

ההגבלות במעמד סיני וביקורת 'שיטת הבחינות'

א

במאמרו **במגדים** מתייחס א' אלדר¹ לכפל הציוויים על הגבלת העם והרחקתו מההר במעמד סיני: שמות י"ט, י-טו, לעומת שם, כ-כד. המחבר מסיק שהפסקה השנייה אינה הכנה לקראת שמיעת עשרת הדיברות, אלא לקראת מעמד ברית האגנות שבפרק כ"ד; וזאת, אף שבתורה סדורות שתי הפסקות בסמוך לפני עשרת הדיברות. לדעתו יש כאן מעין "אין מוקדם ומאוחר בתורה", הבא להורות – או לרמוז – לשתי בחינות עקרוניות במכלול של מעמד סיני, על אודות היחס בין הקב"ה לישראל: מידת הדין של חומרה והקפדה, המאופיינת בשם "אלהים", במתן חוקים ומקצת עונשיהם בעשרת הדיברות; לעומתה מידת הרחמים, בשם הוי"ה, בברית החיבה ההדדית שבטקס האגנות. לפי זה, ראתה התורה להטרים מידה זאת לפני ההכנות לקראת השמעת הדיברות, כביכול לרכך את חומרת הדין שבהן ולהורות על האמת העילאית של שילוב שתי המידות.²

1. א' אלדר, 'מעמד הר סיני והגבלותיו', **מגדים** לו, תשס"ג, עמ' 9-24.
2. זאת לפי הבנת הפשטנים (רשב"ם, ראב"ע, ר"י אברבנאל ואחרים; וכן התרגום המכונה יונתן לשמות כ"ד, א) שברית האגנות זמנה אחרי הדיברות והמשפטים, כסדר הכתובים; ובניגוד לרש"י, הסבור שהברית נערכה בימי ההיטהרות לקראת עשרת הדיברות. רש"י חולק בעקבות חז"ל, במכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחדש יתרו פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבינ' עמ' 211-212; מכילתא דרשב"י משפטים כ"ב א, מהד' אפשטיין-מלמד עמ' 220 (אף שנראה שהדברים שם הם משל מסדר מדרש הגדול); שבת פח ע"א. ביומא ד ע"א-ע"ב חולק על כך ר' יוסי הגלילי, באמרו שאחר הדיברות נערכה ברית האגנות, ובמכילתא דרבי ישמעאל אומר כך ר' יוסי בר' יהודה. ההקדמה הכרונולוגית של ברית האגנות באה כדי להחיל את מתן הדיברות בחג השבועות (ראה: תוספתא ערכין פ"א ה"ט, מהד' צוקרמאנדל עמ' 543) ואת שבירת הלוחות ביום י"ז בתמוז (על פי משנה תענית פ"ב מ"י), וכן להחיל ביום הכיפורים את המחילה שבמתן הלוחות השניים (ראה: סדר עולם רבה ו, מהד' רטנר עמ' 29; תענית ל ע"ב; בבא קמא קכא ע"ב). תנחומא כ"ח שא לא, וכן פרקי דרבי אליעזר מו (וראה: תוספות בבא קמא פב ע"א, ד"ה כד) מוסיפים את ראש חודש אלול כיום עלייתו השלישית של משה לסיני, אף שסדר עולם רבה (שם) קובע זאת לכ"ט באב. וכאן המקום לשאול: שני התנאים החולקים הנ"ל, האם אינם סוברים את התיאום הכרונולוגי? הסתמא האמוראית שביומא ד ע"ב מכלילה אליבא דר' יוסי הגלילי, את ששת ימי ההמתנה שבכ"ד, טז, בתוך ארבעים ימי

כדי לנסות ולהבין אל-נכון את פרשת ההגבלות שבשמות י"ט, ראוי להתמקד בשני קשיים שבה: הבנת סוף פסוק יג "במשך היבל המה יעלו בהר", וכן החזרה לכאורה על ציווי ההגבלה, בפסוקים כ-כד (או כה).

הקושי בסוף פסוק יג מוכח מריבוי הביאורים עליו. הכול מסכימים כי "היבל" הוא שופר וקולו, על פי יהושע ו', ה; וכן מסכימים רובם הגדול של הפרשנים, שאותה משיכת קול היובל תבוא כאות לסילוק השכינה מהר סיני, ואז תבוטל ההגבלה ו"המה" – הם ישראל, "יעלו בהר" אם ירצו, כגון לרעיית עדריהם.³ נחלקו פרשנים, מה בדיוק האות "במשך היבל", ומי ישמיע אותו. יש מפרשים, על פי הלשון המקבילה ביהושע ה', ו, שמדובר בהשמעת קול שופר ממושך, מעין צפירת ארגעה, שיודיע על סילוק השכינה והיתר עלייה להר;⁴ וחלוקות הדעות אם משה תקע תקיעה זו, או שהיה זה קול נסי משמים, כמו בתחילת מעמד סיני. אם כך, ואם כך, התורה אינה מספרת שאכן היה קול כזה של סילוק שכינה והיתר עלייה, בסוף מעמד סיני.

דרך אחרת נוקטים כמה מפרשני צרפת, המפרשים "במשך היבל" מלשון ביטול והפסקה, כלומר: כשקול השופר יפסק ויחדל (מעין לשון חז"ל "משך ידו", כגון משנה פסחים פ"ו מ"ו).⁵ מלבד הקושי הלשוני שבביאור זה, המתעלם מהלשון הדומה שביהושע ו', ה – "והיה במשך בקרן היבל בשמעכם [כשמעכם קרי] את קול השופר", יש בו גם קושי ענייני: מתי היה זה? מתוך תגובת העם לקולות, כולל השופר (כ', טו-כא), מסתבר שאלה פסקו מיד לאחר השמעת עשרת הדיברות.⁶ אך מהכתוב משתמע

שהות משה בהר, כדי לתאם עם הסדר הכרונולוגי; לא ידענו אם ר' יוסי הגלילי עצמו סבר כך.

