסורת חז"ל עוקרת את פשט הכתוב ממקומו, ומפרשתו על-פי קבלת המסורת. בעיון ראשוני נראה כך גם במקרים אחרים במחלוקות בית שני, כמון במחלוקת הצדוקים על חז"ל בפירוש "עין תחת עין": פשט הכתוב נראה כפירושים של הצדוקים, וחז"ל נראים כ'אונסים' את הכתוב על-פי המסורת. ואף-על-פי-כן לא נחה דעתו בדברי כל אלה שטעם כי פשט הכתובים כדברי הצדוקים והבייתוסים.

הדעה הרווחת, שלפיה צדוקים בייתוסים על דרך הפשט, ורק קבלת חז"ל מכריחה אותנו לפרש את הכתוב, שלא על דרך הפשט (ראה למשל דברי ש' כהן, מגדים ד [תשרי תשמ"ח], עמ' 75 ואילך), מיוסדת, לענ"ד, על עיון שטחי בתוך הקשר מצומצם, ואין לה יסוד. כפי שיוסבר להלן, גם במקרים אחרים כך. "עין תחת עין" מחייב אמנם מאמר כפני עצמו (ראה: ד' הנשקה, 'פשוטו של מקרא', המעין יז, ד [תשל"ז], עמ' 53-54), אבל די לציין פה, שהכתוב לפי פשוטו מדבר ב'יניפה', כלומר בדחיפה בלתי מכוונת

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

פס' לד-לו

בחמשה עשר יום לחדש השביעי הזה
חג **הסכות** שבעת ימים לה'.

ביום הראשון מקרא קדש

כל מלאכת עבדה לא תעשו.
שבעת ימים תקריבו אשה לה' –
ביום השמיני מקרא קדש יהיה לכם...

פס' לח-מא

אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי
באספכם את תבואת הארץ
תחגו את חג ה' שבעת ימים,
ביום הראשון **שבתון**

וביום השמיני **שבתון**.
ולקחתם לכם ביום הראשון...
ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים.
וחגתם אתו חג לה', שבעת ימים בשנה...

כפילות ברורה זו מתחזקת על-ידי הסיכום של רשימת מקראי-הקודש (פס' לו), אשר
מסיימת את פרק המועדים מבחינת הימים מקראי קודש (כלומר שקוראים אותם,
וקוראים בהם קודש) **לפני** שהיא מפרטת את מצוות חג האסיף, שבו נקראים **אותם**
הימים - **שבתון**. כפילות זו הכרחית ואי אפשר בלעדיה. היא נובעת מן העובדה שהלוח
העברי עצמו הוא כפול¹⁶.

כידוע, הלוח העברי כפול הוא: ירחי ושמש. כך היה מראשית הימים: מצד אחד לוח
חודשים ירחי, מכוון ליציאת מצרים, כמפורש בספר שמות (י"ב, ב): "החדש [=הירח
המתחדש] הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה"; ומאידך, לוח עונות
שמש-חקלאי, הקובע את זמני האביב, הקציר והאסיף בארץ ישראל, ולפיו, ראשית השנה
וסיומה הם בסיום האסיף (גורן ויקב) ולקראת החריש, הזרע והגשמים: "וחג האסיף
בצאת השנה..." (שמות, כ"ג, טז); "...והארץ אשר אתם עברים שמה לרשתה... למטר
השמים תשתה מים... עיני ה' אלהיך בה מרשית השנה ועד אחרית שנה. והיה אם שמע
תשמעו אל מצותי... ונתתי מטר ארצכם בעתו, יורה ומלקוש, ואספת דגנך ותירשך
ויצהרך..." (דברים, י"א, ט-טו). מסעודת החודש של שאול (שמו"א, כ', כז), ניתן להוכיח
שראש חודש היה יומיים, כמנהג הקדום של הלוח הירחי, שבו ראש חודש צריך 'לכסות'
את זמן המולד, עד שייראה הירח מחדש¹⁷. מאידך, נמצא בתל גזר לוח, שהוא כנראה מימי
שלמה המלך (במאה העשירית לפנה"ס), והוא לוח עונות שמש-חקלאי, אף-על-פי שעבור
השנה על-ידי התאמת שני הלוחות ניכר בו בכך שהעונות מוגדרות על-ידי ירחים, החל
בירחו [=ירחי] אסיף וכלה בירח קץ.

(שמות, כ"א, כב), האם יש מי שיעלה על דעתו כי התורה חיבה להוציא עין כעונש על מכה בלתי מכוונת
שהוציאה עין, אגב ריב עם מישהו אחר!!

¹⁶ כאן פרכתם של בעלי 'המקורות' בכל מקום שיש כפילות בתורה, וכאן הוכחתה של שיטת 'הבחינות' על
פני 'המקורות' הנפרדים. הפרק אכן מבטא כפילות של 'בחינות' שונות, אשר נובעות מכפילות הלוח.
ברור, שלצד הירחי של הלוח אידאולוגיה מתאימה וביטויי לשון מתאימים, וכך גם לצד השמשי. מכיוון
שכל לוח עברי קדום - כגון לוח גזר - מעובר היה בהכרח, ברור שהכפילות הזאת היא אימננטית, כשני
צדדים של עניין אחד, ואיננה פרי עריכה חיצונית ומאוחרת. קבלת העיקרון הזה כאן תלמדנו על הכלל
כולו.

¹⁷ עיין היטב ברמב"ם, הלכות קידוש החודש, א', ג-ז; ח', ו'; א', ח'; א', ג'; ו-ז; י"ח, ט.

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

כפילות זו של הלוח יש לה משמעות עמוקה: לוח החודשים הירחי קובע את המועדים מקראי הקודש, שהם זכר ליציאת מצרים, ויוצר בכך את הלוח ההיסטורי-הלאומי של עם ישראל. לעומת זאת, לוח העונות השמשי קובע את השבתונים, הם החגים החקלאיים-פולחניים של ארץ ישראל, שבהם **שבתים** ממלאכת השדה (כידוע, אין החקלאות בעיקרה תלויה אלא בעונות של שנת החמה)¹⁸.

זהו, אם-כן, העיקרון המרכזי של הלוח הכפול, שהתורה מחייבת לשמור על שלמותו, באמצעות העיבור: "שמור את חדש האביב" - העונה החקלאית של עומר השעורים בארץ ישראל - "ועשית פסח לה' אלהיך, כי בחדש האביב" - של ארץ ישראל - "הוציאתך ה' אלהיך ממצרים לילה" (דברים, ט"ז, א)¹⁹.

¹⁸ במידה שיש לירח ולחודשי הירח השפעה על האקלים ועל החקלאות - "מגד גרש ירחים" - היא בהכרח שולית, ותלויה בכוח המשיכה של הירח כמו הגאות בים. האקלים החקלאי תלוי בעיקרו באורך היום והלילה ובכמות הקרינה של השמש, שקובעת את החום ואת הלחות בכל עונה.

¹⁹ לענין, הטעות העיקרית של אלה שניסו לדון בסוגיא זו בדרך הפשט (ראה: מ' ברויאר, פרקי מועדות, ירושלים, תשמ"ו, כרך ב', עמ' 347-378; ש' כהן [לעיל, הערה 15], עמ' 75) הייתה ההתעלמות מאופיו הכפול של הלוח, ומן התלות של החג החקלאי-הפולחני בעונה שלוח החמה, ובשום אופן לא בחודש הירחי. לכן כל קביעת תאריך חודשי לחג מחייב עיבור, הן במשמעות הטכנית-מתמטית והן במשמעות הרעיונית. במחילת כבודו של הרב מרדכי ברויאר, הוא טועה, לדעתי, בניסיונו לעגן את חג הקציר ("מהחל חרמש בקמה") בתאריך ירחי, ולפתור את הסוגיה דרך קביעה שרירותית זו (פרקי מועדות, שם). לחוק החקלאי, על כל צדדיו ורבידיו, אין תאריך ירחי אלא **עונה** שמשית, ולפיכך, **אי אפשר** לתת לו תאריך מדויק, לא לראשית הקציר ולא לסיום האסיף, ממילא אין גם שום טעם להבדיל בזמן - ובוודאי גם לא היה הבדל בזמן - בין חג הקציר העממי שבשדה לבין חג העומר שבמקדש עם ספירת השבועות והביכורים. כל אלה חלים בעונה מסוימת, שאיננה יכולה בשום פנים להיות קבועה על-פי חודש הירח. משום כך, כאשר התורה מתארת את החגים מצדם החקלאי-הפולחני הארץ-ישראלי, היא איננה קובעת להם תאריך כלל אלא "מהחל חרמש בקמה" (דברים, ט"ז, ט), "מועד חדש האביב" (שמות, כ"ג, טו; ל"ד, יח). רק העיבור - המופיע במפורש בשמות י"ד, ד-ה ("היום אתם יוצאים בחדש האביב... והיה כי יביאך ה' אל ארץ הכנעני... ועבדת את העבדה הזאת בחדש הזה"), ובדברים, ט"ז, א ("שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך") - מחייב לקבוע את "השבת", היא "השבתון" הראשון של עונת הקציר, ביום-טוב הראשון של חג המצות, ובכך לקבוע את תאריכו הקבוע מכוח קדושת הזמנים. קדושת הזמנים בתורה תלויה רק ביום שבחודש הירחי, מכוח יציאת מצרים, על-פי הצו בשמות, י"ב, ב.