3. ראה: "גם הצאן והבקר אל ירעו אל מול [= בצד] ההר ההוא" (ל"ד, ג).
4. "בשימשוך [גרסות: כשימשוך] היובל את קולו אתם רשאים לעלות בהר" (מכילתא דרבי ישמעאל מסכתא דבחודש יתרו פרשה ב, מהד' הורוויץ-רבין עמ' 213). ניתן להבין זאת כעין 'תקיעה גדולה' המסיימת אירוע. כך פירש גם רש"י בביאורו על אתר, ובביאורו הראשון בביצה ה ע"ב. בדומה: ראב"ע וחזקוני בשם רס"ג; ר"י אברבנאל; בָּנוּ יַעֲקֹב וְקִאֲסוּטוּ; וכן מתרגמים הירש ובובר-רוזנצוויג.
5. רש"י בביאור חלופי לביצה ה ע"ב, בצטטו את לשון המכילתא "שימשוך התוקע מלתקוע". בכיוון זה מפרשים פרשני צרפת: רשב"ם, בכור שור וחזקוני בביאורו החלופי. חזקוני מוסיף ראייה מהושע ז', ה: "משך ידו את לצצים" (אכן רש"י שם, לעומת שאר פרשנים, מפרש: משך ידו מן הטובים אל הלוצצים). גם השבעים מתרגמים בכיוון זה: ὄταν αἱ φωναὶ καὶ αἱ σάδπιγγες καὶ ἡ νεφέδα ἀπέδθη ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἐκεῖνοι ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ θεός פי: *The Septuagint Version of the Old Testament and Apocrypha, with an English* [חש"ד] (Translation [by Brenton], London) – כשהקולות והשופרות והענן יחדלו מן ההר, הם יעלו על ההר.
6. קשה להניח שהיה קול שופר גדול באוזני ישראל, עד רדת ענן השכינה מהר סיני לאוהל מועד; או אף עד מועד קודם, כגון עד ירידת משה מן ההר בסוף ארבעים היום הראשונים.

שענן השכינה חנה בראש ההר גם בעת ברית האגנות⁷ ואחריה, כשמשא בא אל תוך הענן (כ"ד, יח), וגם בארבעים היום ששהה משה על ההר, בתוך הענן. האומנם בזמן זה הותר לישראל לעלות אל ההר?

הפתרון להבנת סוף פסוק יג, ולהבנת עניין ההגבלה כולו, יוברר מתוך שלוש הנחות: א. שסיפא זאת הנאמרת בתוך ציווי ההגבלה, שייכת אף היא לאותו עניין של הגבלה שמשום קדושת ההר, ולא לסיום מצב הקדושה; ב. שאותו "במשך היבל" המבושר כאן, אף עובדת השמעתו תסופר בהמשך; ג. כאן אין מדובר בעלייה אל ההר, או אל ראשו, אלא "עלות בהר" (י"ט, יב), ומיד "ונגע בקצהו", כלומר בתחתית מדרון ההר; זאת לעומת הציווי הנוסף על אודות ההגבלה שבו מדובר על "לעלת אל ההר" (שם, כג).⁸

אמור מעתה: בציווי ההגבלה הראשון (י"ט, י-טו) נצטוו העם להיטהר במשך יומיים, ובאותם יומיים נאסרו מלעלות – ואף מלנגוע – בקצה ההר, היא תחתית (או תחילת) מדרונו. בתום היטהרותם יתחיל גילוי השכינה לעם כולו, סימנו יהיה "במשך היבל", דהיינו קול שופר, ואז "המה", בני ישראל,⁹ "יעלו בהר", באותה תחתית ההר שנאסרה עליהם ביומיים של היטהרותם.

ואכן מעיד הכתוב שכך היה אחרי היוםיים של ההכנה וההיטהרות:

וְיִהְיֶה בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי בְּהֵיטֵב הַבְּקָר וַיְהִי קֹלֹת וּבְרָקִים וַעֲנַן כְּבֹד עַל הָהָר וְקָל שִׁפְרֵי חֲזָק מְאֹד וַיַּחֲרֹד כָּל הָעָם אֲשֶׁר בְּמַחֲנֵהוּ. וַיּוֹצֵא מֹשֶׁה אֶת הָעָם לְקִרְאֵת הַאֲלֹהִים מִן הַמַּחֲנֵה וַיִּתְיַצְּבוּ בְּתַחֲתֵית הָהָר

(י"ט, טז-יז).¹⁰

7. ראה: כ"ד, טו-יח.

8. 'עלייה בהר' נאמר כאן בפסוקים יב, יג, וכן בדברים ה', ה לגבי מקום עמידת העם במעמד סיני. עוד פעמיים באה לשון זו (עם ב"ת היחס), לגבי הר הבית: עובדיה א', כא ותהילים כ"ד, ג. אכן, שם אין מדובר בעלייה לראש ההר, שהלוא הר הבית הוא גבעה נמוכה יחסית להרים סביב (ראה: תהילים קכ"ה, ב). ועוד, אין עולים שם לראש ההר, שהרי פסגת ההר היא אבן השתייה שבקודש הקודשים, ורק הכוהן הגדול עולה לשם ביום הכיפורים. מלבד היקריות אלו, הלשון הרגילה במקרא היא לעלות 'אל הר', 'על הר', 'ההרה', או 'עלייה הר' (באקוזיב לוקלי). ראה למשל: במדבר כ"ז, יב; ישעיהו מ', ט; שמות כ"ד, יב; תהילים ק"ד, ח.

9. "המה", אולי להבדיל מהבהמה שהוזכרה בפסוק, האסורה באותה עלייה, כי לגביה אין חלה היטהרות המתירה עלייה בקצה ההר.