כך גם בחג האסיף. קביעת התאריך - חמישה עשר בחדש השביעי - היא תוצאה של עיבור, ואיננה יכולה להיות קשורה ביום מסוים אלא רק בעונה (מבחינת החקלאות). מכיוון שההפרש בין שתי שנות חמה ל-24 חודשי לבנה הוא 22 יום, ומעבר לזה צפוי שיבוא חודש עיבור, לכן, זוהי גם המשרעת הרגילה של תזוות הקציר או האסיף על פני חודשי הלוח הירחי. שלא במפתיע, 22 יום הוא גם המרחק בין יום הזיכרון בראש החודש השביעי (הוא יום הפקידה בראש החודש של **ראשית** השנה), לבין שמיני עצרת בכ"ב בו, שהוא חג הסיום של ראשית השנה (שהרי חג האסיף נחוג "בצאת השנה" - שמות, כ"ג, טז; ל"ד, כב), והוא ראש השנה מבחינת עונת הגשמים, כמנהג ישראל. ראשית השנה (דברים, י"א, יב) היא עונה ולא יום - שיעורה המינימלי כ-22 יום, ושיעורה המקסימלי **כפול** (משני צדי היום הקובע!), דהיינו כמחציתה של תקופה בשנת החמה (91 יום ומשהו). לכן, ספירת שבעה שבועות מן העומר, הוא אביב השעורים, עד ביכורי קציר החטים הוא בערך **עונה כפולה** מצד עצמה, כפופה לעקרון השבע ולקדושת השבת. חוקי העיבור מחייבים להצמיד ספירה זו לתאריך ירחי שיש בו קדושת הזמנים (ולא לשבת בראשית שיש בה קדושת הזמן מעצמה, מבראשית, ואיננה קשורה לשום 'מועד' שלוח. הוויכוח האמיתי היה צריך להיות איזהו השבתון שממנו יספרו "ממחרת השבת" בעונת הקציר: יום-טוב הראשון, חמישה עשר בחודש הראשון, או היום השביעי. וחכמים הכריעו, כפי שהדעת נותנת, לתפוס את הראשון, שהרי העיבור, שעליו נאמר: "שמור את חדש האביב ועשית פסח לה' אלהיך..."²⁰, מתייחס ליום-

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

טוב הראשון ממש כפי שהתורה עצמה קובעת ביחס לחג האסיף, שחמישה עשר בחודש השביעי יחול "באספכם את תבואת הארץ".

שאלת השאלה: מהו, לפיכך, פירושם של הביטויים "שבע שבתות" ו"ממחרת השבת השביעית" (ויקרא, כ"ג, טו-טז)? הלא שם אי אפשר לפרש שבת במשמעות 'שבתון', אלא רק במשמעות 'שבוע', אלא אם כן תפרש כמו הבייתוסים, ובעקבותם פשטנים וחוקרים, שמדובר בשבת בראשית! התשובה לעני"ד היא, שבאמת מבחינת הרעיון של ספירת העומר, ממש כמו בספירת היובל (ויקרא, כ"ה), היה ראוי שכל יום שביעי לקרבן העומר יהיה שבתון, החל ביום שהיה ראוי לשימיני = עצרת' של חג המצות ועד סוף הספירה. ואז יהיה חג השבועות, יום החמישים, חג בן יומיים, כמו השמיטה השביעית והיובל הסמוכים זה לזה (ודייק היטב בסוגית הגמרא מנחות, סה, ע"א - סו, ע"א ואכמ"ל). אלא שהתורה הסתפקה בהגדרת "שבע שבתות" ולא קבעה יום-טוב של איסורי מלאכה אלא ב"עצם היום הזה", יום החמישים, ובכך השאירה 'שבתות' אלה כרעיון נכון בלבד. באו בייתוסים ואנשי ספר היובלים וכת קומראן (בין אם קבוצה אחת הם ובין כמה קבוצות שנהגו על-פי אותו לוח - ראה: י" דין, מגילת המקדש, היכל הספר, ירושלים, תשל"ז כרך ראשון [המבוא], פרק שני, במיוחד עמ' 95-99; ש' טלמון, 'חשבון הלוח של כת מדבר יהודה', מחקרים במגילות הגנוזות, היכל הספר, ירושלים תשכ"א, עמ' 77-105), והצמידו שבתות (=שבועות קציר) אלה לשבתות בראשית, כדי לקיימן כשבתות גמורות. מאידך, לא יכלו הללו לקבל 'שבתות' אלא בכל חיוביהן עם עונש מוות לכל מטלטל חפץ, כשיטתם (ספר היובלים, נ), וגם הם הבינו שאי-אפשר לשבות בכל שבוע של קציר פעמיים. על כן הצמידו את הכול לשבת בראשית, כפי שנראה מן הפשט השטחי. אבל במהלך הזה הם ניתקו את שבתות הקציר וספירת העומר מן הלוח הירחי ומקדושת הזמנים שעל פיו, וביטלו עקרון יסוד זה. עיקרון זה הפריע להם, כנראה, גם מסיבות אחרות: התלות בעיבורים מסובכים, שיקול דעת חופשי ושרירותי לכאורה של חכמים, העדר יציבות וקביעות פשוטה בלוח העברי הכפול, ובעיקר: חילול שבת לשם עדות החודש שייקבע במועדו (ראש-השנה, כא, ע"ב - כב, ע"א), דבר שמחמירי שבת קיצוניים אלה, לא יכלו לקבל בשום פנים. לפיכך השליכו לגמרי את חודשי הירח, וקבעו את השבת **ש אחרי** חג המצות כנקודת מוצא לספירת העומר. ייתכן, שמסורת קדומה כלשהי, שממנה שאבו, תפסה את כל שבעת הימים של חג המצות כ"שבת" = שבוע, וספרה ממחרתם, היינו ממוצאי יום טוב **האחרון**, [עוד] "שבע שבתות תמימות" כאלה. אבל ביטול הלוח הירחי הוא כנראה מעשה ידיהם של כתות בית שני. לפיכך, משבאו אנשי הכתות האלה וניתקו עצמם מלוח המועדים הירחי, בחרו בשבת שאחרי החג, ולא בשבת שבתוכו. מכל מקום, בחירה זו הובילה אותם לכך, שיום החמישים, חג השבועות והביכורים, יחול **בחמישה עשר בחודש השלישי** (ואולי להפך: התאריך חמישה עשר בחודש השלישי הביא אותם לספור מן השבת שאחרי החג), ממש כפי שסוברים פשטנים מודרניים (ראה: מ' ברואר, שם, עמ' 352, 372; ש' כהן, שם עמ' 83-79).

סברות אלה רואות את התאריך חמישה עשר בסיוון כהגיוני, ולפיכך סוברות שהוא ראוי היה להכתב גם בקביעת התאריך לחג השבועות (ויקרא, כ"ג, כא), וגם בפרק על מתן תורה (שמות, י"ט, א). אולם כל זה מתאים להיגיון ההלכתי הסכמתי והפשטני של כתות בית שני, אשר דגלו, **משום כך**, בלוח שנה שמשי בלבד, לוח פשוט, שכל המועדים קבועים בו בימי השבוע בכל שנה. לוח זה בנוי על שבועות שלמים בכל השנה (364 יום)! לא ברור כיצד פתרו את ההפרש של יום ורבע בכל שנה. ייתכן שצירפו את ההפרשים לשבוע שלם, והוסיפו שבת בכל שבע שנים, ועוד שבת בכל 28 שנים - זוהי הדרך היחידה שיכלו לנקוט בה לפי שיטתם, למיטב הבנתו). בשם ההיגיון הסכמתי הבייתוסי והקומראני הבנוי על גזרה שווה מעין זו - מה פסח וסוכות בחמישה עשר אף שבועות בחמישה עשר - גזרו הכתות הלכות רבות נוספות. למשל, עוד ספירה של שבע שבתות (חמישים יום) מחג הביכורים של החיטה עד ביכורי התירוש, ועוד חמישים יום עד ביכורי היצהר; וגם זה הגיוני ומעניין כמובן, כמו קביעת חמישה עשר בסיוון על-פי ההיגיון של גזרה שווה. לדעתי, אין שום טעם והיגיון ללכת בדרך זו בלי הוכחות של ממש, והיא דרך חשודה מאוד. חג השבועות אינו קשור, לדעתי, כלל בתאריך מסוים בחדש סיוון, מפני שהוא מעין "שימיני עצרת" לחג המצות שחל במועד חודש האביב, זמן קרבן העומר. אלא שאינו צמוד לשבעת הימים הראשונים, אלא חל אחרי 7x7 ימים, והוא סיום ל"ראשית הקציר" בתור עונה חקלאית-שמשית. קדושתו "בעצם היום הזה" וקביעתו בתאריך היא תולדה של עיבור (ובאמת הוא יכול לחול בתאריכים שונים, על-פי קידוש החודש של אייר וסיוון בכל פעם, ואכמ"ל). אין ספק שהתורה העלימה את התאריך, גם בויקרא כ"ג, כא,

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

מכאן יתברר לנו המבנה של פרק המועדות (ויקרא, כ"ג) בפשטות:

לוח מקראי קודש: עם ישראל ביציאת מצרים לוח מועדי שבתון: בארץ ישראל

פתיחה: פרשת שבת (א-ג)

כי תבואו אל הארץ אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה..."	"אלה מועדי ה' מקראי קודש פסח חג המצות (ד-ח) "וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם..." (כא-כב)
העומר - ממחרת השבת (ט-יד) ספירת העומר - שבע שבתות שתי הלחם - ממחרת השבת השביעית (טו-כ)	מקרא קודש - יום הזיכרון - שבתון מקרא קודש - יום הכיפורים - שבת שבתון (כג-לב)

חג האסיף:	חג הסוכות (לג-לח)
"ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון . ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר כפת תמרים וענף עץ עבת וערבי נחל ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים (לט-מא)	"אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם מקראי קדש..." "בסֶכֶת תשבו שבעת ימים.. למען יִדְעו דְרֹתֵיכֶם כי בסֶכֶת הושבתי את בני ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים אני ה' אלהיכם" (מב-מג).

וידבר משה את מַעֲדֵי ה'
אל בני ישראל" (מד).

על-פי המבנה ברור, שצדקו חז"ל²⁰, גם לפי פשוטו של מקרא וגם לפי עומקו, כאשר
פירשו כי "ממחרת השבת" הוא ממחרת יום-טוב, שהרי העומר קשור בעניינו ללא כל ספק
לביכורים ולאסיף. לפיכך ברור ש"ממחרת **השבת**" מתקשר אל ה"**שבתון**" שבהמשך הפרק
ובסופו, ואין שום טעם לקשור אותו לשבת בראשית. שבת בראשית אמנם מופיעה בתחילת
הפרק גם כמקרא קודש, אבל רק באופן 'טכני', כפתיחה לקדושת זמנים וכמבטאת את
קדושת הזמן מבראשית, אך לא כחלק אורגני של לוח המועדים לחודשים ולעונות השנה,
כפי שמוכיחה לשון הפתיחה של פסוק ד. מכאן גם ברור מדוע לא כתבה תורה "ממחרת
הפסח" (כמו ביהושע, ה', יא): פרשת העומר פותחת עניין חדש בפרק, הוא לוח החגים

וגם בשמות, י"ט, א, אבל לא מפני שהוא חמישה עשר בחודש, אלא מפני שהוא תלוי בספירה ובחוקי
העיבור.

²⁰ ניתן להקשות: אם אמנם כך הדבר - מדוע לא הסבירו חז"ל בסוגיה במנחות, סו, על-פי דרכנו,
ש"ממחרת השבת" מכוון ל"שבתון" שבסוף הפרק? דבר זה יתפרש בע"ה במאמר נפרד.

החקלאיים-הפולחניים של ארץ ישראל, **ובשום אופן איננה המשך לפסח ולחג-המצות, אלא מקבילה שלהם**. מבחינה 'טכנית', מכוח מצוות העיבור ושמירתה, יום הבאת העומר חל כמובן "ממחרת הפסח", כפי שמוכח בבירור מן הפסוק ביהושע, שם, ומהקבלתו לפרשתנו (ויקרא, כ"ג, יד), אבל באופן מהותי זמנו ממחרת השבת, היינו השבתון של חודש האביב, עם ראשיתו של קציר השעורים בארץ ישראל. אז מתחילה הספירה, ספירת השבועות, אל שתי הלחם של ביכורי החיטים אשר ייאפו חמץ, היינו אל השגת המטרה.

שתי הלחם - חמץ

יום הביכורים עצמו מבטא כאמור את **סיום התהליך**, את השגת הפרי והתכלית. סיום זה בא לביטוי בשני מובנים: האחד, הרמוז, מוביל מיציאת מצרים אל מעמד הר סיני ומתן תורה. השני, המפורש, מבטא את הישיבה הקבועה בארץ ישראל, ושניהם נפגשים ונקשרים אל יום הביכורים.

הכניסה לארץ והישיבה בה בקביעות נזכרו ביום הזה במפורש: **"...כי תבאו אל הארץ** אשר אני נתן לכם וקצרתם את קצירה, והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן... וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה... עד ממחרת השבת השביעת תספרו חמישים יום, והקרבתם **מנחה חדשה לה'**. **ממושבתיתכם** תביאו לחם תנופה שתיים שני עשרנים, סלת תהיינה, חמץ תאפינה, בכורים לה'" (ויקרא, כ"ג, ט"ז). חג השבועות, שהוא גם חג הקציר וחג הביכורים, הוא אפוא חג חקלאי **בכל שמותיו**, ראשית הביכורים של קציר החיטה דווקא בארץ ישראל המקודשת²¹, והוא יום הבאת שתי לחם **חמץ ממושבותיתכם** ביום החמישים, פסגת התהליך של ראשית הקציר שראשיתו בקרבן העומר.

הפן הראשון, סיום תהליך שראשיתו ביציאת מצרים - ופסגתו במתן תורה - נקשר אף הוא בעקיפין לתאריך יום הביכורים. אמנם הקשר אינו מפורש בכתוב כמו החג החקלאי הקשור לארץ, אך הוא עולה בכל זאת מרמזי הכתובים²² ומן ההקבלה הרחבה שבין מתן

²¹ ראה משנה כלים, א', ו-ט: "עשר קדושות הן: ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות. ומה היא קדושתה? מביאים ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאין כן מכל הארצות" (יש גם מקום להשוות זאת לנוסח במדבר רבה, ז', ואכמ"ל).

²² הקשר של חג השבועות החקלאי הארץ-ישראלי לעשרת הדיברות של מתן תורה כמעט מפורש לדעתי בכתוב בשני מקומות, באותו האופן עצמו, על-ידי קשר ברור לדיבור הראשון: "אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים". הציווי "ובקצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך בקצרך, ולקט קצירך לא תלקט, לפני ולגר תעזב אותם, אני ה' אלהיכם" (ויקרא, כ"ג, כב) - צמוד לקריאת מקרא קודש "בעצם היום הזה" של חג השבועות, והוא מכניס לחג ההודיה החקלאי על ביכורי-הקציר (חמץ!), תוכן מרכזי של יציאת מצרים: זכירת העני והגר בתוך החגיגה. אין זה חלק אינטגרלי מן החג החקלאי, שכן איננו נובע במישרין מן השפע של ברכת הארץ אשר נתן ה' ליושביה, אלא מזיכרון ההיסטורי כעם עבדים שיצאו ממצרים ללא שדות וללא יבולים. ייתכן שאנשים דתיים רבים היו מעדיפים להזכיר את הקולות והברקים והענן במעמד הר סיני, או את איסורי שבת ועבודה זרה, אולם התורה והנביאים רואים את עבודת ה' האמיתית כדאגה לחלשים בחברה (ראה ישעיה, א'; נ"ח; עמוס, ח' ועוד). בדיוק כך, גם בספר דברים (ט"ז, ט"ז-ג): "שבעה שבועות תספר לך... ועשית חג שבועות לה' אלהיך, מסת נדבת ידך אשר נתן, כאשר יברכך ה' אלהיך. ושמחת לפני ה' אלהיך, אתה ובנך ובתך, ועבדך ואמתך, והלוי אשר בשעריך, והגר והיתום והאלמנה אשר בקרבך... וזכרת כי עבד היית במצרים ושמת ועשית את החקים האלה". אמנם גם בחג הסוכות נצטוו לשתף בשמחה את העניים והחלשים (בניגוד לפסח, שהעלייה לרגל בו היא בת יום אחד בלבד - שם פס' ז), אבל לא מופיע שם נימוק

תורה לבין מתן הארץ. נרחיב מעט בעניין זה בגלל חשיבותו העקרונית, הנעוצה בזיהוי של חז"ל בין חג השבועות ובין זמן מתן תורתנו.