10. את סוף פסוק יג כבר פירש בדרך זו, הפרשן הקראי אהרן ניקומודיאן, בשם ר' ישועה, בפירוש **כתר תורה** (קוזלוב תרכ"ז, ד"צ רמלה תשכ"ב), עמ' 113; ומבין החדשים: צ"ילדס (B.S. Childs, *Exodus [OTL]*, London 1974, pp. 368-369). נראה שלכך מכוונת גם הוולגטה, בתרגומה: "cum coeperit clangere buccina, tunc ascendant in montem" (על פי: [חש"ד] *Biblia Sacra Latina, Vulgatae Editiones Sixti V et Clementis VIII*, London). כשיתחיל קול השופר, הם יעלו בהר. אך אפשר, שכוונת הוולגטה כמו רוב הפרשנות היהודית: מותר לעלות להר כולו, כשהשופר יתחיל להשמיע קול לסימון סילוק השכינה.

וכאן מקום לתמוה: הגישה לתחתית ההר נאסרה אפוא לישראל כבר בשני ימי ההתקדשות, דהיינו, לפני היום השלישי שבו היו "קִלְת וברקים וענן כבד... וקִל שופר" (שם, טז) על ההר וקידשו אותו להיות מעון השכינה. ואולם, עלינו לזכור שהרבה לפני מעמד סיני זה לעיני ישראל, כבר קודש ההר ואף הוגבלו בו תחומי קדושה. הר סיני מוכן לתעודתו בכל עת ההליכה של יציאת מצרים; שאכן, בפתחת התהליך, כאשר הרועה משה מגיע עם צאן חותנו אל הר האלוהים חורבה, ה' מתגלה לו שם בלבת אש קטנה, מוגבלת לשיח סנה אחד (ג', א-ב).¹¹ שם מוטלת עליו שליחות הגאולה, ומיד נתבשר שאין זה גילוי שכינה חד־פעמי, אלא "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים על ההר הזה" (שם, יב). שני תחומי קדושה הוגבלו שם: קרוב לאש הסנה – "אל תקרב להם" (שם, ה); ובתחום יותר מרוחק מהאש מותר לעמוד, אך "של נעליך מעל רגליך כי המקום אשר אתה עמד עליו אדמת קִדֵש הוא" (שם).

קדושת ההר שוב ניעורה, כשישראל קרבים אליו אחרי גאולתם ואחרי מעבר ים סוף. רפידיים היא תחנת מסע אחרונה לפני סיני ("ט, ב); כשצמאו ישראל ברפידיים, הקדימו משה ובני ישראל ועברו אל הצור בהר חורב. משה הכה בצור, והמים שיצאו ממנו החלו לרדת בנחל עד רפידיים להשקות את העם ("ז, ו-ו).¹² בינתיים מצויים ישראל ברפידיים, כמתואר "ואתה עיף",¹³ בלי מים שטרם ירדו והגיעו מחורב אל רפידיים, "ויגע" בלי זקניו־מנהיגיו. עמלק מנצל זאת ותוקף את ישראל ברפידיים; אזי שלח משה את יהושע נערו בחזרה מחורב אל רפידיים, לארגן שם את העם להגנה, ומשה עצמו נשאר בחורב, הוא סיני, להתפלל לתשועת ישראל (שם, ט-יג). הוא גם בונה שם מזבח (שם, טו), אמנם לעת עתה בלי קרבנות; אך יתרו, שחתנו משה שב עתה אל שטח המרעה שלו, ממהר לבקרו, והוא מקריב על אותו מזבח ("ח, יב).¹⁴ נמצאנו למדים, כי קדושת הר סיני מלווה כמעט את כל ספר שמות, מתחילתו עת הוקדש משה לתפקידו, עד סוף הספר שבו שוכן ענן השכינה על אוהל מועד, כי ירד לשם מראש הר סיני.¹⁵ לגבי שהות משה והזקנים בהר, משום המים ומשום

הוולגטה בתרגומה אינה מבחינה בין עלייה ל... (כגון כ"ב, יב-יג), לבין עלייה ב...; שניהם מתורגמים "in montem".

11. להבת אש קטנה לאיש הבודד משה, לעומת הר בוער כולו לעם שלם.
12. הנחל היורד מהר סיני מתועד בדברים ט', כא.
13. ראה: דברים כ"ה, יז-יח; "עיף" במשמע צימאון למים, ראה: ישעיהו כ"ח, ט; ירמיהו ל"א, כב [כה]; ל"ב, ב; תהילים ס"ג, ב; קמ"ג, ו; משלי כ"ה, כה; איוב כ"ב, ז; וגם בראשית כ"ה, כט-ל. וראה תנחומא בובר תצא טז, כב ע"א: "עיף בצמא".
14. הנכרי יתרו הירא את ה' מקריב על המזבח שנבנה לזיכרון העם הנכרי עמלק אשר "לא ירא אלהים" (דברים כ"ה, יח).
15. ראה: ילקוט שמעוני בהעלתך רמז תשכג (על פי ילמדנו), הוצ' מוסד הרב קוק כרך ד, עמ' 178; וכן ילקוט שמעוני ב, קונטרס אחרון מילמדנו, נד (שם משובש סוף המאמר). וראה

עמלק, אין התורה מוסרת על גבולות והגבלות; אפשר, מפני שהיה אז דין פיקוח נפש לעם, בלי שהות להכנות; אפשר, שנהגו בהגבלות ולא טרחה התורה לספר, ואפשר כי קדושת ההר הייתה אז בכוח ולא בפועל.

אין אנו יודעים ואין התורה מספרת לנו על המצב משהגיעו ישראל וחנו ליד הר סיני: ההיו מודעים לקדושתו ונמנעו מעצמם מלעלות אליו? כשכתוב לגבי תחילת בואם של ישראל אל הר סיני "ומשה עלה אל האלהים" (י"ט, ג) סביר להניח שכבר נכחה שם השכינה, מסתמא בדמות ענן; ואכן בברייתא אומר ר' עקיבא,¹⁶ שכבוד ה', הוא הענן, שכן על הר סיני החל מראש חודש סיוון, הוא יום בוא ישראל אל מול הר סיני לדעת חז"ל.¹⁷ וכך מפורש בסדר עולם: "נסעו מרפידים ובאו להם למדבר סיני ומצאו עליו ענני כבוד" (סדר עולם רבה ה, עמ' 27).

לגבי עם ישראל המגיע אל מול הר סיני, יש להבחין אפוא בשלושה שלבי זמן: א. מעת הגיעם למדבר סיני, ולפי כל מקורות חז"ל הרלוונטיים היה זה בראש חודש סיוון (פס' א-ב), עד שמשה הביא להם את ציווי ההיטהרות. כאמור לעיל, לא ברור אם כבר בימים אלה נמנעו ישראל מלעלות להר ובקצהו; ב. בשני ימי ההיטהרות

רמב"ן בפתיחה לפרשת תרומה (שמות כ"ה, א: "כאשר דבר השם" וגו'); וכן רש"י ביצה ה ע"ב ד"ה מכדי כתיב. ותמוה שלתאריך א' בניסן (על פי מ', יז) מוסיף רש"י את כ' באייר, שבו (על פי במדבר י', יא) "נעלה הענן מעל משכן העדת". ועיין חכמת שלמה על אתר.
16. יומא ד ע"א; אבות דרבי נתן נ"ב פ"א, מהד' שכטר עמ' 1. העניין מובא גם בירושלמי תענית פ"ב ה"ו, סח ע"ב.

17. ראה המקורות שבהערה 2. לפי פשט ספר שמות נראה, שישראל באו אל מול הר סיני בט"ו בסיוון, כך שהשמעת עשרת הדיברות חלה במחצית השנייה של חודש סיוון. ראה: מ' ברויאר, **פרקי מועדות**, ירושלים תשמ"ו, עמ' 347-378. השערת הרב ברויאר מכוונת לפשט הפסוק י"ט, א אף שהרב עצמו (שם, עמ' 376-377) מציין כסתום וסותם את התאריך; שהרי "ביום הזה" שבו "באו מדבר סיני" אינו יכול להתייחס לראש הפסוק "בחדש השלישי" (כפירוש רש"י על פי חז"ל, ראה המקורות שבראש ההערה), כי שם "חדש" עניינו ירח ימים, ולא יום החודש, שהוא יום חידוש הלבנה, ורק אליו ניתן היה לייחס לשון "ביום הזה". נראה לנו שאותו "ביום הזה" מתייחס לציון הזמן האחר שבפסוק, הוא "לצאת בני ישראל מארץ מצרים". לציון זמן זה סמוך "ביום הזה", לומר שבתאריך יציאת מצרים, הוא ט"ו בחודש, באו אל הר סיני. וציון הרב ברויאר אל-נכון, שכך יש סימטריה של תאריכים: יציאת מצרים בט"ו של ניסן, בואם למדבר סין בט"ו באייר (ט"ז, א) לקבל שם את המן ואת השבת, ובואם לסיני בט"ו בסיוון. ועוד נציין, ששילוש חודשים זה מעת יציאת מצרים ניתן להעמידו כנגד "שלושת ימים במדבר" (ג', ח, ועוד הרבה) של מרחק מקום עבודת ה' ממצרים, שהצהיר משה לפני פרעה. וכבר העיר הרב ברויאר, שספר היובלים קובע את חג ביכורי הקציר ליום ט"ו בחודש השלישי (ראה שם ט"ו, א; ט"ז, יג, בשניהם בקשר לברית מילה; מ"ב, א-ד. כיצד ליישב זאת עם חלות חג זה שבעה שבועות אחרי הנף העומר ממחרת השבת, ראה: י"ש ליכט, ערך 'לוח הזמנים של ספר היובלים', **אנציקלופדיה מקראית** ג, ירושלים תשי"ח, עמ' 587-590). וראה גם דברינו ב**מגדים** יא, תש"ן, עמ' 107-109 ותגובתו של א' בזק ב**מגדים** יג, תשנ"א, עמ' 107-112.

(פס' י-טו), שבהם נאסר על ישראל לעלות בתחתית ההר ובקצהו, קל וחומר שלא עלו למעלה משם; ג. התגלות ה' על הר סיני ביום השלישי שלאחר תחילת ההיטהרות (פס' טז-יט), שאז ישראל המטוהרים הורשו לעלות בתחתית ההר, ואכן התייצבו שם (פס' יז), לשמיעת עשרת הדיברות מפי הגבורה.

באותו שלב שלישי, לפני השמעת הדיברות, בא דרשיח בין ה' למשה אודות הגבלת ההר לבל יעלו בו ישראל (פס' כא-כג). אין זו חזרה או הכפלה לאזהרה הראשונה (פס' י-טו), כי בה דובר, כאמור, על הימנעות ישראל מעלות בהר, דהיינו בתחתית ההר, עד גמר היטהרותם. כאן (פס' כא-כג) מוזהר העם שכבר נטהר וכבר התייצב בתחתית ההר, לבל יחשוב שמתוך היטהרותו יותר לו גם להתקדם ולעלות במעלה ההר. על כך עונה משה "לא יוכל העם לעלות אל ההר" (פס' כג), כלומר: הלוא העם מוזהר ועומד,¹⁸ שכבר הוגבל לתחתית ההר.