א. מועד בואם של ישראל לכינוס לקראת מתן תורה נראה מפורש בכתוב: **"בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ביום הזה באו מדבר סיני... ויחן שם ישראל נגד ההר"** (שמות, י"ט, א-ב) - כלומר, מן הסתם, בראש-החודש השלישי (הוא סיוון) של השנה **הראשונה** לצאתם ממצרים²³. גם פשטן קיצוני, אשר סבור שהיום המדויק בחודש השלישי חסר בפסוק²⁴, יצטרך להודות כי יום מתן תורה חל **בסמוך** ליום החמישים (הוא חג השבועות והוא יום הביכורים), אלא **שציון היום לדורות** נקבע על-פי ספירת החמישים **בלבד**.

בדיוק במקביל לכך יש לראות את **התכנית המקורית** של בואם הרצוי והמתוכנן של ישראל אל קדש ברנע, שער ארץ כנען מדרום, לקראת כיבושה. תכנית המסע המקורית חותרת כנראה אל אותו התאריך של זמן מתן תורה **לאחר שנה** - כלומר, אל ראש-החודש השלישי (סיוון) בשנה **השנייה**: **"ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים בחדש נעלה הענן מעל משכן העדת. ויסעו בני ישראל ממדבר סיני... ויסעו בראשונה, על פי ה' ביד משה"** (במדבר, י', יא-ג). הוסף לכך את הכתוב המפורש המסכם את המסע: **"אחד עשר יום מחרב דרך הר שעיר עד קדש ברנע"** (דברים, א', ב) - ותקבל שהיו ישראל **אמורים להגיע** אל שערי ארץ כנען, אל קדש ברנע, בראש-חודש השלישי (סיוון) בשנה השנייה, בדיוק שנה אחרי התייצבם מול הר-סיני. ועוד: שני מסעות אלו באים כרצף ובהמשך ישיר לפסח: במתן תורה הדבר פשוט, שהרי מראש נאמר להם ולמצרים, שמטרתם לעבוד את

מפורש כזה, המזכיר את יציאת מצרים. הווה אומר: חג השבועות הוא בעיקרו חג הודיה חקלאי ארץ-ישראל, חג האסיף; אבל מכוח יציאת מצרים ומתן תורה יש לתת מקום מיוחד לעניים ולחלשים, שאם לא כן, אין יוצאים בו ידי חובה של יציאת מצרים (מעין "כל דכפין" של ההגדה).

²³ **ברוב** המקומות במקרא, "חדש" / "החדש" פירושו ראש חודש, כלומר יום המולד של הירח המתחדש ("מחר חדש", "לא חדש ולא שבת", "חדשיכם ומועדיכם", "מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו" ועוד). המובן של חודש "ירח", כמו בלשונו היום, נמצא במקרא ("ובראשי חדשיכם" ועוד), אבל הוא גלגול **משני**, כמו שעולה ממשמעה הראשוני של המילה: חודש = הירח המתחדש. "בחדש השלישי" יכול, לפיכך, להתפרש גם לכאן וגם לכאן. אבל המשך הפסוק: **"ביום הזה באו מדבר סיני"**, מבלי לציין באיזה יום, הוא שמכריע את הכף, ממש כפי שפירשו חז"ל, שמדובר ביום החודש ולא בתקופת החודש, כלומר ביום זה של חידוש הירח. ופירושו זה עדיף מאשר לומר שהיה תאריך אחר ונשמט או הועלם בכונה. גם אם נעלם התאריך, אין מקום לדעתי להיגיון הסכמתי הגוזר כאן דווקא יום חמישה עשר, כפי שהוסבר לעיל, הערה 19. הטענה ש"חודש" איננו יום החידוש אם הוא מצטרף למספר סידורי כמו "בחדש הראשון", "בחדש השביעי" (מנחם בן-ישר, "עבודת יום הכיפורים וזמני מתן תורה", מגדים יא [תמוז תש"ן], עמ' 107-109; ועוד) איננה חזקה די הצורך. ברוב המקומות שבהם נזכר תאריך מסוים לחודש מסוים באמת 'החודש' הוא הזמן שבין מולד למולד, אבל התאריך אז עומד לעצמו, ואילו כאן מונים את החודש השלישי **ליציאת מצרים**, ותאריך מדויק היה מסרב ומאריך מאוד את הפסוק, כמו בפסוק שבעניין המן (שמות, ט"ז, א): **"ויסעו מאילם ויבאו כל עדת בני ישראל אל מדבר סין אשר בין אילם ובין סיני, בחמשה עשר יום לחדש השני לצאתם מארץ מצרים"**. מקבילה זו משכנעת רבים בהעלמת התאריך (כגון מי ברויאר [לעיל, הערה 19], עמ' 377 ושי' כהן [לעיל, הערה 15]). אבל אם כך, היה הכתוב שלפנינו צריך להיראות כך: בחמישה עשר יום לחודש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים, ביום הזה... מדוע עלינו להניח שינוי או העלמה כזאת, תוך החלפת האות ל' בבי? נכון יותר על דרך הפשט לומר שמדובר ביום החודש, ולא נזכר 'אחד לחודש' מפני ההמשך הצמוד **"לצאת בני ישראל"**. וכדי **שלא** יטעה איש ויחשוב שהיום נשמט ונעלם, בא אחר-כך הכתוב ומפרש: **"ביום הזה"**. גם כאן מסורת חז"ל צמודה לדעתי לפשט המקרא.

²⁴ עיין פרקי מועדות, ב, עמ' 347 ואילך.

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

ה' במדבר בדרך יציאתם²⁵: "וזה לך האות כי אנכי שלחתיך, בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שמות, ג', יב). לפיכך, אין זו רק אמירת תירוץ לפרעה, אלא גם מטרת אמת מלכתחילה²⁶, כפי שמוכיח הפסוק הזה וכמובן מעמד הר סיני באותו המקום. כמו יציאת מצרים, גם המסע אל ארץ כנען בחודש השני בשנה השנייה בא ברצף אחרי פסח מדבר, שבכללו פסח שני²⁷ בארבעה עשר בחודש השני (במדבר, ט', א-יד). אף מעניין הדבר שבכל אחת מן השנים מופיעה בכתוב, 'בין פסח לעצרת', משפחת יתרו (שמות, י"ח, א-כז; במדבר, י', כט-לג; בכלל, יש מקום להשוות בין שני המקומות, על דרך המפרשים ועוד²⁸).

ב. תיאור מתן הארץ בדומה למעמד הר סיני אמנם אינו מופיע בתורה אלא בספר יהושע, לפי שבעטיים של מתלוננים ומתאוים ושל מרגלים השתבשה התוכנית המקורית: האספסוף, אנשי תאוות הבשר, גרמו גם לייאושו של משה רבנו וגם לאיחור של חודש ימים לערך בתכנית המקורית (במדבר, י"א, יט-כ), ובני ישראל באו לקדש ברנע לא בימי קציר חטים אלא ב"ימי בכורי ענבים" (במדבר, י"ג, כ), ובחום הקיץ, בשיא העייפות והחולשה, נגזרה הגזרה כבכיה לדורות²⁹.

אמנם, בספר דברים אנו מוצאים את הברית בערבות מואב כמקבילה לברית חורב (דברים, ד'-ה'; ולעומת זה כ"ז-כ"ח), אבל תיאור המעמד שמזכיר לנו את מעמד הר סיני מופיע לפנינו בספר יהושע, בכיבוש יריחו. ראשיתו של מהלך זה ביהושע מהווה גם היא מקבילה ליציאת מצרים: מי הירדן שנכרתו ודאי מקבילים לקריעת ים סוף - הן באופי האירוע, הן בתיאורו והן בהשלכותיו הפסיכולוגיות על "כל מלכי האמרי אשר בעבר הירדן

²⁵ ראה: שמות, ג', יב, יח; ה', ג; ז', כו; ח', טז; ט', א; ט', יג; י', ז-יא, כד-כו.

²⁶ יציאת מצרים יש לה, לפיכך, שתי מטרות: א. עבודת האלהים על הר סיני; ב. השיבה אל ארץ האבות וכיבושה, כהגשמת הברית והשבועה לאבות. כל אחת משתי המטרות ממלאת לגמרי את התפקיד של "תכלית יציאת מצרים", ושתיהן כאחד דבר ה' לישראל. רק חולשה אנושית גורמת לחרדים שבינינו לראות רק את הראשונה כתשובה, כעיקר התורה, ולציונים שבינינו לראות רק את חשיבותה של השנייה. "כי גבהו שמים מארץ, כן גבהו דרכי מדרכיכם ומחשבותי ממשבותיכם" - ועיין עוד במאמרי 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמר', מגדים ט [תשרי תש"ן], עמ' 15-26.