האזהרה אכן מיותרת,¹⁹ ובעיקרה אינה באה אלא לקיים את שבושר משה עוד לפני אזהרות ההגבלה: "הנה אנכי בא אליך בעב הענן בעבור ישמע העם בדברי עמך וגם בך יאמינו לעולם" (פס' ט). הלוא עתה, בעשרת הדיברות ובפרשת המשפטים שאחריהם, יתחיל המתן הסדיר של המצוות, ואת רובן ישמעו ישראל לא ישירות מפי מצויהם, אלא מפי שלוחו. מדוע וכיצד יאמינו שהצו מפי משה הוא אכן דבר ה' האמתי, ולא מלבבו של השליח? לשם כך באה ההדגמה המבושרת בפסוק ט: לעיני העם ולאוזניו מדבר ה' עם משה, ודווקא דברי הלכה טכניים-פורמליים. מכאן "וגם בך יאמינו לעולם" כמביא דבר הלכה מפי עליון.²⁰

נמצאנו למדים שהאזהרה השנייה (פס' כ-כג), שעל פניה ולכאורה עוסקת במצבם האקטואלי של ישראל בעת מעמד סיני, באמת מיותרת לגבי אותו מצב, ואינה באה אלא לשם הדגמה לגבי העתיד. מכאן תובן האזהרה לכוהנים שבפסוק כב, שגם היא כולה מכוונת לגבי העתיד, שהלוא בתחילת מעמד סיני אין עדיין עבודת ה' ממוסדת, ומכאן שאין מעמד כהונה. ובא הפסוק לומר: כשם שכל ישראל

18. "יוכל" במשמע של מותר; "לא יוכל" – אסור לו; ראה כך בדברים י"ב, יז (שם רש"י על פי ספרי דברים עב, מהד' רבין עמ' 136; ושם בהערה ראה מקורות מקבילים); שם ט"ז, ה; י"ז, טו; כ"א, טז; כ"ב, ג, בכולם מתרגמים התרגומים הארמיים "לית... רשו". וכאן פירושו: הם נמנעים מעצמם, מכוח האיסור ששמעו.

19. נראה כדברי ר"י אברבנאל ור"ע מספורנו, שדבר ה' אל משה בשמות י"ט, כד מתייחס לעליית משה, אהרן ובניו והזקנים אל ההר (כל אחד בתחמו) אחרי הדיברות, כמתואר בפרק כ"ד. אולי משום כך פותח פרק כ"ד בלשון עבר-העבר (past perfect) "ואל משה אמר" (כ"ד, א); כלומר, כבר אמר לפני הדיברות והמשפטים (אלא אם כן נסבור שהוקדם המושא "ואל משה" כדי להבחין לעומת הפרשה הקודמת שנאמרה לכל העם; כך מפרש זאת קאסוטו על אתר [פירוש על ספר שמות, ירושלים תשי"ב]).

20. התחיקה שלפני זה הייתה ספורדית וצמודת אירועים: חוקי הפסח, חג המצות והבכורות (י"ב, א - י"ג, טז) בצמוד ליציאת מצרים; החוק והמשפט במרה (ט"ו, כה), וחוק השבת אגב ירידת המן (ט"ז, כג, כו, כט).

התקדשו ונטהרו לקראת קרבת השכינה בסיני, ועדיין יש עליהם גבולות גישה, כך לגבי הכוהנים בעתיד: בקרבם לשרת במשכן השכינה ייטהרו תחילה, ועדיין יחולו גם עליהם גבולות גישה, דהיינו: איסור כוהן הדיוט לגשת לקודש הקודשים. מכל האמור עולה כלל של פיתוח ושכלול מערך ההגבלות בתחום הקודש: בהר סיני, בהמשכו שבאוהל מועד, ובייעודו הסופי שבהר ציון. בשלב הראשון, הוא היראות ה' למשה בסנה, היו שם שתי דרגות קדושה, כמפורט לעיל. כך גם עתה, במעמד הדיברות, היו שני תחומים: ישראל כולם בתחתית בהר, ורק משה עולה לראש ההר. במעמד ברית האגנות שבפרק כ"ד היו כבר שלושה תחומים: העם בתחתית ההר, לעומתם משה בראש ההר, וביניהם אהרן ובניו ושבעים מזקני ישראל המשתחוים מרחוק, כלומר עלו אל ההר אך לא לראשו (כ"ד, א-ב). מסתבר, שבדרגה דומה להם היה אחר כך יהושע משרת משה, שחיכה לרבו אישם בקרבת ראש ההר (ראה: כ"ד, יג; ל"ב, טו-יט). באוהל מועד היו לפחות ארבעה תחומים: עד פתח החצר מותר לכל ישראל לגשת; לחצר אוהל מועד שסביב המזבח מותר לכוהנים שנטהרו, וכן לישראלים שנטהרו הסומכים על קרבנותיהם ושוחטים אותם;²¹ לאוהל עצמו נכנסים רק כוהנים, ולקודש הקודשים שבו נכנס רק הכוהן הגדול.²²

ב

כיוון שלשיטתנו אין צורך לחלק את שני ציוויי ההגבלה שבפרק י"ט לשני אירועים וזמנים, ממילא בטל יישומם לשתי בחינות המבוטאות בשמות קודש: בחינת חוק ודין בשם אלוהות ולעומתה בחינת קרבת ברית בשם הו"ה. ואכן, אין הפרק נחלק ומובחן לפי שני שמות הקודש, והם באים בו במעורב. הפרק פותח בשם אלוהות (י"ט, ג), ובסך הכול יש בו ארבע עשרה היקרויות של שם הו"ה לעומת שלוש פעמים שם אלוהות, ובחלוקה זאת: בהקדמה של הצעת הברית וקבלתה (י"ט, ג-ט), פעם אחת שם אלוהות²³ ואחריו חמישה שמות הו"ה.²⁴ בצו ההגבלה הראשון ובתיאור

21. ראה: זבחים פ"ב מ"א; בבלי שם לב ע"א.