²⁷ פסח מצרים הוא הפותח את יציאת מצרים, פסח מדבר הוא המסע מהר חורב דרך המדבר. ורמז לדבר ההולך "בדרך רחוקה", העושה גם הוא פסח שני, נוסף על הטמאים לנפש אדם אשר שאלו וביקשו ממשח: "למה נגרעו... על-כן פרשת הפסח במדבר בחודש הראשון ובחודש השני עבור הטמאים (והרחוקים) קודמת בתאריך, אך גם בעניין המהותי, למסע בעשרים לחודש השני. כך גם בכיבוש הארץ - פסח גלגל פותח את כיבוש הארץ. ניתן אולי לצרף לכאן גם את מהפכת חזקיהו שנפתחת בפסח (דבה"ב, כ"ט) מאידך, מהפכת אישיהו איננה נפתחת בפסח, אלא מגיעה לשיאה בפסח של שנת 18 ליאשיהו (דבה"ב, ל"ד).

²⁸ ראה בפירושי רש"י, אבן-עזרא ורמב"ן לשמות, י"ח, א, ולבמדבר, ו', כט, ועוד.

²⁹ העייפות הפיזית והעייפות הרוחנית הולכות אפוא בד בבד. בעת ששמש המדבר יוקדת על הראש, העם מבקש להישאר בינתיים בנוה המדבר בקדש ברנע. יזמת העם לשליחת מרגלים (על-פי דברים, ד', בניגוד לבמדבר, י"ג, שם הם 'תיירים' ונשלחים על-פי ה'), יכולה להתפרש כניסיון 'להרוויח זמן' ולדחות את העלייה, והעונש - מידה כנגד מידה - בהחמצת השעה המתאימה לכיבוש מהיר ומפתיע של הארץ, ובעיכוב במדבר לדור שלם. מכל מקום, בחודש אב כבר מאוחר מדי להעפיל, וכבר נגזרה הגזרה. זה מה שעומד כנראה מאחורי מאמר חז"ל הידוע, המבטא את הקשר המהותי בין הבכיה והאבל לבין חודשי תמוז ואב: "...אמר להם הקב"ה אתם בכיתם בכיה של חיים, ואני קובע לכם בכיה לדורות" (תענית, כ"ט, ע"א, וירושלמי, שם, פ"ד, ה"ה).

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

ימה וכל מלכי הכנעני אשר על הים... וימס לבבם ולא היה בם עוד רוח מפני בני ישראל" (יהושע, ה', א). אכן, כך מפורש במזמור קי"ד בתהילים: "הים ראה וינס הירדן יסב לאחור", והכותרת הכוללת לשניהם היא: "בצאת ישראל ממצרים!"
ברית המילה בגבעת הערלות בגלגל אף היא חלק מהותי מיציאת המדבר שהיא כעין יציאת מצרים מחודשת, בהיותה מוגדרת כתו ההינתקות ממצרים וממה שהיא מסמלת: "ויאמר ה' אל יהושע: היום גלותי את חרפת מצרים מעליכם" (שם, ט), "כי מלים היו כל העם היצאים, וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם ממצרים - לא מלו" (שם, ה). בהקבלה זו של יציאת המדבר והכניסה לארץ לעומת יציאת מצרים טמון פירושה של "חרפת מצרים" זו, שכה התקשו בה פרשנים, דרשנים וחוקרים³⁰, וכאן רמוזה באמת גם ברית המילה שקדמה ליציאת ממצרים, אשר נתפרשה בכתוב רק בעקיפין³¹.

³⁰ עיין רש"י, רד"ק ורלב"ג ליהושע, ה', ט, ורש"י שם לפס' ב, ד; רש"י לבמדבר, ט', א, ויבמות, ע"ב - ע"ב, ע"א; ותוספות שם, ד"ה משום. הקושי בכתוב הוא שהיה צריך לומר 'חרפת המדבר', שהרי יוצאי מצרים מלו, ורק הנוולדים במדבר היו ערלים; ורוב הפרשנים תולים "חרפת מצרים" בחרפת המדבר. אבל הערלה עצמה היא שנקראה "חרפה" כמפורש בבראשית, ל"ד, יד. והאומר שהמצרים היו ערלים טועה, שכן יש לפרש בירמיהו, ט"ו, כד-כה, שגם הגויים המלים עצמם, ובראשם מצרים, נחשבים ערלים, וכך גם יפקדו לרעה כערלים. וכן ביחזקאל, ל"ב, יט-לב, שהמצרים יפלו לשאול כערלים, מה שנחשב גם אצלם לחרפה וביזיון ולאבדון גמור בשאול. רק כך אפשר להבין את הנבואה כקלה קשה על המצרים. גם מן המקורות המצריים ומצוריהם עולה שהיו מלים שם (ראה: Y.B. Pritchard, ANET p. 326 [1955] ובהערות שם. לפיכך, רק ההקבלה בין פסח מצרים לפסח גלגל תפרש את העניין, שהיו המצרים בזים לישראל ומחרפים אותם על ערלתם, שאינם מקיימים את בריתם, ועל עבדותם ושפלותם. מדוע אם כן לא מלו בני ישראל במצרים (ברובם, לפי חז"ל, להוציא שבט לוי הנכבד)? זאת לדעתי מפני הקשר בין ברית מילה לבין ארץ נחלה, שהברית ניתנה למשפחת אברהם בנחלתה, והם היו גולים ועבדים. עיין היטב בבראשית, י"ז; במקומו האורגני של פס' ח "ונתתי לך ולורעדך אחריד את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזות עולם" - בתוך ההקשר של ברית המילה. וראה בראשית רבה, מ"ו, ז ורש"י ליהושע, ה', ד. לפיכך "חרפת מצרים", היא הערלה, סרה מהם לראשונה כשמלו לפני היציאה ממצרים לקראת הפסח, ו"שנית" (יהושע, ה', ב), כשמלו לפני כיבוש הארץ, ובכך יצאו לגמרי מעבדותם ומערלתם כאחד, סרה מהם "חרפת מצרים" וזכו שוב לארץ נחלתם. "חרפת מצרים" כוללת לפיכך, את חרפת הערלה, ואת חרפת הגלות והעבדות. הקבלת פסח מצרים לפסח גלגל היא, אם כן, המפתח להבנת שתי הפרשיות כאחד, שהרי המילה שנוכרה ביהושע, ל"א, נזכרה בשמות, י"ב, אלא שבאה שם בעקיפין בפרשת חוקת הפסח (פס' מג-ט): "כל ערל לא יאכל בו".

³¹ תמוה ביותר הוא הסיפור על חתן הדמים במילה שמלה ציפורה בדרך למצרים (שמות, ד', כד-כו, וראה שם במפרשים, בתרגום ירושלמי ובנדרים, לא-לב). ורבות הן התמיהות: את מי ביקש ה' להמית? מדוע מלה ציפורה ולא משה? מדוע לא נימול הבן קודם לכן? באיזה בן מדובר? כיצד ידעה ציפורה שהמילה היא הסיכוי להצלה? הקשה שבכולן היא שאין שום הפסק בין פרשה זו לפרשה הקודמת, ואיך ייתכן שיבקש ה' להמית את משה (אם הוא המבוקש!) לאחר ששלחו להושיע את ישראל, לולא שהצילתו ציפורה? (עיין במאמרו של ש' טלמון, ארץ-ישראל ג [תשי"ד], עמ' 93-94, ושם ספרות רחבה לעניין זה; ובמאמריהם של י' בלאו [תריבץ כו [תשי"ז], עמ' 1-3] ומ"צ סגל [תריבץ ל [תשכ"א], עמ' 222-225]. לעני"ד, יש לפרש פרשה זו על-פי הצעתו של בלאו, שכל זה הוא אות, כמנהג האותות (כמו המטה ההופך לנחש ולמטה, היד המצטרעת ומתרפאת והמים ההופכים לדם). אות זה בא ללמד את משה את דרך הצלתם של ישראל שנקראו על-ידי הקב"ה "בני בכרי", שלא ייהרגו עם בכורי פרעה ומצרים. דם המילה הוא הצלה לישראל מדם מכת הבכורות שנוכרה כאן, ממש כדם הפסח, וצודקים המדרשים (שמות רבה, י"ט; שיר השירים רבה, א', ועוד) שנתערב דם פסח בדם מילה. המילה - לא כברית הרגילה שבראשית אלא כאות של הצלה מן הפורעות, כמו דם הפסח במצרים על המשקוף ועל המזוזות - היא שנוכרת בדרכו של משה למצרים: "ואמרת אל פרעה, כה אמר ה' בני בכרי ישראל. ואמר אליך שלח את בני