22. לגבי בית המקדש, שהוא מבנה משוכלל יותר, נמנות במשנה כלים (פ"א משניות ח-ט), לגבי ירושלים, שמונה קדושות – דהיינו תחומי קדושה מתוך העשרה שלגבי ארץ ישראל – לדעת תנא קמא, שהן שבע קדושות לדעת ר' יוסי. בגרסת עשר קדושות שבספרי זוטא (ה' ב, מהד' הורוויץ עמ' 228-229, וכן במדבר רבה פרשה ז ח; ולמעשה יש שם בסך הכול שלוש עשרה דרגות, ולפי הדעות הנוספות ארבע עשרה או חמש עשרה), יש שם עשר דרגות קדושה בתוך מתחם המקדש; לדעת אבא שאול הן אחת עשרה, ולדעת ר' יהודה אולי הן שתיים עשרה.

23. "אלהים" בפסוק ג; אולי כדי למנוע הגשמה יתרה, באשר שם אלוהות כללי יותר משם הו"ה (וכן בפסוק יח [כא]; אך אין עקביות בכך); ואולי, כהקדמה לקראת עשרת הדיברות, הפותחים "וידבר אלהים" (כ', א), כדי למנוע מעין טאוטולוגיה עם ההמשך "אנכי ה'" (שם, ב).

24. בפסוקים ח, ט, פעמיים; פעם אחת בפסוק ז.

ההתגלות (י"ט, י-יט): שלושה שמות הוי"ה ושני שמות אלוהות, הבאים לסירוגין.²⁵ באזהרת ההגבלה השנייה (י"ט, כ-כד): שבע פעמים שם הוי"ה.²⁶ ועדיין מצפים אנו לחכם רזים שיפענח ממצא זה.

קביעה זאת, שלדעתי אין בפרשה זאת כדי חלוקתה ל'בחינות', לא על עצמה בלבד באה ללמד, אלא על הכלל כולו באה ללמד. אין ספק שלגבי כמה פרשות בתורה מצליחה שיטה זאת להוציא יקר מזולל, דהיינו להפוך לברכה של פרשות דיאלקטית, את קללת הכפירה של ביקורת המקרא הקלסית. בבית המדרש היהודי מיוסדת 'שיטת הבחינות' על דרך 'שני דינים', לכן נאה היא לפרשות חוק מקבילות בתורה, שאינן זהות בפרטי החוק; ודומני ששם יושמה לראשונה. אולי ניתן ליישמה בפרשות אחרות, אם בולטות בהן סתירות או חזרות, שאין ליישבן בדרך עניינית או ספרותית, ואם מצד שני מוסיפה החלוקה לבחינות עומק רעיוני לדברי התורה. לעניות דעתי משתבשת השיטה משעה שהיא נעשית כולית, דהיינו טוטלית; משמטילים אותה על כל פרשה שבה נקטה הביקורת את שגרתה של חלוקה למקורות.

נדגים זאת בסיפור מכירת יוסף (בראשית ל"ז). הפרשנות היהודית התלבטה בשני קשיים עיקריים: כפילות האנשים הלוקחים את יוסף, פעם ישמעאלים ופעם מדיינים (שם, כה, כז-כח) או מדנים (שם, לו), והפתעת ראובן משאינו מוצא את יוסף בבור, שממנו מכרוהו – לכאורה – כל האחים (שם, ל). חז"ל ופרשני הדורות תירצו כפי שתירצו, עד שבאה הביקורת הקלסית ופתרה כדרכה: גזרו. גזרו אף כשאינו הכרח מוכח, כפי שהודה וולהאוזן, שהוא ניגש לנתח את הפרק למקורותיו, "מכיוון שהממצאים [בפרקים] הקודמים מורים לקראת הנחה זאת, והיא תעורר אם לא תוכח אף כאן".²⁷ בעלי הביקורת ביקשו סיפור חלק, חד-ממדי. מכיוון שמצאו בפרק גם קנאה וגם שנאה; גם דיבה כסיבת המתח, גם כותונת וגם חלומות; גם שכס וגם דותן נוסף על חברון; גם ראובן וגם יהודה כיוזמים, גם ישמעאלים וגם מדיינים/מדנים כנוטלים את יוסף, ברור לרובם שסרוגים כאן שני סיפורים מקבילים.²⁸ הם לא קראו את רשב"ם על אתר, כדי ללמוד שדרמה אמיתית היא רבת

25. הוי"ה בפסוקים י, יא, יח; אלוהות בפסוקים יז, יט.

26. אולי, כי כאמור לעיל, באה האזהרה המיותרת – לכאורה בפסוקים אלה, להטרים ולהדגים לקראת המשך מתן המצוות, אחרי הדיברות; והמשך זה בא כמעט כולו בשם הוי"ה. נביא את דברי קאסוטו (לעיל, הערה 19, עמ' 162): "השם אלהים בא [בפרק זה, מב"י] פעמים אחדות במקום שם ה', כדי לציין גם בדרך זו שה' הבוחר בישראל הוא אלהי העולם כולו, ולו כל הארץ (פסוק ה)".

27. מצוטט אצל: B. Jacob, *Das Erste Buch der Tora, Genesis*, Berlin 1934, p. 1016.

28. כגון: E.A. Speiser, *Genesis, AB*, 1964, pp. 293-294; V.P. Hamilton, *Genesis; Nicot*; M.N. Sarna, *Genesis, JPS Torah Comm.* 1989, pp. 240-244. לעומתם, סרנה (1995, pp. 240-244).