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

הפסח שעשו ישראל בערבות יריחו בארבעה עשר בחודש הראשון, פסח גלגל, אשר מקדים את כיבוש יריחו עם הכניסה לארץ, אין בו רק קדימה כרונולוגית אלא גם הכרח מהותי: קרבן פסח לקראת יציאת מצרים וקרבן פסח לקראת קבלת הארץ. העולה מדברינו, שיציאת מצרים מהווה נקודת מוצא למהלך כפול: מטרתו מצד אחד מתן תורה ומצד שני מתן הארץ, שהוא התכלית של יציאת מצרים המפורשת ברוב הכתובים³². כיוון שמתן הארץ לא יצא לפועל בדור יוצאי מצרים, פותח הניסיון החדש

ויעבדני, ותמאן לשלחו, הנה אנכי הרג את בנך בכרך. ויהי בדרך במלון ויפגשהו ה' [=מלאך ה'] ויבקש המיתו [את בכור משה; ועיין בתרגום ירושלמי]. ותקח צפורה צר ותכרת את ערלת בנה, ותגע לרגליו [של מלאך ה' המשחית] ותאמר כי חתן-דמים [=דמים מגן, על-פי האכדית. והמילה היא הגנה ולכן 'חתנה' בערבית פירושה מילה. ראה בלאו שם, הערה 15] אתה לי [ודי לך בדמי מילה]. וירף ממנו, אז אמרה [=אכן אמרה] חתן דמים למולת [מודן הנימול על-ידי הדם]. תפיסה זו, של מילה כהצלה מפורענות הייתה ידועה בעולם העתיק (ראה הערת ש"א ליונשטם, קרית-ספר לד [תש"יט] הערה 49, על-פי אוסביוס, הערה 18 שם). דווקא צפורה ידעה אותה היטב. תפיסה זו איננה זהה בדיוק עם ברית מילה כמצווה לדורות, כפי שנצטווה אברהם וזרעו, כשם שדם פסח על המשקוף ועל המזוזות, ניתן רק במצרים, כנגד המלאך המשחית, והעושה כך כמצווה לדורות חוטא. מכאן גם ההקבלה בין "ותגע לרגליו" (שמות, ד', כה) בדם מילת הבן על-ידי צפורה, לבין "והגעתם אל המשקוף ואל שתי המזוזות מן הדם אשר בסף" (שמות, י"ב, כב), בדם פסח מצרים.

ברור אם כן, שיש לקרוא את פרשת המילה בדרך למצרים כמשולבת בהקשרה ואת דם פסח מצרים, ואת מילת יהושע בגלגל והפסח בגלגל, בקריאה סינכרונית משלימה, ממש כפי שקראו אותן בעלי המדרש תמיד. ורמזו המדרשים (לשמות, ד', כד-כו) שאם יתרשלו בני ישראל בברית-מילה, אפילו מפני סיבות צודקות ודחופות כהתעסקות בגאולתם ובימלון' בדרך גאולתם, וידחו ברית מילה אף לשעה קלה, יסתכנו בנפשם מפני המלאך המשחית המכה במצרים ובבכוריהם.

ברוב הפסוקים המפורשים בתורה, תכלית יציאת-מצרים היא השיבה לארץ האבות כארץ נחלתם של ישראל, תוך קיום השבועה לאבות: שמות, ג', ח, טז-יז; ו', ו-ח; י"ג, ג-ה, יא-טז; ט"ו, יז-יט; (ט"ז, לח); כ"ג, ל"ב, יא-יג, לד; ל"ג, א-ג; ל"ד, ט-כו; ויקרא, י"ח, ב-ה, ובמפורש: "אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים לתת לכם את ארץ כנען להיות לכם לאלהים" (ויקרא, כ"ה, לח). בספרי במדבר ודברים אין, כמובן, טעם לפרט, כי כל הספרים האלה עוסקים בכך. מלבד האמירות לפרעה, שבאו להסתייג את המטרה האמיתית, ארץ כנען, מפני פרעה, נזכרה עבודת ה' בהר חורב במקום הסנה או קדושת המשכן שבמדבר או שמירת המצוות והקדושה, כמטרת יציאת מצרים רק בשלושה פסוקים: א. שמות, ג', יב (ורק אם נפרש שהאות הנזכר בפסוק הוא הסנה והמטרה היא סיני; ועיין שם ברש"י ובמפרשים); ב. שמות, כ"ט, מה-מו: "וידעו כי אני ה' אלהיכם אשר הוצאתי אתם מארץ מצרים לשכני בתוכם"; ג. ויקרא, כ"ב, לא-לג: "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'". שלושה פסוקים אלה ניתנים גם להתפרש כמשתלבים במטרה של הכניסה לארץ. הראשון יכול להתפרש שמעמד הר-סיני הוא האות, והשני - שהשכינה בתוך בני ישראל במדבר על-ידי המשכן זהו הצעד הראשון לקראת השכינה בתוכם בארץ ובמקדש, והשלישי - שמצוות הקדושה יתקיימו דווקא בארץ, שהרי פסוק זה מקביל לויקרא, כ"ה, לח.

הנכון אם-כן, לדעתנו, לומר שמטרת היציאה ממצרים כפולה, תורה וארץ-ישראל, מעמד הר-סיני וביכורי הארץ. מי שאיננו מוכן לקבל את מושגי הכפילות הזו, ודורש בשם 'האמת האחת' מטרה אחת ויחידה, על-פי התורה, לא יוכל להציג כמטרה אלא את ארץ ישראל, כשם שהביכורים של ארץ ישראל מפורשים בתוכנו של חג השבועות, ומתן תורה רק רמז. על כן, כשבאים יראי ה' החרדים אל דברו לבטל את ערכה של הציונות ושל ארץ ישראל מכול וכול כמטרה העיקרית של היציאה מן הגלות, וטוענים שמתן-תורה בלבד היא המטרה, וארץ ישראל אינה אלא חלק ממצוות התורה, הרי אין בידם אפילו תורה, שכן ביטלו את המפורש בתורה כמטרה עיקרית, ותפשו רק את המועט ואת הרמז, ואת התביעה שהושמעה באוזני פרעה. ממש כך בחג השבועות: מי שמקיים אותו כחג של ביכורי ארץ ישראל

32

הוצאת תבונות מכללת הרצוג

לבוא אל הארץ בימי יהושע בכריתת הירדן, בברית מילה ובפסח גלגל, מעין יציאת מצרים מחודשת³³.

הקבלה זו בין מתן תורה ומתן הארץ מוכחת בביורר בשיאו של התיאור בספר יהושע:
1. הר חורב ויריחו - שניהם הוגדרו כ'אדמת קודש' אשר מתגלה עליה מלאך ה' אל הנביא, שליח ה'. אצל משה בסנה בהר האלהים בחורב - 'וַיִּבֶן מֵלֶאךֶה' אליו בלבת אש מתוך הסנה... ויאמר: אל תקרב הלם, של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עומד עליו אדמת קדש הוא' (שמות, ג', א-ה). ובמקביל אצל יהושע ביריחו: 'ויהי בהיות יהושע ביריחו וישא עיניו וַיֵּרָא וַיִּרְא וַהֲנֵה אִישׁ עֹמֵד לנגדו וחרבו שלופה בידו... ויאמר: ...אני שר צבא ה' עתה באתי... של נעליך מעל רגלך, כי המקום אשר אתה עומד עליו קדש הוא' (יהושע, ה', יג-טו).
2. בתיאור ההופעה לקראת מתן תורה לישראל נאמר "...ויהי ק'לת וברקים וענן כבד על ההר וקל שופר חזק מאד, ויחרד כל העם אשר במחנה" (שמות, י"ט, טז). משמעותו של שופר זה היא ההכרזה על התגלות ה', הופעתו החד-פעמית בהיסטוריה להשמיע דברו ולתת תורה לעמו ישראל.

כל זמן אשר שכינה על ההר מופקע האדם מלגשת שמה (למעט משה, שרק הוא יכול לגשת "אל הערפל אשר שם האלהים" - שמות, כ', יח), וישראל מצטווים: "הִשְׁמְרוּ לָכֶם עֲלוֹת בַּהַר וְנִגְעַבְקָצְהוּ, כל הנגע בהר מות יומת. לא תגע בו יד כי סקול יסקל או ירה ירה, אם בהמה אם איש לא יחיה. במשך היבל המה יעלו בהר" (שמות, י"ט, יב-ג). שופר היובל הוא המכריז על הופעת השכינה ועל הסתלקותה, ומעתה "המה יעלו בהר". מן הסתם, לא רק בעלייה פיזית מדבר הכתוב, אלא גם בעלייה רוחנית, כלומר בהוצאה מן הכוח אל הפועל של כל הגנוז במעמד ההוא ובעשרת הדברים שניתנו בו, אשר כוללים בגרעינים את כל התורה כולה³⁴.

עיון קצר בספר יהושע מורה, שביריחו מתואר אירוע דומה ומקביל - אך כאן עניינו כיבוש הארץ ומתן הארץ לבני ישראל. כל המתרחש לאחר יריחו במלחמות הכיבוש יש לראות בו רק הוצאה מן הכוח אל הפועל של המעמד הקובע, הראשוני, ביריחו, עם הופעת השכינה שם!

במקביל לשופר המכריז במעמד הר סיני ולקולה של קרן היובל בסיומו, כך בדיוק גם ביריחו: "וסבתם את העיר כל אנשי המלחמה הקיף את העיר פעם אחת - כה תעשה ששת ימים... וביום השביעי תסבו את העיר שבע פעמים והכהנים יתקעו בשופרות. והיה

וקדושתה, יש בידו גם מתן תורה הרמוז, שנקבע לדורות בחג של ביכורי הארץ. אבל מי שמבטל את עיקריותו של חג הביכורים של ארץ ישראל, גם "זמן מתן תורתנו" אין בידו, אלא דרשות מעורפות בלבד.

לכאורה לא יהא זה נועז מדי לשער שהמשכו של מהלך כיבוש הארץ אצל יהושע מהווה ביצוע בפועל של מה שהיה בתוכנית המקורית שלושים ושמונה שנים לפני כן, אלא שער היעד הראשונה המתוכננת בוודאי לא היתה יריחו אלא חברון, מכיון שכיוון העלייה המתוכנן היה מדרום, מקדש ברנע. לפיכך שליחת המרגלים על-ידי משה (דברים, א', יט-כה) מכוונת לאזור חברון: "ויפנו ויעלו ההרה ויבאו עד נחל אשכל, וירגלו אתה" (שם, כד). כיבושה של חברון היה צריך להיעשות, בדומה ליריחו, בדרך נסית - "ה' אלהיכם ההלך לפניכם הוא ילחם לכם, ככל אשר עשה אתכם במצרים לעיניכם" (שם, ל), אלא שהמשלחת ברובה לא האמינה בכך, והפילה את ישראל בחששה מלעלות.

כידוע, על-פי רס"ג באזהרותיו, עשרת הדיברות הם כגרעין לכל התורה כולה, וכך רואים בעליל, בפרשיות המצוות שבתורה: גם בשמות, כ-כ"ג (ל"ד), גם בויקרא, י"ט ובפרקים שסביבו, וגם בדברים, ה'ז', י"א-כ"ו, ואכמ"ל.

במשך בקרן היובל בשמעכם [כשמעכם קרי] את קול השופר יריעו כל העם תרועה גדולה, ונפלה חומת העיר תחתיה, **ועלו העם איש נגדו** (יהושע, ו', ג-ה). פסוקים אלו מקבילים בתוכנם ובסגנונם למעמד הר סיני, ובכלל זה גם ששת הימים והיום השביעי: "וישפך כבוד ה' על הר סיני, ויכסהו הענן ששת ימים, ויקרא אל משה ביום השביעי מתוך הענן" (שמות, כ"ד, טז). מעניין גם לציין שעל-פי דעות רווחות במדרשים, היו שני המעמדות, מעמד הר סיני ומעמד כיבושה של יריחו, **בשבת עצמה**.³⁵

ההסבר המהותי להקבלה זו טמון בכך, שגם ביריחו, בדומה לסיני, מתוארת הופעת השכינה וירידתה, מעמד שתכליתו משפט ה' - לישראל מכאן, ולאחך כנען וליושביה מכאן, שהרי כבר 'שָׁלַם עוֹן האמרי' (על-פי בראשית, ט"ו, טז). "ארוֹן ה' אֲדוֹן כָּל הארֶץ" (יהושע, ג', יג) הסובב את העיר, ותקיעת "שופרות היבלים לפני ארון ה'" (שם, ו', יג), הנם הכרזה "כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ... ישב אלהים על כסא קדשו" (תהילים, מ"ז, ג, ל), וכי יש כאן "משפט לאלהי יעקב" (תהילים, פ"א, ה). לכן, באותה השעה "אדמת קודש היא!" ייתכן גם שיש לפרש את תיאורה של העיר לאור זה - "יריחו סִנְיָת ומסִנְיָת מפני בני ישראל אין יוצא ואין בא" (יהושע, ו', א) - לא רק בשל הבעיה הטכנית של שעריה המוגפים, אלא גם מפני שמקום הופעת השכינה מופקע מתחום ישראל, ממש כמו "הגבל את ההר וקדשתו" במעמד הר-סיני, "פן יהרסו אל ה' לראות ונפל ממנו רב" (שמות, י"ט, כא). התקיעה או התרועה בקרן היובל³⁶, בדומה להר סיני, היא האות שהסתיימה הופעת השכינה, תם משפט העמים, גזר הדין נחרץ: נטל הקב"ה את ארץ כנען מהם ונתנה לאשר ישר בעיניו³⁷. מכאן ואילך רשאים ישראל, ואף מחויבים, לעלות אל המקום אשר אמר ה', כי יש ה' בקרבם, ועל כן לא יינגפו לפני אויביהם³⁸.

³⁵ זו דעת ר' יוסי בגמרא (תענית, כח, ע"ב; יומא, ד, ע"ב; שבת, פו, ע"ב); אך לדעת ת"ק שם נגלה ה' ביום השישי. וראה בירושלמי שבת, פ"א, ה"ח: "ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת".

³⁶ ה"יובל" הוא כמובן: האיל ומשם נתגלגלה המשמעות לציין קרן האיל, היינו השופר - יהושע, ו', ד-ו, יג ותרגום יונתן שם, ורי עקיבא בריה כ"ו ע"א - ועל-פי ההקבלה ברור מהו "במשך היבל (=שופר היובל) המה יעלו בהר" (שמות, י"ט, יג).

מכאן ברור גם מהו הקשר בין "יבל" "אבי ישב אהל ומקנה", לבין אחיו "יובל" "אבי כל תפש כנור ועוגב" (בראשית, ד', כ-כא), שקרן האיל המשמשת לתקיעה מקשרת בין שניהם. אות הסיום בשופר היובל למעמד הר סיני מחד, ולמשפט עממי הארץ ביריחו מאידך, הוא גם אות הפתיחה לחגיגה של קבלת התורה ולעיסוק בה מחד, ולפתיחת כיבוש הארץ מאידך. כך גם **שנת** היובל, קריאת הדרור, היא שנת **הסיום** לחמישים השנים, **שנפתחת** בתקיעה גדולה של שופרות היובלים בכל הארץ (ויקרא, כ"ה, ט).

³⁷ ביטוי זה הידוע מרש"י לראש בראשית מבוסס על ירמיהו, כ"ז, ה, ושם הוא מכוון דווקא לחורבן ולגלות ולנתינת הארץ ביד נבוכדנצר מלך בבל. רש"י בעקבות המדרש, הוא שלימדנו לראות בכל פרשת הבריאה שבספר בראשית את הכתוב בירמיהו שם: "אנכי עשיתי את הארץ, את האדם ואת הבהמה אשר על פני הארץ, בכחי הגדול ובורועי הנטויה, ונתתיה לאשר ישר בעיני". לפיכך, כאשר זוכים ישראל, הרי ה' נותן את הארץ בידם, ואת יושבי כנען מסלק מפניהם מפני תועבותיהם. אבל אם יתנהגו ישראל כמו הכנענים, חלילה, תתהפך גם עליהם קערה זו, כמפורש בתורה (ויקרא, פרקים י"ח, כ', ובפרשיות התוכחה), ובדברי הנביאים, כאותו פסוק בירמיהו. העקרון המקופל ברש"י בראשית התורה, איננו "אמונה בארץ ישראל", כפי שנדמה לרבים, אלא אמונה בה', שהוא בורא העולם, והוא לוקח ארצות ונותן ארצות **כרצונו**, נותן הארץ לישראל, **על מנת שיהיו ראויים לכך**. ועיין גם ברמב"ן לבראשית, א', א, ודוק. על-פי במדבר, י"ד, מ-מה - אך בדיוק במהופך.

כל שנעשה אחר-כך לשלושים ואחד המלכים אשר בכנען הוא רק הוצאה מן הכוח אל הפועל של גזר הדין שניתן ביריחו, ועל-כן ראו המדרשים את כל מלכי כנען כמרוכזים ביריחו, עם נפילתה ביד ה' - "כי ה' עליון נורא מלך גדול על כל הארץ. ידבר עמים תחתינו ולאממים תחת רגלינו. יבחר לנו את נחלתנו את גאון יעקב אשר אהב, סלה" (תהילים, מ"ז, ג-ה)³⁹.