דמויות, רבת תהפוכות והפתעות, שבה כל שלב מקדם את הסיפור אל תכליתו. וכאן: בני השפחות רועים את צאן אביהם סמוך למאהלו שבעמק חברון. יוסף בן רחל המרוחק מבני לאה, הוא "נער" (שם, ב) עם בני השפחות, אך לא כרועה, אלא כעין משגיח עליהם, שהריהו לבוש כותונת פסים "כי כן תלבשן בנות המלך" (שמ"ב י"ג, יח); בתפקיד זה הביא דיבה רעה עליהם אל אביהם. לכן שנאו אותו בני השפחות; לא קינאו בו, כי ממילא נחות מעמדם. קינאו בו אחיו בני לאה, על העדפת האב אותו ועל חלומות האדנות; מהקנאה בין האימהות רחל ולאה צמחה תחרות על הבכורה, בין בניהן.²⁹ התפרקות המתח בין האחים מזדמנת, כאשר בני לאה, המיוחסים ועצמאים יחסית, נודדים צפונה לבקש מרעה, עם חלק מצאן המשפחה,³⁰ ויוסף נשלח אליהם כדי לשמור על קשר עמם. יכול היה להתחמק מהשליחות הבלתי־נעימה, משהגיע לשכם ולא מצאם; אך הוא דבק במשימה, וביזמתו משיגם באזור דותן. כאן מתחילה דרמת ההפתעות: בני לאה מבקשים להשליכו מת אל בור, אך נמנעים בעצת ראובן המציע להשליכו חי. עצת ראובן מתקיימת בסוף דבר, שהרי יוסף הוצא לבסוף חי מהבור, אך אין מתקיימת כוונתו להשיבו אל אביו; כי ממרחק ראו האחים אורחת גמלים, על הדרך המובילה מגלעד מצרימה. הם החליטו אפוא להמיר את ההמתה (בידיים או בגרמא) במכירה לעבדות; ביודעם שגווייה בבור עשויה להתגלות ולעורר שאלות, ואילו עבד במצרים מושקע שם לעולם.³¹ גם לְבַצֵּעַ כסף של עשרים שקל מחיר נער עבד³² קיוו האחים, כפיצוי על העלבונות שהעליבם יוסף, ובמחשבה שהמכירה לעבדות יש בה משום מידה כנגד מידה על חלומות האדנות. בני לאה ישבו אפוא לאכול מחוץ לטווח הראייה והשמיעה של הבור – לבל ישמעו את תחנוני אחיהם,³³ עד שאורחת הישמעאלים תעבור במסילה, ואז ימשכוהו

261-262) מעלה את שתי האפשרויות: השגרתית, וזו שעל פי רשב"ם (מבלי להזכיר את שמו).

29. ראה לעניין זה: י' בן־נון, **פרקי האבות**, אלון שבות תשס"א, עמ' 174-176.
30. כך שחלק ממקנה יעקב רועה ליד חברון שבדרום הארץ (עם בני השפחות), וחלקו במרכזה (עם בני לאה); בדומה להצעת אברהם ללוט קרובו, בעמדם בקרבת בית אל, להפריד בין עדריהם לכיוון צפון ודרום (פרק י"ג; וראה התרגומים הארמיים ל"ג, ט); זאת מתוך שאברהם עדיין ראה בלוט את בן משפחתו הגרעינית, כחלק ממשק ביתו ונושאי הייעוד; רק משפנה לוט מזרחה, אל סדום החטאה, נהייתה ההפרדה הלוקלית גרדא לפרדה משפחתית ומהותית. האבות רעו בספר המדבר, בשיטת הטרנסהומאן (חילופי מרעה); אירועי השלכת יוסף היו בסוף הקיץ ("והבור רק אין בו מים" [שם, כד]), לכן רעו אז בשטח החקלאי הקרוב למדבר, באזורי שכם ודותן. ספר היובלים (לד, יח) קושר את אירועי בראשית ל"ז עם יום הכיפורים.

31. מכילתא דרשב"י שמות ג' ב, מהד' אפשטיין־מלמד עמ' 1, על קושי שעבוד ישראל במצרים: "ומעולם לא יצא ממצרים [ולא] עבד ולא שפחה בן חורין אלא הגר בלבד".

32. ראה: ויקרא כ"ז, ד.

33. ראה: בראשית מ"ב, כא.

ויביאוהו אליה. אלא שגם עצתם זאת לא קמה, כי בינתיים עברו סוחרים מדיינים ליד הבור, ולשמע הצעקות ממנו, משכו מתוכו את הסחורה שנזדמנה בידם. אין הם יכולים למכור סחורה זאת בארץ כנען, פן יתגלה כי גנוב גונבה, ואין להם אמצעי הובלה למרחקים; על כן, בראותם גם הם את אורחת הישמעאלים, מכרוהו להם, על מנת (= בתנאי) שימכרוהו בארץ ייעודם, היא מצרים. עוד לפני ששאר האחים ניגשים לבור, כדי להוציא ממנו את יוסף ולמכרו לישמעאלים הקרבים, מקדים ושב ראובן לבור כדי לבצע תכניתו ולהבריח משם את האח הקטן. כשאין לאחים פשר להיעלמו, אלא שחיה טרפתו, נדמה להם שנתקיימה העצה שראובן השמיע באוזניהם בתחילה, דהיינו להשליכו לבור בהנחה שימות שם, כי כך עתיד ראובן להוכיחם: "וגם דמו הנה נדרש" (שם מ"ב, כב)³⁴ – כי גרמנו למותו. לכן, שליחת כותונת יוסף טבולה בדם אל האב, אמנם מצג שווא היא, אך לא שקר בעיני השולחים: הם סוברים שכך קרה.³⁵

מן השמים כוונו אפוא הדברים כך, שיוסף נמכר מצרימה – "שלח לפניכם איש לעבד נמכר יוסף" (תהילים ק"ה, יז), מבלי שהאחים עצמם הצליחו למוכרו שמה, ואף לא עלתה בדעתם שהגיע לשם. שאלמלא כן, לא יכלה להתפתח העלילה שבסוף דבר הורידה את בית יעקב מצרימה, כרצון ההשגחה.