נחזור לעיקר תכליתנו: נמצאנו למדים שיום הביכורים, חמישים יום לאחר הפסח, מבטא את הסיום והתכלית גם ליציאת מצרים וגם לראשית העומר הנקצר בארץ - הן במובן של מתן תורה והן במובן של נתינת ארץ ישראל, ושני המשמעיים האלה מתחברים כבר בכתובים, ולא רק במסורת חז"ל.

לפיכך, עיקר ייחודו של יום זה במצוות **שתי הלחם, דווקא חמץ**, ומצה אינה מצויה כלל, אות וסימן לכך שהושלמה תכלית יציאת מצרים, וראוי עתה לערוך את שולחן החג, לחגוג במנוחה ובנחלה את השלמת יציאת מצרים עם השלמת ספירת הקציר, ולהביא **לחם תנופה חמץ**, ביכורים לה', **כקרבן ציבור מיוחד**, מן הארץ שממערב לירדן⁴⁰.

ביכורי היחיד

לזה יש לקשור כמובן גם את ביכורי היחיד, **שתחילת** הבאתם מיום זה ואילך⁴¹, ואת פרשת מקרא ביכורים הנקראת עמם: "והיה **כי תבוא אל הארץ** אשר ה' אלהיך נתן לך נחלה **וירשתה וישבת בה**. ולקחת מראשית כל פרי האדמה אשר תביא **מארצך**... ובאת אל הכהן אשר יהיה בימים ההם, ואמרת אליו: **הגדתי** היום לה' אלהיך **כי באתי אל הארץ** אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו" (דברים, כ"ו, א-ג). עיקרה של הצהרה חגיגית זו היא **ההודעה** וההגדה שאכן נגמר התהליך גם לגבי היחיד: "וענית ואמרת לפני ה' אלהיך: ארמי אבד אבי וירד מצרימה... וירעו אתנו המצרים... ונצעק אל ה' אלהי אבותינו... ויוצאנו ה' ממצרים ביד חזקה"⁴²... **ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת** ארץ

³⁹ זו הסיבה שחז"ל ראו את יריחו כמפתח הארץ: "כשבא [יהושע] להלחם ביריחו נכנסו ליריחו ז' אומות, שנאמר: 'ותעברו את הירדן ותבואו אל יריחו וילחמו בכם בעלי יריחו, האמורי, והפריזי החיתי והכנעני והגרשי החוי והיבوسی ואתן אותם בידכם' (יהושע, כ"ד, יא). וכי שבע אומות היו בארץ יריחו? אמר ר' שמואל בר נחמני: יריחו נגרא [=ברית] של ארץ ישראל. אם נכבשה יריחו מיד כל הארץ נכבשת. לפיכך נתכנסו לתוכה ז' אומות" (במדבר"ר, ט"ו, טו; תנחומא, בהעלותך, י"ח; ילק"ש, יהושע, ל"ב).

⁴⁰ אין מביאים ביכורים מעבר הירדן שאינה ארץ זבת חלב ודבש (משנה ביכורים, סוף פ"א; ובירושלמי שם מחלוקת בנחלת חצי המנשה בבשן). והיו שהביאו מעבר הירדן כעיסורי ביכורים (ירושלמי ביכורים, פ"ג, ה"ה), עד שעקרו חכמים טעותם. יש מקום להקביל לעניין זה מאמר אחד, ש"אין עבר הירדן ראוי לבית שכניה" (במדבר רבא, ז', ח) כלומר לבית המקדש, ואכמ"ל.

⁴¹ ראה משנה ביכורים, א', ו. וראה מאמרי 'יום ייסוד היכל ה' (על-פי נבואות חגי וזכריה)', מגדים, יב [תשרי תשנ"א], עמ' 49-97.

⁴² חכמים השעינו ההגדה של פסח על הגדה זו של מקרא ביכורים, אך עצרו אותה בליל הסדר באמצעה, לפני הפסוק 'ויבאנו אל המקום הזה', וכמובן ללא 'ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה'" (פסי' ז' - שהרי זה כבר סופו של התהליך, ואינו שייך לפסח. רק בדרך רמז יש למצוא בהגדה את הכוס החמישית הרומזת אל סוף התהליך, כנגד "והבאתי אתכם אל הארץ...", שאחרי ארבע לשונות הגאולה. דרך זו של חיתוך הפרשה וצירית הקריאה באמצעה, שנקטו מסדרי ההגדה שלנו (בניגוד לפשט דברי המשנה פסחים, קט"ז, ע"א, האומרת: 'וקורא מארמי אובד אבי עד שמסיים כל הפרשה כולה')

הוצאת תבונות

מכללת הרצוג

זבת חלב ודבש. ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתת לי ה', והנחתו לפני ה' אלהיך, והשתחית לפני ה' אלהיך. ושמתח בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך, אתה והלוי והגר אשר בקרבך" (שם, ה-יא).

אין כאן תפילות בקשה ועמידה כענייני בפתח ואין גם מצוקה, אלא הצהרה חגיגית, 'הגדה' מתוך עשירות, יכולת וכוח של מי שיש לו'. האדם מודיע שטוב לו, אך עם זאת עליו לזכור ולהודיע מניין בא, היכן החל כל התהליך הארוך והקשה, מניין באו לו שדות ופרות שלא היו לאבותיו. והוא מצהיר, שכל שיש לו הוא מכוחו של ריבונו של עולם, שהוציא את אבותיו ממצרים, והוא שנתן לו פרות בשדהו, בארץ נחלתו, היא נחלת אבותיו.

בעצם זו הרחבה גדולה ומהותית של הברכה שלפני האכילה ושלאחריה: שם מברכים לה' "המוציא לחם מן הארץ", ו"על הארץ ועל המזון", וכאן מרחיבים זאת **על הארץ** אשר ה' נתן לנו אחרי שהוציאנו ממצרים כעם, ועל **השדה והפרות** שנתן ה' לפרט המביא והקורא. בכך יש חיבור מוצהר בין האמונה בה' אלוהי ישראל במונח ההיסטורי-הלאומי של יציאת מצרים, לבין האמונה בו במונח הדתי-הקוסמי, שהוא זן ומפרנס בארץ. תכנים אלה נעוצים גם בכפילות היסודית של הלוח העברי ושל הרגלים. התוכן הכפול של הביכורים ויציאת מצרים מפורש אפוא בתורה במקרא ביכורים.

בכך בולט גם הניגוד בין הביכורים לתפילה - "תפלה **לעני** כי יעטף ולפני ה' ישפך שיחו" (תהילים, ק"ב, א), "תפלת הערער" (שם, יח) הנאמרת כזעקת הצלה "ביום צר" (שם, ג) מתוך מצוקה וחוסר אוניס⁴³.

לעומת זאת, פרי הביכורים המתוק והחמץ, שאינו קרב על המזבח לעולם⁴⁴ גורר עמו מקרא ביכורים, שנאמר כהצהרת 'הגדה' מתוך עושר ושמחה: "ושמתח בכל הטוב אשר נתן לך ה' אלהיך ולביתך" (דברים, כ"ו, יא).

תיקון טעות

במאמרי 'יום ייסוד היכל ה' (על-פי נבואות חגי וזכריה)', שנתפרסם במגדים יב, נפלה טעות דפוס בטבלה שבראש עמ' 58. הפסוקים "ויען האיש העמד בין ההדסים... והנה כל הארץ ישבת ושקטת" (זכריה, א', י-יא), שנדפסו בעמודה השמאלית, שייכים **למראה הסוסים** בעמודה הימנית (ראה עמ' 57).

מדגישה היטב שפסח הוא רק תחילתו של התהליך והגאולה בו עדיין רחוקה מסיימה. לפי רעיון זה יש לשקול ולבחון שנית את הצעתו של רד"צ הופמן, שההגדה של ארץ ישראל כללה את סיום הפרשה, ורק בבבל קיצרו. עיין: ד' הנשקה, סידרא ד, בר-אילן, תשמ"ח, עמ' 34, 43, ובהערות שם.

⁴³ עיין גם בתהילים ג', ד-ב.

"כל מתיקות פרי קרויה דבש" (רש"י לויקרא, ב', יא, על-פי ספרא, ומנחות, נו, ע"ב - נח, ע"א). וכמובן, לפי הפשט, "דבש" שבצומח הוא הפרי המתוק שבכל מקום - התאנה בהר ("וינקהו דבש מסלע", דברים, ל"ב, ג), והתמר בבקעה. על-כן, הביכורים טעונים הנפה (מנחות ס"א-ס"ב) אבל אין מקטירים מהם על המזבח ולא כלום (מנחות, נח, ע"א), שכן הביכורים, הפרות המתוקים מבטאים הצהרת גאוה של הישגים (=הגדה), אך זו סותרת מעיקרה את ייסוד התפילה של העני, וגם כל עשיר הוא עני גמור בלידתו ובמותו, וכן גם בתפילתו על נפשו.

⁴⁴