ביקורת המקרא הקלסית, כאמור, מפרידה סיפור זה לשני סיפורים פשטניים. בין שעושים כך משום שבעלי השיטה אינם מסוגלים לדמיין סיפור כה מורכב – ואם אין מאמינים שיד ההשגחה פעלה, באמת קשה לדמיין זאת – ובין שאינם מוכנים לייחס למספר העברי הקדמון סיפור כה מתוחכם, לעולם גישתם ומסקנתם יש בהן היגיון של כפירה. אולם, קשה להבין מה מניע יהודי משלומי אמוני ישראל, לפצל לשתי בחינות שעל פי שתי הנהגות,³⁶ סיפור כה מושלם וכה מותאם לתכלית שלקראתה מוליכה ההשגחה את בית יעקב? במה תמוה שבמשפחה גדולה יפעלו ויזמו בו זמנית שני אחים המתיימרים להנהיג? שני סיפורים וירטואליים מקבילים אינם מתבקשים כאן, כי הסיפור השלם האחדותי בנוי לתלפיות.

34. כך כבר א' סמט, **עיונים בפרשות השבוע**, בראשית-שמות, מעלה אדומים-ירושלים תשס"ב, עמ' 124, הערה 14. אולם נראה שאין ראיה מהפסוק הנוסף שמביא סמט, דהיינו מדברי יהודה אל צפנת פענח "ואחיו מת" (שם מ"ד, כ). הלוא יהודה מתחנן שם על נפש אביו יעקב, שבעיניו מת יוסף. ועוד, בבקשו רחמים מול השליט האכזר, בוודאי לא יציג יהודה את משפחתו כחבורת פושעים שמכרה או הפקירה אח.

35. כך חזקוני בביאורו לפסוק כז.

36. דרך אחת של הנהגה, בשם הו"ה, היא שרצון ה' מבוצע בידי מושא רצונו, בני יעקב, המוכרים את יוסף כעצת יהודה. בהנהגה השנייה, בשם אלוהים, מבוצע רצון ה' בידי זרים, הם המדיינים המושכים את יוסף מהבור, כתוצאה מעצת ראובן. ראה: מ' ברויאר, **פרקי בראשית**, אלון שבות תשנ"ט, עמ' 606-630.

ועוד, כאשר בסוף נבנה הסיפור המציאותי מתוך צירוף שתי הבחינות, אזי עצם האילוץ שבצירוף זה בונה סיפור בלתי-סביר, בכמה מפרטיו: א. כשהשליכו האחים את יוסף לבור, בעצת ראובן, לא נכח שם יהודה. אנה הלך? ומדוע אין הכתוב מודיענו על היעדרו?³⁷ ב. בעוד האחים דנים בעצת יהודה למכור את יוסף לישמעאלים-מדיינים (הכינוי הכפול מתוך צירוף כפל ההנהגות), עברה אותה אורחה ליד הבור והוציאה את יוסף. הכיצד?! האחים שראו את השיירה מרחוק, יכלו לעקוב רוב הזמן אחר דרכה והתקרבותה, ועתה, ברגע המכריע, לא שתו לבם להגעתה אל הבור? ג. אחרי שהישמעאלים משכו ולקחו את יוסף, הם החזירוהו לאחים, ואלה מכרוהו שוב לישמעאלים. כאן מודה הרב מ' ברויאר שפרט זה אינו מפורש במקרא, כלומר: עיקר חסר מן הספר. ואולם, אין הרב מלמדנו מה ההיגיון המציאותי בהחזרה זאת,³⁸ מעבר לכורח שמתוך צירוף ההנהגות.

נמצא, שהסיפור הבנוי לתפארת מבחינה ספרותית, ראלית ופסיכולוגית, שבבראשית ל"ז, נהפך בידי 'שיטת הבחינות' וההנהגות לאוסף קטעים בלתי רציף. ללמדנו ששיטה זאת נאה כל עוד היא יודעת את מקומה. וכשם ששיטת 'שני דינים' אינה מתאימה לכל סוגיה תלמודית, כך אין 'שיטת הבחינות' נאה לכל פרשה בתורה.³⁹

37. אותה קושיה יש לגבי ראובן, בפסוק ל, לפי הפירוש השגור שהאחים מכרו את יוסף. קושי זה הוא אחד הגורמים לביאורו החלופי של רשב"ם, וכן רבינו בחיי, שאחריהם נוטה רוב הפרשנות היהודית החדשה: ה"ביאור", יש"ר (רג"ו), שד"ל, מלבי"ם, רש"ר הירש, הרב הרץ, וְנו יעקב, י' קיל (דעת מקרא). לא קיבלו את דעת רשב"ם: ש"ל גורדון, ז' בהרב – א"א עקביא (מקרא מפורש), מ"צ סגל, מ"ד קאסוטו (ספר בראשית ומבנהו, תרגום מאיטלקית ע' הרטום, ירושלים תש"ן, עמ' 300-301). ואולם, פירושו של א"ש הרטום (תל אביב תשי"ג) "בעריכת מ"ד קאסוטו", מקבל את שיטת רשב"ם כביאור המועדף.

38. ספר הישר (ברלין תרפ"ג, עמ' קמח-קמט) בונה עלילה מורכבת ומפותלת, שבה יוסף, אחר שנמשך מן הבור בידי המדיינים, מוחזר לאחים והם מוכרים אותו לישמעאלים; כל זאת, כדי לצאת ידי חובתם גם של פשט ל"ז, כח-כט, וגם של מ"ה, ד-ה, שם אומר יוסף שהאחים מכרוהו. ליישוב פסוקים אלה ראה רשב"ם לפסוק כח, וכן שם שד"ל (עמ' 155), וְנו יעקב למ"ה, ד (עמ' 813).

39. מעין סייג זה מביע הרב י' שרלו, כמאפיין את דרך לימוד המקרא של הרב י' בן-נון. ראה: י' בן-נון (לעיל, הערה 29), עמ' 24.

* [הערת המערכת: תגובה זו של מ' בן-ישר נשלחה למגדים עוד טרם פטירתו של הרב מרדכי ברויאר ז"ל, אך לא היה סיפק בידנו להעבירה אליו].